

التقريب في الاستبصار

(الصغير)

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب البافلاني

الموفى سنة ٤٠٣ هـ

تدبره وحقته وعقله عليه

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الجزء الأول

مؤسسة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:
”وكتاب التفریب والإرشاد للقاضي أبي بكر،
هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً.“

وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن
الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات
وفكا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال واقتنى
الناس بآثارهم، وساروا على لاجب نارهم، فحرروا
وفرروا وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء).

التقريب إلى الأرباب
(المتن)

١

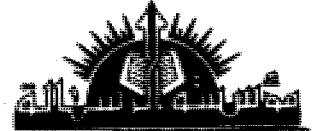
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة للنَّاشِر

الطبعة الثانية

١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م

طبعة جديدة مُصحَّحة ومُتَقَّحة



الطباعة والنشر والتوزيع

وحد المصطفوية

شارع حبيب بن مؤبدي

ضواحي النجف

فلسطين (٩٦١١)

٩٦١١٢ ٩٦١١٣ ٩٦١١٤

عربيه - لبنان

بريداً - بوسراة

مربود - لبنان

Al-Resalah

PUBLISHERS

BEIRUT

LEBANON

Telefax: (9611)

96112 216039 688263

P.O. Box: 117450

E-mail

Resalah@iberia.net.lb

Web Location

<http://www.resalah.com>

حقوق الطبع محفوظة © ١٩٩٣ م. لا يُسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. ولا يُسمح باقتباس أي جزء من الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.

افتتاحية

الحمد لله الذي تقدست عن الشبيه ذاته ، وتنزهت عن سمات الحدوث صفاته ، وشهدت بربوبيته وألوهيته مخلوقاته ، وأذعنت الجبابة لعزته وعظيم سلطانه . سبحانه من إله اتصف بصفات الكمال ﴿ليس كمثلته شئ وهو السميع البصير﴾^(١) ، ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾^(٢) يعطى ويمنع ، ويخفض ويرفع ، ويوصل ويقطع ، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾^(٣) كما نطق بذلك صريح آياته .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ولا نداءً ولا ضد ولا ظهير ، تنزهه عن الولد والوزير ، الكل خلقه وإليه المصير ، وهو الهادي من يشاء إلى سواء السبيل .

وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله ، وحبيبه وخليته ، وأمينه على وحيه ، والمبلغ عنه أمره ونهيه . صلوات ربي وسلامه عليه - أدى الأمانة ، وبلى الرسالة ، ونصح الأمة ، وتركها على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك - وعلى الآل والصحب من الأنصار والمهاجرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، من العلماء العاملين والأئمة المجتهدين ، وعباد الله الصالحين ، الذين قارعوا أهل الكفر بالسنان ، وأهل الزيغ والضلال باللسان ، والحجة والبرهان وبعد :

فإن كثيراً من تراث الأمة الإسلامية الضخم الذي خطته أيدي علمائها الأماجد عبر القرون الغابرة قد عدت عليه العوادي ، فذهب أدراج الرياح ،

(١) الشورى : ١١ .

(٢) الأنعام : ١٠٢ .

(٣) الأنبياء : ٢٢ .

وأصبح خبراً بعد عين . والذي قدر الله له النجاة من هذا التراث ينبي عن
قساوة الفادحة وعظم المصيبة ، من خلال ما ضمه من نقول واقتباسات من
الأسفار التي ضاعت في خضم الأهوال . فأصبحنا لا نعرف عنه شيئاً إلا
هذه النقول التي في بطون الكتب التي سلمت من الهلاك .

ولعل أعظم ما مُني به التراث الاسلامي الزاخر هو دخول جحافل
التتار بغداد ، التي زحفت من المشرق لتهلك الحرث والنسل ، وتعيث في
الأرض الفساد ، فدخلت دار السلام في منتصف القرن السابع وأشعلت
النيران في دار الحكمة وغيرها ، فالتهمت النيران أكداس الكتب ،
وتصاعدت ألسنة النيران لتبلغ عنان السماء فتظلم بغداد بدخان الكتب
الكثيف ، الذي أشبه بثوب الحداد على المصاب الأليم والفقيد الغالي . وألقى
الغزاة أكداساً أخرى من الكتب في دجلة لتصبح جسوراً يعبرون عليها .
فانقلب ماء دجلة العذب الرقراق إلى لون القطران من سواد مداد الكتب .
وقد أجمع المؤرخون على أنه لم يمر على الأمة الاسلامية يوم فيه من الأهوال
ما كان في يوم دخول التتار بغداد .

قال ابن الأثير في الكامل^(٤) : «فلو قال قائل إن العالم منذ أن خلق الله
أدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها كان صدقاً ، وما فعله بختنصر باليهود من
القتل وتخريب بيت المقدس فبينه وبين فعل التتار بؤس شاسع ، ولعل الخلق لا
يروون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنئ الدنيا إلا بأجوج
ومأجوج . وفعل الدجال عند ظهوره يهون عن فعلهم . فقد قتلوا النساء
والرجال والأطفال ، وشقوا بطون الحوامل ، وقتلوا الأجنة ، وقد استطار
شرهم وعم ضررهم» .

(٤) الكامل لابن الأثير : ٢٢٩/٩ ، والبداية والنهاية لابن كثير ٢٠٠/١٢ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطي
ص ٤٦١ .

هذا وصف بليغ ، وتصوير صادق لعظم المناسبة ، ولعل فيما حكاه ابن الأثير سلوة لنا عما يقع في هذه الأيام على كثير من المسلمين في شمال العالم وجنوبه من التنكيل بالرجال والنساء والأطفال بأسلوب وحشي يغيذه الحقد على الاسلام وأهله ، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، وإنا لله وإنا إليه راجعون .

كان من بين الذين ضمتهم بغداد ردهة من الزمن ، وكان له حضور متميز في مجالس المناظرات ، وتأثير في حركتها العلمية المناظر البارع والأصولي الفذ ، جامع شتات علم أصول الفقه ، فقد كان له الفضل في جمع شوارد علم أصول الفقه ونوادره ، واستوفى مباحثه ومسائله ، كما سيظهر لك ذلك جليا عند ذكر مؤلفاته . فقد كان كل من أتى بعده من الأصوليين عالة عليه ، وخاصة من صنف على طريقة المتكلمين ، فأكثروا من النقل عنه ومحاكاته في مصنفاته .

منذ أن بدأت النهضة العلمية الحديثة المباركة اشترأت الأعناق لاستشراف مصنفاته وتاقت النفوس وتمنت العيون أن تكتحل برؤيتها ، وخاصة كتابه الموسوم بـ «التقريب والارشاد» لما ورد من الثناء عليه من مؤرخي العلوم ومصنفي طبقات الفقهاء وغيرهم .

ومنذ فترة طويلة وأنا أقلب فهرس المخطوطات بحثاً عن الجيد النافع، حتى استوقفني عنوان «التقريب والارشاد» في فهرس المكتبة الأصفية بالهند ولكنني وجدته منسوباً للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . فأوهم ذلك أنه كتاب آخر شابه عنوانه عنوان كتاب القاضي الباقلاني ، فأسقط في يدي ، وتركت الأمر . وبعد أن مضى أكثر من اثني عشر عاماً رجعت الخواطر مرة أخرى فقررت إحضار صورة المخطوط لأتأمله بكتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين الجويني الذي أقتني مصوراً له . وأعرضه على النقول الكثيرة التي ينسبها إليه الزركشي في بحره

المحيط فإذا بالحلم يتحقق ، واعثر على البغية وأجد الأمر كما توقعت . وزادت فرحتي بأن وجدت المخطوطة خالية من كل نقص واضحة الخط جداً ، فحمدت الله سبحانه وبدأت أقلب العديد من فهارس المخطوطات لعلي أجد لها شقيقة توازرها فلم أعثر حتى الآن على شيء . فباشرت بالنسخ ، وشرعت في التحقيق لأخرج هذا السفر النفيس من ضياع دام عشرة قرون ، ولا أريد أن أشرح لمطالعه مالقيته من العناء ، وما صرفته من الوقت في تحقيق نصه وإخراجه في هذا الثوب ، الذي أرجو أن يرضى عنه طلاب العلم ورواد المعرفة ، فمن غير شك سيدرك الناظر فيه ذلك .

وكل ما أريد أن أقوله : إن تحقيق المخطوطات من نسخة وحيدة أمره عظيم وخطره جسيم ، ففي تعدد النسخ خير معين على سد الخلل وتدارك النقص والتصحيح ، الذي يقع على يد النساخ ، فكون النسخة وحيدة يتطلب من المحقق مراجعة المسألة في العديد من الكتب التي استقى منها المصنف مادته العلمية - إن وجدت - ومراجعتها في الكتب التي اعتمدت عليه ، وأكثرت من النقل عنه . ولهذا لم يفارقني كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» بل صاحبني بابا بابا وفصلاً فصلاً . وكذلك كتاب إمام الحرمين «البرهان» وكتاب الغزالي «المستصفى» و«البحر المحيط» للزركشى .

وقد قدمت لهذا الكتاب بدراسة للمؤلف والكتاب لإنارة الطريق وإلقاء الضوء على الكثير مما يتعلق بالكتاب ومؤلفه لمن يريد المطالعة فيه . ومع هذا فإن الكمال لله وحده والنقص من سمات البشر ، وما أبريء نفسي عن الخطأ والزلل ، وحسبي أنني بذلت قصارى جهدي . وإنني لأرجو أن يكون إخواني العلماء وإبنائي طلبة العلم قد وجدوا في صدور هذا الكتاب بغيتهم ، سائلاً المولى عز وجل أن يلهمنا السداد والاخلاص في القول والعمل ، وأن يكون عملنا في هذا الكتاب لنا ذخراً ، وأن ينفع به كل من طالعه ، إنه مولي النعم ودافع النقم ، فله الحمد أولاً وآخراً .

المحقق

القسم الدراسي

وفيه مقدمة وبابان

المقدمة : وهى فى الحالة السياسية والاجتماعية

والثقافية فى عصر الباقلانى .

الباب الأول : فى ترجمة الباقلانى .

الباب الثانى : فى دراسة كتابه التقريب .

المقدمة

وفيها مبحثان

المبحث الأول

الحالة السياسية في القرن الرابع الهجري

عاش أبوبكر الباقلاني في المشرق الاسلامي متنقلاً بين البصرة وبغداد وشيراز وغيرها في القرن الرابع الهجري ، في وقت انقسمت فيه الدولة الإسلامية إلى دويلات بعد أن ضعفت سلطة الخليفة العباسي ، بل تلاشت ، ولم يبق له إلا ذكر اسمه في الخطبة ونقش اسمه على العملة .

لقد كان من أقوى الدويلات في المشرق دولة بني بويه ، التي تأسست سنة ٣٢٢هـ على يد أبي شجاع بويه ، الذي كان من سكان جبال الدلم جنوب غرب بحر قزوين . وهو من أصل فارسي لا يحسن العربية . دخل في خدمة السامانيين أولاً ، ثم انضم إلى خدمة مرادويج مؤسس دولة بني زيار سنة ٣١٨هـ . وفي سنة ٣٢٠هـ عين مرادويج ولد بويه الأكبر «علياً» والياً على الكرج جنوب همذان ، فأحسن معاملة أهلها ، فأحبه الناس ، ومالوا إليه ، ثم بدأ في تحقيق أطماعه ، فاحتل أصبهان سنة ٣٢١هـ ، ثم كرمان والأهواز والري وهمذان وشيراز سنة ٣٢٢هـ وما بعدها بمساعدة أخويه حسن وأحمد . ثم أعلن أولاد بويه استقلالهم عن الخليفة العباسي ، فاضطر للاعتراف بهم أنهم نوابه .

اتخذ علي بن بويه شيراز مركزاً لدولته إلى أن توفي سنة ٣٣٨هـ . فتولى الحكم أخوه حسن الذي نقل دولته للري . وبقيت الري مركزاً لدولته إلى أن توفي سنة ٣٦٦هـ (١) .

(١) تاريخ الشعوب الإسلامية لبروكلمان ص ٢٤٤ . والعراق في العصر البويهي للدكتور محمد حسين الزبيدي ص ٢٠ . والنوالة الإسلامية لستاثي لين بول : ١/٨٢٨ .

أما بغداد فقد دخلت في حكم بني بويه في الحادي عشر من جمادى الأولى سنة ٣٤٤هـ حيث توجه إليها أحمد الابن الأصغر لبويه فدخلها .
وخلع الخليفة العباسي «المستكفي» على أبناء بويه الثلاثة ألقاباً فسمى علياً «عماد الدولة» ، وحسناً «ركن الدولة» ، وأحمد «معز الدولة وأمير الأمراء» .
وأمر أن تُنقش أسماءهم على الدينانير والدرهم . ولكن معز الدولة البويهي جازى الخليفة «المستكفي» على هذا جزاء سنمار . فجرده من جميع سلطاته ، وصادر أمواله ، وأجرى عليه خمسة آلاف درهم يومياً لنفقاته ، ثم أجبره على التنازل عن الخلافة للمطيع لله . فعامله معاملة في غاية الإذلال والإهانة وسَمَلَ عَيْنِيهِ ، مما يدل على حقد دفين على بني العباس خاصة ، وأهل السنة عامة ، لأن بني بويه من الشيعة الزيدية على مذهب الفرقة «السليمانية» نسبة لسليمان بن جرير^(٢) ، بل حاول أحمد معز الدولة نقل الملك للعلويين لولا أن نبهه بعض حاشيته لعواقب ذلك^(٣) .

وفي سنة ٣٥٦هـ توفي معز الدولة أحمد ، فقال الأمر إلى ولده «بختيار» الملقب بعز الدولة . ولم تكن معاملته للخليفة بأحسن من سلفه ، بل ضيق على الخليفة العباسي «المطيع لله» حتى اضطره إلى بيع ثيابه ، وأجبره على التنازل للطائع سنة ٣٦٣هـ . ثم حدث للطائع ما حدث لوالده على يد بهاء الدولة البويهي سنة ٣٨٢ ، وأجبره على التنازل للقادر بالله ، الذي بقي على كرسي الخلافة خمسون عاماً^(٤) .

وفي سنة ٣٦٧هـ آل أمر بني بويه إلى عضد الدولة بن ركن الدولة فنقل مركز الدولة إلى بغداد وبقية بغداد مركزاً للدولة إلى سنة ٣٨٩هـ ، حيث نقلها بهاء الدولة إلى شيراز مرة أخرى .

(٢) انظر المواقف للإيجي ص ٤٢٣ والفرق بين الفرق ص ٢٢ .

(٣) الكامل لابن الأثير : ١٤٩/٨ ، تجارب الأمم لسكويه : ١٠٥/٢ ظهر الاسلام لأحمد أمين : ٥١/١ .

(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطي : ص (٢٦٧) .

بعد ذلك دب الخلاف والنزاع بين بني بويه . وأخذت دولتهم في التقلص وشوكتهم في الضعف . واستمروا على ذلك من سبيئ إلى أسوأ حتى سقطت دولتهم سنة ٤٤٧هـ بدخول «طغرل» بيك بغداد .

هذه اللوحة التاريخية عن الحالة السياسية في المشرق الاسلامي عامة ، وعن دولة بني بويه خاصة تدل على عدم الاستقرار السياسي إلا في بعض فترات الحكم ، كالفتره التي تولى فيها الحكم عضد الدولة البويهى ، الذي كان للباقلاني صلة به . فقد كان عضد الدولة من أقوى حكام بني بويه شخصية وأبعدهم نظراً . وقد كان للوزراء في دولة بني بويه شأن عظيم ومنزلة رفيعة . ويبيدهم مقاليد تصريف كثير من أمور الدولة^(٥) .

ولقد كان للباقلاني دور سياسي بارز حيث استقدمه عضد الدولة إلى شيراز من البصرة ، وألحقه بمجالس العلماء في قصره . وفي عام ٣٧١هـ أرسله عضد الدولة على رأس سفارة إلى ملك الروم «باسيلوس الثاني» على أثر طمع بعض قادة الروم في ملك باسيلوس . فالتجأ القائد الطامع في الحكم واسمه «ورد» إلى عضد الدولة طلباً للنصرة والحماية ، فأرسل باسيلوس وأخوه لعضد الدولة يعرضان عليه تسليم القائد مقابل اطلاق سراح جميع أسرى المسلمين في بلاد الروم ، وعلى أثر ذلك أرسل عضد الدولة القاضي الباقلاني للتفاوض ، وعاد الباقلاني يحمل مشروع معاهدة حول ذلك الأمر . ومن ذلك تظهر مكانة الباقلاني عند عضد الدولة .

ولم يقتصر الباقلاني في تلك السفارة على دوره السياسي ، بل قام بمناظرات دينية ، تدل على مدى غيرته على دينه وعلو همته وعزة نفسه ، سنذكرها في فصل مناظراته إن شاء الله .

(٥) الكامل لابن الأثير : ١١/٩ ومقدمة إيجاز القرآن ص ٢٧ .

وذكر ابن الأثير في الكامل^(٦) للباقلاني موقفاً سياسياً آخر ، وهو أن «قرواش بن المقلد» أمير بني عكيل ، الذي آلت له السيطرة على الموصل والأنبار والمدائن والكوفة في عهد الخليفة العباسي «القادر بالله» خطب للحاكم بأمر الله الفاطمي ، فأرسل الخليفة لبهاء الدولة البويهبي يستحثه على إخماد الفتنة ، فكان للباقلاني دور في إرجاع الخطبة للخليفة العباسي .

(٦) الكامل لابن الأثير : ٨٢/٩ .

البحث الثاني

الحالة الاجتماعية والثقافية في القرن الرابع الهجري

الحالة الاجتماعية :

نظراً للاضطراب السياسي الموجود في ذلك القرن ، وعدم الاستقرار النفسي في داخل دولة بني بويه ، الذي كان من مظاهره نقل مركز الحكم في عهد بني بويه عدة مرات بين بغداد وشيراز وغيرهما . ثم تطاول بنو بويه على الخليفة العباسي ، ومعاملته معاملة في غاية الإذلال والاحتقار ، بدافع بطر القوة أولاً ، واعتناق بني بويه للتشيع مذهباً وميلهم للعلويين ثانياً وما يحملونه من حقد على أهل السنة عموماً وبني العباس خصوصاً ثالثاً . كل ذلك حملهم على سلب الخلفاء كل ما كان لهم من حاشية ووزراء ونفوذ . فأصبح الوزراء لبني بويه نون الخليفة .

ومظهر آخر من مظاهر عدم الاستقرار تمثل في كون بني بويه لم يكن لهم خلق المسلم من الوفاء لمن لاذبهم من الوزراء والقضاة وغيرهم ، بل نالهم ما نال الخلفاء من مصادرة الأموال والبطش بهم ، نذكر بعض النماذج لا على سبيل الاستقصاء والحصص .

فمعرز الدولة البويهبي صادر من ابن شيرازاد خمسمائة ألف درهم^(١) .
وصادر من صاحب شرطته «الإبزاعي» ثلاثماية ألف درهم^(٢) . وصادر جميع أموال وزيره «المهلبى» لما توفي سنة ٣٥٢هـ^(٣) .

(١) تجارب الأمم : ١١١/٢ .

(٢) تجارب الأمم : ١٥٧/٢ .

(٣) الكامل : ٦/٧ .

وصادر بهاء الدولة أموال وزيره - سابور بن أردشير - قبلت مليوني دينار^(٤) .

وصادر عضد الدولة البويهى أموال القاضي أبى علي الحسن بن علي التنوخي .

وصادر فخر الدولة البويهى جميع أموال وزيره صاحب بن عباد لما توفي ، وصادر أموال قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد كذلك .

ولم يبطل هذا التقليد من مصادرة الأموال ، وعدم الوفاء إلا على يد شرف الدولة البويهى ، على ما ذكره ابن الجوزي في المنتظم^(٥) .

أطلق بنو بويه لوزرائهم اليد في تصريف شئون البلاد والعباد ، فاستغلوا مناصبهم ، فاثروا ثراء فاحشا على حساب عامة الناس ، الذين كانوا في فقر مدقع ، معظمهم لا يحصل على لقمة العيش ، فأصبحت الطبقة مسيطرة في أعلى صورها ومظاهرها . وهذا الواقع يؤدي إلى التفكك بين فئات المجتمع ، وإلى عدم التآلف . زد على ذلك الاختلاف في المعتقد بين جمهور الناس والطبقة الحاكمة . فغالبية الناس يعتقدون مذهب أهل السنة . وأما بنو بويه ووزراؤهم وقضاتهم يعتقدون مذهب المعتزلة ، الذين استغلوا نصرة السلطان لسوم أهل السنة الكثير من الاضطهاد والمضايقة في اعتقاداتهم .

ذكر ابن الأثير في الكامل^(٦) أن بني بويه كانوا يؤججون نار الفتنة بين أهل السنة والشيعية فيأمرون بلعن معاوية بن أبي سفيان ، والتهجم والطنع على الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول - فقد أمر معز الدولة في العاشر من

(٤) نيل تجارب الأمم : ١٩٨ .

(٥) المنتظم لابن الجوزي : ١٣٢/٧ .

(٦) الكامل لابن الأثير : ٤٠٣/٨ .

محرم سنة ٢٥٢هـ . بإغلاق الحوانيت في بغداد ، وإبطال البيع والشراء في الأسواق ، وإظهار النياحة ، وأن تخرج النساء منشورات الشعور ، مسودات الوجوه ، يلمطن وجوههن على الحسين بن علي - رضي الله عنهما - وأمر في الثامن عشر من ذي الحجة من نفس العام بإظهار الزينة واشعال النيران احتفالاً بعيد «غدير خم»^(٧) مما كان يؤدي إلى قيام اضطرابات مسلحة بين الناس والجند .

الحالة الثقافية :

بالرغم مما كانت عليه الحالة السياسية من عدم الاستقرار ، وما كانت عليه الحالة الاجتماعية من التفكك وانتشار الظلم ، فإن هذا لم يضعف الحركة العلمية والثقافية والفكرية ، بل قد أوجها وزادها قوة ، وذلك لأسباب كثيرة نذكر منها :

أولاً : إن الصراع العقدي الموجود بين المعتزلة وأهل السنة من جهة ، والشيعية وأهل السنة من جهة أخرى أثرى الفكر الاسلامي ، لما كان يدور بينهم من مناظرات في ردهات القصور وعند سواربي المساجد . وكذلك فقد نشط التأليف من شتى الفرق والمدارس ليبين كل معتقده ومذهبه بياناً شافياً ، كما يرد على طعون خصومهم بإسهاب ، فألفت المطولات ، وخاصة في الاعتقاد . ولم يقتصر كل إمام على مصنف أو مصنفين ، بل تجد للواحد منهم العديد من المصنفات . وسيظهر لك هذا الأمر جلياً عند ذكر مصنفات القاضي الباقلاني . التي كان معظمها في مباحث العقيدة وإن تعددت مواضيعها ، والفرق التي نقدها ، وأبطل ماهي عليه بأدلة ساطعة وبراهين

(٧) هو ماء يدعى «خُماً» بين مكة والمدينة . خطب فيه الرسول ﷺ الصحابة وأوصاهم بكتاب الله وأهل بيته . أخرجه مسلم برقم (٢٤٠٨) ، وأحمد : ٣٦٦/٤ والدارمي : ٤٣١/٢ والطبراني برقم (٥٠٤٠) والحاكم : ١٠٩/٣ وغيرهم .

جلية مع بيان مذهبه الذي يدين الله به وينتصر له . كما يظهر تعدد المصنفات واتساع بسط الاستدلال - أيضا - في مصنفات قرينه ومعاصره قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد الذي ألف العديد من كتب الاعتقاد . وعلى رأسها موسوعته التي سماها بالمغني . والتي عثر حتى الآن على أكثر من عشرين مجلداً منها .

ثانيا : كان كل أمير ووزير يحرص على أن يكون في بلاطه وردهات قصره كبار المفكرين في شتى نواحي المعرفة من الأدباء والشعراء والمتكلمين والفقهاء ، يحيطهم برعايته ويغدق عليهم . ويعتبرون عملهم هذا مدعاة للفخر والاعتزاز . ومن هنا ندرك سبب حرص عضد الدولة على استقدام القاضي الباقلاني من البصرة إلى شيراز لكي يمثل أهل السنة في مجالسه العلمية ، وإن كان هو معتزلياً رافضياً . كما أن السبب نفسه هو الذي دفع بالصاحب ابن عباد إلى استقدام عبدالجبار بن أحمد الذي أصبح قاضي قضاة المعتزلة إلى الري .

ثالثاً : شيوع الاضطراب السياسي ، وانتشار الظلم في المجتمع قد يكون سبباً في حمل كثير من أهل الفكر ونوي العقول الراجعة أن يفروا من العمل السياسي إلى العمل العلمي ، وبذلك يتوفر لهم الوقت الطويل للانقطاع للانتاج العلمي . وهيبة العلماء وحرمتهم وقعت في نفوس كثير من الأمراء . وكان عدم انغماسهم في العمل السياسي ملاذاً لهم من بطش الأمراء والوزراء .

فليس من الضروري أن يتبع العمل العلمي والثقافي العمل السياسي قوة وضعفاً^(٨) .

(٨) ظهر الاسلام : ٩٦/٨ .

وابعا : لقد تولى الوزارة لبني بويه طائفة من كبار الأدباء والعلماء والمفكرين ، الذين شجعوا العلم واعتنوا به عناية فائقة . واقتنوا عيون كتب الأدب والفكر بشتى فنونه ، وأنفقوا الأموال الطائلة على ذلك .

ومن أبرز هؤلاء ابن العميد ، الذي قيل فيه : «بُدِئت الكتابة بعبداحميد وانتهت بابن العميد» . ومنهم الصاحب بن عباد ، الذي كان وزيراً لمؤيد الدولة ، ثم لفخر الدولة . وكانت مجالسهما العلمية والأدبية أعظم من أن توصف . وكانت تضم من فحول الشعراء وأساطين الأدب وفحول المتكلمين والفقهاء مالا يحصى كثرة ، بالرغم من أنهما فارسيان . ولكنهما كانا في غاية العناية باللسان العربي . بل فاقتا كثيراً من العرب .

وكان من الوزراء الذين اعتنوا بالأدب والعلم ، وبذلوا فيه الغالي والنفيس الوزير المهلبى^(٩) ، الذي كان وزيراً لمعز الدولة ، ومنهم - أيضاً - الوزير ابن سعدان ، وزير صمصام الدولة ، وسابور بن أردشير ، وزير بهاء الدولة .

ولم تقتصر العناية بالأدب والعلم والفكر على الوزراء بل كان هذا شأن بني بويه ، وعلى الأخص عضد الدولة ، الذي كان يؤثر مجالسة الأدباء على منادمة الأمراء على ما ذكره الثعالبي في يتيمة الدهر^(١٠) . كما أنه كان يقول الشعر ، ويحكم على معانيه . وقد خصص في داره للحكماء والفلاسفة موضعاً على قرب منه ليشاركهم مباحثاتهم .

لقد كان للعراق وفارس في عهد بني بويه الصدارة في العلم والأدب والفلسفة . كما حوت من جهابذة العلماء في شتى الفنون والعلوم مالم يجتمع لبلد آخر في القرن الرابع .

(٩) وفيات الأعيان : ٢٠٠/١ .

(١٠) يتيمة الدهر : ٢١٦/٢ .

وبذلك نكون قد ألقينا الضوء على بيئة القاضي الباقلاني الاجتماعية والثقافية ، التي أثر فيها بجهوده ومناظراته ومؤلفاته ، كما أثمرت فيه فدفعته لخوض معركة مع المعتزلة لا هوادة فيها ، أشهر فيها قلمه ولسانه دفاعاً عن معتقده ، حتى لقبه معاصروه بسيف السنة .

الباب الأول

في ترجمة القاضي الباقلاني وفيه أحد عشر مبحثاً

الأول : اسمه وكنيته ولقبه

الثاني : ولادته ونشأته وأسرته .

الثالث : طلبه العلم وشيوخه .

الرابع : الوظائف التي شغلها .

الخامس : تلاميذه .

السادس : مذهبه العقدي والفقي .

السابع : صفاته وأخلاقه .

الثامن : رأي العلماء فيه .

التاسع : مناظراته .

العاشر : مؤلفاته .

الحادي عشر : وفاته .

المبحث الأول اسمه وكنيته ولقبه

اختلفت مصادر ترجمة القاضي الباقلاني على كثرتها في ذكر اسمه واسم أبيه وجده مع اتفاقها على كنيته .

فورد في دائرة المعارف الاسلامية باسم أبي بكر بن علي بن الطيب . وهو وهم . خالفت فيه جميع مصادر ترجمته . وبعض المترجمين يعبر عنه بالباقلاني ، وبعضهم بأبن الباقلاني . والثاني هو الأصوب ، لأن والده هو الذي كان يبيع الباقلاء .

واسمه على وجه التحقيق عند معظم مصادر ترجمته هو : «القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني» .

لقبه : «الباقلاني» بفتح الباء الموحدة ، وبعد الألف قاف مكسورة ، ثم لام بعدها نون ، وهي نسبة إلى الباقلاء ويبيعه . وفيه لغتان ، من شدد اللام قصر الألف ، ومن خففها مد الألف فقال باقلاء . والباقلاني نسبة شاذة لزيادة النون فيها . وهي نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني . وأنكر الحريري في كتابه «درة الخواص» هذه النسبة . وقال : من قصر الباقلاني قال في النسبة إليه باقلي ، ومن مد قال : باقلوي وياقلاني ، ولا يقاس على صنعاء ، لأن ذلك شاذ لا يقاس عليه ، ولكن السمعاني في الأنساب لم ينكر النسبة الأولى (١) .

ويلقب القاضي الباقلاني - أيضا - بسيف السنة ، وبلسان الأمة ، وبالقاضي .

(١) على ما في وفيات الأعيان لابن خلكان : ٢٦٩/٤ ، والأنساب للسمعاني من ٦٢ .

المبحث الثاني ولادته ونشأته وأسرقته

كثير من العلماء يصعب التوصل إلى معرفة تاريخ ولادتهم على وجه الدقة إلا من كان منهم من أبناء أصحاب الجاه والسلطان حيث يحتفى بميلادهم . أما أبناء عامة الناس فغالبا لا يفتن لتأريخ يوم مولدهم لحجب الله علم الغيب عن الناس فيما سيكون للمولود من منزلة في المجتمع الذي سيعيش فيه ، وما سيكون عليه من جاه ومنصب .

أما بالنسبة لتأريخ الوفاة فقلما يمتد الجهل إليها ، ولذا تجد كتب التراجم للأعلام لا تخلو من سنة الوفاة ، وقلما تذكر سنة الميلاد ، وإن ذكرتها فغالبا يكون على سبيل التقدير والاستنتاج والتقريب .

والباقلاني - رحمه الله - ولد في أسرة متواضعة لرجل ليس من مشاهير الناس ولا ساداتهم ، ويدل على ذلك ما تناقلته كتب التراجم من أن والده كان يبيع الباقلاء ليكسب قوته وقوت عياله . كما أن كتب التراجم لم تذكر لنا من نسله - أيضا - إلا ابنه الحسن ، الذي توفي بعد والده ، ويبدو أنه كان من طلبة العلم لما جاء في ختام إحدى نسخ كتاب والده «إعجاز القرآن» المحفوظة بالمتحف البريطاني : «هذا ما كتبه المؤلف لخزانة كتب عضد الدولة ، وطالع فيه الحسن ابن المؤلف سنة ٣٩٩هـ» . وقد ذكر كل من الخطيب البغدادي وصاحب وفيات الأعيان والقاضي عياض في مصنفاتهم أنه صلى على والده لما توفي (١) .

(١) تاريخ بغداد : ٢٧٩/٥ ، وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

ذكر الزركلي في الأعلام والخطيب البغدادي في تاريخه^(٢) وغيرهما ممن ترجم له أنه ولد بالبصرة ، فهو بصري المولد ، ولكنه نسب إلى بغداد لأنه سكنها إما في فترة طلبه العلم أو بعد نبوغه واكتمال شخصيته العلمية . وما ذكره كثير ممن ترجم له من أن عضد الدولة البويهى ، الذي تولى الحكم سنة ٣٦٧هـ كتب إلى عامله في البصرة أن يشخص إليه الشيخ أبالحسن الباهلي والشاب المعروف بابن الباقلاني تدل دلالة واضحة على أنه رجع للبصرة بعد نضوجه الفكري ، أو أنه تلقى جميع علومه بالبصرة .

من هذه الحادثة أخذ بعض من ترجم له سنة ولادته على وجه التقريب . فكون عضد الدولة استدعاه بعد أن تولى الإمارة سنة ٣٦٧هـ . وأرسله في سفارة إلى بلاد الروم سنة ٣٧١هـ . فمعنى ذلك أنه إلتحق بقصر عضد الدولة ليمثل أهل السنة في المناظرات بين هذين العامين ، وقد وصف أثناء طلبه بأنه شاب فيغلب على الظن أن عمره حين استدعي يقارب الثلاثين عاماً . وعليه ، فما ذهب إليه الزركلي في الأعلام أنه من مواليد عام ٣٣٨هـ^(٣) قريب من الصواب ، والله أعلم . وأما مصادر التراجم المتقدمة على الزركلي فلم تحدد سنة ميلاده ، ولم يبين الزركلي مستنده في تحديد ميلاده . فيغلب على الظن أنه اعتمد على الاستنتاج .

أما نشأة القاضي الباقلاني فعامة مصادر ترجمته ذكرت أن مولده بالبصرة فيلزم أن يكون قد نشأ فيها . وما ذكره الخطيب البغدادي وغيره من أنه أخذ الحديث في بغداد على أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد ابن ماسي ، وأبى أحمد الحسين بن علي النيسابوري^(٤) ، يدل دلالة واضحة

(٢) الأعلام للزركلي : ٤٦/٧ ، تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٣) الأعلام : ٤٦/٧ .

(٤) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

أنه رحل في طلب العلم إلى بغداد ، فقد كانت بغداد حينذاك حاضرة العلم ومركز العلماء ، يشد لها الرحال من كل حدب وصوب . فما ذكره المترجمون من أخذته الحديث على بعض العلماء في بغداد ، وما ذكروه من طلب حضوره من عامل البصرة إلى قصر عضد الدولة تدل على أنه بعد تلقي علومه في بغداد رجع إلى البصرة . وبعد التحاقه بديوان عضد الدولة كان ينتقل بين بلدان المشرق . وقد سكن بغداد كما ذكر ابن فرحون المالكي أنه كان يسكن الكرخ . وقد ذكر ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب أنه كان للباقلاني بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة (٥) .

الهبث الثالث

طلبه العلم وشيوخه

بدأ القاضي الباقلاني - رحمه الله - طلب العلم في مسقط رأسه - البصرة - ثم رحل إلى بغداد ، ونهل العلم على طائفة من العلماء الأفاضل سنترجم لطائفة منهم ممن بلغنا أنه أخذ عنهم العلم . ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه^(١) أنه أخذ الحديث عن أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي محمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري ، وأخذ علم النظر عن أبي عبدالله بن مجاهد الطائي . فذكر ابن السبكي في طبقاته^(٢) أنه تتلمذ - أيضا - على أبي الحسن الباهلي إلا أنه كان أخص بأبي عبدالله بن مجاهد ، فأما الاستاذ أبو اسحاق وابن فورك فكانا أخص بالباهلي . وفيما يلي تراجم لبعض من بلغنا أن الباقلاني أخذ عنهم :

١ - ابن مجاهد : أبو عبدالله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي ، صاحب أبي الحسن الأشعري . قدم من البصرة ، وسكن بغداد ، ودرس عليه الباقلاني الأصول والكلام ، كان حسن السيرة والتدين . كان فقيها حافظا متقنا . له تصانيف كثيرة في أصول الدين . ذكر ابن السبكي وغيره أن الباقلاني تتلمذ عليه . توفي بعد سنة ٣٦٠هـ^(٣) .

٢ - أبو الحسن الباهلي البصري صاحب أبي الحسن الأشعري : كان رئيساً مقدماً عند الإمامية أولاً ، فانتقل لمذهب الأشعري بسبب مناظرة

(١) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٢) طبقات ابن السبكي : ٢٥٦/٢ .

(٣) ترجم له ابن السبكي في طبقاته ٢٥٦/٢ وابن العماد في شذرات الذهب : ٧٤/٣ ، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد : ٢٤٢/١ ، وابن عساكر في تبين كذب المفتري ص ١٧٧ .

جرت له مع الشيخ أبي الحسن الأشعري ألزمه فيها الحجة . نشر علم أبي الحسن الأشعري في البصرة . كان من عاداته أن يحتجب في درسه عن تلاميذه ، وكذلك عن جاريتته التي تخدمه ، وعن كل الناس ، فيرخي الستار بينه وبينهم . وسئل عن سبب ذلك فقال : «إنكم ترون السوقة ، وهم أهل الغفلة فتروني بالعين التي ترون أولئك بها» . وقال القاضي الباقلاني : كنت أنا وأبو اسحاق الاسفرائيني وابن فورك معا في درس الشيخ الباهلي ، وكان يدرس لنا في كل جمعة مرة واحدة ، وكان منا في حجاب يرخي الستار بيننا وبينه . توفي الباهلي سنة ٣٧٠هـ (٤) .

٣ - أبوبكر الأبهري : محمد بن عبدالله شيخ المالكية في عصره . أخذ عنه خلق كثير منهم الباقلاني ، الذي صحبه وأطال صحبته . أخرج في آخر حياته ثلاثة آلاف مثقال فوزعها على تلاميذه . أعطى الباقلاني منها مائة مثقال . ذكر ابن النديم في الفهرست أن مولده بأبهر بأرض الجبل سنة ٢٨٧هـ . وتوفي يوم السبت الخامس من شوال سنة ٣٧٥هـ . له شرح كتاب ابن عبدالحكم الصغير ، وكذلك الكبير . وله كتاب الرد على المزني ، وكتاب فضل المدينة على مكة ، وكتاب في أصول الفقه (٥) .

٤ - أبوبكر أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك القطيعي . ولد سنة ٢٧٤هـ ، وتوفي سنة ٣٦٨هـ . كان يسكن قطيعة الدقيق في بغداد . وهو راوي مسند الإمام أحمد ، رواه عنه الدارقطني ، وأبو حفص بن شاهين ، وغيرهما . أخذ عنه الباقلاني الحديث ، كما ذكر الخطيب البغدادي في تاريخه (٦) .

(٤) تبين كتب المفتري من ١٢٧ ، ومقدمة إعجاز القرآن من ٢١ .

(٥) الفهرست من ٢٨٣ ، البيهقي المذهب : ٢٠٦/٢ ، شجرة النور الزكية : ٩١/١ ، شذرات الذهب : ٨٥/٣ .

(٦) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

٥ - أبو محمد عبدالله بن ابراهيم بن أيوب بن ماسي . ولد سنة ٢٧٤هـ . وتوفي سنة ٣٦٩هـ . وهو محدث ثقة ثبت . ذكر الخطيب البغدادي أنه أخذ عنه الحديث (٧) .

٦ - أبو عبدالله محمد بن خفيف الشيرازي ، المتوفي سنة ٣٧١هـ . كان من أولاد الأمراء فتزهد حتى بلغ الذروة في الزهد . كان صاحب أحوال ومقامات ، وهو من أعيان تلاميذ أبي الحسن الأشعري . أصبح شيخ فقهاء الشافعية في بلاد فارس . كان عظيم التمسك بالكتاب والسنة . ازدهم الناس على جنازته يوم وفاته حتى صلوا عليه مائة مرة . أخذ عنه الباقلاني أصول الفقه (٨) .

٧ - أبو أحمد الحسين بن علي النيسابوري ، ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفي سنة ٣٧٥هـ . محدث ثقة حجة . قال الحاكم : صحبته حضراً وسفراً نحو ثلاثين عاماً فما رأيت له ترك قيام الليل . أخذ عنه الباقلاني الحديث (٩) .

٨ - أبو أحمد الحسن بن عبدالله العسكري . ولد سنة ٢٩٣هـ ، وتوفي سنة ٣٨٢هـ . إمام في الأدب . وصاحب أخبار ونوادر . له شعر جيد . حرص صاحب ابن عباد على لقيه ، فلم يظفر بذلك . أخذ عنه الباقلاني مسائل في النقد والبلاغة (١٠) .

٩ - أبو محمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني المالكي المتوفى في سنة ٣٨٦هـ . فقيه ، نظار ، حافظ ، حجة . جامع مذهب مالك ، وشارح أقواله . إمام المالكية في عصره . كان واسع العلم كثير الحفظ والرواية . يجيد

(٧) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٨) شذرات الذهب : ٧٦/٣ تبين كذب المفتري ص ١٠٩ .

(٩) شذرات الذهب : ٨٤/٣ ، تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(١٠) شذرات الذهب : ١٠٢/٣ ، وفيات الأعيان : ١٥٦/٤ .

الشعر مع صلاح وورع وعفة . كان يلقب بمالك الصغير . حاز رئاسة الدين والدنيا ، فعرف قدره الاكابر . أخذ عنه الباقلاني الفقه . دفن بداره في القبروان^(١١) .

١٠ - أبو الحسين بن سمعون محمد بن أحمد بن اسماعيل البغدادي . الواعظ ، صاحب الأحوال والمقامات ، كان لطيف العبارة ، حسن الوعظ ، اشتغل الناس بتدوين حكمه وجمع كلامه . ومن لطيف كلامه ما رواه عنه صاحب بن عباد ، حيث قال : سمعت ابن سمعون وهو يقول : «سبحان من أنطق باللحم ، ويصرُّ بالشحم ، واسمع بالعظم» . وذكر ابن عساكر في تبين كذب المفتري أن الاستاذ أبا اسحاق الاسفرائيني والباقلاني كانا يأتيناها فيقبلان يده . ولد ابن سمعون سنة ٣٠٠هـ ، وتوفي سنة ٣٨٧هـ^(١٢) .

١١ - محمد بن عمر البزاز ، المشهور بابن بهتة . المتوفي سنة ٣٧٤هـ^(١٣) .

(١١) الديباج المذهب : ٤٢٧/١ ، شجرة النور الزكية : ٩٢/١ .
(١٢) تبين كذب المفتري : ص ٢٠٠ ، شذرات الذهب : ١٢٤/٣ .
(١٣) ذكره سيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن : ص ١٨ .

البحث الرابع الوظائف التي شغلها

لم تذكر كتب التراجم عن حياة أبي بكر الباقلائي شيئاً يذكر قبل إلتحاقه بالمجالس التي كانت تعقد في قصر عضد الدولة البويهى ، والتي أحضر من البصرة لأجل يمثل رأي الأشاعرة فيها . ويبدو من قصة اختياره لذلك أنه كان على جانب عظيم من الشهرة ، فقد رشحه قاضي قضاة المعتزلة مع شيخه ابن مجاهد مع حداثة سنه ، وفعلاً إلتحق بهذه المجالس ، وشارك في العديد من المناظرات . وكما يبدو أنه انقطع لهذه المهمة في مجالس عضد الدولة ، ويعتبر هذا عملاً كلفه به عضد الدولة البويهى .

ونظراً لإعجاب عضد الدولة بالباقلاني اختاره مريباً لولده الذي سمي فيما بعد بصمصام الدولة . ألف له أثناء تأديبه له كتاب التمهيد ليعلمه عقيدة الأشاعرة ، التي كما يبدو أنه اقتنع بها عضد الدولة بعد أن كان يعتقد معتقد المعتزلة . وهذا - أيضاً - يعتبر عملاً كلفه به عضد الدولة بالإضافة إلى عمله الأول .

أخذ قدر الباقلائي في الصعود عند عضد الدولة ، وظهر تفوقه العلمي ، وقدرته الفائقة على الحجاج والنقاش ، ومقارعة الخصوم بالأدلة والبراهين الساطعة ، وبرز في إقامة الحجج الباهرة على الخصوم في ذكاء مفرط ، وبراعة عجيبة ، مع إلمام بشتى العلوم ، ودراية تامة بمناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والعلمية ، مما أهله لأن يرسله عضد الدولة البويهى على رأس البعثة التي أرسلها إلى ملك الروم سنة ٣٧١هـ (١) .

(١) ابن كثير في البداية والنهاية : ١١/٩ . وقد أرخ القاضي عياض في ترتيب المدارك ٦٨/٧ سفارة القاضي الباقلائي إلى ملك الروم بثلاثماية وثمانين ونيّف . وقال : إنه أرسله عضد الدولة . =

أطبقت كتب التراجم على وصف الباقلاني بالقاضي ، مما يدل على أنه تولى القضاء ، وفي الغالب يكون في فترة حكم تلميذه صمصام الدولة . وذلك لأنه كما تقدم أنه ترك معتقد المعتزلة والتزم بمعتقد الأشاعرة ، فنقل القضاء من أيدي المعتزلة ووضعه في أيدي أهل السنة . والذي يظهر لي أنه لم يكن مجرد قاض فقط ، بل كان مناطاً به تعيين القضاة . يشهد لذلك ما ذكره ابن عساكر في تبیین كذب المفتري^(٢) في ترجمة أبي حامد أحمد بن محمد الاستوائی المتوفي سنة ٤٣٤هـ أنه تولى القضاء بعكبرا من أبي بكر ابن الطيب الباقلاني .

ويبقى أمر آخر من أعماله أشارت إليه كتب التراجم ، وهو قيامه بالتدريس في المساجد ، فكان يقصده طلاب العلم فيفدون إليه من المشرق والمغرب كما يظهر ذلك جلياً من الفصل الذي عقدناه لتلاميذه . وقد أصبح تلاميذه - فيما بعد - منارات للعلم والمعرفة في المشرق والمغرب .

ذكر ابن العماد في شذرات الذهب ، وابن فرحون في الديباج المذهب^(٣) ، أنه كان له حلقة عظيمة بجامع المنصور ببغداد ، كانت تضم رجال الدولة وعلماء المذهب ، ودعاة الفرق المختلفة .

هذا ما استطعت الوصول إليه من الأعمال التي كان يشغلها القاضي الباقلاني والمناصب التي تسلمها . ومع هذا فإن هذه الأعمال لم تشغله عن قيامه بالتأليف والتصنيف ، وسيظهر لك مدى ضخامة إنتاجه العلمي في شتى العلوم والفنون الذي قلما حصل لغيره .

== ومن المعلوم أن عضد الدولة توفي سنة ٣٧٢هـ ، وبذلك يظهر أن الصحيح ما أرخ به ابن كثير أنها كانت سنة ٣٧١هـ . إلا أن تكون له رحلة أخرى غير رحلته في ولاية عضد الدولة . علماً بأنني لم أجد أي إشارة في كتب التراجم إلى أنه كان له رحلتان ، والله أعلم .

(٢) تبیین كذب المفتري : ص ٢٤٧ .

(٣) شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، الديباج المذهب : ٢٢٨/٢ .

البحث الخاص

تلاميذه

بلا ريب عالم في منزلة القاضي الباقلاني يتعذر معرفة كل من أخذ عنه ، فقد ضربت له بطون الإبل من كل بلد . كما أنه كان كثير التجوال ، لم يستقر في بلد واحد ، مما هيأت له هذه الأحوال عدداً كبيراً من طلاب العلم ، الذين أخذوا عنه في البصرة وبغداد والري وشيراز وغيرها من بلاد فارس . يقول ابن عساكر في تبیین كذب المفتري^(١) : وكان الباقلاني حصناً من حصون المسلمين ، وما سرُّ أهل البدعة بشئٍ كسرورهم بموته - رحمه الله - إلا أنه خلف من بعده جماعة كبيرة من التلاميذ تفرقوا في البلاد . وما لا يدرك كله لا يترك جله ، ولذا سنذكر طائفة ممن اشتهر بالأخذ عنه وملازمته ، ومنهم :

١ - أبو نزر الهروي : عبد بن أحمد ، الإمام المحدث الحافظ الحجة الثقة المالكي الأشعري ، المولود سنة ٣٥٥ هـ ، والمتوفي سنة ٤٣٤ هـ . أخذ عن الباقلاني علم الكلام . ولأخذه هذا قصة لطيفة ذكرها ابن عساكر ، فقال : قيل للهروي : أنت من هراة ، فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري ؟ فقال : سبب ذلك أنني قدمت بغداد لطلب الحديث ، فلزمت الدارقطني ، وكنت مرة ماشياً معه ، فمر بنا شاب ، فأقبل عليه الشيخ وعظمه وأكرمه ودعا له . فلما فارقه قلت : أيها الشيخ الإمام ، من هذا الذي بالغت في إكرامه ؟ فقال : أو ما تعرفه ؟ قلت : لا . فقال : هذا أبو بكر بن الطيب الباقلاني الأشعري ناصر السنة ، وقامع المعتزلة ، ثم أفاض في الثناء عليه . فكان ذلك سبب اختلافي إليه وأخذي عنه^(٢) .

(١) تبیین كذب المفتري ص ١٢٠ .

(٢) شترة الذهب : ٢٥٤/٣ ، اللبيح المذهب : ١٣٢/٢ ، تبیین كذب المفتري : ص ٢٥٥ ، ترتيب المدارك : ٢٣١/٧ .

٢ - القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي المولود سنة ٣٦٢هـ ، والمتوفى سنة ٤٢٢هـ . الفقيه البارع ، والأصولي المتمكن ، والنظار الحجة ، والأديب الشاعر من كبار علماء الإسلام . سئل عن تفقه ، فقال : « صحبت الأبهري ، وتفقهت على أبي الحسن بن القصار ، وأبي القاسم بن الجلاب ، والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم أبو بكر بن الطبيب » .

قال الباقلاني : لو اجتمع في مدرستي عبد الوهاب وأبو عمران الفاسي القيرواني لاجتمع علم مالك : أبو عمران يحفظه ، وعبد الوهاب ينصره . ضاقت به الأحوال في العراق في آخر أيامه ، فرحل إلى مصر ماراً بمعرفة النعمان ، حيث زار أبا العلاء المعري . تولى قضاء مصر ، ولم يعيش فيها إلا شهراً^(٣) .

٣ - أبو عمران : موسى بن عيسى بن أبي حجاج الففجومي - من بطون بربير المغرب - الفاسي القيرواني . ولد سنة ٣٦٥هـ . توفي بالقيروان في رمضان سنة ٤٣٠هـ . كان يقرأ القرآن بالسبع ويجوده ، مع معرفة بالرجال . يقول أبو عمران : رحلت إلى بغداد بعد أن تفقهت بالمغرب والأندلس على أبي الحسن القابسي ، وأبي محمد الأصيلي ، وكانا عاملين بالأصول . فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر ، وسمعت كلامه في الأصول والفقه حقرت نفسي ، ورجعت عنده كالمبتدئ^(٤) .

٤ - أبو الحسن السكري : علي بن عيسى الشاعر . ولد سنة ٣٥٧هـ . كان يحفظ القرآن ، ويجيد القراءات . كان شاعراً أديباً ، أكثر من مدح الصحابة والرد على الرافضة والنقض على شعرائهم . درس على الباقلاني علم الكلام ، ومدحه بقصيدة طويلة ، أختار منها :

(٣) الديباج المذهب : ٢٦/٢ ، تبيين كذب المفتري ص ٢٤٩ ، شذرات الذهب : ٢٢٢/٣ ترتيب المدارك : ٢٢٠/٧ .

(٤) ترتيب المدارك : ٢٤٣/٧ - ٢٥٢ .

اليعربي فصاحةً وبلاغاً والأشعري إذا اعتزى للمذهب
قاضي إذا التبس القضاء على الحجى كشفت له الآراء كل مغيب
مازال ينصر دين أحمد صادعاً بالحق يهدي للطريق الأصوب
توفي سنة ٤١٢هـ (٥) .

٥ - القاضي أبو جعفر محمد بن أحمد السمناني الحنفي الأشعري .
ولد سنة ٣٦١هـ كان عالماً فاضلاً سخيًا ، حسن الكلام . كان له في داره
مجلس نظر يؤمه الفقهاء . مات بالموصل وهو على القضاء سنة ٤٤٤هـ (٦) .

٦ - أبو طاهر محمد بن علي المعروف بابن الأنباري ، المولود سنة
٣٧٥هـ . كان واعظاً صالحاً ، وعالماً كبيراً . درس على الباقلاني الفقه
وأصوله وعلم الكلام . ثم توجه للمغرب ، ونزل القيروان . أثنى عليه أبو عمران
الفاصي ، وقال : لا يوجد عالم بالأصول في القيروان إلا وقد أخذ ذلك عن
أبي طاهر ، ولولاه لضاع العلم بالمغرب . توفي سنة ٤٤٨هـ (٧) .

٧ - أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن الحريري المالكي . ولد سنة
٣٥٦هـ ، وتوفي سنة ٤٣٧هـ . كان محدثاً صدوقاً ، حدث عنه الخطيب
البغدادي . درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه (٨) .

٨ - أبو عبد الله : الحسين بن حاتم الأزدي . كان رجلاً ذا علم وأدب .
درس على الباقلاني أصول الدين وأصول الفقه . روى عن الباقلاني وصنف
مناظراته في بلاط الروم . أرسله الباقلاني إلى دمشق ليرد على بعض
المخالفين ، فعقد المجلس في جامع دمشق . فذكر التوحيد ونزه المعبود ،

(٥) تاريخ بغداد : ٢٨١/٥ ، مرآة الجنان للياقعي ٧/٣ .

(٦) تبيين كذب المفتري : ص ٢٥٩ ، اللباب في تهذيب الأنساب : ٥٦٥/١٠ .

(٧) تبيين كذب المفتري ص ١٢١ .

(٨) ترتيب المدارك : ٤٦/٧ .

ونفى عنه التشبيه ، وأقام بدمشق مدة . ثم تركها إلى القيروان ، وانتفع به أهلها ، وبقي فيها إلى أن مات (٩) .

٩ - ابن اللبان : القاضي أبو محمد عبد الله بن محمد الأصبهاني . كان أحد أوعية العلم ، ومن أهل الدين والفضل . درس على الباقلاني كتاب «المقدمات في أصول الديانات» ، وكتاب «أصول الفقه» ودرس فقه الشافعي على أبي حامد الاسفرائيني ، ومات بأصبهان سنة ٤٤٦هـ (١٠) .

١٠ - أبو عبد الرحمن السلمي : محمد بن الحسين بن موسى النيسابوري . ولد سنة ٣٣٠هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . شيخ الصوفية ومؤرخها . كان حافظاً عالماً بالتفسير والتاريخ والحديث . كان له بنيسابور دويرة للصوفية . أخذ عن الباقلاني أثناء إقامته مع عضد الدولة بشيراز . فقرأ عليه كتاب «اللمع» لأبي الحسن الأشعري (١١) .

١١ - أبو محمد عبد الرحمن بن أبي نصر . ولد سنة ٣٢٧هـ . كان عالماً ورعاً زاهداً عدلاً مأموناً ثقة ، وكان يعرف بالشيخ . ذكر القاضي عياض أنه تفقه على الباقلاني وعلق عنه ، وكتب في كتبه ما شاهده من مناظرات الباقلاني في الفقه بين يدي ولي العهد ببغداد للمخالفين ، عاش ثلاثاً وتسعين سنة . وتوفي في جمادى الآخرة سنة ٤٢٠هـ (١٢) .

١٢ - أبوحاتم محمود بن الحسن الطبري ، المعروف بالقزويني . ولد بأمل ، وتوفي بها . قدم بغداد ، درس على الباقلاني أصول الفقه ، كان حافظاً للمذهب والخلاف والأصول والجدل (١٣) .

(٩) ترتيب المدارك ٥١/٧ ، تبين كتب المفتري ص ١٢٠ ، ٢١٦ .

(١٠) تبين كتب المفتري ص ٢٦١ ، شنرات الذهب : ٢٧٤/٣ ، معجم المؤلفين : ١٢٠/٦ .

(١١) شنرات الذهب : ١٩٦/٣ .

(١٢) شنرات الذهب : ٢١٥/٣ ، ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(١٣) تبين كتب المفتري ص ٢٦٠ .

١٣ - أبو عمرو أحمد بن محمد بن سعدى . أصله أندلسى إشبيلي ، كان فقيها شيخا صالحاً ، دخل العراق ، ولزم أبا بكر الأبهري . سمع من جماعة في مصر والعراق . لقي من المالكية أبا القاسم الجوهري ، وأبا بكر الباقلاني وجماعة . نزل المهديّة وأفتى فيها ، وتوفي بها بعد سنة ٤١٠هـ (١٤) .

١٤ - أبو علي الحسن بن شاذان : ولد سنة ٣٢٩هـ ، وتوفي سنة ٤٢٦هـ . كان حنفي المذهب في الفروع وأشعرياً في الاعتقاد . ذكره ابن عساكر في تلاميذ الباقلاني ، وقال : كان صدوقاً صحيح الكتاب ، يفهم الكلام على مذهب الأشعري (١٥) .

١٥ - أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن عثمان الصيرفي . ولد سنة ٢٥٥هـ وتوفي سنة ٤٢٥هـ . محدث حافظ ، روى عن القطيعي ، ثم أخذ عن الباقلاني (١٦) .

١٦ - أبو الفتح محمد بن أبي الفوارس الحنبلي : ولد سنة ٣٢٨هـ ، وتوفي سنة ٤١٢هـ . حافظ ، ثقة ، كان مشهوراً بالصلاح ، خرج للباقلاني ، وأخذ عنه (١٧) .

١٧ - صمصام الدولة بن مؤيد الدولة : ولد سنة ٢٥٣هـ وتوفي سنة ٣٨٨هـ وعمره خمساً وثلاثين سنة خلف أباه على الملك ، كانت له مشاركة في كثير من فروع العلم من أدب وفلسفة وطبيعة وأخلاق وإلهيات . ألف له الباقلاني كتابه التمهيد أثناء طلبه العلم عليه (١٨) .

(١٤) ترتيب المدارك : ١٠١/٧ ، جنوة المقتبس ص ١٠١ ، شجرة النور الزكية ص ١٠٦ .

(١٥) تبين كذب المفترى ص ٢٤٥ ، شنرات الذهب : ٢٢٨/٣ .

(١٦) ترتيب المدارك : ٨٩/٧ ، شنرات الذهب : ٢٥٥/٣ .

(١٧) تاريخ بغداد : ٢٧٩/٥ ، شنرات الذهب : ١٩٦/٣ ، تبين كذب المفترى ص ٢١٧ .

(١٨) الكامل : ٥٢/٩ ، تاريخ الإسلام السياسي للدكتور حسن ابراهيم : ٤٩/٣ .

ذكر الباقلاني في كتبه طائفة أخرى ممن أخذ عنه ، منهم ابن المعتز الرقي الذي ذكره في الصفحة الخامسة من كتابه «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر» . وما ذكرناه كافٍ في إظهار شخصيته العلمية ، وبيان مدى إقبال طلاب العلم على حلقات درسه رحمه الله .

البحث السادس مذهب العقدي والفقي

مذهب العقدي :

الذي عليه عامة أصحاب كتب التراجم أن أبا بكر الباقلاني كان أشعرياً . ومصنفاته قاطبة تؤيد ذلك . بل كان أعظم أتباع أبي الحسن الأشعري على الاطلاق . وكان المنافع عن مذهبه في زمانه ، والمناظر لخصوم الأشاعرة ، فلا تجد فضلاً من كتبه إلا وفيه رد على المعتزلة أو نقض لمذهبهم ، سواء في كتبه الكلامية أو كتبه الأصولية . وألف العديد من الكتب في تأصيل مذهب الأشاعرة ، أو إتمام الجوانب التي لم تكن واضحة في مذهبهم .

ولكن ابن تيمية - رحمه الله - وتلميذه ابن القيم يريان أن القاضي الباقلاني يخالف الأشاعرة في بعض القضايا العقائدية الهامة ، منها أنه كان يثبت الصفات الخيرية ، ومنها إثبات اليد والوجه .

ذكر ابن تيمية - رحمه الله - في كتاب «الفتاوي الحموية الكبرى» أن أبا بكر الباقلاني قال في كتابه «الإبانة» تصنيفه : «فإن قال قائل : فما الدليل على أن لله وجهاً ويداؤ ؟ قيل له : قوله تعالى : «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»^(١) . وقوله تعالى : «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»^(٢) . فأنبت لنفسه وجهاً ويداؤ»^(٣) .

(١) الرحمن : ٢٧ .

(٢) سورة ص : ٧٥ .

(٣) الفتاوي الحموية : ص ٦٧ وما بعدها .

ونقل ابن القيم - رحمه الله - في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»^(٤) ما نسبه ابن تيمية للباقلاني ، ولكن نسبه لكتابه التمهيد .

و فعلا فقد وجدت في التمهيد^(٥) ما نسبه له ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حيث قال : «باب في أن لله وجهها ويدين . فإن قال قائل : فما الحجة في أن لله عز وجل وجهها ويدين ؟ قيل له : قوله تعالى : «ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام» . وقوله تعالى : «مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي» فأثبت لنفسه وجهها ويدين» ثم أنكر الباقلاني قول من أول اليد في هذه الآية بالقدرة أو النعمة .

وبناء على ما تقدم من نقل شيخ الإسلام عنه من كتابه «الإبانة» المفقود حتى الآن . وما هو موجود فعلاً في كتابه «التمهيد» يظهر أن الباقلاني لا يوافق الأشاعرة في نفي بعض الصفات . ولا يؤول النصوص الواردة فيها .

ولكن عدم تأويله للنصوص لم يطرد فقال في كتابه «التمهيد»^(٦) بالنسبة لصفتي الغضب والرضى «فإن قال قائل : فهل تقولون إنه تعالى غضبان ، راض ، وأنه موصوف بذلك ؟ قيل له : أجل ، وغضبه على من غضب عليه ورضاه على من رضي عنه هما : إرادته لإثابة المرضي عنه ، وعقوبته للمغضوب عليه لا غير ذلك» .

ونقل ابن تيمية - رحمه الله - عن الباقلاني في كتابه «الفتاوى الحموية»^(٧) أن الباقلاني ذكر في كتابه «الإبانة» : «فإن قيل ، فهل تقولون إنه في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ، بل هو مستو على عرشه ، كما أخبر

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٤٧ .

(٥) التمهيد : ص ٢٩٥ .

(٦) التمهيد : ص ٤٧ .

(٧) الفتاوى الحموية : ص ٦٨ .

في كتابه ، فقال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾^(٨) وكذلك فعل تلميذه ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الاسلامية»^(٩) .

أما كتاب الإبانة للباقلاني فلا يعلم مكانه للتأكد من صحة النقل . ولكنه يوجد له كتاب اسمه الإبانة على ما في ترتيب المدارك^(١٠) . وما نقله موجود في كتاب «الإبانة» لأبي الحسن الأشعري^(١١) والموجود في كتب الباقلاني المطبوعة يخالف ما نقله ابن تيمية وتلميذه - رحمهما الله .

يقول الباقلاني في الإنصاف^(١٢) : إن الله جل ثناؤه مستو على العرش ومستول على جميع خلقه ، كما قال تعالى : ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ بغير مماسة ولا كيفية ولا مجاورة . وأنه في السماء إله وفي الأرض إله^(١٣) .

وقال الباقلاني في الصفحة الرابعة والستين من الإنصاف : إنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات ، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ، ولا القيام ولا القعود ... إلى أن قال : ولا نقول : إن العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعالى كان ولا مكان .

وبناء على ما تقدم فإن كتب الباقلاني التي بين أيدينا تخالف ما نقله عنه ابن تيمية وتلميذه رحمهما الله تعالى . ولو صح نقلهما عنه لأتج صدر

(٨) سورة طه : ٥ .

(٩) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٤٧ .

(١٠) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .

(١١) الإبانة للأشعري ص ١١٩ - ١٢٢ .

(١٢) الإنصاف : ص ٣٦ .

(١٣) إشارة لقوله تعالى : ﴿وهو في السماء إله وفي الأرض إله وهو العزيز الحكيم﴾ وهي من المتشابه كما قال الخازن في تفسيره ١١١/٤ . وفسرها بأنه يعبد في السماء وفي الأرض . ولكن فخرالدين الرازي استدلل بها في تفسيره ١٣٢/٢٧ على أن الله غير مستقر في السماء مؤيدا مذهبه الأشعري .

كل مؤمن يعتقد المعتقد الصحيح . والذي يظهر لي إما أن يكون ما نقلناه موجود فعلا في كتابه الإبانة ، ويكون بذلك قد رجع عما في كتبه التي بين أيدينا إن كان متأخراً عنها . أو أنه رجع عما في الإبانة إن كانت الإبانة متقدمة . أو أنهما التبس عليهما كتاب أبي الحسن الأشعري الموجود فعلا فيه هذا الكلام بكتاب الباقلاني . وهذا الاحتمال هو الأرجح في ظني . والله أعلم . لأن أتباعه لم ينسبوا هذا القول له مع شدة حرصهم على نقل أقواله وتدوينها .

وما نسبه ابن تيمية - رحمه الله - للباقلاني من مخالفته للأشاعرة ، وأنه أقل نفياً منهم في الصفات يوضح سر قوله عنه في الفتاوي^(١٤) : وهو أفضل المتكلمين المنتسبين للأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده .

وبهذا يتضح أن الأشاعرة اليوم لا يوافقون الباقلاني في كل شيء حيث إنه يثبت لله وجهاً ويداؤه لا يثبتون . كما أنهم لا يوافقون إمامهم بألحسن الأشعري معتقده ، الذي انتهى إليه ودونه في كتابه «الإبانة» ، بل بعضهم ذهب لعدم صحة نسبة الكتاب إليه .

بقي خطأ وقع فيه أحد المعاصرين لا يستحق الإشارة إليه لوضوحه من العام والخاص من طلاب العلم ، وهو أن الدكتور عبدالكريم بليغ في كتابه «النثر الفني وأثر الجاحظ فيه» قال عندما تكلم عن السجع ومنكره في القرآن : «إنها فكرة قديمة وسائدة منذ أزمان تشبث بها المعتزلة ، ومنهم الباقلاني» . فالباقلاني وعداوته للمعتزلة يعرفها القاصي والداني ، ويشهد لها كل صفحة من كتبه . فهو لا يهادن المعتزلة لا في سفر ولا حضر ولا ليل ولا نهار . ولكن لعل ما ذكره الدكتور زلة قلم .

مذهبه الفقهي :

أكثر مصادر ترجمة القاضي الباقلاني ذكرت أنه كان مالكيًا في الفروع ، وهو الصحيح ، ومن هؤلاء ابن الأثير وابن العماد وابن فرحون والياضي وابن تغري بردى والقاضي عياض^(١٥) حيث ذكر أنه كان شيخ المالكيين في عصره ، وأنه انتهت إليه رئاستهم .

ومع هذا فإن ابن كثير في البداية والنهاية^(١٦) ذكر أنه اختلف في مذهبه . فقل إنه شافعي ، وقيل إنه مالكي ونسبته للشافعية وهم نتج عن شدة انتسابه للأشعري ، وكان الأشعري شافعيًا . وكذلك نسبه للشافعية ابن السبكي في طبقاته^(١٧) .

وذكر ابن كثير أنه كان يكتب على فتاويه كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ، واستغرب ذلك . وأكد هذه النسبة ابن القيم في كتابه «اجتماع الجيوش الإسلامية»^(١٨) . فنقل عن شيخه ابن تيمية أنه قال : «ما بين أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه وبين الحنابلة من التآلف لا سيما بين الباقلاني وبين أبي الفضل التيمي حتى كان الباقلاني يكتب في أجوبته في المسائل : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي» .

وقال ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»^(١٩) ما نصه : وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبو بكر الباقلاني وأمثالهما أقرب إلى السنة ، وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب» .

(١٥) الكامل : ٢٦٩/٧ ، شذرات الذهب : ١٦٨/٣ ، البيهقي المذهب : ٢٢٨/٢ ، مرآة الجنان : ٦/٣ ،

النجوم الزاهرة : ٢٣٤/٤ ، ترتيب المدارك : ٤٥/٧ .

(١٦) البداية والنهاية : ٢٥٠/١١ .

(١٧) طبقات ابن السبكي ٢/٢٥٥ .

(١٨) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٢٧ .

(١٩) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ١٦١/١ .

وما تقدم يدل على أن المقصود من نسبته لأحمد بن حنبل - رحمه الله - أنه في العقيدة وليس في الفروع الفقهية . فابن تيمية - رحمه الله - يرى أن الباقلاني أشد اتباعاً لأحمد بن حنبل في العقيدة من بعض الحنابلة الخراسانيين الذين مالوا لطريقة ابن كلاب ، أو مالوا لأراء المعتزلة .
وبهذا اتضح أن أبابكر الباقلاني كان مالكياً في الفروع بلا ريب ، بل كان رئيساً للملكية المشرق .

المبحث السابع صفاته وأخلاقه

كان الباقلاني - رحمه الله - رجلاً عالياً الهمة ، واسع الاطلاع ، سريع الخاطر ، حاضر البديهة ، قوي الذاكرة ، مهيباً ، معروفاً بالورع والتدين ، والحياة الجادة الهادفة ، فلم ينغمس فيما انغمس فيه غيره من رجال دولة بني بويه من ترف ومجون ، بالرغم من اتصاله ببلاط عضد الدولة وابنه صمصام الدولة . وسنذكر ما يدل على اتصافه بهذه الصفات من كتب التأريخ والتراجم :

١ - علو همته وشدة اعتزله بنفسه :

روى القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) من لفظ القاضي الباقلاني حادثة شخوصه لمجلس عضد الدولة فيقول القاضي الباقلاني : « دخلت على الملك والناس قد اجتمعوا والملك قاعد على سرير ، وبين يديه غلمان بأيديهم السيوف المحلاة ، وعن يمينه ويساره مراتب ، وما عن يمينه خال ، لا يقعد هناك إلا وزير أو ملك ، فكرهت أن أقعد بأخر الناس للمذلة ، فمضيت وقعدت عن يمينه بحذاء قاضي القضاة عن يساره . فنظر الملك إلى قاضي القضاة نظراً منكراً . ولم يكن في المجلس من يعرفني إلا واحداً . وقد فزعوا لفعلي وجناتي . فقال لقاضي القضاة : هذا الرجل الذي طلبه الملك من البصرة ، فأعلم الملك بذلك ، والتفت إلي ، وأوماً بعينه إلى الحجاب فصاروا عني » .

(١) ترتيب المدارك ٥٢/٧ .

وذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك^(٢) قصة أخرى تدل على نفس الصفة وهي : لما وصل إلى ملك الروم بالقسطنطينية قال من تلقاه ومن معه: لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تنزعوها ، وحتى تنزعوا أخفافكم . فرفض الباقلاني ، وقال : فإن رضيتم وإلا فحنوا الكتب تقرؤونها ويرسل بجوابها الملك وأعود بها ، فأخبر بذلك الملك . فقال : أريد معرفة سبب هذا وامتناعه مما مضى عليه رسمي مع الرسل . فسئل القاضي عن ذلك ، فقال : أنا رجل من علماء المسلمين وما تريده منا ذل وصفار والله - تعالى - قد رفعنا بالاسلام ، وأعزنا بنبينا محمد عليه السلام . وأيضا ، فإن من شأن الملوك إذا وصلتهم رسل من ملك آخر أن يرفعوا قدرهم لا سيما إذا كان الرسول من أهل العلم . فعرف الترجمان الملك بذلك . فقال : دعوه يدخل ومن معه كما يشتهون .

٢ - طول نفسه في المناظرات وسعة ثقافته :

ذكر ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٣) .. حيث قال : «ناظر الباقلاني أستاذه أبا عبدالله بن مجاهد الطائي إلى أن انفجر عمود الصبح، وظهر كلام القاضي عليه» .

وذكر ابن خلكان في وفيات الأعيان^(٤) «أن الباقلاني كان طويل النفس في المناظرة مشهوراً بذلك ، فجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة فأكثر فيها القاضي الكلام ووسع العبارة وزاد في الإسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين وقال : اشهدوا على إنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطالبه بالجواب ، أراد بذلك تعجيز خصمه» .

(٢) ترتيب المدارك : ٦٠/٧ - ٦٣ .

(٣) تبين كذب المفتري ص ٢٢١ .

(٤) وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

وقال علي بن محمد الحنائي على ما في ترتيب المدارك وتاريخ بغداد (٥) «كان القاضي أبوبكر يهّم أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه . وما صنف أحد كلاماً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

٣ - فصاحته وبلاغته :

نقل صاحب ترتيب المدارك (٦) أن أبا محمد البابي الشافعي قال : «لو أوصى رجل بثلاث ماله لأفصح الناس لوجب دفعه إلى أبي بكر الأشعري» .

٤ - ذكاؤه وسرعة بديهته :

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك (٧) نقلاً عن الخطيب البغدادي أنه قال : «حضر ابن المعلم شيخ الرافضة ومتكلمها بعض مجالس النظر مع أصحاب له ، إذ أقبل القاضي أبوبكر الباقلاني . فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه ، وقال لهم : قد جاعكم الشيطان . فسمع القاضي الكلام ، وكان على بعد من القوم . فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه ، وقال لهم : قال الله - تعالى - : «ألم تر أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاها» (٨) .

ومما يدل على ذكائه وفطنته - أيضاً - ما ذكره ابن عساكر في تبين كذب المفتري (٩) أن الباقلاني دخل على ملك الروم يوماً فقال له الملك قاصداً توبيخه : أخبرني عن قصة عائشة زوج نبيكم ، وما قيل فيها . فقال له

(٥) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ وتاريخ بغداد : ٢٨٠/٥ .

(٦) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٦) ترتيب المدارك : ٥٠/٧ .

(٨) مريم : ٨٢ .

(٩) تبين كذب المفتري : ص ٢١٨ .

الباقلاني : هما اثنتان قيل فيهما ما قيل ، زوج نبينا ومريم ابنة عمران .
فأما زوج نبينا فلم تلد ، وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها . وقد
برأهما الله مما رميتا به فانقطع الملك ، ولم يجر جوابا .

ومما يدل على قوة حجته وذكائه - أيضا - ما ذكره القاضي عياض
في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبیین كذب المفتري^(١٠) أن الباقلاني
حضر مجلسا ضممه مع البطارقة في حضرة ملك الروم ، وبولغ في
الاستعداد لذلك المجلس ، وحضر البطريك متأخراً في حاشيته ، واستقبله
الملك بالتعظيم ، فسلم عليه القاضي ، ولكن أراد كسر هذا الاحتفاء والأبهة ،
فقال للبطريك : كيف الأهل والولد ؟ فعظم هذا السؤال على الحاضرين .
فقال الملك - وقد عجب من قول الباقلاني - ذكر من أرسلك في رسالته أنك
لسان الأمة ، ومتقدم على علماء الملة . أما علمت أننا ننزه هؤلاء عن الأهل
والولد ؟ - فقال القاضي : رأيناكم لا تنزهون الله - سبحانه - عن الأهل
والأولاد ، فهل المطارنة عندكم أقدم وأجل وأعلى من الله - سبحانه - وتعالى
- فسقط في أيديهم ، ولم يربوا جوابا . ثم قال الملك للبطريك : ما ترى في
أمر هذا الشيطان ؟ قال : تقضي حاجته ، وتلاطف صاحبه ، وتبعث
بالهدايا إليه ، وتخرج هذا العراقي من بلدك من يومك هذا إن قدرت ، وإلا لم
أمن الفتنة به على النصرانية ، ففعل الملك ذلك ، وأحسن جواب عضد الدولة
وهداياه ، وعجل تسريحه ، وبعث معه عدة من أسارى المسلمين الذين كانوا
لدى ملك الروم .

(١٠) ترتيب المدارك : ٦٨/٧ ، وتبيين كذب المفتري ص ٢١٨ .

٥ - تدينه وكثرة عبادته :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك عن أبي عبدالله الصيرفي أنه قال : « كان صلاح القاضي أكثر من علمه ، وما نفع الله هذه الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا بحسن نيته ، واحتسابه بذلك » .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه قال : « إن ورد القاضي كل ليلة كان عشرين ترويحاً ، ما تركها في حضر ولا سفر » .

هذه أبرز صفات الباقلاني التي استطعت إثباتها بالنقل عن ترجم له .
وعدلت عن ذكر كثير من الحوادث التي تثبت هذه الصفات خشية من التطويل .

المبحث الثامن رأي العلماء فيه

(أ) فناء العلماء عليه :

لقد ذكرت في مبحث صفاته بعض ما أثنى به عليه أهل العلم ،
وسأضيف لما تقدم بعض ما وصفه به العلماء في ترجمتهم له . فالباقلاني -
رحمه الله - قام بتثبيت مذهب الأشاعرة ، وشارك في تأصيله وانتشاره ،
فكان أكثر انتاجه العلمي يتصل بعلم الدين وعقائد الإسلام . فكان تارة
يؤصل الأصول ويوضح المذهب ، وتارة ينافح عنه من هجوم المعتزلة ، ويرد
على أصحاب الآراء المخالفة ، ويبين زيف عقائدهم ، وسيظهر ذلك جليا في
المبحث الذي سأعقده لمصنفاته . ولم يقتصر الباقلاني في دفاعه عن الإسلام
من هجوم النصارى ، وعن مذهبه من هجوم المعتزلة على التأليف والتصنيف ،
بل كان يصارعهم وجها لوجه في المناظرات . وسنذكر بعض ما ورد في كتب
التراجم مما يبين منزلته بين علماء زمانه ، ومن ذلك :

١ - نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) عن أبي الحسن بن
جهضم الهمداني أنه قال : « كان الباقلاني شيخ المالكيين في وقته ، وعالم
عصره المرجوع إليه فيما أشكل على غيره » .

ونقل عن غيره أنه قال : إليه انتهت رئاسة المالكيين في وقته ، وكان
حسن الفقه عظيم الجدل ، وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة ،
وكان ينزل الكرخ » .

ونقل عن أبي عبدالله بن سعدون الفقيه قوله : « إن سائر الفرق رضيت
بالقاضي أبي بكر في الحكم بين المتناظرين » .

(١) ترتيب المدارك : ٤٥٧ ، ٤٩٠ .

ونقل عن أبي عمار الميورفي أنه قال : « كان ابن الطيب مالكيًا فاضلاً متورعاً ممن لم تحفظ له قط زلة ، ولا نسبت إليه نقيصة ، وكان يلقب بشيخ السنة ، ولسان الأمة ، وكان فارس هذا العلم مباركاً على هذه الأمة ، وكان حصناً من حصون المسلمين ، وما سرُّ أهل البدعة بشيئٍ مثل سرورهم بموته . ولي القضاء بالثغر ، حسبت مؤلفات القاضي وإملاآته فقسمتها على أيام عمره من مولده إلى موته ، فوجدت أنه يقع لكل يوم منها عشر ورقات أو نحوها » .

٢ - ونقل القاضي عياض في ترتيب المدارك وابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٢) عن شيخ الحنفية أبي بكر الخوارزمي أنه قال : « كل مصنف في بغداد إنما ينقل من كتب الناس إلى تصانيفه سوى القاضي أبي بكر ، فإن صدره يحوى علمه وعلم الناس » .

٣ - يقول الخطيب البغدادي في تاريخه^(٣) : « إنه كان أعرف الناس بعلم الكلام ، وأحسنهم خاطراً ، وأجودهم لساناً ، وأوضحهم بياناً ، وأصحهم عبارة ، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة والمعتزلة والجهمية والخوارج وغيرهم » .

٤ - ونقل القاضي عياض وابن عساكر^(٤) عن الخطيب البغدادي أنه قال : « كان يدرس نهاره وأكثر ليله ، وكان كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى ورده - وكان ورده عشرين ترويحه ما تركها في حضر ولا سفر - وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفاً من حفظه . فإذا صلى الفجر دفعها إلى بعض أصحابه ، وأمره بقراءتها عليه ، وأملى عليه الزيادات » .

(٢) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ ، تبين كذب المفتري : ص ٢١٠ .

(٣) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

(٤) ترتيب المدارك : ٤٨/٧ ، تبين كذب المفتري ص ٢١٩ .

٥ - نقل ابن عساكر^(٥) عن صاحب بن عباد أنه كان إذا انتهى إلى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفرائيني ، وكانوا متعاصرين من أصحاب الأشعري ، قال لأصحابه : «ابن الباقلاني بحر مفدق ، وابن فورك صل مطرق والاسفرائيني نار تحرق» .

٦ - ونقل ابن عساكر أن الإمام أبا عبدالله الحسن بن أحمد الدامفاني قال : «لما قدم القاضي أبو بكر الأشعري بغداد دعاه الشيخ أبو الحسن التميمي الحنبلي ، وذلك سنة ٣٧٠هـ . وكان الحنبلي إمام عصره في مذهبه ، وشيخ مصره في رهطه ، وكان بحضور أبي عبدالله بن مجاهد ، وأبي الحسين محمد بن سمعون شيخ الوعاظ وأبي الحسن الفقيه وأبي بكر الأبهري شيخ المالكية ، وأبي القاسم الداركي شيخ الشافعية ، وأبي الحسن طاهر بن الحسن شيخ المحدثين . وكانوا قمة العلم في زمانهم وتناظر ابن مجاهد والباقلاني في مسألة الإجتهااد وتعلق الكلام بينهما إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي على ابن مجاهد . وكان أبو الحسن التميمي يقول لأصحابه : «تمسكوا بهذا الرجل ، فليس للسنة عنه غنى»^(٦) .

٧ - قال ابن خلدون في مقدمته^(٧) عن الباقلاني : «تصدر للإمامة في طريقتهم - يعني الأشاعرة - وهذبها ، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة ، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك» .

٨ - نقل الياضي في مرآة الجنان^(٨) عن أبي القاسم عبدالواحد بن علي بن برهان النحوي قوله : من سمع مناظرة القاضي أبي بكر لم يستلذ

(٥) تبين كذب المفترى ص ٢٤٤ .

(٦) تبين كذب المفترى ص ٢٢١ .

(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ .

(٨) مرآة الجنان : ٦/٣ .

بعدها بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء لطيب كلامه وفصاحته ، وحسن نظمه وإشارته» .

٩ - قال شيخ الاسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية في الفتاوي^(٩) :
«وقال القاضي أبوبكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المتكلم ، وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده» .

وقال في الفتاوي^(١٠) - أيضا - : «فالأشعري نفسه لما كان أقرب إلى قول الإمام أحمد ومن قبله من أئمة السنة كان عندهم - يعني عند الحنابلة - أعظم من أتباعه . والقاضي أبوبكر بن الباقلاني لما كان أقربهم إلى ذلك كان أعظم عندهم من غيره» .

وقال ابن تيمية في موضع آخر من الفتاوي^(١١) : «والباقلاني أكثر إثباتا بعد الأشعري في الإبانة ، وبعد الباقلاني ابن فورك فإنه أثبت بعض ما في القرآن» .

١٠ - ذكر ابن عساكر في تبیین كذب المفتري^(١٢) : «أن أبا الفضل التميمي الحنبلي حضر يوم وفاة الباقلاني العزاء حافيا مع إخوته وأصحابه ، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة السنة المخالفين . هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة رداً على الملحدين . وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام ، فلم يبرح ، وكان يزود تربته كل يوم جمعة في الدار» .

١١ - رثاه طائفة من الشعراء^(١٣) ومن ذلك :

(٩) الفتاوي : ٩٨/٥ .

(١٠) الفتاوي : ١٧/٤ .

(١١) الفتاوي : ٥٢/٦ .

(١٢) تبیین كذب المفتري : ص ٢٢١ .

(١٣) تبیین كذب المفتري : ص ٢٢٣ ، ترتيب المدارك : ٤٩/٧ .

أنظر إلى جبل تمشي الرجال به وانظر إلى القبر ما يحوي من الصلف
وانظر إلى صارم الاسلام منقعداً وانظر إلى درة الاسلام في الصدف
هذا غيظ من فيض ذكرته ليدل على العديد من كلمات الثناء التي كان
الباقلاني أهلاً لها ، والتي لوسطرتها كلها في هذا الفصل لثناء عن
اتساعها وستتضح منزلته بين العلماء بصورة أبهى وأجلى عند ذكر
مصنفاته ومناظراته ، فهي خير شاهد له على منزلته العالية ومرتبته الباهرة .

الطعون التي قيلت فيه :

الباقلاني - رحمه الله - كسائر الناس يوجد من يُعجب به فيثني عليه ،
ويوجد من يبغضه أو لا يوافق فيطعن فيه . وسننقل بعض ما قيل فيه
محاوياً بيان وجهه من الصحة وعدمها . فكل يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول
ﷺ ، الذي لم تثبت العصمة لأحد من أمته بعده إلا لمجموعها . وممن طعن
فيه :

١ - أبوحامد الاسفرائيني الفقيه الشافعي الكبير القدر المتوفى سنة ٤٠٦هـ .

نقل السيد أحمد صقر عن فتاوي ابن تيمية في مقدمة كتاب «إعجاز
القرآن»^(١٤) للباقلاني : أن أباحامد الاسفرائيني كان ينهى أصحابه عن
الكلام ، وعن الدخول على الباقلاني . وكان يقول : إنه مبتدع يدعو الناس
إلى الضلالة . وقال : إنه كان أبوحامد إذا سعى إلى الجمعة من قطيعة
الكرخ إلى جامع المنصور يدخل الرباط المعروف بالروزي ، ويقول لمن حضر :
اشهدوا على بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله أحمد بن حنبل ، لا
كما يقوله الباقلاني ، وتكرر ذلك منه في جمعات وكان يقول : أنا بريء من
مذهب الباقلاني وعقيدته .

(١٤) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٢ ، وعزاه للفتاوي : ٢٢٩/٥ ولم أجده فيها .

والناظر في هذا الكلام قد يفهم منه أن الباقلاني يقول بأن كلام الله مخلوق مطلقاً . وهذا مناف لما عرف من مذهبه . فالباقلاني يقول بأن الكلام النفسي صفة من صفات الله - سبحانه - غير مخلوق . وأما القرآن المكتوب في المصاحف مخلوق ، ولهذا نسب الشيخ أبو حامد الباقلاني للابتداع ، ونهى عن الدخول عليه ، والكلام معه لأجل هذه البدعة . وأبو حامد معروف بشدة الإنكار على أصحاب الكلام عموماً والأشاعرة والباقلاني خصوصاً . وكان الباقلاني - رحمه الله - يخرج إلى السوق متبرقعاً خشية من الشيخ أبي حامد لهيبته وعلو منزلته .

وهذا الطعن من أبي حامد ووصفه للباقلاني بالابتداع مع التحذير من الدخول عليه فيه تطرف في الإنكار . وهو أعظم الطعون تأثيراً ، نظراً لأنه من كبار علماء المسلمين في زمانه ، الذين لهم أهمية ووزن علمي .

٢ - أبو حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤هـ .

يقول في كتابه «الامتاع والمؤانسة»^(١٥) عن الباقلاني : «إنه يزعم أنه ينصر السنة ، ويفهم المعتزلة ، وينشر الرواية ، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخرمية ، وطرائق الملحدة» .

ونقدم على نقض هذا الكلام لمحة عن حال أبي حيان حتى يعرف أنه ممن تقبل شهادته أو ممن ترد .

يقول ياقوت الحموي في معجم الأدباء^(١٦) : «كان أبو حيان مجبولاً على الغرام بثلب الكرام» .

(١٥) الامتاع والمؤانسة : ١٤٣/١ .

(١٦) معجم الأنبياء : ١٨٦/٦ .

ونقل ابن السبكي في طبقاته عن الذهبي قوله^(١٧) : « كان أبو حيان سيئ الاعتقاد ، وكان كذابا قليل الدين والورع عن القذف ، والمجاهرة بالبهتان ، والقدح في الشريعة ، وكفاه ما كان يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح ، ويضيف إلى السلف الصالح من الفضائح . »

ونقل الذهبي عن أحد العلماء أنه قال : « لم أزل أرى أبا حيان التوحيدي في زمرة أهل الفضل حتى صنع رسالة منسوبة إلى أبي بكر وعمر . وقال : إنهما راسلا بها علياً . قاصداً بذلك الطعن على الصدر الأول . »

ونقل طاش كبرى زادة في كتابه مفتاح السعادة^(١٨) عن ابن الجوزي قوله : « زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراوندي والتوحيدي وأبو العلاء المعري ، وشرهم على الاسلام التوحيدي ، لأنهما صرحا ولم يصرح . »

وما نقلته من الكلام في أبي حيان التوحيدي يجعله مردود الشهادة . فمن يتجرأ على الصحابة وسلف الأمة لا يردعه دينه عن الوقوع فيمن هم دونهم . ومن وصف بالزندقة ، فإن كان كما وصف فقد خرج من الدين ، ولا يقبل قوله في أحد .

وما وصف به التوحيدي الباقلاني ليس بغريب ولا عجيب إذا علمنا أنه وقع في صحابة رسول الله ، وفي كبار علماء زمانه ورعاً وفضلاً ، فقد وقع في العالم الجليل أبي القاسم الداركي شيخ فقهاء الشافعية المتوفى سنة ٣٧٥ هـ . وهو من الفضل والورع والوقار مما لا يخفى على أحد ، حتى عده بعضهم أنه المجدد على رأس المائة الرابعة . فقال التوحيدي فيه : « أما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكسباً ، وهو يأكل الدنيا بالدين ، ويغلب عليه اللواط ، ولا يرجع إلى ثقة وأمانة ، وهو خبيث قليل اليقين »^(١٩) .

(١٧) طبقات ابن السبكي : ٢/٤ .

(١٨) مفتاح السعادة : ١٨٨/١ .

(١٩) الامتاع والموائسة : ١٤٢/١ .

ورمى جميع المتكلمين بقلة الدين فقال : «ولم أر متكلما في مدة عمره بكى خشية ، أو دمعت عينه خوفا ، أو أقلع عن كبيرة رغبة ، يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين ، ويتلاقون متخادعين ، ويصنفون متحاملين ، جذُّ الله عروقهم ، واستأصل شأفتهم ، وأراح البلاد والعباد منهم ، فقد عظمت البلوى بهم ، وعظمت آفاتهم على صغار الناس وكبارهم ، ودب داؤهم ، وعسر دواؤهم ، وأرجو أن لا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضا ، وساكنه متجعجعا» .

أفبعد هذا يقبل لأبي حيان قول ؟ لا أظن أحداً يعلم حاله حق العلم يصدقه فيما يقول .

وكتب الباقلائي كلها دليل ساطع على عظم فريته على الباقلائي .

فالخرمية التي اتهم بها الباقلائي فرقة مبتدعة ، لا يعدها أحد من مؤرخي الفرق من زمرة المسلمين ، لأنها تستحل كل محرم ، وتذهب إلى شركة الناس جميعا في الأموال والنساء ، ويجتمع رجالها ونساؤها في ليال مخصوصة يقضونها في احتساء الخمر والرقص ، ثم يطفئون الأنوار ، ويعكف كل واحد منهم على المرأة التي اتفق جلوسها بجانبه . ويدينون بالوهية بابك الخرمي . ولا أدري كيف يكون الباقلائي من هذه الفرقة ويخفي أمره على جميع الناس عدا أباحيان . وكيف يتركه حساده المتريصين به ، ولا يرفعون أمره للسلطان فيهدر دمه ويصلبه كما فعل بيباك الخرمي . ففرية أبي حيان على الباقلائي فرية مفضوحة ، لا تستحق كل هذا الاهتمام والرد .

وأما الدوافع على فعل أبي حيان هذا - فيما أظن - هو إشباع نهمه في نهش أعراض المسلمين الذي فرضته عليه سجيته . فهو متأس بالحطية الذي لا ينطق لسانه إلا بهجاء الناس ، فلما لم يجد من يهجو هجا نفسه .

وقد تكون أسباب لوقوع اختياره للمتكلمين عموماً والقاضي الباقلاني خصوصاً . ولعل منها بفضه لعلم الكلام والمتكلمين . أو يكون فعله هذا انتصاراً لأستاذه أبي سليمان المنطقي الذي يعادي القاضي الباقلاني . والله أعلم .

٢ - أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم الأهوازي المتوفى ٤٤٦هـ . ألف الأهوازي كتاباً في مثالب أبي الحسن الأشعري خصوصاً وأصحابه عموماً ورد عليه ابن عساكر بكتابه «تبيين كذب المفتري» وممن ناله طعن الأهوازي القاضي الباقلاني ، فقال ابن عساكر في تبیین كذب المفتري (٢٠) وهو ينقل طعن الأهوازي على الباقلاني ويرد عليه : «وأما ما ذكره في حق القاضي أبي بكر الباقلاني - رحمه الله - من أنه كان أجير الفامي ، وأنه إنما ارتفع قدره بمداخلة السلاطين لا بالعلم ، فهو عين الجهل والتعامي ، وهل ينكر فضل القاضي في العلم والفهم من شم أدنى شمة من العلم ؟ فتصانيفه في الخلق مبنوثة ، وعلومه عنه مستفادة موروثه ، وقد كان يدرس المدة الطويلة في دار السلام ، ويصنف الكتب الجليلة في قواعد الاسلام ، فقله في حقه قول من لا يتحاشى من الكذب» .

وتعليق ابن عساكر على طعن الأهوازي كاف في الجواب إلا إنني أضيف أن الأهوازي مثل التوحيدي مردود الشهادة لعدم تزكية أهل العلم له من محدثين وغيرهم . ويكفيه قبلاً تجرؤه على وضع الأحاديث على رسول الله ﷺ .

قال عنه تلميذه الخطيب البغدادي : أبو علي الأهوازي كذاب في الحديث والقرآن جميعاً ، وقال عنه ابن العماد الحنبلي : «الأهوازي ضعيف» .

وذكر ابن عساكر في تبيين كذب المفتري^(٢١) أن الأهوازي كان سالمياً مشبهاً مجسماً حشويماً ، ألف كتاباً سماه «البيان في شرح عقود أهل الإيمان» شحنه بأحاديث الصفات ، ومن اطلع على ما فيه من الآفات ، ورأى ما فيه من الأحاديث الموضوعية ، والروايات المستنكرة المدفوعة ، والأخبار الواهية الضعيفة ، والمعاني المتنافية السخيفة ، كحديث ركوب الجمل وهو : «رأيت ربي يوم عرفة بعرفات على جمل أحمر عليه إزاران وهو يقول : قد سمحت قد غفرت إلا المظالم» . وحديث عرق الخيل ، وهو : «إن الله - تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق» قضى عليه في اعتقاده بالويل .

والسالمية التي ينتمي لها الأهوازي تقول : «إن الله سبحانه يرى في صورة آدمي» ويعتقون أن الميت يأكل في قبره ويشرب . وأن الله سبحانه يقرأ القرآن على لسان كل قارئ .

ومن هذا حاله كيف يقبل قوله في علماء المسلمين ؟

٤ - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد المتوفى سنة ٤٥٦ هـ . نسب له أقوالاً معظمها لم يقلها الباقلاني ، ولا توجد في كتبه ، ومن ذلك :

(أ) قال في كتابه «الدرة فيما يجب اعتقاده»^(٢٢) : «قال الباقلاني : إن جميع المعاصي جائزة من جميع الأنبياء حاش الكذب في البلاغ فقط» .

والذي وجدته في كتابه «التقريب والارشاد»^(٢٣) موضوع التحقيق في هذا الكتاب أنه جوِّز عليه التورية والمعاريض في غير البلاغ إذا احتاج إليهما ، وجوِّز السهو والنسيان والمعاصي فيما يخصه من الفرائض» ووضح

(٢١) تبيين كذب المفتري ص ٣٦٩ .

(٢٢) الدرّة فيما يجب اعتقاده ص ٣٧٩ .

(٢٣) التقريب والارشاد ص ٤٢٨ من هذا المجلد

إمام الحرمين في البرهان^(٢٤) قول الباقلاني فنسب له القول بامتناع الفواحش والموبقات والأفعال المعنودة من الكبائر ، وحصر الخلاف في الصفائر ، وارتضى قول الباقلاني . ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول^(٢٥) عن الباقلاني أنه نقل الاجماع على عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكبائر . ونقل الأمدى في الأحكام^(٢٦) عن الباقلاني مثل ما نقل الشوكاني . وبهذا يظهر مدى التجني في النقل من ابن حزم على أبي بكر الباقلاني .

(ب) قال ابن حزم في الدرّة^(٢٧) : «وما قال أحد من أهل الاسلام أن الإيمان عقد بالقلب بون نطق باللسان إلا طائفة من أهل البدع والشنوذ كجهم بن صفوان وأتباعه وابن الباقلاني وابن فورك ، ومن وافقهم» .

والذي وجدته في كتابه الانصاف^(٢٨) : «واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان على ما جاء في الأثر ، لأنه إنما أراد ﷺ بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة» . ولكن الباقلاني في كتابه التمهيد^(٢٩) عرف الإيمان بأنه التصديق بالله تعالى ، وهو موجود في القلب . ثم بين أن هذا هو الإيمان في اللغة ، وهو على أصله يرى أن المشرع لم يغير معاني الكلمات في اللغة إلى الشرع . فأجمل في التمهيد الكلام مما حدا بابن حزم وغيره إلى نسبة الباقلاني للإرجاء بدون بيانه المراد بالإرجاء في كتابه الفصل^(٣٠) : حيث قال : «ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة

(٢٤) البرهان : ٤٨٣/١ ،

(٢٥) إرشاد الفحول : ص ٣٣ .

(٢٦) الأحكام للأمدى : ١٧٠/١ .

(٢٧) الدرّة فيما يجب اعتقاده ص ٣٢٩ .

(٢٨) الانصاف : ص ٨٦ .

(٢٩) التمهيد للباقلاني ص ٣٨٨ .

(٣٠) الفصل لابن حزم : ١٦٣/٤ .

منهم محمد بن الطيب الباقلاني ومن تبعه» والأمانة العلمية تقتضى أن يفصل مقالة الباقلاني حتى لا يظن ظان أنه يقول : «لا تضر مع الإيمان معصية» كما يقول جهم وغيره .

(ج) قال ابن حزم في الفصل^(٣١) بعد أن ذكر الأشاعرة وأن ابن الباقلاني كبيرهم : «فرقة مبتدعة تزعم أن محمداً ﷺ ليس هو الآن رسول الله ، ولكن كان رسول الله . وهذا قول ذهب إليه الأشعرية ، وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله تعالى ورسوله ، ولما أجمع عليه أهل الاسلام ونعوذ بالله من هذا القول ، فإنه كفر صراح» .

والذي وجدته في الانصاف^(٣٢) للباقلاني : «ويجب أن يعلم أن نبوات الأنبياء صلوات الله عليهم لا تبطل ولا تنخرم بخروجهم عن الدنيا ، وانتقالهم إلى دار الآخرة ، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حالة نومهم ، وحالة اشتغالهم ، إما بأكل أو شرب أو قضاء وطر» ففرية ابن حزم هذه وضحت بهذا النقل وضوح الشمس .

وقد كذب نسبة هذا القول للأشاعرة عموماً أبو القاسم القشيري في رسالته لأهل العراق التي أرسلها من خراسان وشرح فيها ما نال الأشاعرة وأهل السنة من البلاء ، ونفى أن يكون هذا القول وقع من أحد من الأشاعرة في مجلس مناظرة ، ولا وجد في كتاب لهم ، والرسالة بطولها نقلها ابن السبكي في طبقاته^(٣٣) .

(د) يقول ابن حزم في كتابه الفصل^(٣٤) : «ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة منهم محمد بن الطيب

(٣١) الفصل : ٨٨/١ .

(٣٢) الانصاف : ص ٩٥ .

(٣٣) طبقات الشافعية لابن السبكي : ٢٧٦/٢ .

(٣٤) الفصل : ١٦٣/٤ .

الباقلائي ، وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه» .

والذي وجدته في كتابه التمهيد^(٣٥) قوله : فإن قال قائل : خبرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم ؟ قيل لهم : يجب أن يكون على أوصاف :
منها : أن يكون قرشياً من الصميم .

ومنها : أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين .

ومنها : أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب ، وتديبير الجيوش والسرايا ، وسد الثغور ، وحماية البيضة ، وحفظ الأمة ، والانتقام من ظالمها ، والأخذ لمظلومها ، وما يتعلق به من مصالحها .

ومنها : أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هواده في إقامة الحدود ، ولا جزع لضرب الرقاب .

ومنها : أن يكون أمثلهم في العلم ، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول» . ثم أقام الأدلة على كل ما قاله فقال :

«وأما ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الأفضل لخوف الفتنة والتهارج فهو أن الإمام ينصب لدفع العدو وحماية البيضة ، وسد الخلل ، وإقامة الحدود ، واستخراج الحقوق ، فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة ، واختلاف السيوف ، وتعطيل الأحكام والحقوق ، وطمع عدو المسلمين في اهتزامهم ، وتوهين أمرهم ، صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى المفضول .

ويدل على ذلك أيضاً علمُ عمر -رضي الله عنه- وسائر الأمة
والصحابية بأن في الستة فاضلاً ومفضولاً ، وقد أجاز العقد لكل واحد منهم
إذا أدى إلى صلاحهم وجمع كلمتهم من غير إنكار أحد على عمر ذلك» .

وفريته على الباقلاني خاصة والأشاعرة عموماً وضحت بهذا النقل .

(هـ) قال ابن حزم في كتابه الفصل^(٣٦) «قال الأشاعرة في كتبهم :
الروح تنقل عند خروجها من الجسم إلى جسم آخر ، هكذا نص الباقلاني
في أحد كتبه ، وأظنه الرسالة المعروفة بالحرّة» .

والذي وجدته في الانصاف^(٣٧) للباقلاني . والذي جزم السيد أحمد
سقر في مقدمة إعجاز القرآن أنه كتاب «الحرّة» «ويجب أن يعلم أن كل ما
ورد به الشرع من عذاب القبر ، وسؤال منكر ونكير ، ورد الروح إلى الميت
عند السؤال ، ونصب الصراط والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من
المؤمنين ، كل ذلك حق وصدق» . فثبت رجوع الروح للميت .

ثم هذا المذهب لم أجد من نسبه لأحد من الأشاعرة ، ولكن نسب هذا
المذهب للقائلين بالتناسخ وهم السمنية وطائفة من الفلاسفة مثل سقراط
وأفلاطون ، ونسب للمانوية وبعض اليهود . وعرف في بولة الاسلام عن
السبئية ، الذين قالوا : إن علياً حلت روح الإله فيه ، وعن البيانية والجناحية
والخطابية والراوندية من الروافض الحلوية . ونسب لبعض القدرية كأحمد
ابن خابط ومن تابعه . وينظر في ذلك الفرق بين الفرق للبغدادي^(٣٨) .

(٣٦) الفصل : ٢١٦/٤ .

(٣٧) الانصاف للباقلاني من ٧٨ .

(٣٨) الفرق بين الفرق من ٢٧٠ - ٢٧٦ .

(و) يقول ابن حزم في كتابه الفصل^(٣٩) : ومن شنعهم - يعني الأشاعرة - قول هذا الباقلاني في كتابه المعروف بالانتصار لنقل القرآن : «إن تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سورته شيء فعله الناس ، وليس من عند الله ، ولا من أمر رسول الله ﷺ» .

والموجود في مخطوطة الانتصار للوحة الرابعة : «ترتيب الآيات أمر واجب ، وحكم لازم ، فقد كان جبريل يقول : ضعوا آية كذا في موضع كذا ، وأن ترتيبه ونظمه ثابت على ما نظمته الله تعالى ورتبه عليه رسوله من أي السور ، لم يقدم من ذلك مؤخرا ، ولا أخر منه مقدما ، وإن الأمة ضبطت عن النبي ﷺ ترتيب أي كل سورة ومواضعها ، وعرفت مواقعها ، كما ضبطت منه نفس القراءات ، وأنه يمكن أن يكون الرسول ﷺ قد رتب سورته على ما انطوى عليه مصحف عثمان ، ويمكن أن يكون قد وكل ذلك إلى الأمة بعده ، ولم يتول ذلك بنفسه ، وأن هذا القول الثاني أقرب وأشبه أن يكون حقا» .

فالباقلاني يرى أن ترتيب الآيات في السور توقيفي من الرسول ﷺ من غير شك . ونقل الاجماع على ذلك الزركشي في البرهان ، وحكاه السيوطي في الاتقان^(٤٠) وإنما وقع الخلاف في ترتيب السور . فذكر السيوطي على أن جمهور العلماء على أنه اجتهاد من الصحابة ، ولذا اختلفت مصاحف الصحابة في ترتيبها ، وقد ذكر السيوطي في الاتقان^(٤١) وجه الاختلاف بين مصاحف الصحابة في الترتيب ، وبين أن للقاضي الباقلاني فيها قولان .

(٣٩) الفصل : ٤١١/٤ .

(٤٠) الاتقان للسيوطي : ٦٠/٨ .

(٤١) الاتقان : ٦٢/٨ .

وأقول : ما مبرر التشنيع على إمام اختار قولاً قال به معظم علماء الأمة ، وله على ذلك أدلة مقنعة ؟ .

(ز) نقل ابن حزم في الفصل (٤٢) عن الباقلاني أنه يقول : «جائز أن يكون في هذه الأمة من هو أفضل من رسول الله ﷺ» .

والذي وجدته في التمهيد (٤٣) للباقلاني في معرض الرد على البراهمة الجاحدين للرسول : «ثم يقال لهم : ما أنكرتم على من قال من مثبتتي نبوة الرسول أن الله تعالى ليس يفضل أحد الشخصين على الآخر المجانس له ابتداء ، ولا لأجل جنسه ، ولكن لأجل أنه مستحق للتفضيل بالرسالة وغيرها بعلمه والاخلاص في الاجتهاد ... فيكون التفضيل بالرسالة إذا أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، لأنه أفضلهم وأكثرهم عملاً» .

ويقول الإيجي في المواقف (٤٤) : «وأفضل الناس بعد رسول الله هو عندنا - يعني الأشاعرة - وعند أكثر قدماء المعتزلة أبو بكر الصديق» .

وابن حزم لم يبين أين وجد ما نقله حتى تُعلم صحته من سقمه ، مع أن ما وجدناه في التمهيد والمواقف يخالفه ، فيغلب على الظن أن ما نقله ابن حزم هو وهم أو تجني دفعته إليه سجيته . والله أعلم .

(ح) يقول ابن حزم في الفصل (٤٥) : «ومن العجيب أن هذا النذل الباقلاني قطع بأن داود خالف الاجماع في قوله بإبطال القياس . أفلا يستحي هذا الجاهل من أن يصف العلماء بصفته مع عظيم جهله ؟ ولكن من يضل الله فلا هادي له» .

(٤٢) الفصل : ٢٠/٥ .

(٤٣) التمهيد للباقلاني من ١٢٩ .

(٤٤) المواقف : من ٤٠٧ .

(٤٥) الفصل : ٢٢٥/٤ .

ولعل هذا هو السر في هجوم ابن حزم على الباقلاني على الخصوص والأشاعرة على العموم . ولكن الأمر لم يقف على الأشاعرة والباقلاني ، فالسب والشتم والطعن لم يفلت فيه من لسان ابن حزم إلا النادر من علماء الأمة . وقد بين العلماء حاله ، وحذروا من النظر في كتبه ، ومن ذلك :

١ - قال ابن السبكي في طبقاته عن كتاب الفصل : « كتابه هذا من أشهر كتبه ، وما برح المحققون من أصحابنا ينهون عن النظر فيه لما فيه من الازدراء بأهل السنة » .

٢ - قال ابن العماد في شذرات الذهب^(٤٦) : كان ابن حزم كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد يسلم أحد من لسانه ، فنفرت منه القلوب ، واستهدف الفقهاء وقته ، فتمالؤا على بغضه ، وردوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنومنه ، والأخذ عنه ، فاقصته الملوك وشردته عن بلاده . ونقل عن « العريف » قوله المشهور : « كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين » .

٣ - نقل سعيد الأفغاني في كتابه ابن حزم الاندلسي^(٤٧) عن أبي بكر ابن العربي أنه قال : « نشأ ابن حزم وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود ، ثم خلع الكل ، واستقل بنفسه ، وزعم أنه إمام الأئمة ، يضع ويرفع ، ويحكم ويشرع ، وينسب إلى دين الله ما ليس منه ، ويقول عن العلماء مالم يقولوا ، تنفيرا للقلوب عنهم » .

٤ - قال شيخ الاسلام ابن تيمية في الفتاوي^(٤٨) : « ابن حزم خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل

(٤٦) شذرات الذهب : ٣٠٠/٣ .

(٤٧) ابن حزم الاندلسي ص ١٤٠ .

(٤٨) فتاوي ابن تيمية : ١٩/٤ .

الحديث في معاني مذهبهم ... إلى أن قال : مضموماً إلى ذلك كلامه من الواقعة في الأكابر ، والاسراف في نفي المعاني ، ودعوى متابعة الظواهر .
٥ - نقل الشوكاني في إرشاد الفحول^(٤٩) عن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أنه وصف ابن حزم بالمكابرة ، لأنه أنكر حجية مفهوم الموافقة .

ولعل من أسباب افتراءات ابن حزم على الباقلاني موقفه من أهل الظاهر . فقد نقل إمام الحرمين في البرهان^(٥٠) قول الباقلاني في أهل الظاهر وهو : «وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه ، وقد قال القاضي لا يعتد بخلاف هؤلاء ، ولا ينخرق الاجماع بخروجهم عنه ، وليسوا معدودين من علماء الشريعة» .

وقال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع^(٥١) : «كان أبو بكر الباقلاني يقول : نحن نفسق نفاة القياس ، فإنهم مخالفون إجماع الصحابة بنفي القياس» .

وقال العطار في حاشيته على شرح جمع الجوامع^(٥٢) : «قال حبر الأصول أبو بكر الباقلاني : «إني لا أعدم من علماء الأمة ، ولا أبالي بخلافهم ولا وفاقهم» .

٥ - وممن طعن في الباقلاني الدكتور عبدالرحمن بدوي المعاصر . ذكر في كتابه «مذاهب الاسلاميين» : «إن الباقلاني لم يستعمل اصطلاحات أهل المنطق ، ثم علل ذلك بأنه راجع إلى قلة بضاعته إن لم يكن جهله التام بالفلسفة الأرسطية بخاصة ، والفلسفة اليونانية بعامة»^(٥٣) .

(٤٩) إرشاد الفحول ص ١٧٩ .

(٥٠) البرهان : ٧٨٤/٢ .

(٥١) شرح اللمع : ٦٨٥/٢ .

(٥٢) حاشية العطار على جمع الجوامع : ٢٢١/٢ .

(٥٣) مذاهب الاسلاميين : ٥٩٨/١ .

وهذا الكلام من تناول الأقرام على العمالقة . فالباقلاني له كتب في نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وليس هو الوحيد في ذلك ، فقد سلك هذا المسلك شيخ الاسلام ابن تيمية ، وألف في ذلك كتابين هما : «نقض المنطق» طبع بعناية الشيخ محمد حامد الفقي . وكتابه «الرد على المنطقيين» طبع برعاية إدارة ترجمان السنة في باكستان . وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»^(٥٤) «أن أبا بكر بن العربي وضع قانوناً مبنيًا على طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني» وذكر ابن القيم في كتابه «مفتاح دار السعادة»^(٥٥) في معرض نقض المنطق : «وقفت على رد متكلمي الاسلام عليه ، وتبيين فسادہ وتناقضه من أهل الكلام والعربية كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي ، وخلق لا يحصون كثرة» .

فشيخ الإسلام ابن تيمية ذكر أن له طريقة تنسب إليه . وابن القيم نقل أنه نقض المنطق الارسطوطاليسي ، وكيف يمكنه نقضه بدون علمه بدقائقه ؟ هذا ما وجدته مما قيل في الباقلاني مدحاً وثناءً ، وطعنا وزمنا . فما ورد مفصلاً مبرراً وظهر لنا غيره أجبننا عنه بما وجدناه في كتبه أو كتب أصحابه ، وحكمت على ما قيل بالرد مع ذكر الدليل على فساد مانسب إليه ، لأنه يجب على المسلم أن يذب عن أعراض المسلمين ما استطاع لذلك سبيلا . والذي ظهر لي أن طعن ابن حزم ، وأبو حيان التوحيدي ، وأبو علي الأهوازي ، والدكتور عبدالرحمن بدوي كله باطل بل فيه افتراء متعمد من بعضهم لعدم الأمانة في النقل عنه . ويلتمس العذر لبعضهم بالجهل في حقيقة ما عليه الباقلاني .

(٥٤) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول : ٥٢/١ .

(٥٥) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٧١ .

وأما ما ذكره شيخ الشافعية أبو حامد الإسفرائيني في نقده للباقلاني ووصفه بالابتداع وتبرؤه من معتقده . فهي مسألة وافق فيها أبو بكر الباقلاني عامة الأشاعرة بناء على تقسيمهم الكلام إلى نفسي وإلى صوت وحرف . بل هي أعظم مسألة خالف فيها الأشاعرة طريقة السلف . وللإسفرائيني حق في إنكاره على من يخالفه . ولكن قد لا يكون الحق معه في الأسلوب الذي اختاره وما من عالم من علماء الأمة إلا وله وعليه ، لعدم ثبوت العصمة لأحد من البشر عدا رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم .

المبحث التاسع

مناظراته

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) أن أبا عبدالله الأزدي قال : « كان الملك عضد الدولة يحب العلماء ، وكان مجلسه يحتوي منهم على عدد عظيم من كل فن ، وأكثرهم الفقهاء المتكلمون ، وكان يعقد لهم مجالس للمناظرة . وكان قاضي قضاة - بشر بن الحسين - معتزلياً فقال له : عضد الدولة يوماً : هذا المجلس عامر بالعلماء ، إلا إنني لا أرى فيه قاعداً من أهل الإثبات - يعني أهل الحديث - ينصر مذهبه . فقال له قاضيه : إنما هم أصحاب تقليد ورواية ، يروون الخبر وضده ، ويعتقدونهما جميعاً ، ولا أعرف منهم أحداً يقوم بهذا الأمر ، ثم أقبل يمدح المعتزلة .

فقال له عضد الدولة : محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر له ، فانظر أي موضع فيه مناظر نكتب له ويحضر مجلسنا ، فلما عزم عليه قال القاضي : أخبروني أن بالبصرة شيخاً وشاباً : الشيخ يعرف بأبي الحسن الباهلي ، وفي رواية أبي بكر بن مجاهد ، والشاب يعرف بالباقلاني . فكتب الملك من حضرته يومئذ بشيراز إلى عامله بالبصرة ليبعثهما إليه ، وأرسل مالاً لنفقتهما من طيب ماله .

فلما وصل الكتاب إليهما . قال الشيخ وبعض أصحابه : « هؤلاء القوم كفره فسقه - لأن بني بويه من الديلم روافض - لا يحل لنا أن نطأ بسطهم ، وليس غرض الملك من هذا إلا أن يقال إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم ، ولو كان خالصاً لله لنهضت » .

(١) ترتيب المدارك : ٥١/٧ .

قال القاضي : فقلت لهم : كذا قال ابن كلاب والمحاسبي ومن في عصرهم عن المأمون إنه فاسق لا نحضر مجلسه حتى ساق الامام أحمد بن حنبل إلى طرسوس وجرى عليه بعده ما عرف ، ولو ناظروه لكفوه هذا الأمر ، وتبين له ما هم عليه من الحجة ، وأنت - أيضا - أيها الشيخ تسلك سبيلهم حتى يجري على الفقهاء ما جرى على الإمام أحمد ، ويقولون بخلق القرآن ونفي الرؤية . وما أنا خارج إن لم تخرج . فقال الشيخ : إذ شرح الله صدرك لهذا فاخرج .

فإذا السبب في إحضار الباقلاني إلى مجالس عضد الدولة هو مشاركته في المناظرات الدائرة في مجالسه ، والتي كانت قاصرة على علماء المعتزلة . ثم أرسل عضد الدولة الباقلاني إلى بلاد الروم في سفارة . وهناك عقد العديد من المناظرات .

والراغب في الاطلاع على مناظرات الباقلاني وما دار فيها يجدها في الكتب التالية : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك - الجزء السابع - والكامل لابن الأثير وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ، وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي ، والبداية والنهاية لابن كثير ، وعيون المناظرات للسكوني ، وسير أعلام النبلاء للذهبي ، وطبقات الشافعية لابن السبكي ، وجمع حديثا محمد ابن عبد العزيز الخضيرى مناظراته في بلاد الروم في رسالة سماها «الباقلانية» .

ومناظرات الباقلاني تنقسم إلى قسمين :

فالقسم الأول هو الذي عقده مع المعتزلة وغيرهم في مجالس عضد الدولة وغيرها وهو كثير جداً يصعب حصره .

والقسم الآخر هو ما عقده في بلاد الروم أثناء سفارته إليها ، وهو ممكن الحصر ، نظراً لقصر المدة التي أقامها عندهم .

أما مناظراته في بلاد الروم فمواضيعها كما يلي :

١ - قصة الإفك . حاولوا فيها التشنيع على الرسول ﷺ ، وألزمهم فيها بما نسب لمريم ابنة عمران . وقد ذكرتها في مبحث صفاته كدليل على فطنته وحدة ذكائه .

٢ - سؤال البطريرك الأعظم عن أهله وولده ، لإلزامهم بنفي الولد عن الله ، وقد ذكرتها في مبحث صفاته - أيضا - كدليل على فطنته .

٣ - انشقاق القمر ومحاولة تكذيبهم لهذه الآية . وقد ألزمهم بالقول بها بنزول المائدة وبرؤية الكسوف في موضع بون موضع .

٤ - قول النصارى في عيسى عليه السلام إنه ابن الله اعتماداً على إحيائه الموتى ، وإبرائه الأكمه والأبرص . وبين لهم أنه عبدالله ورسوله ، وأن ما ظهر على يديه هو بفعل الله سبحانه وتعالى .

٥ - قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت .

أما مناظراته في مجالس عضد الدولة وغيرها في دولة بني بويه فلا حصر لها ، ونذكر منها :

١ - قصته مع ابن المعلم المعتزلي لما وصف القاضي - رحمه الله - بأنه شيطان .. ذكرتها في مبحث صفاته ، دليلاً على فطنته وسرعة بديهته .

٢ - التكليف بما لا يطاق . حدثت مع الأحمد بن رئيس المعتزلة البغداديين ، وبرفقته عدد كبير من معتزلة البصرة منهم : أبواسحاق النصيبي . وانتهت المناظرة بميل الملك للقاضي الباقلاني .

٣ - مسألة الرؤية : أي رؤية الله يوم القيامة ، التي ينكرها المعتزلة ، وكانت بحضرة عضد الدولة ومعه أبواسحاق النصيبي .

٤ - التنجيم : وكانت مع أبي سليمان المنطقي ، وبحضور وزير عضد الدولة وابن الصوفي ، قبيل سفر القاضي إلى بلاد الروم . وانتهت بانقطاع أبي سليمان المنطقي .

٥ - الاجتهاد : حدثت مع شيخه أبي عبدالله بن مجاهد الطائي ، وبقيت إلى الفجر ، وظهر كلام القاضي الباقلاني على شيخه . وكانت في محضر حافل من العلماء في بيت أبي الفضل التميمي الحنبلي .

٦ - ناظر أباسعيد الهاروني ، وهي التي تحدها فيها أن يعيد كلامه ويعفيه من الجواب ولم توضح المصادر موضوع المناظرة .

٧ - طلب مناظرة قاضي قضاة المعتزلة عبدالجبار بن أحمد . فأرسل له أحد تلاميذه ، وهو أبوالقاسم البستي .

هذا ما استطعت الاشارة إليه من مناظراته ، والمناظرات تعتبر من أهم النشاط العلمي ، الذي لا تقل فائدته عن المصنفات .

المبحث العاشر

مؤلفاته

لقد تنوعت مصنفات الباقلاني فشملت شتى أنواع العلوم اللغوية والدينية . وقد أحصى منها القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) ما يزيد على خمسين مصنفاً بين كبير وصغير تناولت أصول الدين وأصول الفقه وأصول التفسير والفقه واللغة والجدل والسيرة والتاريخ . والذي بلغني أنه طبع منها خمسة فقط هي :

١ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، المشهور بالتمهيد .

ألفه للأمير صمصام الدولة بن عضد الدولة لما دفع والده به إلى القاضي ليؤدبه ، ويبين له فيه ما يعتقدُه أهل السنة ، والرد على أهل البدع والأهواء ، وغيرهم ، وخاصة المعتزلة . وقد بين فيه القاضي فساد عقائد هذه الطوائف، وذكر بعض فضائل الصحابة والخلفاء الراشدين الأربعة ، وقد طبع هذا الكتاب أربع طبعات - فيما أعلم -

إحداها بتحقيق محمد عبدالهادي أبوريدة ومحمود محمد الخضري
طبع سنة ١٩٤٧ م .

وثانيها بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف مكارثي .

وثالثها بتحقيق عماد الدين أحمد . صدر سنة ١٩٨٧ م .

ورابعها بتحقيق الشيخ محمد عبدالرزاق حمزة ، شيخ دار الحديث
المكية .

(١) ترتيب المدارك : ٦٩/٧ .

قال سزكين في تاريخ التراث العربي^(٢) : له شرح بعنوان «التسديد في شرح التمهيد» للقاضي عبدالجليل بن أبي بكر الربيعي .
٢ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به .

ذكر الأستاذ السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن^(٣) أن الكتاب المطبوع باسم الانصاف هو كتاب «رسالة الحرة» وقطع بذلك ، واعتمد فيما ذهب إليه على أمرين : الأول : قال الباقلاني في مقدمته : «قد وقفت على ما التمسته الحرة الفاضلة الدينة» . والثاني : إن القاضي عياض جامع كتب الباقلاني لم يذكر كتاب الانصاف في كتبه . وقد ورد باسم «رسالة الحرة» في الفصل^(٤) ، وفي كتاب ابن القيم «اجتماع الجيوش الإسلامية» . وطبع باسم الإنصاف مرتين : الأولى بتحقيق محمد زاهد الكوثري سنة ١٣٦٩هـ . والثانية بتحقيق عمادالدين أحمد حيدر سنة ١٩٨٦م ، وموضوعه في أصول الدين .

٣ - إعجاز القرآن : وهو في بيان وجوه الإعجاز في القرآن ، وخاصة بديع نظمه وبلاغته ، وما يحتويه من الأمور الغيبية سواء ما سيحدث ، أو ما حدث في العصور الغابرة ، وفيه مقارنة بينه وبين بعض الشعر والخطب . مع ذكر بعض مسائل علوم القرآن . وقد طبع في القاهرة على هامش كتاب الاتقان للسيوطي سنة ١٣١٥هـ ، وطبع مرة أخرى بتحقيق وتعليق السيد أحمد صقر سنة ١٩٥٤م بالقاهرة .

٤ - كتاب الانتصار لصحة نقل القرآن والرد على من نحل الفساد بزيادة أو نقصان . طبع بتحقيق الدكتور محمد سلام مذكور سنة ١٩٧٣م .

(٢) تاريخ التراث العربي لسزكين ١/٤/٥٠ .

(٣) إعجاز القرآن ص ٤٥ .

(٤) الفصل لابن حزم : ٤/٢١٦ .

له مختصر بعنوان «نكت الانتصار» لأبي عبدالله الصيرفي بترتيب عبدالجليل ابن أبي بكر الصابوني الربيعي على ما في تاريخ التراث لسزكين^(٥) . نقل منه السيوطي في الاتقان في عدة مواضع وكذلك ابن حزم في الفصل .

٥ - كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر ، طبع بتحقيق الأب اليسوعي رتشرد يوسف المكارتي سنة ١٩٥٨ . وقد أحال عليه المصنف في كتابنا هذا . وذكره القاضي عياض باسم «الكرامات» . وفيما يلي كتبه التي لم تطبع :

٦ - هداية المسترشدين والمقنع في معرفة أصول الدين .

ذكر سزكين في تاريخ التراث ٥٠/٤/١ أنه يوجد منه قسم في مكتبة الأزهر في ٢٤٨ ورقة ، برقم ٢١ كلام . وذكر أنه يوجد له مختصر بعنوان «تخليص الكفاية من كتاب الهداية» لمحمد بن أبي الخطاب بن خليل الإشبيلي ، وله نسخة في جامع القيروان . ووصفه القاضي عياض في ترتيب المدارك بأنه كبير الحجم ، وذكره أبوالمظفر الاسفرائيني في التبصرة في أصول الدين^(٦) ، وذكره الباقلاني في التمهيد .

٧ - كتاب نقض النقض على الهمذاني .

ذكره الاسفرائيني في التبصير ، وأشار إليه ابن تيمية في كتاب النبوات^(٧) . وذكر أن عبدالجبار بن أحمد قاضي قضاة المعتزلة صنف كتابا في نقض اللمع لأبي الحسن الأشعري . ورد عليه الباقلاني بكتاب سماه «نقض نقض اللمع» . وذكره القاضي عياض في مصنفاته ، ووصفه بأنه كبير .

(٥) تاريخ التراث لسزكين ٥٠/٤/١ .

(٦) التبصير في أصول الدين ص ١١٩ .

(٧) النبوات ص ٤٤ .

٨ - كتاب النقض الكبير :

ذكره إمام الحرمين في الشامل على ما ذكره السيد أحمد صقر في مقدمة إعجاز القرآن^(٨) فقال إمام الحرمين : «قال أبوبكر الباقلاني في النقض الكبير : من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء والميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له ، فقد خرج عن المعقول» .

والمذكور في ترتيب المدارك «كتاب نقض الفنون للحافظ» ، ولا أعلم هل هما كتابان أم كتاب واحد ؟ نرجو أن يكشف المستقبل جوابا لهذا السؤال .

٩ - كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة .

ذكره ابن تيمية في الفتاوي ٩٨/٥ ، والفتاوي الحموية ص ٦٧ ، والرسالة التسعينية ص ٤٢١ ، وكذلك تلميذه ابن القيم في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ١٤٧ ، وابن العماد في شذرات الذهب : ١٦٩/٣ والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٠ - كتاب كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد .

ألفه قبل التمهيد ، لأنه يحيل عليه ، فقال في ص ٢٤ «وتقصينا طرفا من الكلام في الأبواب التي قدمنا ذكرها في كتاب «كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد» بما نستغني به عن الترداد . وذكره القاضي عياض باسم كتاب «الاستشهاد» .

١١ - كتاب إكفار المتأولين وحكم الدار .

ذكره في التمهيد ص ٤٧٩ حيث قال : «وقد ذكرنا ما في هذا الباب في كتاب إكفار المتأولين وذكرنا ما روي في معارضتها» . وقد ذكره في كتابه التقريب والارشاد هذا ، وذكره في ترتيب المدارك باسم «الكفار

(٨) إعجاز القرآن للباقلاني ص ٥٥ .

المتأولين وحكم الدار». وذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٣٣ ،
ونقل منه حوالي عشر صفحات في الطعن على النظام .

١٢ - كتاب التعديل والتجوير :

ذكره في ترتيب المدارك باسم «التعديل والتجريح» وهو تصحيف .

١٣ - كتاب شرح اللمع .

اللمع لأبي الحسن الأشعري شرحه الباقلاني أثناء إقامته بشيراز ،
وطبع الأصل بتحقيق د. حمود غرابية سنة ١٩٥٥ م ، وترجمه للإنجليزية الأب
مكارتني ، على ما ذكره سزكين في تاريخ التراث العربي ٢٨/٤/١ ، وذكره
القاضي عياض .

١٤ - كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار في الرد علي الباطنية .

ذكره ابن السبكي في طبقاته ١٩٢/٤ بعنوان «كشف أسرار
الباطنية» وذكره ابن كثير في البداية والنهاية ٣٤٦/١١ وأفاد منه ابن حزم
في الفصل ٢٢٢/٤ ، وذكره القاضي عياض .

١٥ - كتاب مناقب الأئمة ونقض المطاعن عن سلف الأمة .

ذكره الباقلاني في التمهيد ص ٥٤٨ ، فقال : وقد بسطنا ذلك ضربا
من البسط في كتاب مناقب الأئمة . قال سزكين : موجود منه الجزء الثاني
في ٢٢٥ ورقة في الظاهرية برقم ٦٦ تاريخ . وذكره القاضي عياض .

١٦ - كتاب دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل
ومنتحلي الاسلام .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ٣٥٠/١١ بعنوان : «دقائق
الحقائق» .

وذكره القاضي عياض باسم «دقائق الكلام» .

١٧ - كتاب التبصرة .

ذكره ابن كثير في البداية والنهاية ١١/٣٥٠ ، والقاضي عياض في ترتيب المدارك .

١٨ - كتاب الإمامة الكبيرة .

ذكره ابن حزم في الفصل ٤/٢٢٥ ، وذكره القاضي عياض باسم الأمانة الكبيرة .

١٩ - كتاب الإمامة الصغيرة . ذكره القاضي عياض باسم الأمانة الصغيرة .

٢٠ - كتاب إمامة بني العباس .

ذكره القاضي عياض .

٢١ - نصره العباس وإمامة بنيه في المعجزات .

أوردته القاضي عياض بلفظ نبيه بدل بنيه . وقال هو جواب أهل استيجاب .

٢٢ - كتاب على المتناسخين .

ذكره القاضي عياض .

٢٣ - كتاب الحدود في الرد على أبي طاهر محمد بن عبدالله بن قاسم

ذكره القاضي عياض .

٢٤ - كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن .

ذكره القاضي عياض .

- ٢٥ - كتاب المقدمات في أصول الديانات .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٦ - تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكتساب .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٧ - كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الاسلام ، ووصف ما
يلزم ممن جرت عليه الأقدام من معرفة الأحكام .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٨ - كتاب رسالة الأمير .
ذكره القاضي عياض .
- ٢٩ - كتاب المسائل القسطنطينية .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٠ - المجالسات المشهورة .
ذكره القاضي عياض .
- ٣١ - كتاب جواب أهل فلسطين .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٢ - البغداديات .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٣ - النيسابوريات .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٤ - الجرجانيات .
ذكره القاضي عياض .

- ٣٥ - مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٦ - الأصبهانيات .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٧ - كتاب شرح أدب الجدل .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٨ - كتاب في أن المعلوم ليس بشيء .
ذكره القاضي عياض .
- ٣٩ - كتاب فضل الجهاد .
ذكره القاضي عياض .
- ٤٠ - كتاب الدماء التي جرت بين الصحابة .
ذكره القاضي عياض .
- ٤١ - كتاب الأحكام والعلل .
نقل منه الزركشى في البحر المحيط ١١١/٥ باسم «الأخبار عن أحكام
العلل» . وقال هو مجلد لطيف . وذكره القاضي عياض .
- ٤٢ - كتاب أمالي اجماع أهل المدينة .
ذكره القاضي عياض .
- ٤٣ - كتاب مسائل من الأصول .
ذكره القاضي عياض .
- ٤٤ - كتاب الأصول الكبير . أو التقريب والارشاد الكبير .

أحال عليه في كتابنا هذا بإسم الأصول الكبير . ووصفه الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين ص ١١٩ أنه يبلغ عشرة آلاف ورقة . ذكره القاضي عياض بالاسمين . ويغلب على الظن أنهما كتاب واحد .
٤٥ - كتاب الأصول الأوسط . أو التقريب والارشاد الأوسط .

أحال عليه في كتابنا هذا . ولم يذكره القاضي عياض ، ولكن ذكر مختصر التقريب والارشاد الأوسط . وقال لم أره . والذي يظهر لي أنهما كتاب واحد سمي بالاسمين . بدليل اشتراكهما في كلمة الأوسط . وكذلك فإن القاضي عياض ذكره بالاسم الأول في الكتب التي رآها . وذكره بالاسم الثاني في الكتب التي لم يرها .

٤٦ - كتاب الأصول الصغير . أو التقريب والإرشاد الصغير .

ذكره القاضي الباقلاني في الكتب التي رآها بالاسم الأول ، وفي الكتب التي لم يرها بالاسم الثاني . والذي يبدو لي أنهما كتاب واحد ، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، بدليل أنه أحال على الكبير والأوسط في كتابه هذا ، فإن هذا الكتاب هو التقريب والارشاد الصغير .

٤٧ - المقنع في أصول الفقه .

ذكره القاضي عياض بهذا الاسم .

وقد ذكر آخرون كتباً أخرى أظن أنها من باب الاختلاف في التسمية فقط . وهذه القائمة الطويلة من الكتب ، والتي بلغ عدد صفحات بعضها عشرة آلاف ورقة تدل على قدرة فائقة على التأليف والتصنيف ، وعلى أن الله - سبحانه وتعالى - بارك للباقلاني في وقته ، وقد ذكر أبو الفضل التميمي أن مصنفات الباقلاني سبعين ألف ورقة في الرد على الملحدين على ما في تبیین كذب المفتري ص ٢٢١ .

المبحث الحادي عشر

وفاته

توفي الباقلاني - رحمه الله - آخر يوم السبت لسبع بقين من ذي القعدة سنة ٤٠٣ هـ . ودفن يوم الأحد . وصلى عليه ابنه الحسن ، الذي اخترمته المنية بعد أبيه . ودفن القاضي - رحمه الله - في داره بنهر دابق في بغداد ، ثم نقل بعد ذلك إلى مقبرة باب حرب ، ودفن بجوار قبر الإمام أحمد بن حنبل - رحمهم الله جميعاً ، وقال القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) : وجدت عند غير الخطيب البغدادي أنه توفي سنة ٤٠٤ هـ ، أيام بهاء الدولة ، والخليفة القادر بالله . ولكنه جزم بخطئه . والتاريخ الذي اختاره القاضي عياض اعتمد فيه على الخطيب البغدادي في تاريخه .

ذكر القاضي عياض أن تلميذه أبا عمران الفاسي أثبت سماعه منه إملاء في رمضان من سنة ٤٠٢ هـ .

وذكر ابن عساكر في تبين كذب المفتري^(٢) أن شيخ الحنابلة أبا الفضل التميمي الحنبلي المتوفى سنة ٤١٠ هـ حضر يوم وفاته العزاء حافياً مع إخوته وأصحابه ، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته : « هذا ناصر السنة والدين ، هذا إمام المسلمين ، هذا الذي كان يذب عن الشريعة السنة المخالفين ، هذا الذي صنّف سبعين ألف ورقة ردأ على الملحدين ، وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام فلم يبرح ، وكان يزود تربته كل يوم جمعه » . وقد كان بين أبي الفضل والقاضي مخالطة ومؤانسة وإعجاب وتقدير ، وذلك لما ذكره القاضي أبو الفضل بأنه اجتمع رأسه ورأس القاضي على مخدة واحدة سبع سنين » .

(٢) تبين كذب المفتري ص ٢٢١ .

(١) ترتيب المدارك : ٤٩/٧ .

وهكذا انتهت حياة القاضي الباقلاني بعد صراع متواصل مع المعتزلة وسائر الفرق والطوائف تارة بالتصنيف وأخرى بالمنظرات . تصدرُ المجالس شبابا وكان له فيها القدر المعلى . وفارق هذه الدنيا شيخاً عن عمر يزيد على الستين بقليل . وخلف وراءه ما خلد ذكره من هذا التراث الضخم ، الذي يبهر المطلع على عناوينه والذي يتمنى كل طالب علم أن تظهر مصنفاته الكثيرة والعظيمة إلى حيز الوجود .

الباب الثاني

في

كتاب التقريب والارشاد

وفيه مباحث

- الأول : اسم الكتاب وصحة نسبته للباقلاني .
- الثاني : مخطوطة الكتاب وصفتها .
- الثالث : المصادر التي أفاد منها ، والتي أفادت منه في شتى العلوم .
- الرابع : مختصراته وشروحه .
- الخامس : أهمية الكتاب ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر.
- السادس: دراسة مسألة «الألفاظ الشرعية» .
- السابع : دراسة مسألة «حمل اللفظ المشترك بين معنيين على معنيه» .
- الثامن : عملي في الكتاب .

المبحث الأول

اسم الكتاب وصحة نسبه للباقلاني

ختم ناسخ نسخة الكتاب التي بين يدي الجزء الأول بما يلي : «تم الجزء الأول من كتاب التقريب والارشاد ، ويتلوه في الجزء الثاني . باب : الكلام في حكم أفعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه ، والحمد لله حق حمده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم . وهو بخط يد العبد الفقير إلى رحمة الله الغني بالله محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي ، رحم الله من دعا له بالمغفرة» .

وكتب على الصفحة الأولى من المخطوطة : «الجزء الأول من التقريب والارشاد» وكتب في موضع آخر من الصفحة الأولى بخط مخالف لخط الناسخ ، ويبدو أنه من المفهرس للمكتبة : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا المقدسي . وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده سنة ٥٤٨ هـ» .

وأقول ما كتب في آخر المخطوط بنفس خط المخطوطة يعتمد عليه في تعيين الكتاب أكثر مما يدونه مصنفو المكتبات . لأن مصنف المكتبة ظن أنه لنفس الناسخ وفي الواقع والحقيقة هو لغير الناسخ .

والكتاب بهذا الاسم نسبه للباقلاني كل من ترجم للباقلاني أو أرخ لعلم أصول الفقه . والمصدر الأهم في معرفة مصنفات الباقلاني هو كتاب القاضي عياض المالكي «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك» . والقاضي عياض رحمه الله يشاركه في المذهب ، وقريب العهد به وفاة ، حيث توفي سنة ٥٤٤ هـ . وقد جمع القاضي عياض في كتابه هذا للقاضي الباقلاني ما ينوف على خمسين مصنفاً معظمها وجدها بخط

شيخه أبي علي الصديقي كما ذكر هو ذلك عند ذكر هذه الكتب . وقد ذكر القاضي عياض للباقلاني ثلاثة كتب تسمى بالتقريب والارشاد أحدهما الكبير والثاني الأوسط والثالث الصغير . وقد أحال الباقلاني في موضعين من الكتاب الذي أيدينا إلى الكبير والأوسط . مما يدل على أن الكتاب الذي بين أيدينا هو «التقريب والارشاد الصغير» .

كما يشهد إلى أن الكتاب الذي بين أيدينا هو الصغير لا الكبير ولا الأوسط أن أبا المظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين^(١) ذكر أن كتابه الكبير يشتمل على عشرة آلاف ورقة . والذي بين أيدينا لا يزيد على ألف صفحة .

والكتب التي ترجمت للباقلاني نسبت عامتها له كتاب التقريب والارشاد ، ولكن الكتب التي نقلت أراء الباقلاني فتارة كانت تذكر قول الباقلاني بدون عزوه لأحد من كتبه ، وتارة تعزوه إلى كتاب التقريب والارشاد وتارة تعزوه لكتاب التقريب على عادة كثير من المصنفين في اختصار اسم الكتاب المعزول إليه لشهرته بين العلماء ، وتارة كانت تعزوه القول إلى «مختصر التقريب والارشاد» للباقلاني ، وتارة تعزوه إلى «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين . وسنبين هذا بالتفصيل في الفصل المخصص لمن استفاد من كتاب التقريب والارشاد .

وزيادة في التوثق من صحة نسبة الكتاب لمؤلفه . قابلت الكتاب الذي بين أيدينا بمختصر التقريب لإمام الحرمين الذي عندي مصور له . فوجدت الكتابين يخرجان من مشكاة واحدة ، وكثيراً يكون التوافق في العبارة بالإضافة إلى المعنى .

(١) التبصير في الدين ص ١١٩ .

وزيادة في التوثق اخترت مواضع من الكتب التي نقلت عبارات منه وخاصة الكتب التي كانت تنص على أن هذا لفظ القاضي في التقريب ككتاب الزركشي «البحر المحيط» الذي ذكر في مقدمة كتابه أن عنده نسخة من التقريب والارشاد ولهذا كان ينقل منه مباشرة بدون واسطة .

واليك بعض النماذج المنقولة منه ومعزوة إليه باسم التقريب والارشاد:

١ - قال الزركشي في البحر المحيط^(٢) : وبهذا الأخير صرح القاضي في التقريب فقال : «فإن قيل : ما تقولون لو ثبت أسماء شرعية هل تحمل على موجب اللغة أو الشرع ؟ قلنا : يجب الوقف ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هو لها في اللغة ، ويجوز أن يراد ما هو في الشرع ، ويجوز أن يريد الأمرين ، فيجب لتجويز ذلك الوقف حتى يدل دليل على المراد» ، وهذا النقل مطابق لما هو موجود في كتابنا هذا في الصفحة الخامسة والتسعين من المخطوطة .

٢ - قال الزركشي في البحر المحيط^(٣) :

قال القاضي : واعتلوا لذلك بضرب من الجهل ، وهو أنه لو توهم عدم الفعل لعدم أحكامه بأسرها ، فوجب أن تكون أحكامه هي هو» .
وهذا مطابق لما هو في الصفحة الخامسة والأربعين من المخطوط من كتابنا هذا .

(٢) البحر المحيط : ١٦٩/٢ .

(٣) البحر المحيط : ١٢٠/٨ .

٣ - قال الزركشي في البحر المحيط^(٤) :

«وهو الذي نص عليه القاضي في التقريب قال : ولا يحتاج إلى تكرارها والتكلم بها في وقتين ، لعلم كل عاقل أنه يصح قصده من نفسه يقول : لا تَنكح ما نكح أبوك ، إلى نهيه عن العقد ، وعن الوطاء جميعا» .

وهذا موافق لما في الكتاب الذي بين أيدينا في الصفحة السابعة عشرة بعد المائة من المخطوط .

وقد وجدت عشرات المواضع متطابقة مع ما نقله الزركشي وعزاه إلى التقريب والارشاد مما لا يدع مجالاً للشك أن الكتاب الذي بين أيدينا هو التقريب والارشاد .

(٤) البحر المحيط : ١٢٨ .

المبحث الثاني

مخطوطة الكتاب وصفها

مخطوطة الكتاب محفوظة في مكتبة أصفية في سركار عالي بمدينة حيدرآباد الدكن برقم (٢٢٤٩) كلام قديم . ولاتزال هي النسخة الوحيدة التي نما إلى علمي وجودها ، بالرغم من البحث المتواصل في فهارس المكتبات العامة والخاصة منذ أكثر من اثنتي عشرة سنة . ولعل بإخراج الكتاب إلى النور ونشره أن تظهر له نسخ أخرى ممن هو مبتور الأول والآخر ، ولا تعرف هويته .

والمخطوطة مكونة من جزئين . وصلني الجزء الأول منها ، وعدد صفحاته ست وثلاثون وخمسمائة صفحة . تتفاوت سطور صفحاته ، فتتراوح ما بين تسعة عشر سطرأً وخمسة وعشرين سطرأً . وهي مكتوبة بخط نسخ جميل جداً ، وأكثر حروفها منقوطة ، وبها مشها تصويبات وتعليقات مفيدة . بعضها إكمال لنقص وسقط وقع في المخطوط ، يشير له بإشارة خاصة . وبعض العبارات توضيح للعبارة الموجودة في المتن ، لأنها بنفس معنى المتن ، لكن بأسلوب آخر . وكل هذا يؤكد أن ناسخها من طلاب العلم ، بل من العلماء .

حالة المخطوط ممتازة خالية من النقص أو الطمس أو عبث الأرضة والرطوبة سوى سقط يسير جداً في أولها يتعلق بتعريف الفقه لغة ، وتداركتُ هذا النقص من كتاب «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين .

النسخة مكتوبة في سنة ٥٤٨ هـ بعد وفاة المصنف بمائة وخمس وأربعين سنة بخط الحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي . كما هو مبدون في الصفحة الأخيرة من المخطوط . وأشار كاتبها إلى أن الجزء الثاني يبدأ بحكم أفعال الرسول صلوات الله وسلامه عليه .

وأما مصنف المكتبة فقد وهم وظن أن الكتاب لنفس الناسخ ، فكتب على الصفحة الأولى : «التقريب والارشاد في علم الكلام والأصول للحافظ محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا ، وهذه النسخة بخط مؤلفها كتبها بيده» . وهذا سبب عدم الاهتمام للكتاب هذه السنوات من عمر النهضة العلمية الحديثة .

وقد تابع بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب العربي (763) S,I . مصنف المكتبة الأصفية . فنسب الكتاب لكاتبه محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي . وتابع بروكلمان على هذا محمد رضا كحالة في كتابه معجم المؤلفين : ٢٨/١٢ حيث نسب كتاب التقريب والارشاد إلى كاتبه المتقدم أيضا .

المبحث الثالث

المصادر التي أفاد منها الباقلاني ،

والكتب التي استفادت منه

المصادر التي أفاد منها :

نقل القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) عن علي بن محمد الحنائي قوله : «إن القاضي كان يهيم أن يختصر ما يصنفه ، فلا يقدر لسعة علمه وحفظه ، وما صنف أحد كلاماً إلا احتاج أن يطالع كتب المخالفين غير أبي بكر ، فإن جميع ما يذكره من حفظه» .

ونقل عن الخطيب البغدادي أنه ذكر في تاريخه^(٢) : «كان الباقلاني كل ليلة إذا صلى العشاء وقضى رده ، وضع الدواة بين يديه ، وكتب خمسا وثلاثين ورقة تصنيفاً من حفظه ، فإذا صلى الفجر دفع إلى بعض أصحابه ما صنفه ليلته وأمر بقراءته عليه ، وأملى عليه الزيادات فيه» .

فعالم هذه حاله أصبح علمه في صدره ، ووهبه الله من دقة الفهم وقوة البيان ونبوغ الاستنباط قلما يشير فيما يؤلفه إلى مصادر معلوماته ، لأنها أصبحت محفوظة في صدره ، لا يرجع عند تأليفه كتبه إلى تلك المصادر . فهي كالمادة الخام يصنعها ويصقلها وينقحها فيخرجها بكرةً .

ثم إن الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ . لم يتقدم عليه من فرسان فن أصول الفقه إلا اليسير . فبعد أول منوّن لعلم أصول الفقه - الشافعي رحمه الله - اقتصر طائفة ممن صنف في أصول الفقه إما على شرح الرسالة ، أو

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٢) تاريخ بغداد : ٣٧٩/٥ .

التأليف في مباحث في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان وابن سريج وأبو الحسن الكرخي . وأول من ألف كتابا جمع فيه مباحث أصول الفقه - فيما أعلم - هو الجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي في كتابه المسمى بالفصول . الذي ألفه مقدمة لكتابه أحكام القرآن . ويعتبر كتاب القاضي الباقلاني هذا هو الثاني الذي لم فيه شمل مباحث أصول الفقه . ولكنه كان أكمل وأشمل من كتاب الجصاص . وقد عاصره في التأليف قرينه قاضي قضاة المعتزلة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الذي توفي بعد الباقلاني سنة ٤١٥ هـ ، فكاد العلم أن يكتمل على يد قاضي قضاة المعتزلة . وقاضي الأشاعرة القاضي الباقلاني .

ولأجل ما تقدم ، لا نجد ذكراً لكتب المتقدمين ، ولا لأسماء العلماء في كتابه هذا إلا نادراً . فقد ذكر من الكتب كتاب «أحكام القرآن» للشافعي فيما انتهت من تحقيقه ، ولم أجد أنه أشار إلى غيره . وأما بالنسبة لمن سبقه من العلماء فقد أكثر من الإشادة لرأي القدرية ، حتى لا تكاد مسألة تخلو منه ، وقد ذكر بعض علمائهم بالاسم ، منهم أبو الحسن الكرخي والتلجي وابن الجبائي . كما ذكر بعض الحنفية منهم عيسى بن أبان . كما ذكر من الطوائف الأخرى أبا شمر المرجي .

وقد كان - رحمه الله - يكثر من الاحالة على كتبه تارة بذكر اسمها مثل : إعجاز القرآن والكبير والأوسط في أصول الفقه ، والفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء . وإكفار المتأولين ، وغيرها .

أما إحصاء أسماء الواردين في الكتاب من العلماء الذين نسبت لهم أقوال أصولية على وجه الدقة لا يكون إلا بعد الانتهاء من الكتاب كاملاً ، وكذلك بالنسبة للكتب التي استفاد منها مباشرة .

الكتب التي استفادت منه :

الكتب التي استفادت منه لا تدخل تحت حصر ، لأن كل من ألف كتابا في أصول الفقه أو كتب العلوم الشرعية الأخرى ، التي لها علاقة بمباحث أصول الفقه على طريقة المتكلمين ، لا بدُّ وأن يذكر آراء القاضي الباقلاني ، سواء صرح باسم الكتاب الذي استقى منه آراء الباقلاني أو لم يصرح به .

ومن أهم من أفاد من كتاب الباقلاني «التقريب والارشاد» هذا تلميذ الباقلاني - إمام الحرمين - الذي اختصر كتابه هذا وسماه «تلخيص التقريب» حيث أفاد منه في كتابه «البرهان» فيما يزيد على مائة وخمسين موضعا . لم يذكر اسم الكتاب الذي بين أيدينا إلا مرتين فقط . وكان في عامتها ينقل رأي الباقلاني دون نسبته لكتاب باسمه ، ولكن بتتبع هذه الآراء وجدتها موافقة لما في التقريب والارشاد إلا نادراً .

وقد تابع إمام الحرمين في نقل آراء الباقلاني ، إما اعتماداً على كتب الباقلاني مباشرة أو بواسطة كتب إمام الحرمين حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي ، وسيف الدين الأمدى ، وفخرالدين الرازي . وهؤلاء هم أساطين علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين . وكل من جاء بعدهم من الأصوليين الذين صنفوا على طريقة المتكلمين كان عالة عليهم ، وأفاد من مصنفاتهم ، التي لا تخلو من آراء الباقلاني ، فنقلوها بواسطةهم أو بالاطلاع على كتب الباقلاني مباشرة .

والناظر إلى فهارس ما حقق منها ، وزيّن بفهارس تنبؤ عن أسماء الكتب الواردة فيها ، وعن أسماء العلماء الواردة في متن الكتاب يشعر بأهمية القاضي الباقلاني وآرائه الأصولية . وسأذكر نماذج للكتب التي استفادت منها اعتماداً على فهارس ما حقق منها :

١ - البحر المحيط للزركشي :

ورد النقل عن الباقلاني فيه فيما يزيد على خمس مائة موضع في معظمها عزا النقل للباقلاني فقط ، وفي بعضها عزاها للتقريب مقرونة باسم الباقلاني . وورد في بعضها العزو للتقريب بدون اقترانه بالباقلاني ، وفي مواضع يسيره معزواً للتقريب والارشاد .

٢ - ذكره ابن النجار الحنبلي في كتابه «شرح الكوكب المنير» في ست مواضع باسم التقريب . ونقل عن الباقلاني بدون نسبة إلى كتاب محدد في خمس وستين موضعاً آخر .

٣ - ذكره كمال الدين بن أبي شريف المقدسي في حاشيته على الدر اللوامع في تحرير جمع الجوامع في موضعين باسم التقريب والارشاد ، وفي أحد عشر موضعاً باسم التقريب ونسب للقاضي الباقلاني آراء بدون عزوها إلى كتاب في خمس وسبعين موضعاً .

٤ - ونسب الباجي في إحكام الفصول للباقلاني آراء في ستين موضعاً بدون نسبتها لكتاب معين . ولم يذكر الباقلاني مقروناً بكتابه التقريب إلا في موضع واحد .

٥ - ونسب أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع للباقلاني أقوالاً في أربع وعشرين موضعاً لم يقرن باسمه اسم الكتاب الذي أخذ منه آراءه .

٦ - ذكره القاضي أبو يعلى بن الفراء الحنبلي - الذي عاشه فترة من الزمن - في كتابه العدة في ستة عشر موضعاً . لم يذكر فيها اسم كتابه التقريب إلا مرة واحدة . وقد وجدته استفاد منه في مواضع لم ينسبها إليه وخاصة في أول الكتاب .

٧ - ذكره الزركشي في كتابه سلاسل الذهب في ست وثلاثين موضعاً . قرنه مرة واحدة بالتقريب والارشاد وأخرى بالتقريب فقط .

- ٨ - نقل عن الباقلاني الطوفي في شرح مختصر الروضة في سبع وثلاثين موضعاً ، ولكنه لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه هذه الآراء .
- ٩ - ذكره الأصفهاني محمود بن عبدالرحمن في شرح المنهاج للبيضاوي في أربعين موضعاً لم يقرنه باسم كتابه الذي أخذ منه آراءه .
- ١٠ - أكثر من النقل عنه ابن السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج . وكان غالباً يقرن اسمه بالتقريب والارشاد .
- والقصد من ذكر هذه الكتب التمثيل والتدليل على إنتشار آرائه والعناية بكتبه عموماً والتقريب والارشاد على وجه الخصوص . وبهذا يظهر مدى استفادة من جاء بعده بآرائه وكتبه .

المبحث الرابع

مختصرات الكتاب وشروحه

ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك^(١) للباقلاني ثمانية كتب في أصول الفقه . الذي يغلب على ظني أنها على وجه الحقيقة خمسة . ويكون قد كرر ثلاثة منها لتعدد تسميتها ، وهو أنه ورد تسميتها تارة بكتاب الأصول الكبير ، وكتابه الأوسط وكتابه الصغير ، ووردت مرة أخرى باسم التقريب والارشاد الكبير والأوسط والصغير . أما الكتابان الآخران لم يحدث فيهما تعدد الاسم وهما : المقنع في أصول الفقه وكتاب أمالي إجماع أهل المدينة .

والباقلاني - رحمه الله - اشتهر عنه بسط العبارة في مؤلفاته ، كما غلب عليه الاستطراد في نصب الحجج والبراهين بما لا تحتاج كتبه معه إلى شرح وتوضيح . وهذا شأن الباقلاني حتى في مناظراته ، كما أورد ذلك عنه كل من ترجم له . فنقل القاضي عياض في ترتيب المدارك قول معاصريه فيه ، فقال : « كان القاضي أبوبكر يهيم أن يختصر ما يصنفه فلا يقدر لسعة علمه وحفظه » .

ويقول اليافعي في مرآة الجنان^(٢) : « وكان ذا باع طويل في بسط العبارة مشهوراً بذلك حتى أنه جرى بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة يوماً ، فأطال القاضي أبوبكر فيها الكلام ووسع في العبارة ، وزاد في الإسهاب ، وبالغ في الايضاح والاطناب ، ثم التفت إلى الحاضرين ، وقال : اشهدوا على أنه إن أعاد ما قلت ، لا غير ، لم أطلبه بالجواب » .

(١) ترتيب المدارك : ٤٧/٧ .

(٢) مرآة الجنان : ٦/٣ .

وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان^(٣) : «وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة» .

وقد ذكر أبوالمظفر الاسفرائيني في كتابه التبصير في الدين^(٤) «إن كتاب الباقلاني الكبير في الأصول اشتمل على عشرة آلاف ورقة» .

وبعد أن ألفه شعر القاضي الباقلاني لطول الكتاب أنه بحاجة إلى اختصار ، فاختصره في الأوسط . ثم شعر ثانية أنه في حاجة إلى اختصار ، فاختصره في الصغير - وهو الذي بين أيدينا - وهذا الكتاب ذكر ابن السبكي أنه كان عنده في أربع مجلدات . ومعظم من ينقل آراء الباقلاني ينقلها منه ، ولذا كان أكثر تداولاً من الكبير والأوسط .

ولم يبلغني أن أحداً شرح الكتاب الذي بين أيدينا ، وذلك لأنه مبسوط العبارة مع أنه مختصر لكتابه الكبير . ولذا فإن كتابه الكبير يقوم مقام الشرح له ، ولذا كان يحيل عليه وعلى الأوسط في كتابه الذي بين أيدينا . وحتى ولو قدر له أن شرح ، فلا يتصور أن يكون في قيمة أصله ، لأن خير من يشرح عبارة مؤلف من المؤلفات هو مؤلفه ، لأنه أعلم بمقصوده .

والكتاب الذي بين أيدينا مع أنه مختصر لكتاب من قبل مؤلفه ، فهو أيضاً أشد حاجة من الشرح إلى ربط أفكاره بعضها مع بعض ، لأن طوله قد ينسي المتأخر المتقدم . كما أنه بحاجة إلى بيان مواضع الإحالات الكثيرة ، التي كان يحيلها على كتبه الأخرى الأصولية وغيرها .

وشعر إمام الحرمين الجويني - رحمه الله - أن الكتاب بحاجة إلى اختصار ، ولذا قام بالمهمة فاختصره قبل أن يصنف كتابه «البرهان» الذي

(٣) وفيات الأعيان : ٢٦٩/٤ .

(٤) التبصير في الدين ص ١١٩ .

استقلت فيه شخصيته العلمية ، والذي أكثر فيه من مخالفة القاضي الباقلاني ، وقد سمي إمام الحرمين المختصر بـ «تلخيص التقريب» .

وتلخيص التقريب عندي صورة لمخطوطته في ٢١٠ ورقات ، كل ورقة فيها خمسة وعشرون سطراً . وهي مكتوبة بخط دقيق . وفي هوامشها مقابلات . وبأولها تعزيق وسقط لعبث الأرضة بها في أكثر من عشرين ورقة من أولها . وسقط من وسطها ورقة كاملة لعلها من المصور . ويوجد للمخطوط صورة في قسم مخطوطات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم (١٨٧٢) والأصل موجود في جامع المظفر بتعز بالجمهورية اليمنية برقم (٣١٤) .

وبمقابلة الكتاب الذي بين أيدينا بكتاب إمام الحرمين وجدت أنه اختصره إلى النصف تقريباً . وقد كان في اختصاره له مقراً لأقواله قلما يخالفه في رأي كسائر المبتدئين في متابعة من يشتغلون بكتيبهم . وهذا كان هو شأن الفزالي مع إمام الحرمين ، كان متابعا له في كتابه المنحول . ولكن لما نضج فكره واستقلت شخصيته وألف المستصفي خالف إمام الحرمين في كثير من اختياراته .

وكثير ممن ينقل آراء الباقلاني من المتأخرين يعتمد في نقلها على «تلخيص التقريب» لإمام الحرمين . وقد حدث خلط من بعض الأصوليين بين كتاب إمام الحرمين «التلخيص» وبين الكتاب الذي نحققه ، لأن بعض الأصوليين يطلق على هذا الكتاب «مختصر التقريب» وبعضهم يقرن اسم الكتاب باسم المؤلف فيقرنه بإمام الحرمين ، أو بالباقلاني ، فيكون تمييزاً لأحدهما عن الآخر .

المبحث الخامس

أهمية الكتاب ، ومدى حاجته إلى التحقيق والنشر

ذهب جميع من أرخ لأصول الفقه خصوصاً وللتشريع عموماً إلى أن أول من صنف في أصول الفقه هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي ، حيث وضع كتابه المسمى بالرسالة من أجل توحيد الصفوف وإنهاء الفرقة وإحلال الألفة بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي في المشرق بطلب من الإمام عبدالرحمن بن مهدي ، وقد أثمرت «الرسالة» فكانت هي البلمس الذي ضمد الجراح وشفا الصدور ، فكانت هي المولود المبارك . ثم أُرِدَها الشافعي - رحمه الله ببعض الكتب الأخرى في أصول الفقه كإبطال الاستحسان ، واختلاف الحديث ، وجماع العلم . وكل من جاء بعد الشافعي حاول أن يكمل المسيرة ، ويتم ما بدأ به الشافعي إما بشرح وتوضيح ما احتوت عليه ، أو التأليف في مباحث متفرقة في أصول الفقه ، كما فعل عيسى بن أبان الحنفي حيث أَلَفَ حجية خبر الواحد ، وحجية القياس . وبقي الأمر كذلك حتى وضع الجصاص أبوبكر أحمد بن علي الرازي كتابه الفصول مقدمة لكتابه أحكام القرآن ، فجمع معظم مباحث أصول الفقه على طريقة الحنفية .

ويقول الزركشي في مقدمة البحر المحيط^(١) : «وجاء من بعد الشافعي فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان ، قاضي السنة أبوبكر بن الطيب وقاضي المعتزلة عبدالجبار بن أحمد ، فوسعا العبارات ، وفكا الإشارات ، وبيننا الاجمال ، ورفعنا الاشكال» . وقد أَلَفَ الأول عدة كتب كما تقدم في مصنفاته ، وأَلَفَ الثاني كتابه «العمد» وكتباً أخرى . وكتاب

(١) البحر المحيط : ٦/١ .

التقريب والارشاد وكتاب العمدة يعتبران أول كتابين جمعا مسائل أصول الفقه وفوائده .

فكتاب الباقلاني الذي بين أيدينا يعتبر أول كتاب مستوعب لجميع مباحث أصول الفقه . ويمتاز عن كتاب القاضي عبد الجبار - العمدة - بخلوه عن قواعد المعتزلة الأصولية ، بل وجه الباقلاني همه فيه إلى إبطال قواعد المعتزلة التي لها علاقة بأصول الفقه كالقول بالتحسين والتقييح العقليين ، ووجوب الأصلح على الله ، وخلق العباد أفعالهم وغيرها .

كما أن أهمية الكتاب تكمن - أيضا - في كون كل من جاء بعد الباقلاني من المتكلمين كان عالمة عليه ، لا بد وأن يزين كتابه بذكر أقوال الباقلاني .

فالعثور على كتاب «التقريب والارشاد» - في نظري - يعتبر حدثاً مهما بالنسبة للمتخصصين في علوم الشريعة عموماً وأصول الفقه خصوصاً .

ولكل ما تقدم فالحاجة ماسة جداً لإخراج الكتاب من سجنه في ثوب قشيب بعد سجن دام ما يزيد على عشرة قرون . ولا أظن أن هناك كتاباً في هذا الفن أحق بالإخراج والظهور منه ، لأن الكتاب يمثل مدرسة خاصة في آرائه . واعتمد عليه من جاء بعده أكثر مما اعتمد هو على غيره ، فأراؤه تتسم بالابتكار إجمالاً .

وأما أهمية تحقيق الكتاب فهي نفسها التي تدعو لتحقيق أي كتاب آخر . ومنها : التأكد من صحة ما عزي إليه من أقوال في كتب المتأخرين عنه ، وخاصة أن أكثر من ينقل أقواله كان ينقلها بالواسطة اعتماداً على كتاب إمام الحرمين «تلخيص التقريب» أو البرهان ، أو كتب من سبقهم عموماً . وقد يعترى الناقل الغفلة أو الوهم فينسب للباقلاني ما لم يقله ،

وفعلا وجدت نماذج لذلك فعلى سبيل المثال نسب البعلي في القواعد والفوائد الأصولية وابن النجار في شرح الكوكب المنير^(٢) إلى الباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب ، وهو يقول في كتابه هذا : «فصل في أن الواجب هو الفرض»^(٣) .

ومنها : قد وجدت بعض الأقوال نقلت عن الباقلاني مبتورة مما توهم خلاف مراده . وبذلك لا يكون نقلها دقيقا ، وبتحقيق الكتاب ومقابلة ما فيه بالكتب التي أكثرت من النقل عنه يتضح ما بينه وما بين غيره من فوارق .

ومنها : حاجة الكتاب لربط مادته العلمية ببيان مواضع الإحالة في كتبه المطبوعة أو في المواضع المتقدمة في نفس كتابه هذا . حتى يسهل على الناظر فيه الوصول إلى ما يريد . وسأبين في الفصل الخاص بمنهج التحقيق ما قمت به ومدى فائدته .

(٢) القواعد والفوائد الأصولية : ص ٦٣ وشرح الكوكب المنير ٢٥٢/١ .

(٣) هذا الكتاب ص ٥٦ من المخطوطة .

المبحث السادس الأسماء الشرعية^(١)

بين يدي هذه المبحث :

نظراً لأن الحواشي في كثير من الأحيان تضيق عن كل ما يريد أن يقوله المحقق للكتاب . وقد يكون ضرورياً في بعض الأحيان استقصاء الكلام في بعض المسائل الواردة في الكتاب المحقق . لذا رأيت أن أقوم بمبحث مسألتين من المسائل الواردة في الكتاب على وجه التفصيل والاستقصاء بقدر المستطاع من حيث جمع الأقوال ، والاستطراد في الاستدلال لها ، وبيان ثمره النزاع فيها . أرجو أن يكون في ذلك نفع للناظر في الكتاب ، وقد وقع اختياري على مسألتين ، جعلت كل واحدة منهما في مبحث خاص . وسأبين في كل مسألة سبب وقوع اختياري عليها بون سائر المسائل ، ولولا ما أخشاه من الإطالة لقمتم بمبحث أكثر من مسألتين . وكانت المسألة الأولى التي وقع اختياري عليها هي ما عنونت بها لهذا المبحث «الأسماء الشرعية» .

سبب اختيار هذه المسألة :

الذي وجدته في معظم كتب أصول الفقه عدم الدقة في نسبة القول للباقلاني في هذه المسألة حتى من أقرب الناس للباقلاني وأكثرهم اشتغالاً بكتبه ، مثل إمام الحرمين في البرهان^(٢) فقد قال : «وقال آخرون : هي مقرة

(١) عنون الرازي في المحصول : ٤١٤/١/١ للمسألة بعنوان آخر هو : «الحقيقة الشرعية» . وقد نبه الزركشي في البحر المحيط إلى أن ما عنون به الرازي ليس بمرضي ، والصواب العنونة «بالأسماء الشرعية» لتدخل الحقائق والمجازات الشرعية ، لأن البحث جارٍ في كونها حقيقة أم مجازاً .
وسبب آخر لاختيار العنوان هو عدم دخول الحرف والفعل ، لأنه لا يوجد الحرف الشرعي والفعل الشرعي بعد الاستقراء ، كما ذكر ذلك فخرالدين الرازي .
(٢) البرهان : ١٧٤/١ .

على حقائق اللغات ، لم تنقل ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر - رحمه الله . ثم قال : « واستمر القاضي على لجاج ظاهر » . ثم قال : « وهو غير شديد ، فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة ، ومساق ما ذكره أن المسمى بالصلاة الدعاء فحسب » .

وسياتي عند ذكر الأقوال في المسألة وبيان حقيقة قول الباقلاني أن ما نقله عنه إمام الحرمين لم يكن دقيقاً . وقد تابع إمام الحرمين على هذا النقل جماعة باعتبار أنه أوثق مصدر لنقل أقواله في ظنهم . علما بأن الزركشي في البحر المحيط^(٣) نقل الاتفاق على وجود زيادة في المعنى الشرعي عن المعنى اللغوي .

تعريف الأسماء الشرعية :

عرف أبو الحسين البصري في المعتمد^(٤) الاسم الشرعي بأنه « ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى » .

وعرفها فخرالدين الرازي في المحصول^(٥) بنفس تعريف أبي الحسين فقال : « هي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى » . وقال بعد ذكره التعريف : سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة ، أو كانا معلومين ، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ، أو كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً . فدخل في تعريف أبي الحسين الأقسام الأربعة المتقدمة . لكن القسم الرابع وهو ما كان المعنى معلوماً لأهل اللغة واللفظ غير معلوم - لا يعتبره الجمهور من الأسماء الشرعية . وتابع فخرالدين الرازي أبو الحسين البصري في تعريفه ، وبالتالي تابعه في اعتبار القسم الرابع من الأسماء الشرعية ، كما تابع الرازي بعض الأصوليين على ذلك .

(٣) البحر المحيط : ١٦٥/٢ .

(٤) المعتمد : ٢٤/٨ .

(٥) المحصول : ٤١٤/٨/٨ .

وذكر أبو الحسين البصري أن عبد الجبار بن أحمد اشترط في الاسم الشرعي شرطين هما : كون المعنى ثابتا بالشرع . وكون وضع الاسم له بالشرع .

ومثل الصفي الهندي على ما في الإبهاج بشرح المنهاج^(٦) الأقسام الأربعة الداخلة في تعريف أبي الحسين والرازي ، فقال : مثال ما كانا مجهولين أوائل سور القرآن . ومثال ما كانا معلومين لأهل اللغة لفظة «الرحمن» في إطلاقها على الله سبحانه . ومثال ما كان اللفظ معلوما لهم والمعنى غير معلوم هو لفظ «الصلاة والصوم» . ومثال ما كان المعنى معلوما لهم واللفظ غير معلوم كلفظة «الأب» .

أما الفريق الآخر ، وهم الذين يرون أن هذه الألفاظ كانت معروفة في اللغة ، ولكن الشرع استعملها استعمالا آخر ، فقد أشعرت عباراتهم بذلك .

فعرفها أبو يعلى في العدة^(٧) بأن الاسم الشرعي : «هو الاسم المستعمل في الشريعة على غير ما كان عليه في موضوع اللغة» .

وعرفها أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع^(٨) بأنها «كون اللفظ في اللغة موضوعاً لمعنى وورد الشرع به في غيره» .

فكل عرف الأسماء الشرعية بحسب حقيقتها عنده . فالمعتزلة ومن قال بقولهم - وهو أنها نقلت إلى معاني جديدة لا تشترط فيها علاقة بين المعنى التي كانت له في اللغة والمعنى الشرعي الجديد - عرفها بما عرفها به أبو الحسين .

(٦) الإبهاج : ٢٧٦/١ .

(٧) العدة : ١٨٩/١ .

(٨) شرح اللمع : ١٨١/١ .

ومن قال إنها نقلت من اللغة إلى الشرع ، ولكن لوجود علاقة بين معناها اللغوي ومعناها الشرعي عرفها به أبويعلى وأبواسحاق الشيرازي .
فيما بينته في تعريف الألفاظ الشرعية كما يكفي لمعرفة المراد بها ، ولكن نظراً لأن المعتزلة قسموها إلى دينية وشرعية كان من المناسب بيان أصل هذا التقسيم وما يترتب عليه ، وبيان سبب تفريق بعض الأصوليين بين الدينية والشرعية .

الأصل في تقسيم الأسماء الشرعية إلى دينية وشرعية هم المعتزلة . فقالت المعتزلة الأسماء الدينية ثلاثة : الإيمان والكفر والفسق . وهي عندهم مستعملة في الشرع في غير معناها اللغوي تماما . ولهذا أثبتوا المنزلة بين الإيمان والكفر وهي الفسق ، وهي منزلة بين المنزلتين ، فالفاسق ليس بمؤمن ولا كافر ، فالمقصود بالدينية الاعتقادية أو ما يتعلق بأصول الدين .

وأما الشرعية عندهم فكما سبق بيان حقيقتها أنها أسماء لغوية نقلت في الشرع عن أصل وضعها اللغوي إلى أحكام شرعية كالصلاة والحج والزكاة والصيام . فالمقصود بالشرعية العملية .

ولكن الرازي في المحصول^(٩) : نقل عن المعتزلة أنهم يقسمون الأسماء التي نقلها الشرع إلى أسماء أجريت على الأفعال كالصلاة والزكاة ، وهي المسماة بالشرعية وإلى أسماء أجريت على الفاعلين كالمؤمن والفساق ، وهي المسماة بالدينية . وما نقله الرازي مخالف لما نقله غيره عنهم ، وهو ليس بسديد ، لأنه يلزم عليه دخول المصلي والمزكي لأنها من أسماء الفاعلين في الأسماء الدينية ، ويلزم - أيضا - دخول لفظ الإيمان والكفر والفسق في الشرعية ، لأنها أفعال .

(٩) المحصول : ١/١٠٤٤ .

وذكر الشيخ أبو اسحاق الشيرازي - رحمه الله - في شرح اللمع (١٠) أن هذه أول مسألة نشأت في الاعتزال ، وذلك أن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - لما قتل ظهرت البدع ، وكثرت الشرور . فقال أهل الشام : نحن نطالب بدم عثمان ، وقوم من أصحاب علي تبرؤا منه . وجرت بينهم من الحروب ما لا يخفي . فجاءت المعتزلة بعدهم بقليل فقالوا : ننزلهم منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول : هم فسقة ، حتى أطلقوا هذا القول على عظماء الصحابة كطلحة والزبير ، حتى قال كبارهم ، مثل واصل بن عطاء : « لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق » . فقيل لهم : « إن الإيمان في اللغة هو التصديق ، وهؤلاء مصدقون موحدون » ، فقالوا إن هذا حقيقته في اللغة ، وقد نقل في الشرع إلى غيره ، فجعل اسماً لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي ، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر » .

تحريم محل النزاع هي المسألة :

(١) محل النزاع هو الأسماء الشرعية فقط دون الحرف والفعل .

قال الرازي في المحصول^(١١) : الأقرب أنه لا يوجد الفعل الشرعي والحرف الشرعي ، والدليل على ذلك الاستقراء ، وكذلك فإن الفعل يكون شرعياً تبعاً للمصدر ، وليس لذاته .

(٢) النزاع في الألفاظ التي وضعها المشرع لتدل على معاني جديدة بلا قرينة ، فهي حقائق شريعة ، مثل الصلاة والزكاة والصيام .

(١٠) شرح اللمع : ١٧٢/١ .

(١١) المحصول : ٤٣٩/١/٨ والإبهاج : ٢٨٨/١ .

أما ما استعمله المتشرعة - الفقهاء والمتكلمون - من ألفاظ ، كلفظ
الاجماع ولحن الخطاب فتحمل على المعنى الشرعي فقط اتفاقاً ، لأنها
أصبحت حقائق عرفية ، تعارف عليها أهل الشرع ، فلا حاجة لهم فيها إلى
قرينة^(١٢) .

(٣) اتفق جميع أهل العلم على أن الأسماء الشرعية يستفاد منها في
الشرع معنى زائداً عن أصل وضع اللغة ، وهذا صرح به الباقلاني .

واختلفوا في تلك الزيادة هل تجعل الأسماء موضوعاً كالوضع
الابتدائي من قبل الشرع ، كما يقول المعتزلة ، أو هي منقولة للشرع مع
وجود علاقة بين المعنيين ، أو هي مبقاة على الوضع اللغوي ، وإنما تصرف
الشرع في شروطها وأحكامها .

وتتبيها للفائدة نقل الزركشي في البحر المحيط^(١٣) عن تعليقة القاضي
حسين أن التصرف الذي حدث من الشرع في هذه الأسماء لا يعدو عن
ثلاث حالات هي :

الأولى : ما زاد فيها من كل وجه ، كالصلاة ، فإنها في اللغة الدعاء ،
فأبقاها الشارع على معنى الدعاء ، وزاد القراءة والركوع والسجود .

الثانية : ما نقص فيها من كل وجه كالحج ، فإنه في اللغة القصد ،
وفي الشرع القصد إلى بيته الحرام .

الثالثة : ما نقص فيها من وجه وزاد من وجه ، كالصوم ، فإنه في
اللغة الإمساك ، وفي الشرع إمساك مخصوص مع شروط أخرى كالنية
وغيرها .

(١٢) إرشاد الفحول : ص ٢٢ ، والبحر المحيط : ١٦٩/٢ . وقال : «لم أر من نبه على الفصل بين

المقامين غير القاضي عضد الدين والملة الإيجي .

(١٣) البحر المحيط : ١٦٥/٢ .

وبهذا اتضح أن محل النزاع هو الأسماء الشرعية بون الحرف والفعل ، وكذلك هو الألفاظ التي استعملها المشرع بون الألفاظ التي اصطلح عليها المتشرعة ، وفي أن المعنى الزائد الذي دلّت عليه هذه الأسماء هل يكون نقلاً للفظ نقلاً كلياً بدون علاقة ، أو هو نقل مع علاقة بين المعنيين ، أو لا يوجد نقل ، بل هي مبقاة . وسيأتي مزيد تفصيل لذلك عند ذكر أقوال أهل العلم في محل النزاع بإذن الله .

الأقوال في المسألة :

١ - نقل أبو الحسين البصري في المعتمد^(١٤) عن قوم من المرجئة نفي جواز نقل الألفاظ ، وقال : «بعض علمهم تدل على أنهم أحالوا ذلك ، وبعض علمهم الأخرى تدل على أنهم قبحوه» . وكذلك فعل أبو الخطاب الكلوزاني في التمهيد^(١٥) فقال : والكلام في هذه المسألة في فصلين : أحدهما : إنه يجوز نقل الأسماء ، وكذلك فعل في الجزء الثاني من التمهيد .

ولكن الرازي في المحصول والامدي في الإحكام^(١٦) نقلا الاجماع على جواز النقل عقلاً وحسراً الخلاف في الوقوع . ومن علم حجة على من لم يعلم . فما ذكره أبو الحسين - من وجود الخلاف في الجواز مع تسمية من قال بعدم الجواز ، واستدل لهم - يُقدّم على نفي الرازي والامدي .

٢ - ذهب المعتزلة والخوارج وتابعهم على ذلك بعض الفقهاء إلى جواز نقل الألفاظ اللغوية إلى معاني شرعية نقلاً كلياً بدون أي علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . فهي معاني مبتكرة ابتكرها المشرع ، يجوز أن لا يلاحظ فيها المعنى اللغوي ، وإذا حدث أن وجدت علاقة بين المعنى اللغوي

(١٤) المعتمد : ٢٣/١ .

(١٥) التمهيد : ٨٩/١ ، ٢٥٣/٢ .

(١٦) المحصول : ٤١٤/١/١ والاحكام : ٣٥/١ .

والمعنى الشرعي فإنه اتفاق بطريق الصدفة ليس مقصوداً . فالأسماء الشرعية عندهم ليست حقائق لغوية ولا مجازات عنها .

قال أبو الحسين في المعتمد^(١٧) : « ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر . ثم قال : ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسم مبتدأ ، وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى » : ووافق المعتزلة في مذهبهم أبو الخطاب في التمهيد رأياً واستدللاً . ونقله عن شيخه أبي يعلى . ولكن الموجود في العدة خلافه . ونقله عن أبي حنيفة . وما نقله أصحاب أبي حنيفة خلافه ، والصحيح أن الذي قال بهذا القول هو الدبوسي والسرخسي والبيزوي ، كما في فواتح الرحموت وأصول السرخسي وميزان الأصول^(١٨) .

٣- ذهب جماهير الأصوليين إلى أن الشرع تصرف في اللفظ اللغوي ، كما تصرف أهل العرف في بعض الألفاظ بنقلها عن معناها الموضوعية له أصلاً ، إما على سبيل قصر اللفظ على بعض معناه ، كقصر لفظ الدابة على نوات الأربع ، أو على سبيل التجوز بإضافة الشيء إلى غير ما هو له كقولهم : الخمر محرمة ، والمحرم شربها . وقالوا : وكذلك الألفاظ الشرعية خصصت لفظة الصلاة ، واستعملت في دعاء مخصوص .

ولكن اختلفت عباراتهم في التعبير عن هذا الواقع .

فبعضهم عبّر عنه أنه نقل ، ولكن ميزة عن قول المعتزلة بأنه ليس نقلاً مطلقاً ، بل مع وجود علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي ، مثل فعل

(١٧) المعتمد : ٢٣/١ .

(١٨) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٢٧٩ .

أهل اللغة بالألفاظ العرفية . وبعضهم اضطرب مثل الشيخ أبي اسحاق الشيرازي فسماه في التبصرة نقلاً ، وتردد في شرح اللمع (١٩) .

وبعضهم أبى أن يسميه نقلاً . وحرروا مرادهم بدون وصفه بأنه نقل . وهذا القول كما هو ظاهر إنه مذهب وسط بين مذهب الباقلاني والمعتزلة . واتفق أصحاب هذا القول على أنها مجازات لغوية لعدم استعمال المشرع لها في معانيها اللغوية . وذهب بعضهم إلى أنها اشتهرت فأصبحت حقائق شرعية (٢٠) .

٤ - مذهب الباقلاني : قال في التقريب ص ٣٨٧ «إن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه وتعالى لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية ، ولا خاطب الأمة إلا باللسان العربي ، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة» .

ولكنه في نقاشه للمعتزلة في ص ٣٩٥ قال : «الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعها نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس ، فالاسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة ، وإن ضمت إليه شروط شرعية» . وقال : «الحج في اللغة هو القصد ، ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص» .

ويضم كلام الباقلاني إلى بعضه يظهر أنه يقول بوجود تغيير في استعمال اللفظ في الشرع عن استعماله في اللغة . ولكن مع هذا فإنه لا يقر بوجود ألفاظ تسمى بالشرعية ، ولا يسلم بالنقل . ونقل كثير من الأصوليين عن الباقلاني موافق لما هو في التقريب .

(١٩) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .

(٢٠) فواتح الرحموت : ٢٢٢/١ ، وأصول السرخسي : ١٩٠/١ ، وميزان الأصول : ص ٣٧٩ .

وأما إمام الحرمين - وهو أكثر العلماء اشتغالاً بآراء الباقلاني الأصولية - قال في البرهان^(٢١) : وقال آخرون : هي مقرة على حقائق اللغات ، لم تنقل ، ولم يزد في معناها ، وهو اختيار القاضي أبي بكر ، رحمه الله « ثم وصف ما هو عليه أنه لجاج ظاهر ، ووصفه بأنه قول غير سديد .

ونسب المازري قول الباقلاني في شرحه للبرهان للمحققين من الفقهاء والأصوليين من المالكية . ونقله الزركشي في البحر المحيط^(٢٢) عن أبي الحسن الأشعري .

٥ - ذهب أبو اسحاق الشيرازي للقول بالنقل في الأسماء الشرعية دون الأسماء الدينية احترازاً عن بدعة المعتزلة والخوارج . ونسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط لابن الصباغ واختاره . قال في شرح اللع^(٢٣) : ويمكننا أن نحتزم من هذه المسألة عن الألفاظ الدينية ، فنقول : إن الأسماء منقولة إلا هذه المسألة . وقال : «ويمكننا نصره ذلك - أي النقل - من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ» .

٦ - ذهب الأمدى في الأحكام إلى التوقف .

قال في الأحكام^(٢٤) : «وإذا عرفت ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه .

(٢١) البرهان : ١٧٤/١ .

(٢٢) على ما في البحر المحيط : ١٦١/٢ .

(٢٣) شرح اللع : ١٧٣/١ ، ١٨٣ .

فهذه أهم الأقوال في المسألة . وسأحاول الاستدلال لها مع مناقشة الأدلة التي فيها ضعف إن شاء الله .

لدلة القول الأول وهم القائلون بعدم الجواز :

(١) نقلها عما وضعت له في اللغة يكون قلباً للحقيقة ، وقلب الحقائق مستحيل لا يجوز .

وأجيب : إن كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له ، وإنما هو تابع للاختيار ، بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة ، وأنه كان جائزاً أن يسمى المعنى بغير ما سمي به نحو تسمية البياض سواداً ، إلى غير ذلك . وعليه يجوز أن يصطلح على سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره وقولكم «إنه مستحيل» يصح لو كان انفكاك الاسم عن المعنى مستحيلاً .

٢ - ومن قال بالقيح قال : إن نقل الاسم عن معناه إلى معنى آخر يقتضى تغيير الأحكام المتعلقة به وتعطيلها ، وهو قبيح .

وأجيب : بأننا لا نسلم أن تعطيل الأحكام قبيح ، فإن النسخ يعطل الأحكام وليس قبيحاً . ولو سلمنا قبحه ، فإنما يكون في الاسم الذي تعلق به فرض دون ما لم يتعلق به فرض ، ثم لو نقل اسم الصلاة عن الدعاء لم يسقط فرض الدعاء . ولو قصد المشرع سقوطه لبين لنا ذلك .

واستدل أبو الحسين البصري في المعتمد للقول بالجواز :

١ - إن الشريعة جاءت بعبادات لم تكن معروفة في اللغة ، فلم يكن بد من وضع اسم لها لتتميز به عن غيرها ، كما يجب ذلك في مولود يولد للإنسان ، كما يضع أهل الصنائع لكل ما يستحدثونه من أدوات أسماء تعرف بها ، ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ ، وبين أن ينقل

إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي ، بل نقل اسم لغوي إليه أولى .

٢ - لا يمتنع تعلق مصلحة بنقل اسم من معناه اللغوي إلى معنى شرعي ، كما لا يمتنع ثبوتها في جميع العبادات ، ولا يكون في هذا النقل وجه قبح . وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع حسنه ، إذ المصلحة وجه حسن (٢٥) .

وبهذا يتضح أن نقل الاسم من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي غير مستحيل ، بل هو جائز عقلاً . لأن الاسم ليس واجباً للمعنى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية ، وأن أرباب الحرف يحدثون أسماء لأدواتهم المستحدثة ، وكذلك من يولد له مولود يضع له اسماً .

أدلة المعتزلة والخوارج على وقوع النقل :

(١) احتج المعتزلة ومن قال بقولهم على وقوع النقل بأن الشرع أطلق اسم إسلام وإيمان وكفر وفسق على معاني مخصوصة . وهو ما لم يعرفه أهل اللغة ، ولا وضعوا هذه الأسماء لما أطلقت عليه . ويدل على ذلك الحديث المتفق عليه^(٢٦) والذي فيه : جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول ﷺ في صورة رجل ، فقال : يا محمد ، ما الإسلام ؟ ... ثم قال : ما الإيمان ؟ ... ثم قال ﷺ : « هذا جبريل أتاكم يعلمكم أمر دينكم » . فلولا أن الاسم شرعي لما احتاج إلى بيانه ، لأن العرب تعرفه .

واعترض على هذا بأن صاحب الشريعة بعث ليعلم الناس الأحكام لا الأسماء .

(٢٥) ينظر ما يتعلق بأدلة هذا القول : التمهيد لأبي الخطاب ٨٩/١ ، ٢٥٢/٢ ، والمعتمد : ٢٤/١ ،

والأحكام للآمدي : ٣٥/١ .

(٢٦) البخاري : ١١٤/١ ، ومسلم : ٣٩/١ .

وأجيب : بأن المشرع إذا وضع حكماً فلا بد أن يضع له اسماً يعرف الناس هذا الحكم ، ليميزه عن غيره ، فصار ذلك عائداً إلى الأحكام .

٢ - إن لفظ « الصلاة » لم يكن مستعملاً في اللغة لمجموع الأفعال الشرعية كالركوع والسجود والتسبيح والتكبير والقعود والنية وغيرها ، لأن أهل اللغة لم يكونوا يعرفون هذه الصلاة ولا شروطها وأركانها ، ثم صار اسم الصلاة اسماً لمجموع هذه الأفعال ، حتى لا يعقل من إطلاق اسم الصلاة سواها . فيكون بذلك نقلها المشرع إلى استعمال جديد .

واعترض الباقلاني على هذا الدليل بأن الصلاة أطلقت على جميع هذه الأفعال ، لأن الصلاة في اللغة بمعنى الاتباع ، فالتالي للسابق يسمى مصلاً لأنه تالٍ له ، وكذلك المأموم متبع لفعل الإمام ومقتفٍ أثره .

وأجاب المعتزلة أنه يلزم على ذلك أن لا تسمى صلاة المنفرد صلاة ، وهو مخالف لاجماع الأمة ، وكذلك السنة التي ورد فيها تسمية صلاة المنفرد صلاة .

واعترض الباقلاني - أيضاً - بأن الصلاة سميت صلاة للدعاء الذي فيها . ولذا لم تنقل الصلاة في الشرع ، بل بقيت في معناها الذي وضعت له ، وهو الدعاء .

وأجاب المعتزلة عن هذا الاعتراض بأنه إذا قصد الباقلاني من كلامه أن لفظ الصلاة تطلق على جملة من الأفعال التي تتألف منها الصلاة لأن فيها دعاء فقد سلمتم بما نريده من إفادة الاسم لما لم يكن يفيد في اللغة . وإن قصدتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء ، فذلك باطل ، لأن المفهوم من لفظة « صلاة » جملة الأفعال . لأننا نفهم من قولكم فلان خرج من الصلاة إذا فرغ من أفعالها ، وإن كان متشاغلاً بالدعاء .

ويلزم على قولكم أن الصلاة هي الدعاء أن صلاة الأخرس لا تسمى صلاة لأنه لا دعاء فيها . ويلزم - أيضاً - أن المصلي إذا أخل بالقراءة والركوع والسجود أن يقال إنه قد صلى .

ويرد على هذين الإلزامين بعدم صحتهما . وهو أن صلاة الأخرس فيها دعاء ، ولا يلزم النطق في الدعاء . ويبطل الإلزام الثاني ، لأننا لا نقول بصحة الصلاة بدون شروطها (٢٧) .

٣ - كان لفظ الصوم يفيد في اللغة الإمساك عموماً سواء كان عن الكلام كقوله تعالى : ﴿إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا﴾ (٢٨) أو الأكل والشرب ليلاً أو نهاراً ، وأصبح يفيد في الشرع إمساكاً مخصوصاً .

وكذلك لفظ «الزكاة» يفيد في اللغة النماء . ثم جعل في الشرع اسم لإخراج جزء من المال طهرة له . وهو في الحقيقة نقصان وليس بزيادة .

وكذلك «الحج» في اللغة القصد مطلقاً . وفي الشرع هو قصد البيت الحرام ، مع الوقوف والإحرام والطواف .

فالشرع في جميع هذه الألفاظ تصرف بنقلها إلى معان غير معانيها اللغوية .

وأجاب الباقلاني - رحمه الله - أن هذه الألفاظ بقيت في معانيها اللغوية ولم تنتقل ، ولكن شرط المشرع في كونها مجزئة شروطاً أخر تنضم إليها ، فالمشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع . ولم يسلم الباقلاني بأن الشرع أحدث عبادة لم يكن لها في اللغة اسم (٢٩) .

(٢٧) ينظر هذا الدليل في التمهيد لأبي الخطاب ٩١/١ ، ٢٥٥/٢ . والمعتمد : ٢٥/١ .

(٢٨) سورة مريم : ٢٦ .

(٢٩) ينظر ما يتعلق بهذا الدليل المعتمد : ٢٥/١ . والتمهيد لأبي الخطاب ٢٥٦/٢ ، ٩٣/١ .

٤ - نقل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (٣٠) عن أبي علي الجبائي بأنه استدل لوقوع النقل بأن المشرع شرع عبادات ذات أركان وهيئات ، ولم يكن لها اسم في اللغة ، لذا دعت الحاجة إلى وضع أسماء لها تتميز بها عن غيرها ، وكان أولى الأسماء بها ما ثبت له عرف في الشرع ، وكثر استعماله فيه . وصار هذا بمنزلة أبواب الصناعات في صناعتهم إذا استحدثوا آلات وأنوات لم يكونوا وضعوا لها أسماء تتميز بها عن غيرها . لحاجتهم إلى ذلك ، وعلى هذا وضع الأسامي في اللغات ، فكذلك هنا .

والباقلائي يرد على هذا الدليل بعدم التسليم بإحداث الشرع عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ، كما تقدم .

والذي يجيب به أصحاب القول الوسط عن أدلة المعتزلة . بأنهم يسلمون بتصرف المشرع في استعمال الألفاظ ، وذكر الرازي في المحصول أن استعمال المشرع وتصرفه من باب التجوز ، فأصبحت الألفاظ مجازات لغوية . ومن المعلوم أن التجوز لا يكون إلا بعلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى الجديد . فالمشرع لما اختار لفظ الصلاة ليدل على العبادة المعروفة إنما اختارها لوجود علاقة بين المعنيين ، وهي أن الصلاة في الشرع فيها حقيقة الدعاء . بل الدعاء مخ العبادة ، وكذلك لفظ «الصوم» يوجد علاقة بينه وبين المعنى الشرعي لأن كلا منهما إمساك . وكذلك سائر الأسماء الشرعية . ولذا يمنعون نقل المشرع للفظ نقلاً مطلقاً بدون علاقة ، كما فعل المعتزلة .

أدلة الباطلاني على عدم النقل :

(١) وصف الله - سبحانه وتعالى - القرآن الكريم بأنه عربي في آيات كثيرة منها : قوله تعالى : ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا﴾^(٣١) ، وقوله تعالى : ﴿بلسان عربي مبين﴾^(٣٢) . وقوله تعالى : ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾^(٣٣) . وظواهر هذه الآيات وغيرها يوجب كون القرآن كله عربيا مستعملا فيما استعملته العرب ، وإلا كان خطابا لهم بغير لغتهم . وبذلك يبطل دعوى المعتزلة وغيرهم أن المشرع تصرف بوضع أسماء على غير اطلاق اللغة .

وأجاب الجمهور وغيرهم عن هذه الآيات بأن استعمال الشرع لبعض هذه الألفاظ في غير ما وضعت له العرب لا يخرج القرآن عن كونه خطابا بلسان العرب . فالعرب استعملت بعض الألفاظ في غير ما وضعت له ، مثل كلمة حمار للبليد ، والبحر للكريم ، ولم يقل أحد إن هذا إخراج للخطاب عن لغة العرب .

وكذلك اشتمال القرآن على ألفاظ شرعية قليلة لا يخرجها عن كونه عربياً . فالعبرة بالأعم الأغلب . ولذا لا يمتنع اطلاق اسم الأسود على الثور الأسود وإن كان في جلده شعرات بيض .

ثم الآيات التي استدلت بها لا تدل على كون القرآن كله عربي ، لأنه قد يطلق لفظ القرآن على بعض القرآن . فقد قال الله سبحانه في سورة يوسف ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا﴾^(٣٤) وأراد تلك السورة . وذهب الفقهاء إلى

(٣١) سورة الزخرف : ٣ .

(٣٢) سورة الشعراء : ١٩٥ .

(٣٣) سورة ابراهيم : ٤ .

(٣٤) سورة يوسف : ١ .

أنه لو حلف شخص أن لا يقرأ القرآن فقرأ أية منه حنث في يمينه . فالآية الواحدة تسمى قرأنا (٣٥) .

٢ - لو كان الرسول ﷺ قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقل هذه الأسماء توقيفا تقوم به الحجة على المكلفين ليقطع عندهم ، فيكون بطريق يفيد العلم الضروري أو النظري . ومادام لم يثبت خبر يفيد القطع في ذلك ولا ورد في الكتاب ، ولا أجمعت الأمة عليه ، ولا دل على ذلك العقل الجازم يجب القطع على كذب دعوى المعتزلة (٣٦) .

وأجاب عن هذا الدليل أصحاب القول الوسط والمعتزلة . أن النبي ﷺ قد بين بيانا تاما ما المعاني التي نقلت الألفاظ إليها ، فبين المقصود بالصلاة بصلاة جبريل بالرسول ﷺ ، ثم صلاته ﷺ بأصحابه ، وقال : «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٣٧) وبين المقصود بالحج وقال : «خنوا عني مناسككم» (٣٨) وبين ما تجب فيه الزكاة وأنصبتها وشروطها ولئن تدفع وكيف تدفع . كما قام جبريل عليه السلام ببيان بعض هذه الأسماء كما حدث في بيان معنى الاسلام والإيمان والإحسان . وكذلك قام الصحابة ببيان مدلولات هذه الألفاظ لمن بعدهم .

وأجابوا عن اشتراط الباقلاني حدوث البيان بطريق يفيد العلم بأنه قد حدث في بعضها ، وذلك بتكرار فعل تلك العبادة كالوضوء والصلاة . وكذلك

(٣٥) ينظر هذا الدليل التمهيد لأبي الخطاب : ٩٤/١ ، ٢٥٨/٢ ، وشرح اللمع : ١٨٤/١ .
(٣٦) ينظر في هذا الدليل والإجابة عليه التمهيد لأبي الخطاب : ٩٥/١ ، ٢٥٨/٢ ، وشرح اللمع : ١٨٥/١ ، وكتابتنا هذا - قسم التحقيق ص ٣٩٢ .
(٣٧) رواه البخاري عن مالك بن الحويرث برقم ٦٣١ ، ٦٠٠٨ ، ٧٢٤٦ . والإمام أحمد في مسنده : ٥٣/٥ .
(٣٨) رواه مسلم عن جابر برقم (١٢٩٧) وأبو داود برقم (١٩٥٤) والنسائي : ٢٧٠/٥ . وأحمد : ٣٧٨ ، ٣٣٧ ، ٣٢٢ ، ٣١٨ ، ٣٠١/٣ .

اشتراطه ثبوت البيان بطريق قطعي إنه لا دليل عليه ، وهو متعذر لا يصح إلا على قول من يقول بالتكليف بما لا يطاق .

٣- يلزم على قول المعتزلة بأن المشرع نقل الأسماء عن معانيها اللغوية ولو لم يكن بينهما مناسبة أنه يجوز أن يقول المشرع : اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين . ويقول : «والسارق والسارقة فاقطعوا» وهو يريد القاتلين ، وبذلك يكون قد خاطبهم بغير لغتهم .

وأجاب الجمهور عن هذا أنه لازم على قول المعتزلة والخوارج ، لأنهم يقولون بالنقل المطلق . وأما القائلون بالنقل بشرط وجود علاقة فلا يلزم على قولهم . وقد يجيب المعتزلة بأن لازم القول ليس بقول لقائلة ، ولم ينقل أحد عن المعتزلة ولا عن غيرهم مثل هذا الاستعمال .

دليل من قال بالتفريق بين الدينية والشرعية :

حجة أبي اسحاق الشيرازي في عدم القول بالنقل مطلقا ، بل يقول بالنقل فيما دل الدليل عليه . هو ترتب حدوث بدعة على قول المعتزلة في جوازه في الألفاظ الدينية . ولهذا حصر قوله في النقل في الألفاظ الشرعية . ولهذا قال في شرح اللمع^(٢٩) : «ويمكننا نصره ذلك - يعني النقل - من غير أن نشارك المعتزلة في بدعتهم . فنقول : إن هذه الألفاظ التي ذكرناها منقولة من اللغة إلى الشرع ، وليس من ضرورة النقل أن يكون في جميع الألفاظ ، وإنما يكون على حسب ما يدل عليه الدليل . ولم يثبت النقل في جميع الألفاظ مثل : الفرس والتمر ، والخبز ، وإنما ثبت في بعض الأسماء دون بعض» .

(٢٩) شرح اللمع : ١٧٣/١ ، ١٨٣ ، والبحر المحيط : ١٦٤/٢ .

دليل القول بالتوقف :

أما الأمدي في الإحكام بعد أن ذكر أدلة الأقوال الواردة في المسألة وناقشها قال : «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين ، فالحق عندي في ذلك إنما هو إمكان كل واحد من المذهبين ، وأما ترجيح الواقع منهما ، فعسى أن يكون عند غيري تحقيقه» وهذا يدل على أنه متوقف في المسألة لعدم وجود دليل قطعي يدل على أحد القولين ، وخاصة وأن الأمدي يرى أن القواعد الأصولية قواعد قطعية لا تثبت بأدلة ظنية .

حجة القول الوسط :

استدل من توسط بين المذهبين سواء صرح بالنقل مع وجود علاقة ، أو أثبت تصرف المشرع ، ولكن لم يسمه نقلاً . وبعض أصحاب هذا القول مثل فخرالدين الرازي اقتصر على تسميتها مجازات لغوية ، وبعضهم قال : إن هذه المجازات اللغوية اشتهرت حتى أصبحت المعاني المجازية هي المتبادرة إلى الذهن . وبذلك أصبحت حائق شرعية .

ويمثل هذا الرأي الوسط جماهير الأصوليين منهم الشافعي وإمام الحرمين والغزالي وابن برهان وغيرهم . وقد أنكر هؤلاء على أصحاب القول بالنقل للألفاظ اللغوية من اللغة إلى الشرع ، نقلاً بدون علاقة ، وهم المعتزلة ، كما تقدم في إجابتهم عن أدلة المعتزلة . وأنكروا على من أنكر تصرف المشرع في بعض الألفاظ بنوع من التصرف ، سواء سموه نقلاً لوجود علاقة ، أو لم يسموه نقلاً .

وقال هؤلاء : إن الموضوعات الشرعية مسميات لم تكن معهودة من قبل ، فلا بد لها من أسماء تعرف بها تلك المسميات . وهذا التصرف الذي حدث من المشرع فيها لا يخرج عن حالتين :

أولهما : تخصيص اللفظ ببعض المسميات ، كما فعل أهل اللغة في الألفاظ العرفية ، كلفظ الدابة : ولم ينكر أحد هذا التصرف . ومثله فعل المشرع في لفظ الحج والصوم والإيمان . حيث استعملها في معان لها علاقة بمعناها اللغوي . فهو ليس نقلاً كلياً للفظ . كما يقول المعتزلة ، بل يوجد ارتباط وعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي .

ثانيهما : إطلاق أهل اللغة الاسم على ما يتعلق به ويتصل به ، كتسميتهم الخمر محرمة ، وفي الحقيقة المحرم شربها . وكذلك تصرف المشرع في لفظ الصلاة بعد أن كانت لا يفهم منها إلا الدعاء ، أصبحت في الشرع تدل عليه وعلى غيره معه من تكبير وقراءة وركوع وسجود وقيام ، وكل ما أدخله عرف الشرع في معناها .

وبذلك أثبت أصحاب هذا القول تصرفاً للمشرع في بعض الألفاظ ، ولكن انكروا على المعتزلة ما ذهبوا إليه من القول بالنقل بدون ارتباط أو علاقة .

ومما أنكر به أصحاب هذا القول على من لم يثبت للمشرع تصرفاً ما قاله الغزالي^(٤٠) : «إنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم» . ثم قال : «فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة ، فما أحدثه الشرع من عبادات ينبغي أن تكون لها أسماء معروفة ، ولا يكون ذلك إلا بنوع تصرف في الألفاظ اللغوية» .

وأما إمام الحرمين^(٤١) فعبارته في حق الطرفين حادة كعادته . فقال في شأن المعتزلة ، ومن قال بقولهم : «ومن قال : إنها نقلت نقلاً كلياً ، فقد

(٤٠) المستصفى : ١/٢٣٠ .

(٤١) البرهان : ١/١٧٥ .

زلُّ ، فإن في الألفاظ الشرعية اعتبار للمعاني اللغوية . وقال في حق الباقلاني ومن تابعه : «أما القاضي - رحمه الله - فإنه استمر في لجاج ظاهر ، فقال في الصلاة إنها الدعاء ، وطرد ذلك في الألفاظ التي فيها الكلام ، وهذا غير سديد» .

والذين لم يعبروا عن تصرف المشرع بالنقل احتجوا :

(١) - بأن النقل خلاف الأصل .

(٢) - التجوز في استعمال اللفظ أو قصره على بعض معانيه لا يسمى نقلاً ، لأنه كفعل أهل العرف . ولم يسم أهل العرف ما فعلوه نقلاً .

(٣) - لم يسموه نقلاً كرد فعل على مذهب المعتزلة والخوارج ، الذين تشددوا في تسميته نقلاً . ولما ترتب على قول المعتزلة في بدعة الطعن على الصحابة بقولهم إن الإيمان الذي حدث منهم هو الإيمان اللغوي . ولم يحدث منهم الإيمان الديني .

الترجيح :

بعد ما أوردنا أدلة كافة الأقوال في المسألة وناقشناها . ظهر أن كل قول من القولين المتطرفين - قول المعتزلة وقول الباقلاني - جمع بين صواب وخطأ .

فقد أخطأ المعتزلة في قولهم وضع المشرع أسماء لما استجد من عبادات ومعاني شرعية بدون اعتبار معاني الألفاظ من جهة اللفظ . والحق أن جميع الأسماء الشرعية - بعد التقصي - لها علاقة بمعانيها اللغوية .

وأصاب المعتزلة في إثبات التصرف للمشرع ، لأن تطابق المعنى الشرعي والمعنى اللغوي من كل وجه لم يحدث . وأما تسمية تصرف المشرع نقلاً أو عدم تسميته نقلاً فهو خلاف لفظي .

أما الباقلاني فجمد بقوله إن الألفاظ مبقاة على وضعها اللغوي ، وإن كان عند استدلاله أثبت تصرفاً للمشرع في نطاق ضيق على فلتات لسانه ، فجعل ما دلت عليه الألفاظ الشرعية من معنى زائد عن المعنى اللغوي إنما هو شروط فقط ، ولكن لم تتغير ماهية اللفظ . والذي حدا بالباقلاني - رحمه الله - إلى الوقوف في هذا الموقف الجامد - الذي عابه عليه أشد الناس تأثراً بآرائه الأصولية كإمام الحرمين والغزالي - مسألة جد خطيرة ، وهي استغلال المعتزلة هذه المسألة في الطعن على الصحابة بعدم إثبات الإيمان الشرعي لهم . كما سنذكر ذلك في ثمرة النزاع في هذه المسألة . بل ذهب الخوارج إلى أبعد من ذلك ، فوصفوا بعض الصحابة بالكفر .

وبناء على ما تقدم يكون القول الوسط هو الراجح . وهو قول من أثبت تصرف المشرع ، فنقل الأسماء عن معناها اللغوي على سبيل التجوز لوجود علاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي . فأصبحت الأسماء الشرعية مجازات لغوية . ثم لما اشتهرت بحيث إذا أطلقت لم يفهم منها إلا المعنى الشرعي أصبحت حقائق شرعية ، لأن أمانة الحقيقة التبادر إلى الذهن .

ثمره النزاع في هذه المسألة :

يوجد للنزاع في هذه المسألة ثمرات عدة ، بعضها يعود للاعتقاد ، وبعضها الآخر للفروع الفقهية ، وبعضها الآخر للغة .

أما في جانب الاعتقاد فاختلف العلماء في حقيقة الإيمان بناء على اختلافهم في جواز نقل الشرع بعض الأسماء من اللغة إلى الشرع . واختلفوا أيضاً في وجود منزلة بين الإيمان والكفر أو لا يوجد .

ومن أهم العوامل التي سببت النقاش حول وجود منزلة بين المنزلتين ، وحكم مرتكب الكبيرة هو ما وقع من حروب على أثر مقتل عثمان بن عفان -

رضي الله عنه - كوقعة الجمل وصفين ، مما جعل الناس يتسألون عن المحق وعن المخطئ . وهل المخطئ كافر أو مؤمن ؟ فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكب الذنوب ، والمرجئة تقول : إنهم مؤمنون كاملوا الإيمان ، وأهل السنة عموماً ذهبوا إلى أنهم مؤمنون ناقصوا الإيمان بقدر ما ارتكبوا من الكبائر . وذهب وأصل بن عطاء - مؤسس مذهب الاعتزال - إلى أنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان . وهذه أول مسألة من مسائل المعتزلة . وقد أجمعوا عليها على تعدد فرقهم واختلاف مشاربهم .

ونقل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع^(٤٢) حقيقة قولهم فقال : إنهم قالوا : «نزل الصحابة منزلة بين المنزلتين ، فلا نسميهم لا كفاراً ولا مؤمنين ، ونقول إنهم فسقة» ، ونقل عن وأصل بن عطاء أنه قال : «لو شهد عندي علي وطلحة على باقة من البقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث ، لأن أحدهما فاسق» ثم قال الشيرازي : «قيل لهم : إن الإيمان في اللغة التصديق ، والصحابة مصدقون موحدون . وقد وعد الله المؤمنين الجنة في قوله تعالى : «وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار»^(٤٣) فقالوا : صدر منهم الإيمان اللغوي الذي هو التصديق ، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى فعل الطاعات . فالصحابة صدقوا ولم يطيعوا ، بل ارتكبوا شيئاً من المعاصي فخرجوا من الإيمان ، ولم يبلغوا الكفر ، فهم فاسقون في منزلة بين المنزلتين .

وبهذا يتضح أن المعتزلة بنوا طعنهم في الصحابة ، ووصفهم إياهم بعدم الإيمان على نقل كلمة الإيمان من معناها اللغوي الذي هو التصديق إلى المعنى الشرعي . ولذا فالإيمان عند المعتزلة والخوارج هو مجموع ما أمر الله به ورسوله ﷺ .

(٤٢) شرح اللمع : ١٧٣/١ .

(٤٣) التوبة : ٧٢ .

والباقلائي - وهو القائل بعدم النقل - يرى أن الإيمان باق على معناه اللغوي ، وهو التصديق .

ولكن أهل الحق ذهبوا إلى أن الإيمان لم يبق على معناه اللغوي تماماً ، بل أصبح في الشرع عبارة عن «التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح» ولم يختلفوا في دخول التصديق بالقلب فيه ، واختلفوا في دخول العمل في الإيمان . ولهم في ذلك تفصيلات . ليس الغرض من ذكر ثمرة النزاع تحرير المذاهب ، فمحل ذلك كتب العقيدة ، فيرجع في ذلك إلى لوامع الأنوار البهية ، وشرح العقيدة الطحاوية والمواقف للإيجي (٤٤) وغيرها . والمقصود من إيراد هذه الثمرة بيان استغلال المعتزلة والخوارج مسألة نقل اللفظ للطعن على الصحابة رضوان الله عليهم .

الثمرة الثانية : وهي لغوية :

ذهب من قال بالنقل من المعتزلة وغيرهم إلى أن الحقائق ثلاثة :

الأولى : الحقيقة اللغوية :

وهي اللفظ الذي وضعه أهل اللغة لمعنى ابتداء ، ولم يطرأ عليه تغيير ، مثل كلمة إنسان .

الثانية : الحقيقة العرفية .

وهي اللفظ الذي نقل عن موضوعه الذي وضع له ابتداءً وأصبح هو المتبادر للذهن . فإن كان النقل على يد أهل اللغة عموماً سمي عرفية عامة ، مثل كلمة دابة كانت في كل ما دب على الأرض ، وأصبحت في نوات الأربع . لا يكاد يفهم منها إلا ذلك إذا أطلقت .

(٤٤) انظر في حقيقة الإيمان : شرح العقيدة الطحاوية : ٤٥٩/٢ والمواقف ص ٢٨٤ ولوامع الأنوار البهية : ٤٠٣/٨ . التبصير في الدين للاسفرائيني ص ٤٢ ، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٦٩٧ .

وإن كان النقل على يد أصحاب الفنون كالأدباء والنحويين والفقهاء
مثل كلمة : الرجز والعطف والمناسخة . تسمى عرفياً خاصة .

الثالثة : الحقيقة الشرعية :

وهي الأسماء التي استعملها المشرع فيما فرض من عبادات وغيرها .
والمعتزلة ترى أن الأسماء الشرعية وضعها المشرع وضعا مبتدئاً .
فهي حقائق شرعية .

ولهذا عرف أبوالحسين البصري المعتزلي في المعتمد^(٤٥) الحقيقة
بأنها : « ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب
به » . ثم قال : « ودخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية ، والحقيقة العرفية ،
والحقيقة الشرعية » .

وذهب القائلون بعدم النقل إلى عدم دخول الأسماء الشرعية في
الحقيقة وقصروا إطلاق الحقيقة على الحقيقة اللغوية فقط . ولذا عرفها شيخ
البلاغيين عبد القاهر الجرجاني بأنها : « كل كلمة أريد بها نفس ما وضعت له
في وضع واضح وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره » . وعرفها ابن الأثير في
كتابه المثل السائر أنها « اللفظ الدال على موضوعه الأصلي » . وعرفها ابن
جني بأنها : « ما أقر في الاستعمالات على أصل وضعه في اللغة »^(٤٦) وقد
جرى ابن قدامة في الروضة^(٤٧) في تعريفه للحقيقة على هذا المذهب ، حيث
قال في تعريفها : « هو اللفظ المستعمل في وضعه الأصلي » .

الثمرة الثالثة : وهي تعود للفروع الفقهية .

الأسماء الشرعية المجردة عن القرائن على ماذا تحمل ؟

(٤٥) المعتمد : ١٦/١ .

(٤٦) نقل هذه التعاريف الثلاثة العلوي اليمني المعتزلي في كتابه الطراز ٤٧/١ وحكم عليها بالفساد
عدم دخول الأسماء الشرعية في الحد .

(٤٧) روضة الناظر : ص ١٧٣ .

ذكرنا أن أهل العلم اختلفوا في الأسماء الشرعية على ثلاثة أقوال :

الأول : إنها حقائق لغوية ، لم تنقل عن ما وضعتها له العرب ، وهو ما ذهب إليه الباقلاني ومن تابعه .

الثاني : إنها مجازات لغوية ، وهو قول فخرالدين الرازي ، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن الإمام الشافعي - رحمه الله .

الثالث : إنها حقائق شرعية سواء كانت متعلقة بأصول الدين أو بفروع الشريعة ، وهو مذهب المعتزلة والخوارج ، ومن قال بقولهم .

تحرير محل النزاع : اتفق أهل العلم على أنه إذا وجدت قرينة تبين المراد في الاطلاق ، فإنها تحمل عليه ، فهي ليست في محل النزاع . فإذا ن محل النزاع إذا تجرد الاسم عن القرائن .

١ - ذهب المعتزلة إلى حملها على عرف الشرع ، فإذا وردت لفظة الصلاة مجردة عن القرينة حملت على العبادة المعروفة ذات الركوع والسجود ، وكذلك لفظة الحج تحمل على قصد بيت الله الحرام ، وكذلك سائر الألفاظ .

قال أبو الخطاب الكلوزاني في كتابه التمهيد^(٤٨) وهو ممن يقول بقول المعتزلة في هذه المسألة : «وفائدة الخلاف أن يخاطبنا الشرع بشئٍ مثل الصلاة ، فإنها عندنا محمولة على الصلاة الشرعية ، لا يجوز العدول عن ذلك إلا بدليل وقرينة ، وعندهم المراد به الصلاة اللغوية ، لا يجوز العدول عنها إلى هذه الشرعية إلا بقرينة» .

(٤٨) التمهيد لأبي الخطاب : ٨٩/١ .

٢ - وقال الباقلاني في كتابه هذا - التقريب والارشاد(٤٩) .

فإن قيل : فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية ، وإن كانت ألفاظاً لغوية ، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان ، ثم ورد الشرع بذكرها ، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟

قيل : «كان يجب الوقف في ذلك ، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة ، ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع ، ويجوز أن يراد بها الأمران إن كانا مثلين يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو وقتين . فإن كانا خلافين صح أن يريدتهما جميعاً معاً ، وإن كانا ضدّين صح أن يريدتهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف إلى أن يدل دليل على المراد به - على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ» .

فخلاصة كلام القاضي أنه ذهب إلى الوقف لوجود الاحتمالات التي ذكرها ، فعاملها معاملة المجرى ، لأنها لفظ مشترك عنده .

وعاب الإبياري في شرح البرهان(٥٠) على الباقلاني ما ذهب إليه ، فقال : «قول القاضي : إنه مجمل يناقض مذهبه في حجة الأسماء الشرعية - اللهم إلا أن يكون له قول آخر بإثباتها ، وإلا فالإجمال مع اتحاد جهة الدلالة محال . أو يكون ذلك منه تفريعاً على قول من يثبتها ، وهذا ضعيف . فإنه من أين له الحكم عليهم أنهم يسوون بين النسبة إلى المسميين» .

وتعقيباً على كلام الإبياري أقول : «لقد تقدم في تحقيق الأقوال في المسألة أن ما نسبته إمام الحرمين في البرهان للقاضي أبي بكر الباقلاني

(٤٩) انظر ص ٢٧١ من القسم التحقيقي .

(٥٠) على ما في البحر المحيط : ١٦٩/٢ .

من عدم تصرف الشرع أدنى تصرف في الألفاظ اللغوية لا بزيادة ولا بنقص مخالف لما صرح به الباقلاني ، ونقلته عنه من التقريب ، وقد جرى الإبياري في نقده على ما نقله إمام الحرمين عن الباقلاني في البرهان . ولذا ما نقد به الإبياري الباقلاني صحيح لو كان نقل إمام الحرمين لمذهب الباقلاني صحيحا . ولذا استدرك الإبياري في نقده بعبارة لطيفة ، تدل على شدة يقظته ، وحدة ذكائه ، وذلك لبعده احتمال وقوع الباقلاني في مثل هذا التناقض .

وبناء على ما تقدم أقول : لقد صرح الباقلاني في كتابه هذا بأن المشرع استعمل بعض الألفاظ اللغوية ، وتصرف فيها نوعاً من التصرف ، ولهذا حكمه عليها بالاجمال متناسب مع مذهب لتردها بين إرادة المعنى اللغوي والمعنى الشرعي عند إطلاقها . فمثلا لفظ «الوضوء» هل يراد به الطهارة التي تبيح الصلاة وترفع الحدث ، أو يراد به النظافة ، وكذلك غيرها . والإبياري معذور في نقده الباقلاني ، لأنه بناء على ما وجدته في البرهان ، فظنه هو حقيقة مذهب الباقلاني .

٣- وممن قال بالاجمال القاضي أبويعلى في العدة^(٥١) حيث قال : «فأما قوله تعالى : ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾^(٥٢) فإن ذلك مجمل ، لأن الصلاة في اللغة الدعاء ، فكان كما قال تعالى : ﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً وتصدياً﴾^(٥٣) وفي الشريعة هي التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود والتشهد والسلام ، ولا يقع على شيء من ذلك اسم الصلاة ، فإذا كان اللفظ لا يدل على المراد به ولا ينبئ عنه وجب أن يكون

(٥١) العدة لأبي يعلى : ١٤٢/١ .

(٥٢) آيات كثيرة منها البقرة : ٤٣ ، ١١٠ .

(٥٣) الأنفال : ٣٥ .

مجملا ، وكذلك الزكاة في اللغة النماء والزيادة ، من قولهم زكا الزرع إذا زاد ونما ، والمراد في الشريعة بالزكاة غير ذلك ، واللفظ لا يدل عليه ولا ينبئ عنه . وهذا ظاهر كلام أحمد - رحمه الله - ذكره في كتاب طاعة الرسول ﷺ . ثم قال «ومن أصحاب الشافعي من قال : ليس بمجمل ، وأن الصلاة في اللغة دعاء ، فكل دعاء يجوز إلا أن يخصه الدليل» .

٤ - وقال الغزالي في المستصفى (٥٤) :

«المختار عندنا أن ما ورد في الإثبات والأمر فهو للمعنى الشرعي ، وما ورد في النهي كقوله ﷺ : «دعي الصلاة أيام أقرانك» (٥٥) . فهو مجمل .

ويني على قول الغزالي هذا صحة صيام النفل بنية من النهار لقوله ﷺ : «إني إنن صائم» (٥٦) حملا على الصيام الشرعي . أما نهيه ﷺ عن صيام يوم النحر (٥٧) فيكون مجملا ، لأنه في النهي .

قال الآمدي في الأحكام (٥٨) :

«المختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الإثبات ، وظهوره في المسمى اللغوي في طرف الترك» .

(٥٤) المستصفى : ٢٥٩/١ .

(٥٥) متفق عليه : بلفظ : «إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة» البخاري برقم (٢٢٠) ومسلم برقم (٣٣٣) .

(٥٦) رواه مسلم عن عائشة برقم (١١٥٤) والترمذي برقم (٧٣٠) وأبو داود برقم (٢٤٣٨) . والنسائي ٤/ (١٩٣ - ١٩٥) والدارقطني ٢/ ١٧٣ والبيهقي ٤/ ٢٧٥ وأحمد : ٤٩/٦ ، ٢٠٧ وغيرهم .

(٥٧) متفق عليه عن أبي هريرة بلفظ : «أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين : يوم الفطر ويوم الأضحى ، البخاري : ٤/ ٢٤٠ برقم (١٩٩٣) ومسلم : ٢/ ٧٩٩ (١١٢٨) .

(٥٨) الأحكام للآمدي : ٢٣/٣ .

١ - فمن فروع خلافهم هذا اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : « الطواف بالبيت صلاة»^(٥٩) هل المراد به أن الطواف كالصلاة حكما في الافتقار للطهارة ، فيكون المراد بالصلاة الصلاة الشرعية ، أو أن الطواف يشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة .

٢ - وكذلك اختلافهم في المراد بقوله ﷺ : « الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٦٠) هل المراد به أقل عدد تتعقد به الجماعة في الصلاة أو المراد به الجماعة الحقيقية . فذهب جماعة إلى أن لفظ الصلاة ، ولفظ الجماعة في الحديثين مجملان ، فلا يحمل كل لفظ على أحد معنيه إلا بقريئة ، وذهب آخرون إلى أنه أظهر في المعنى الشرعي . فيحمل الحديث الأول على أن الطواف كالصلاة في اشتراط الطهارة ويحمل الثاني على أن أقل عدد يحصل به فضيلة الجماعة هو اثنان^(٦١) .

٣ - وكذلك اختلفوا في قوله ﷺ : «توضؤا مما مست النار»^(٦٢) هل المقصود به الوضوء الشرعي أو الوضوء اللغوي . فمنهم من قال : إنه مجمل لوجود الاحتمالين ، فلا يحمل على أحدهما إلا بقريئة . ومنهم من يرى أنه يحمل على المسمى الشرعي ، لأن حمل لفظ المشرع على عرفه أظهر^(٦٣) .

(٥٩) جزء من حديث رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه في المستدرک ٤٥٩/١ ورواه النسائي ٢٢٢/٥ والترمذي : ٢٨٤/٣ برقم ٩٦٧ والدارمي ٤٤/٢ برقم ١٨٥٤ ، ١٨٥٥ وابن حبان كما في الموارد برقم (٩٩٨) ، والبيهقي (٨٥/٥) وأحمد في المسند : ٤١٤/٣ ، ٦٤/٤ ، ٣٧٧/٥ . وصحح إسناده الزركشي في المعبر ص ١٧٩ وانظر التلخيص الحبير : ١٢٩/١ .

(٦٠) أخرجه ابن ماجة في السنن : ٣١٢/١ برقم ٩٧٢ وفيه الربيع بن بدر . قال ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٥٢ اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه . وأخرجه الدارقطني : ٢٨١/١ . وفيه عثمان الوقاصي متروك الحديث .

(٦١) انظر الكلام على تأويل هذين الحديثين الإحكام للأمدى : ٢٢/٣ ومنتهى ابن الحاجب ص ١٢٩ ومفتاح الوصول للتمساني ص ٧٤ .

(٦٢) رواه مسلم عن أبي هريرة ١١٤/١ برقم ٣٥٢ ، ٣٥٣ . والترمذي : ١١٤/١ برقم ٧٩ وأبو داود ، ١٢٤/١ برقم ١٩٤ والنسائي : ١٠٥/١ وابن ماجة : ١٦٢/١ برقم ٤٨٥ وأحمد : ٢٧١/٢٦٥/٢ ، ٤٧٠ ، ٥٠٣ ، ٥٢٩ .

(٦٣) انظر مفتاح الوصول ص ٧٤ .

٤- وكذلك اختلفوا في المراد من قوله ﷺ: «لا يَنْكِحُ المحرم ولا يَنْكِحُ» (٦٤). فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن المراد به المعنى اللغوي، وهو الوطاء ومنه قول الشاعر:

كبكر تريد لذيد النكا ح وتهرب من صولة الناكح (٦٥)

ولذا ذهب الحنفية إلى أنه يحرم الوطاء على المحرم ولا يحرم عليه العقد.

وذهب المالكية وغيرهم إلى حمل النكاح في الحديث على العقد، ولهذا ذهبوا إلى تحريم العقد أيضا، وذلك لأن حمل كلام المشرع على المعنى الشرعي أظهر (٦٦).

٥- وكذلك اختلفوا في المراد بقوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف» (٦٧). فحمل الحنفية كلمة (ما نكح) على معناها اللغوي، وهو الوطاء فيكون المعنى لا تطؤا ما وطأها الأب بزنى أو غيره، ولذا من زنى بها الأب فهي موطوءة له.

وذهب الشافعية وغيرهم إلى أن المراد بالنكاح في الآية العقد، لأن النكاح حقيقة شرعية، ولفظ المشرع يحمل على المعنى الشرعي، ولذا فإن الزنى لا يوجب حرمة المصاهرة عندهم (٦٨).

(٦٤) رواه مسلم في النكاح . باب تحريم نكاح المحرم النووي على مسلم ١٩٣/٩ . وأبو داود في المناسك ١٦٩/٢ والترمذي في الحج ١٩١/٢ والنسائي في الحج ١٩٢/٥ وابن ماجة في النكاح ٦٣٢/١ وأحمد في المسند : ٥٧/١ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٣ .

(٦٥) لم استطع معرفة قائل البيت .

(٦٦) انظر الكلام على حديث نكاح المحرم مفتاح الوصول ص ٧٧ والتمهيد للأسنوي ص ٢٧٢ .

(٦٧) النساء : ٢٢ .

(٦٨) نفس مراجع العاشية رقم (٦٦) .

المبحث السابع

(في دراسة مسألة حمل اللفظ

المشترك على معنيه أو معانيه)

سبب اختيار هذه المسألة للدراسة :

اخترت هذه المسألة للدراسة لأمرين :

أولهما : إن الأصوليين لم يحرروا مذهب الباقلاني ، بل نسبوا له ما لم يقل به .

وسنذكر حقيقة مذهبه كما هو في كتابنا هذا ، ونبين ما نسبه له الأصوليون في كتبهم عند بيان الأقوال في المسألة .

ثانيهما : أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية اللغوية ، التي لها فروع فقهية كثيرة جداً . وهذه المسألة لأهميتها اشتهرت عند الأصوليين باسم «المسألة الشافعية» كما ذكر ذلك ابن السبكي في رفع الحاجب^(١) . وستظهر أهميتها عند ذكر بعض ما يتفرع عليها من فروع في نهاية المسألة.

تحرير محل النزاع :

عنون الأمدي في الإحكام^(٢) لها بما يلي :

«اختلف العلماء في اللفظ الواحد ، من متكلم واحد ، في وقت واحد ، إذا كان مشتركا بين معنيين - كالقرء للطهر والحيض - أو حقيقة في

(١) رفع الحاجب لابن السبكي - مخطوط - ورقة ٢٨٦ .

(٢) الاحكام للأمدي : ٢/٢٤٢ .

أحدهما ، مجازاً في الآخر - كالتكاح المطلق على العقد والوطء - ولم تكن الفائزة فيهما واحدة ، هل يجوز أن يراد به كلا المعنيين معاً ، أو لا ؟ .

ذكرت ما عنون به الأمدي للمسألة ، لأن في القيود التي ذكرها تحرير جزئي لحل النزاع في المسألة . وسأبين ما خرج عن محل النزاع بالقيود التي ذكرها . أضيف قيوداً أخرى لكي يتحرر محل النزاع في المسألة فأقول :

احترز «باللفظ الواحد» عن اللفظين ، فإنه يصح أن يراد بهما معنيين إجماعاً .

واحترز بقوله : «من متكلم واحد» عن المتكلمين ، لأنه يجوز أن يريد أحدهما باللفظ المشترك أحد المعنيين ، ويريد الآخر المعنى الآخر إجماعاً .

واحترز بقوله : «في وقت واحد» عن إطلاق المتكلم الواحد اللفظ المشترك لمعنيين في وقتين ، فإن ذلك جائز إجماعاً . فيقول مثلاً : رأيت عيناً ، ويريد الباصرة . وفي وقت آخر يقول : رأيت عيناً ، ويريد الجارية .

وقال : «إذا كانت مشتركة بين معنيين ، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر ، لأن الكلام في المسألتين واحد ، عند جمهور المتكلمين فيهما . ويلحق بالحقيقة والمجاز ما له معنيان أحدهما صريح والآخر كناية ، مثل قولهم : «كثير الرماد» . والجمهور على أن الكناية من المجاز خلافاً لفخر الدين الرازي وعجز التعريف عن إدخال صورة ثالثة وهي : ماله حقيقة ومجازان ، وقام الدليل على عدم إرادة الحقيقة ، فهل يحمل على مجازيه ؟

واحترز بقوله : «ولم تكن الفائزة فيهما واحدة» عن إطلاق اللفظ المتواطئ ، كالأسود يطلق على الزنجي والقار ، فهو يفيد فائدة واحدة ، وهي القدر المشترك بينهما ، وهذا متفق على أنه يدل على معنيته - الزنجي والقار (٢) .

(٢) ينظر شرح تنقيح الفصول : ص ١١٥ .

بهذا تبين أنه خرج من محل النزاع : اللفظين، واللفظ الواحد إذا كان من متكلمين أو كان من متكلم واحد ولكن في وقتين ، واللفظ المتواطئ لأن الفائدة من إطلاقه على معنييه واحدة .

واشترط القائلون بحمل اللفظ على معنييه أو معانيه أن يكون الجمع بين المعنيين ممكناً ، فخرج بذلك ما كان معناه ضدين ، كاستعمال صيغة «إفعل» في الطلب والتهديد ، فإنه لا يمكن الجمع بينهما ، ولا العمل عليهما .

وكذلك يخرج النقيضان ، كإطلاق لفظة (عسس) على الإقبال والإدبار ، ولم ينقل عن أحد القول بالجواز في حالة كونهما ضدين أو نقيضين إلا عن أبي الحسن الأشعري ، كما ذكره الزركشي في البحر المحيط^(٤) نقلاً عن صاحب الكبريت الأحمر ، واستغرب هذا النقل ، ونقل الاجماع على المنع في حالة الضدين والنقيضين عن الأستاذ أبي منصور .

وبهذا تحرر محل النزاع في المسألة ، وظهر أنه فيما إذا كان الجمع بين معنيي المشترك ممكناً بالإضافة لكون الإطلاق في أن واحد ، من متكلم واحد ، بلفظ واحد .

المقصود بالأقسام الثلاثة الداخلة في المسألة :

الأول : اللفظ المشترك :

عرفه فخرالدين الرازي في المحصول بأنه : «اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضمناً أولاً من حيث هما كذلك»^(٥) .

(٤) البحر المحيط : ١٢٧/٢ .

(٥) المحصول : ٢٥٩/١/١ .

فخرج بقوله: «الموضوع لحقيقتين مختلفتين» الأسماء المفردة
الموضوعة لحقيقة واحدة .

وخرج بقوله: «وضعا أولا» ما يدل على معنيين أحدهما حقيقي
والآخر مجازي .

وخرج بقوله: «من حيث هما كذلك» اللفظ المتواطئ، فإنه يتناول
الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث إنها مختلفة، بل من حيث إنها مشتركة
في معنى واحد .

وقوع المشترك في لغة العرب وطرق معرفته :

المشترك واقع في لغة العرب والقرآن والسنة على الصحيح^(٦) . ومنه
لفظ «القرء» للطهر والحيض، «وعسعس» للإدبار والإقبال . «والصريم» لليل
المظلم والصبح .

ويعرف كون اللفظ مشتركا بطرق ثلاث هي :

١ - يثبت بإحدى طرق إثبات كون المعنى حقيقي على المعنيين أو
المعاني كلها، كأن تكون جميع المعاني تبادرها للذهن على حد سواء .

٢ - بسماع أهل اللغة التصريح بالاشتراك في كتبهم اللغوية
والمعاجم .

٣ - الاستدلال بحسن الاستفهام، لأن الاستفهام يحسن عند تردد
الذهن بين معنيين .

(٦) أنظر في ذلك الإحكام للآمدي: ١٩/١ .

الثاني : ماله معنى حقيقي ومعنى مجازي :

والمعنى الحقيقي : هو المعنى المستفاد في أصل وضع اللغة . وأما المعنى المجازي هو المعنى المستفاد من نقل اللفظ إلى معنى آخر ، لوجود علاقة بين المعنيين ، وقرينة صارفه عن إرادة المعنى المراد في أصل وضع اللغة ، وذلك مثل استعمال لفظة «اللمس» في مس البشرة للبشرة على سبيل الحقيقة ، وفي الجماع على سبيل التجوز ، وكذلك استعمال كلمة «الأب» في الوالد على سبيل الحقيقة وفي الجد على سبيل المجاز .

ويلحق بالحقيقة والمجاز الصريح والكناية ، لأن جماهير أهل اللغة على أن الكناية من المجاز خلافاً لـفخرالدين الرازي على ما ذكره صاحب الطراز^(٧) مثل قولهم : «كثير الرماد» فمعناه الصريح أنه كثير الرماد المتخلف من إحراق الحطب . ومعناه المستفاد من الكناية هو كونه كريم . وعند جماهير أهل اللغة إن المعنى الحقيقي والصريح راجح على المعنى المجازي والكناية إذا تجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والصريح .

الثالث : وهو وجود لفظ له معنى حقيقي قامت الدلالة على أنه غير مراد ، وله مجازان أو عدة مجازات متساوية فهل يحمل على جميع مجازاته المتساوية إذا كان ممكناً الجمع بينها ؟ . ويمثلون لهذه الصورة بلفظ «الشراء» في قول القائل «لا أشتري» فلها معنى حقيقي ، وهو نفي الشراء عن نفسه . فإذا قامت قرينة على عدم إرادته يكون المراد أحد معنييه المجازيين الذين هما : السوم وشراء الوكيل . والنزاع في كون اللفظ يحمل عليهما معاً أولاً^(٨) .

(٧) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة : ٣٧٥/١ .

(٨) ينظر في هذا القسم والتمثيل له : نهاية السؤل مع البدخشي ٢٣٥/١ والتقرير والتعبير ٢٤/٢ .

الأقوال هي المسألة :

١ - ذهب الشافعي وأبو علي الجبائي وعبد الجبار بن أحمد إلى جواز أن يراد باللفظ جميع ما يتناوله إذا تجرد عن القرينة ، فيكون إطلاقه على معنيه على سبيل الحقيقة .

نسب هذا القول للثلاثة الرازي في المحصول والآمدي في الأحكام ، ونسبه أبو الحسين في المعتمد للجبائي وعبد الجبار ، ونسبه إمام الحرمين في البرهان لجماهير الفقهاء ، ونسبه الزركشي في البحر المحيط للشافعي ولأبي علي ابن أبي هريرة . واختاره أبو اسحاق الشيرازي في اللمع وشرحها والتبصرة ، وابن النجار في شرح الكوكب ، ونسبه لأكثر أصحابه ، ونسبه السمرقندي في الميزان لعامة أهل الحديث ، واختاره الإسني في التمهيد ، ونسبه الجصاص لأبي يوسف ومحمد بن الحسن (٩) .

ونسب الرازي في المحصول والآمدي في الأحكام وابن الحاجب في المنتهى والإسنوي في نهاية السؤل وغيرهم إلى الباقلاني هذا القول ، وهو مخالف لما هو في كتابه هذا حيث قال في كتابه هذا ص ٤٢٢ : « فإن قيل : فهل يجب حمل الكلمة الواحدة - التي يصح أن يراد بها معنى واحد ، ويصح أن يراد بها معنيان - على أحدهما أو عليهما بظاهرها أم بدليل يقترن بها ؟ قيل : بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما ، وتارة إلى أحدهما ، وكذلك سبيل كل محتمل من القول ، وليس بموضوع في الأصل لأحد محتملية» وبهذا يظهر أن قول الباقلاني مطابق للقول الثالث وهو قول إمام الحرمين . وقد نقل الزركشي في البحر المحيط

(٩) المحصول : ٣٧٢/١/١ ، الأحكام للآمدي : ٢٤٢/٢ ، المعتمد : ٣٢٤/١ . البرهان : ٣٤٥/١ ، اللمع ص ٥ وشرح اللمع : ١٧٧/١ ، التبصرة ص ١٨٤ ، والبحر المحيط : ١٢٠/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٨٩/٣ ، التمهيد للإسنوي ص ١٧٦ . الميزان للسمرقندي ص ٣٤٢ . الفصول للجصاص . ٧٩/١ .

اضطراباً شديداً فيما نسبه العلماء للباقلاني . وسيأتي أن إمام الحرمين نقل عن الباقلاني التفريق بين المشترك ، فأجاز حمله على معنييه ، ولكنه لم يجز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ، وما هو هنا لا يوافق هذا النقل . إلا أن يكون للباقلاني كلام في كتاب آخر يغير هذا .

٢- ذهب لمنع حمله على معنييه أبوهاشم الجبائي وأبو الحسن الكرخي وأبو عبدالله البصري على ما في المعتمد لأبي الحسين البصري . ونسبه الرازي في المحصول لأبي الحسين البصري ونسبته ليست صحيحة . واختاره ونصره ابن الصباغ على ما في البحر المحيط . ونسبه الجصاص لأبي حنيفة . ونسبه الباقلاني في كتابه هذا لجماعة من أصحاب أبي حنيفة . واختاره أبو الخطاب في التمهيد . ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن ابن القيم في كتابه جلاء الأفهام ، وعزاه للأكثرين . واختاره الجصاص ووصف حمله على معنييه بالاستحالة ونسبه الأمدى لأبي هاشم وأبي عبدالله البصري . وذكر أبو الحسين أن أبا عبدالله اشترط أربعة شروط . وهي التي سبق أن ذكرتها عند تحرير محل النزاع ، فهي شروط متفق عليها عند الجميع وليست خاصة بأبي عبدالله البصري^(١٠) .

٣- يجوز أن يحمل على معنييه إذا وجدت قرينة ، ولا يحمل على معنييه إذا تجرد عن القرائن ، وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في البرهان ، وبه قال ابن الحاجب في المنتهى ، وابن السبكي في جمع الجوامع ، والقرافي في شرح تنقيح الفصول . وعلى هذا يكون إطلاقه على معنييه مجازاً ، فلا يحمل إلا بقرينة . وهو علامة المجاز^(١١) .

(١٠) المعتمد : ٣٢٤/١ ، المحصول : ٢٧٢/١/١ ، البحر المحيط : ١٢٠/٢ . الفصول للجصاص ٧٩/١
التمهيد لأبي الخطاب : ٢٣٩/٢ . شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ الاحكام للأمدى : ٣٢٤/٢ .
(١١) البرهان : ٣٤٥/١ . والمنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ . وجمع الجوامع مع البناني : ٢٩٤/١ ،
وشرح تنقيح الفصول : ص ٢٢ .

٤ - يجوز الحمل على معانيه في الجمع والمثنى كلفظة «الاقراء» دون لفظ «القرء» نقله الزركشي في البحر المحيط عن بعض الشافعية اعتماداً على حكاية الماوردي ذلك عنهم ، وهذا القول بناء على جواز تثنية المشترك وجمعه . ونقل هذا التفريق ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٢) .

٥ - يحمل اللفظ المشترك على حقائقه مطلقاً ، ولا يحمل على حقيقته ومجازه جميعاً . نسبه إمام الحرمين في البرهان لجماعة منهم الباقلاني حيث قال : «وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً ، وعلل ذلك بأن الجمع بين الحقيقة والمجاز جمع بين النقيضين» . وقد تقدم ما وجدته في التقريب ، وهو مخالف لهذا النقل عن الباقلاني ، ولعل ما ذكره إمام الحرمين موجود في كتبه الأخرى أو في هذا الكتاب في موضع آخر لم يبلغ تحقيقنا إليه (١٣) .

وبهذا القول قال أبويعلي في العدة ١٨٨/١ . ولكنه ذهب لجواز الحمل بدون تفريق في موضع آخر من كتابه العدة وهو : ٧٠٣/٢ .

٦ - لا يجوز في وضع اللغة استعماله في معنييه على الجمع ، ولكن يجوز أن يريد المتكلم به المعنيين . وبهذا قال أبوالحسين في المعتمد والغزالي في المستقصى والرازي في المحصول . ومال لاختياره السمرقندي في الميزان ، ولم يصرح به (١٤) .

٧ - ذهب الكمال بن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير إلى أنه يحمل على معنييه لفة إذا كان اللفظ مثنى أو جمعاً ، مثل قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» . ويحمل على معنييه إن كان مفرداً عقلاً لا لفة .

(١٢) البحر المحيط : ١٣١/٢ ، شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ .

(١٣) البرهان : ٣٤٥/١ . الإبهاج : ٢٥٦/١ .

(١٤) المعتمد : ٣٢٦/١ . والمستقصى : ٧٣/١ . والمحصول : ٢٧٣/١ . والميزان للسمرقندي ص ٢٤٦ .

وهذا القول يشارك القول السادس فيما إذا كان اللفظ المشترك مفرداً^(١٥) .

٨ - ذهب قوم إلى التفريق بين النفي والاثبات . فقالوا : يحمل اللفظ المشترك على معانيه في النفي بون الاثبات ، وذلك لأن النكرة في سياق النفي تعم . ومثله بأنه لو حلف لا يكلم مواليه يتناول الأعلى والأسفل^(١٦) .

٩ - ذهب للوقف الأمدي في الاحكام^(١٧) ، ولكنه لم يصرح بالوقف ، بل ناقش أدلة الفريقين ، وترك المسألة بدون ترجيح واختار حملة على معنييه في منتهى السؤل .

الاستدلال :

سأجمل الاستدلال بحيث أذكر أدلة المانعين عموماً ، ثم أستدل لجوزي حمل المشترك على معنييه عموماً . وبعد الانتهاء من الاستدلال للفريقين ، أذكر معتمد كل قول من الأقوال الفرعية - بإذن الله - وسأبدأ بذكر أدلة المانعين .

أدلة المانعين :

١ - احتج أبو عبد الله البصري بدليل عقلي ، وهو أن الانسان يجد من نفسه تعذر استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معاً ، كما يتعذر تعظيم زيد والاستخفاف به في آن واحد .

ويجاب عن ذلك بجوابين :

(١٥) التقرير والتحرير : ٢٤/٢ .

(١٦) الإحكام : ٢٤٣/٢ ، منتهى ابن الحاجب ص ١٠٩ والميزان للسمرقندي ص ٢٤٦ .

(١٧) الإحكام : ٢٤٢/٢ .

الأول : لا نسلم بحكم الأصل . فإنه لا يمتنع تعظيم زيد والاستخفاف به ، في حال واحد .

الثاني : سلمنا جدلاً بحكم الأصل ، ولكن يوجد فارق بين الأصل والفرع ، فالقياس باطل . فتعظيم زيد والاستخفاف به في آن واحد يختلف عن حمل اللفظ المشترك على معنييه . أو اللفظ على حقيقته ومجازه . فالتكلم يجوز أن يريد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي بخطابين في وقت واحد ، ولا يجوز أن يعظم زيدا ويستخف به بقولين في آن واحد ، فالتعظيم بنبي عن ارتفاع حال المعظم ، والاستخفاف به ينبت عن اتضاع حاله . ومحال أن يكون الانسان في حالة واحدة مرتفع الحال متضع الحال ، وليس كذلك إرادة الاعتداد بالأطهار ، وإرادة الاعتداد بالحيز ثم نحن لا نقول بالحمل إلا فيما يمكن فيه الجمع بين المعنيين^(١٨) .

٢ - واحتج أبو عبد الله البصري - أيضا - لهذا القول بأن المتكلم لو استعمل الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها في آن واحد لكان قد أراد استعمالها فيما وضعت له ، وأراد العدول بها عما وضعت له في آن واحد ، وذلك متنافي . كما يستحيل إرادة الاقتصار على الشيء والمجاوزه عنه إلى غيره .

ويجاب عن ذلك : أن المتكلم إذا استعمل لفظة «النكاح» في العقد وفي الوطاء ، فإنه يكون أراد بها الوطاء ، وأراد بها العقد ، فلا يوجد في فعله هذا عدول ، بل يكون استعمالها في معنيها ، فإن قصد أبو عبد الله أنه أراد أن لا يستعملها فيما وضعت له فليس صحيحا .

فإن قال : هذا لازم على حملكم لها على معنيها .

(١٨) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ٢٢٦/٨ .

يجاب عنه : بأنه لا يلزم ، لأننا نقول يراد بها المعنى الحقيقي ،
والمعنى المجازي (١٩) .

٣ - المستعمل للكلمة فيما هي مجاز فيه لابد أن يضم فيها كاف
التشبيه ، وأما المستعمل لها فيما هي حقيقة فيه فلا يضم كاف التشبيه
فيها . ومحال أن يضم الشيء ولا يضمه .

ويجاب عن ذلك : بأن المتكلم لو قال : « رأيت اسباع » وأراد أنه رأى
أسداً ورجالاً شجعاناً ، فإنه لا يمتنع أن يضم كاف التشبيه في بعضهم
دون بعض ، لأن معنى إضمار الكاف هو أن يقصد باسم الأسد ما هو
كالأسد (٢٠) .

٤ - استدل أبو بكر أحمد بن علي الجصاص في كتابه « الفصول » (٢١)
بأن الصحابة لما اختلفت في المراد من قوله تعالى : (أولاستم النساء) (٢٢)
أن كل من أثبت أحد المعنيين نفى المعنى الآخر أن يكون مراداً . فعلي بن
أبي طالب وابن عباس - رضي الله عنهما - قالوا : المراد الجماع ، وكان
عندها أن اللمس باليد غير مراد .

وذهب ابن عمر وعبدالله بن مسعود - رضي الله عنهما - إلى أن المراد
بالآية اللمس باليد دون الجماع . فكانا لأجل ذلك لا يريان أن للجنب أن
يتيمم . فحصل من ذلك اتفاقهم على انتفاء إراد المعنيين جميعاً بلفظ واحد .
وهذا يدل على أنهم كانوا لا يجيزون إرادة المعنيين بلفظ واحد .

(١٩) ينظر في هذا الدليل المعتمد : ٣٢٧/١ .

(٢٠) المعتمد : ٣٢٧/١ .

(٢١) الفصول للجصاص : ٤٩/١ .

(٢٢) المائة : ٦ .

ويمكن أن يجاب عن دليل الجصاص هذا بأننا لا نسلم أن كل من أثبت أحد المعنيين نفى المعنى الآخر أن يكون مراداً . بل يوجد من الصحابة من حمل اللمس على المس باليد ، ومع هذا أباح التيمم للجنب . مما يدل على أنه حمل على معنیه . والذين نقل عنهم من الصحابة أنه لا يرى للجنب أن يتيمم هم : عمر بن الخطاب ، وعبدالله بن مسعود ، وذكر الضحاك أن ابن مسعود رجع عن قوله هذا على ما في مصنف ابن أبي شيبة . ونقل قوله ورجوعه ابن قدامة في المغني أيضاً (٢٣) .

هـ - واستدل لهذا القول من جهة اللغة أبوالحسين في المعتمد بقوله (٢٤) :

لا يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة المعنيين المختلفين سواء كانا حقيقتين أو حقيقة ومجازاً . فمثلاً ، وضع أهل اللغة كلمة «حمار» للبهيمة وحدها حقيقة ، والبليد وحده مجازاً ، ولم يستعملوه فيهما معاً ، فلو قال شخص «رأيت حماراً» لم يفهم رأيت البهيمة والبليد معاً . ولو قال : «رأيت حمارين» لم يعقل منه أنه رأى بهيمتين ورجلين بليدين وكذلك في الحقيقتين مثل : القراء للحيض والظهر . فقد وضعت أهل اللغة للحيض وحده ، وللظهر وحده ، ولم يضعوه لهما معاً . لأنهم لو وضعوه لهما معاً ، لكان استعماله في أحدهما مجازاً ، وللزم - أيضاً وضعهم لهما معاً ، أن يفهم من لفظة «قراء» طهرين وحيضتين ، ولا يمكن أن يكون مراداً من قوله : اعتدي بقرء أن تعتد بالظهر والحيض معاً .

وأجيب : لا نسلم بأنه إذا لم يكن موضوعاً للمجموع لم يجز استعماله في المجموع ، بل وضعه لكل واحد من المعنيين كافٍ في الاستعمال في المجموع مجازاً .

(٢٣) مصنف ابن أبي شيبة ١٥٧/١ ، المغني : ٢٥٧/١ .

(٢٤) المعتمد : ٣٢٧/١ .

ويمكن تقرير الجواب على وجه آخر : الوضع لكل واحد من معنياه كاف لاستعماله في الجميع . ويكون ذلك استعمالاً له فيما وضع له ، لأن كل واحد من تلك المعاني قد وضع له ذلك اللفظ ، ولا يلزم من استعماله في المجموع اشتراط الوضع للمجموع .

٦ - ذكر الباقلاني في كتابه الذي بين يديك^(٢٥) أنهم استدلوا لمذهبهم بأنه لو جاز حمل اللفظ على معنياه لجاز أن يراد بالقول «إفعل» الإباحة والزجر والإيجاب والندب . وكذلك لو جاز الحمل على معنياه لجاز أن يريد بقوله : «اقتلوا المشركين» المشركين والمؤمنين ، ويقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾^(٢٦) الناس والبهائم .

وأجاب الباقلاني عن ذلك :

بأننا لا نقول بحمل اللفظ على معنياه إلا إذا لم يمتنع الجمع بين المعنيين ، وفي جميع الأمثلة التي ذكرتموها يمتنع الجمع للتضاد الموجود . كما أن لفظ «الناس» لا يجرى على البهائم ، وكذلك لفظ «المشركين» لا يجرى على المؤمنين في حقيقة ولا مجاز .

أدلة المجوزين لاستعماله في معنياه :

١ - وقوعه في قوله تعالى : ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾^(٢٧) . والصلاة من الله سبحانه وتعالى «الرحمة أو المغفرة بالاتفاق ، ومن الملائكة «الاستغفار» . وهما معنيان متغايران ، واستعملت لفظة الصلاة فيهما دفعة واحدة ، وذلك بإسنادها إلى الله تعالى وإلى الملائكة . وإنما عدت الصلاة بحرف «على» ولم تعد باللام لمعنى التعطف والتحنن .

(٢٥) التقريب والارشاد ص ٤٢٦ .

(٢٦) النساء : (١) ، الحج : (١) ، لقمان : (٣٣) .

(٢٧) الأحزاب : ٥٦ .

واعترض على الاستدلال بهذه الآية تاج الدين الأرموي بأن قوله تعالى : « يصلون » فيه ضميران ، أحدهما عائد إلى الله ، والآخر عائد إلى الملائكة ، وتعدد الضمائر بمنزلة تعدد الأفعال ، فكأنه قال : « إن الله يصلي وملائكته تصلي » . فهو بمثابة ذكر فعلين . ومسألتنا في استعمال اللفظة الواحدة في معنيين وليس في استعمال لفظين في معنيين .

وأجيب على هذا الاعتراض :

بأن الفعل في هذه الآية لم يتعدد قطعاً ، وإنما تعدد في المعنى ، فاللفظ واحد والمعنى متعدد .

واعترض الغزالي - أيضاً - على الاستدلال بهذه الآية بأن لفظ الصلاة في الآية استعمل في القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار ، وهو الاعتناء وإظهار الشرف . فقال في المستصفى (٢٨) : الأظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيين ، وهو العناية بأمر النبي ﷺ لشرفه وحرمة ، والعناية من الله تعالى مغفرة ، والعناية من الملائكة استغفار ودعاء .

وأجيب عن اعتراض الغزالي :

بأن إطلاقها على الاعتناء مجاز لعدم التبادر إلى الذهن ، وقد ثبت أن الصلاة في الآية مشتركة بين المغفرة والاستغفار ، فالحمل عليهما أولى لما فيه من مراعاة المعنى الحقيقي .

واعترض - أيضاً - على الاستدلال بالآية : بأنه يجوز أن يكون قد حذف الخبر لوجود قرينة تدل عليه ، كما حدث في قول الشاعر :

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف (٢٩)
ويكون أصله : إن الله يصلي وملائكته يصلون .
وأجيب : بأن الاضمار خلاف الأصل .

٢ - وقوعه في قوله تعالى : ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات
ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس﴾ (٣٠) .

وجه الاستدلال بأنه أسند السجود إلى المذكورين في الآية . وحقيقة
سجود الناس وضع الجبهة على الأرض ، وهو غير متصور من الدواب ومن
الشمس والقمر والنجوم ، فالسجود منها هو الخضوع والخشوع ،
فاستعمل السجود في الآية في معنياه .

واعترض تاج الدين الأرموي على هذا الاستدلال بعدم تسليم أنه
استعمال للفظ الواحد في معنياه ، إنما هو استعمال ألفاظ متعددة ، لأن
حرف العطف بمثابة تكرار العامل ، فيكون تقدير الآية : إن الله يسجد له من
في السموات ، ويسجد له من في الأرض ، وتسجد له الشمس ، ويسجد له
القمر ، إلى آخر المذكورات في الآية ، فليس فيه إعمال للمشارك في معنياه ،
بل أعمل مرة في معنى ، ومرة في معنى آخر .

وأجيب عن هذا الاعتراض :

بأننا لا نسلم أن حرف العطف بمثابة العامل ، بل هو موجب لمساواة
الثاني بالأول في مقتضى العامل إعرابا وحكما . والعامل في الثاني هو
الأول بواسطة العاطف على الصحيح عند النحويين .

(٢٩) البيت لقيس بن الحطيم . شاعر جاهلي . وابنه ثابت بن قيس من الصحابة .

(٣٠) الحج : ١٨ .

وأجيب بجواب آخر وهو :

أنه لو سلمنا أن العاطف بمثابة العامل للزم أن يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة على الأرض لأنه مدلول الأول ، وهو باطل ، لأنه لا يمكن أن يكون سجود الشمس والقمر كذلك .

٣ - استدل أصحاب هذا القول بأن ابن عمر - رضي الله عنه - يرى أن قبلة الرجل لامرأته تنقض الوضوء لأنها من الملامسة . وأنه يرى أن الجنب يلزمه التيمم إذا فقد الماء ، وأخذ الحكمين من قوله تعالى : ﴿أولاستم النساء﴾^(٣١) مما يدل على أنه حمل اللمس في الآية على الوطء والمس باليد معاً .

وأجيب : بأنه لا يمتنع أن يكون علم وجوب التيمم على الجنب إذا لم يجد الماء أخذاً من السنة كحديث عمران بن الحصين المتفق عليه^(٣٢) وغيره .

٤ - قال سيبويه : «قول القائل لغيره ، الويل لك ، خبر ودعاء ، فقد جعله مفيداً لكلا المعنيين معاً .

وأجاب الأمدي أنه ليس فيه ما يدل على أن كل الألفاظ المشتركة ، أو ما له معنيان - أحدهما حقيقي والآخر مجازي موضوعة لهما معاً ، كما أن عبارة سيبويه ليست صريحة في الاستعمال في المعنيين جميعاً في أن واحد ، بل قد يكون مستعملاً فيهما على البديل^(٣٣) .

(٣١) المائدة : ٦ ، والنساء : ٤٣ .

(٣٢) وهو : «رأى رسول الله ﷺ رجلاً معتزلاً ، لم يصل مع القوم ، فقال : يا فلان ما منعك أن تصلي مع القوم ؟ فقال : أصابتي جنابة ولا ماء . قال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك ، البخاري برقم (٢٤٨) واللفظ له ، ومسلم : ٢٨٠/١ في التيمم .

(٣٣) الإحكام : ٢٤٤/٢ .

٥ - واستدل القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه هذا على الجواز وإمكان الوقوع . بأن كل عاقل يصح أن يقصد بقوله : لا تتكح ما نكح أبوك ، نهيته عن العقد وعن الوطء جميعاً من غير تكرار اللفظ ، وقال : ومن ينكر هذا يكون مكابراً^(٣٤) .

حجة القول الثالث . وهو الذين اشترطوا وجود قرينة للحمل على المعنيين . اللفظ المشترك وضع في لغة العرب لمعنييه على البديل ، فاستعماله في كلا المعنيين في آن واحد يكون استعمالاً مجازياً . واللفظ لا يحمل على المعنى المجازي إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي .

وأما بالنسبة لماله معنى حقيقي ومعنى مجازي ، فإن حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي معاً استعمال مجازي - أيضاً - فلا يتم إلا بوجود قرينة تدل على أن المراد المعنيين معاً^(٣٥) .

حجة القول الرابع : وهم الذين قالوا بحمله على معنييه في المثني والجمع دون المفرد . قالوا : المثني والجمع في حكم تعدد الأفراد ، فقولك : ثلاث عيون في قوة قولك ، عين وعين وعين ، فكما يجوز أن تريد بالأولى العين الجارية مثلاً ، وبالثانية العين الباصرة ، وبالثالثة عين الشمس ، فكذا في الجمع .

وأجيب : بعدم التسليم أن الجمع في حكم تعدد الأفراد ، ولو سلمناه لكان في حكم تعدد أفراد نوع واحد^(٣٦) .

حجة القول الخامس : وهم الذين فرقوا بين المشترك ، وبين ماله معنيان ، أحدهما حقيقي والآخر مجازي ، فأجازوه في الأول دون الثاني .

(٣٤) التريب والإرشاد : ٤٢٦/١ .

(٣٥) البرهان : ٢٤٥/١ ، المنتهى لابن الحاجب ص ١٠٩ ، جمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٩٤/١ ،

وشرح تنقيح الفصول ص ٢٢ .

(٣٦) شرح الكوكب المنير : ١٩١/٣ والبحر المحيط : ١٣١/٢ .

قالوا : ماله معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي يحمل اللفظ على معناه الحقيقي إذا تجرد عن القرينة ، ويحمل على معناه المجازي إذا وجدت قرينة صارفة له عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي ، فلا يكون اللفظ مجملاً .

أما اللفظ المشترك فحكمه التوقف لأنه مجمل ، فإذا لم يقم دليل على أن المراد أحدهما يتوقف فيه . فإذا أمكن حمله على معنييه ، فإنه يحمل ، وبذلك يحل إشكال التوقف (٣٧) .

حجة القول السادس : وهو من يرى عدم جواز إطلاقه على معنييه معاً في وضع اللفظ ، ويجوز في قصد المتكلم على خلاف وضع اللفظ .

واستدل له أبو الحسن في المعتمد : المشترك وضع في اللفظ لمعانيه على سبيل البدل ، أما إذا استعمله شخص وقصد به معانيه يكون مقبولاً لإمكانه ، كقول أحدهم «اعتدى اللصوص على عيون زيد» ويقصد على العين الباصرة ففقروها ، وعلى العين الجارية فغوروا ، وعلى عين الذهب والفضة فسرقوها . وعلى جاسوسه فضربوه صح ذلك (٣٨) .

حجة القول السابع : وهم القائلون يحمل على معنييه لفة إذا كان اللفظ مثني أو جمعا ويحمل على معنييه عقلاً لا لفة إن كان مفرداً .

استدل لذلك الكمال بن الهمام على ما في التقرير والتحجير بأن قولهم : «القلم أحد اللسانين ، والخال أحد الأبوين» أريد باللسان الكلام حقيقة والقلم مجازاً ، وأريد بالأبوين الوالد حقيقة والخال مجازاً (٣٩) .

(٣٧) البرهان : ٢٤٥/١ ، الإبهاج : ٢٥٦/١ ، العدة : ١٨٨/١ .

(٣٨) المعتمد : ٢٢٦/١ ، والمستصفي : ٧٣/١ والمحصل : ٢٧٣/١/١ ، والميزان للسمرقندي ص ٢٤٦

(٣٩) التقرير والتحجير : ٢٤/٢ .

حجة القول الثامن : وهم القائلون بجواز استعمال المشترك في معنييه في السلب دون الاثبات ، وكذلك فيما له معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي . بأن النكرة في سياق النفي تعم ، فيجوز أن يراد بها معانيها المختلفة . كأن يقول : « لا تعتدي بقرء » فيحمل على معنييه الطهر والحيض . ولو قال اعتدي بقرء فلا يحمل إلا على أحد معنييه إما الطهر وإما القرء .

وضعف الأمدى الفرق بين النفي والاثبات تبعا لأبي الحسين البصري، وتابعهما على ذلك البيضاوي في المنهاج على ما في نهاية السؤل للاسنوي .

كما أنه أجيب عن هذا الدليل بأن النكرة في سياق النفي تعم في أفراد مدلول واحد لا في أفراد المدلولات المختلفة^(٤٠) .

حجة القول التاسع : وهو القول بالتوقف .

وسبب توقفه هو تعارض الأدلة عنده مع عدم القدرة على الترجيح بين أدلة الفريقين^(٤١) .

الترجيح :

لقد بينت باختصار ما تمسك به القائلون بالأقوال المتقدمة . مع مناقشة هذه الأدلة في الغالب لتظهر مدى قوة الاحتجاج بها . وظهر لي من ذكر هذه الأدلة ومناقشتها أن اللفظ المشترك وضع في أصل اللغة ليدل على

(٤٠) نهاية السؤل : ٣٤١/٨ ، البحر المحيط : ١٣١/٢ ، الإحكام للأمدى : ٢٤٢/٢ ، الميزان للسمرقندي ص ٢٤٦ .
(٤١) الإحكام للأمدى : ٢٤٢/٢ .

معانيه على البديل . فإذا وجدت قرينة تدل على المعنى المراد باللفظ المشترك حمل اللفظ عليه .

وإذا لم توجد قرينة تدل على المعنى المراد ، فالراجع أنه لا يمتنع أن يرا باللفظ سواء كان مفرداً أو جمعا مثبتا أو منفيا جميع معانيه الصالح لها بشرط إمكان الجمع بين معانيه . وأما إذا لم يكن الجمع بين معانيه ممكنا لتضادها أو تناقضها فلا يجوز حمله على معانيه المختلفة .

ويبقى النزاع في آحاد الصور بين المجوزين لحمل اللفظ على معانيه في تحقق الحمل وعدمه بالفعل بناء على مدى توفر الشروط التي سبق بيانها في تحرير محل النزاع في المسألة .

وقد اختلف الفقهاء في حكم بعض الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في جواز حمل اللفظ على معانيه أو عدم جواز حملها . وسنذكرها كثمرة للنزاع في هذه القاعدة الأصولية الهامة .

ثمرة النزاع :

ظهرت ثمرة النزاع في فروع كثيرة جدا ، وسنذكر بعضها فيما يلي :

١ - لمس المرأة يوجب نقض الوضوء عند الشافعي - رحمه الله - وكذلك الجماع لقوله تعالى : «أو لامستم النساء»^(٤٢) فحمل اللبس على حقيقته ومجازه معاً . وعند أبي حنيفة لا ينتقض الوضوء بلمس المرأة ، لأن المراد باللمس في الآية «الجماع» وهو المعنى المجازي ، ولا يمكن عنده حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً ، فقصره على معناه المجازي^(٤٣) .

(٤٢) النساء : ٤٣ ، والمائدة : ٦ .

(٤٣) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ وأصول السرخسي ١٧٣/٨ والمغني لابن قدامة : ١٩٣/٨ .

٢- شرب النبيذ المسكر يوجب الحد عند الشافعي - رحمه الله -
كالخمر حملاً للفظ الخمر في قوله تعالى : ﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب
والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾^(٤٤) على حقيقته وهو المعتصر
المسكر من العنب ، وعلى مجازه ، وهو المسكر من غير العنب .

وعند أبي حنيفة لا يوجب شرب النبيذ الحد ، لأن النص ورد بإيجاب
الحد بشرب الخمر ، وهو حقيقة في ماء العنب المسكر ، وإنما سميت باقي
الأشربة خمراً من باب المجاز ، وعنده - رحمه الله - لا يجوز إرادة المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي معاً ، ولذا قصره على المعنى المجازي^(٤٥) .

٣- ذهب الشافعية إلى عدم جواز عقد الزواج للمحرم^(٤٦) ، ولا يجوز
له الوطاء أيضاً حملاً للفظ على حقيقته وهو الوطاء ، وعلى مجازه وهو العقد
في قوله ﷺ « لا ينكح المحرم ولا يُنكح » .

وعند أبي حنيفة يجوز له العقد دون الوطاء حملاً للفظ على حقيقته
فقط .

٤- ذهب الشافعية وغيرهم إلى أن أولياء الدم يخيرون بين القصاص
والدية في القتل العمد العدوان حملاً لكلمة «سلطانا» في قوله تعالى : ﴿ومن
قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾^(٤٧) على معنيها ، وهما القصاص
والدية .

(٤٤) المائدة : ٩٠ .

(٤٥) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٦٩ ، وأصول السرخسي : ١٧٣/١ ، والمغني لابن
قدامة ٢٠٥/٨ .

(٤٦) تخريج الفروع على الأصول ص ٢٧٢ ، والمغني لابن قدامة : ٦٤٩/٦ ، ٢٠٦/٣ ، والمهذب :
٢١٠/١ وفتح القدير : ٢٣٢/٣ .

(٤٧) الاسراء : ٣٣ .

وذهب الحنفية لعدم التخيير ، فحملوا قوله «سلطانا» على القصاص فقط ، لعدم جواز حمل اللفظ على معنیه معاً (٤٨) .

٥ - احتج الشافعية على أن طلاق المكره لا يقع بقوله ﷺ الذي أخرج أبو داود وغيره (٤٩) عن عائشة - رضي الله عنها - بلفظ «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» حملاً للفظ «إغلاق» على معنیه، وهما الجنون والإكراه» (٥٠) .

وذهب الحنفية إلى أن اللفظ مشترك ، والمشارك حكمه التوقف لأنه مجمل ، فلا يحمل على معنیه ، ولا على أحدهما إلا بقريضة . ولهذا ذهب الحنفية إلى وقوع طلاق المكره .

٦ - ذكر التلمساني في مفتاح الوصول : أن بعض أهل العلم ذهبوا إلى أن المدعو لتحمل الشهادة تلزمه الإجابة كالمدعو لأدائها بعد التحمل ، وذلك حملاً للفظ الشهادة على معناها الحقيقي ، وهو إطلاقها على من تحمل الشهادة ، وحملاً لها على معناها المجازي ، وهو ما سيصير إليه بعد التحمل . ونقل هذا القول الماوردي عن الحسن البصري . وهو مذهب الشافعية . قال الشيرازي في المهذب : «تحمل الشهادة وأداؤها فرض لقوله عز وجل ﴿ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ (٥١) . ونقل الماوردي عن ابن عباس وقتادة والربيع أنهم حملوا اللفظ على تحمل الشهادة . ونقل - أيضا - عن مجاهد والشعبي وعطاء أنهم حملوا اللفظ على أدائها عند الحاكم (٥٢) .

(٤٨) تخريج الفروع على الأصول من ٣١٤ ، فتح القدير : ٢٠٦/١٠ ، المهذب : ١٨٨/٢ ، المحلى ٣٦٠/١٠ .

(٤٩) رواه أبو داود : ٢٥٨/٢ ، وابن ماجه : ٦٥٩/١ ، وأحمد : ٢٧٦/٦ ، وابن أبي شيبة : ٤٩/٥ والدارقطني ٣٦/٤ ، والبيهقي : ٣٥٧/٧ . والمحاكم ١٩٨/٢ وقال صحيح على شرط مسلم ، وتعقبه الذهبي بتضعيف محمد بن عبيد ، وحسنه الألباني في إرواء الغليل : ١١٢/٧ .

(٥٠) مفتاح الوصول للتلمساني من ٩١ ، المهذب : ٧٨/٢ المغني : ١١٨/٧ ، المحلى : ٢٠٢/١٠ . معاني الآثار للطحاوي ٩٥/٣ وما بعدها .

(٥١) البقرة : آية (٢٨٢) .

(٥٢) مفتاح الوصول للتلمساني من ٩١ ، النكت والعيون للماوردي : ٢٩٥/١ ، المهذب : ٣٢٤/٢ ، المغني : ١٤٦/٩ ، المحلى : ٤٢٩/٩ .

٧ - ذكر السرخسي في أصوله أن الحنفية ذهبوا إلى أنه لو أوصى رجل بثلاث ماله لمواليه . وله موالٍ أعتقوه ، وموالٍ أعتقهم لا تصح الوصية ، لأن الاسم مشترك يحتمل أن يكون المراد به «المولى الأعلى» ويحتمل أن يراد به «المولى الأسفل» وفي المعنى تغاير ، فالوصية للمولى الأعلى تكون للمجازاة وشكرهم على إنعامهم ، والوصية للأسفل تكون للزيادة في الإنعام عليه . ولا ينتظم اللفظ المعنيين جميعاً ، للمغايرة بينهما ، فبقى الموصى له مجهولاً ، فلا تصح الوصية .

وقال الإسنوي في التمهيد في المسألة وجوه : أصحابها كما قاله في الروضة والمنهاج أنه يقسم بينهما - ويكون هذا بناء على حمل اللفظ على معنيه - وقيل : يصرف إلى الموالى من أعلى ، لقريئة مكافأتهم ، وقيل : يصرف للموالى من أسفل ، لجريان العادة بذلك لأجل احتياجهم غالباً . وقال في المغني : «وإن اجتمعوا فالوصية لهم جميعاً يستون فيها ، لأن الاسم يشمل جميعهم ، وقال أصحاب الرأي : الوصية باطلة لأنها لغير معين» (٥٣) .

٨ - وفي أصول السرخسي : قال أبوحنيفة - رحمه الله - فيمن أوصى لبني فلان ، وله بنون لصلبه ، وأولاد البنين ، فإن أولاد البنين لا يستحقون شيئاً ، لأن الحقيقة مرادة فيتتحنى المجاز ، لعدم جواز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معاً .

وذهب ابن قدامة في المغني إلى أن بني فلان إذا لم يكونوا قبيلة فهو لولده لصلبه ، ولا يدخل أولاد الأولاد إلا بقريئة . ثم قال : ويحتمل أن يدخل

(٥٣) أصول السرخسي : ١٢٦/١ ، التمهيد للإسنوي ص ١٨٠ ، المغني لابن قدامة : ١٢٣/٦ ، الإبهاج . ٢٦٧/٨

ولد البنين في الوصية إذا لم تكن قرينة تخرجهم ، لأنهم دخلوا في اسم الولد في كل موضع ذكره الله تعالى من الإرث والحجب وغيره^(٥٤) .

٩ - ونقل السرخسي في أصوله عن كتاب السير أنه إذا استأمنوا على آبائهم لا يدخل أجدادهم في ذلك لعدم حمل اللفظ ، وهو «الآباء» على حقيقته ومجازه معا .

وإذا استأمنوا على أمهاتهم ، لا تدخل الجدات في ذلك ، لأن الحقيقة مرادة فيتنحى المجاز ، ولا يجوز حمل اللفظ على حقيقته ومجازه في أن واحد .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص مسألة الاستئمان ، ولكن أصولهم تقتضي دخول الأجداد والجدات ، حملاً للفظ على حقيقته ومجازه^(٥٥) .

١٠ - ونقل السرخسي في أصوله أنه قال في الجامع : لو أن عربياً لا ولاء عليه أوصى لمواليه ، وله معتقون ومعتق معتق فإن الوصية لمعتقه فقط ، وليس لمعتق المعتق شيء ، لأن اسم الموالي للمعتقين حقيقة ، وأما معتق المعتق فيسمى مولى مجازاً ، وإذا صارت الحقيقة مرادة يتنحى المجاز . ولا يحمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا .

ولم أجد قولاً للشافعية في خصوص هذه الصورة . ولكن أصولهم تقتضي أن يحمل اللفظ على المعتقين ومعتق المعتقين^(٥٦) .

في هذا العدد من الفروع الفقهية المترتبة على هذه القاعدة الأصولية تظهر ثمرة النزاع فيها .

(٥٤) أصول السرخسي : ١٧٣/١ ، المغني : ٥٢/٦ .

(٥٥) أصول السرخسي : ١٧٣/١ .

(٥٦) أصول السرخسي : ١٧٤/١ .

وكما ذكرنا أن القول بعدم حمل اللفظ المشترك على معنييه ، وكذلك اللفظ الذي له معنيان معنى حقيقي ومعنى مجازي منسوب للحنفية . ولكن توجد بعض الفروع الفقهية حمل فيها الحنفية ، وخاصة قاضي القضاة أبويوسف ومحمد بن الحسن اللفظ على معنييه . واختلف العلماء إزاء ذلك على قولين فبعضهم يرى أن القاضي أبا يوسف ومحمد بن الحسن يقولان بحمل اللفظ على معنييه ، وبعضهم مثل السرخسي يرى أن هذه الفروع خارجة عن القاعدة ، وسنذكر بعض هذه الفروع . ومن ذلك ما ذكره السرخسي وغيره من أصولي الحنفية^(٥٧) .

١ - قال السرخسي : قال أبوحنيفة ومحمد بن الحسن : إذا قال : لله على أن أصوم رجب ونوى به اليمين كان نذراً ويمينا ، واللفظ للنذر حقيقة واليمين مجازاً .

٢ - من حلف أن لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها ماشياً أو راكباً ، حافياً أو منتعلاً ، مع أن حقيقة وضع القدم أن يكون حافياً .

٣ - قال السرخسي : قال أبويوسف ومحمد بن الحسن - رحمهما الله : إذا حلف أن لا يشرب من الفرات ، فأخذ الماء من الفرات في كوز فشربه يحنث كما لو كرع في الفرات ، وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا بالكروع .

٤ - وعند القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن - رحمهما الله - أنه لو حلف لا يأكل من هذه الحنطة فأكل من خبزها يحنث كما لو أكل عينها ، وفي هذا جمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ في حالة واحدة .

وعند أبي حنيفة لا يحنث إلا إذا أكل من عين الحنطة قبل طحنها .

(٥٧) ذكر هذه الفروع السرخسي في أصوله وأجاب عنها : ١/١٧٤ - ١٧٧ . والتقرير والتحبير :

٥ - لو قال : يوم يقدم فلان امرأته طالق . فقدم ليلاً أو نهاراً يقع الطلاق واسم اليوم للنهار حقيقة والليل مجازاً .

٦ - لو حلف لا يدخل دار فلان فدخل داراً يسكنها فلان عارية أو بأجر يحنث كما لو دخل داراً مملوكة له .

٧ - قال محمد بن الحسن في السير : ولو استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه وهو مخالف لما سبق نقله عن الإمام أبي حنيفة من القول بعدم دخول بني بنيه .

٨ - لو استأمن على مواليه ، وهو ممن لا ولاء عليه يدخل في الأمان مواليه وموالي مواليه .

وهو مخالف لما سبق عن جمهور الحنفية في القول بعدم دخول موالي مواليه .

والسرخسي اعتذر عن هذه الفروع . فقال إن ظاهرها الخروج عن أصلهم ، ولكنها في الواقع إنما حمل فيها اللفظ على معنييه من باب العموم في المجاز .

فمثلاً يقول : إن المقصود بالحلف عن دخول دار فلان هو مكان سكناه ، وهو شامل لكونه حافياً أو منتعلاً مالكا أو مستأجراً ، ماشياً أو راكباً .

وكذلك يقول : إن المقصود بطلاق زوجته يوم قدوم فلان هو وقت قدومه ، وهو شامل لليل والنهار .

ومع هذا فقد توجد بعض الفروع يتعذر الاعتذار عنها بهذا العذر وذلك مثل حمل الحنفية قوله تعالى : «حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم» (٥٨) . على الأمهات والجدات ، والبنات وبنات البنات .

وحملوا قوله تعالى : ﴿ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم﴾^(٥٩) على الآباء والأجداد عملاً للفظ على حقيقته ومجازه ، ولا أظن أن عندهم عن هذا الحمل جواب معتد به يصلح للاعتذار . والله أعلم .

وبهذا انتهى الكلام على هذه المسألة الأصولية اللغوية الهامة ، تحريراً لعنوانها ، ولحل النزاع فيها ، ولأقوال أهل العلم وأدلتهم على اختلاف مناهجهم مع مناقشتها ، وبيان الراجع ، ثم ختمنا البحث فيها ببيان بعض الفروع الفقهية المترتب النزاع فيها على النزاع في المسألة الأصولية . وقد اقتصرنا في المبحثين الأخيرين على دراسة مسألتين ، كل مسألة في مبحث ، خشية الإطالة والملل .

المبحث الثامن عملي في الكتاب

بعد أن قدمت دراسة وافية لمؤلف الكتاب أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ، في باب يتكون من أحد عشر مبحثاً تناولت فيها كل ما يتعلق بالمؤلف ، وقد قدمت لهذا الباب بمبحثين بينت فيهما حالة عصره السياسية والعلمية . واتبعت هذا بباب مكون من سبعة مباحث خصصتها للكتاب موضع التحقيق . مما ألقى الأضواء الكاشفة على المصنف وكتابه ، حتى يكون المطالع للكتاب على علم مسبق بحال المؤلف وكتابه .

ولابد لي أن أبين الآن - بين يدي القسم التحقيقي - ما قمت به أثناء تحقيق نص الكتاب ليكون المطالع على دراية بمصطلحات التحقيق وأسلوبه وطريقته .

في نظري إن مهمة المحقق الأولى في تحقيق أي كتاب هي إخراج الكتاب موضع التحقيق في ثوب جذاب ، تزيينه عناوين بارزة ، مقسماً إلى فقرات ، مع التدخل بوضع علامات للترقيم كالنقط والفواصل وعلامات الاستفهام وغيرها . تعين على فهم المعنى ببسر وسهولة . مع المحافظة التامة على نص المؤلف ، وعدم التدخل فيه بالتغيير إلا في حالة الضرورة القصوى ، كعدم استقامة العبارة على أي محمل من المحامل . أو حدوث تصحيف في آية ، مع التنبيه على ذلك في حواشي الكتاب .

وأما مهمة المحقق الثانية هي تزيين النص بحواشٍ توضح مبهم النص وتشرح غامضه ، وتنبه على إشارات وإيماءاته . مع الترجمة للأعلام والطوائف والفرق ، والكتب الواردة في متن الكتاب . وترقيم الآيات وتخريج الأحاديث والآثار والأشعار الواردة في النص .

والمهمة الثالثة للمحقق هي إتباع الكتاب بفهارس تسهل للناظر في الكتاب الرجوع لكل ما يريده منه من موضوعات وغير ذلك .

وفعلا قد قمت بهذه المهمات الثلاث بشكل أرجو أن يكون مقبولاً . أما بالنسبة للمهمة الأولى ، فقد نسخت صورة مخطوط الكتاب بحسب قواعد الاملاء الحديثة . وأبرزت العناوين بعد أن كانت في ثنايا السطور ، ولكن لم أتدخل في وضع عناوين جديدة إلا نادراً لأن مصنف الكتاب قد كفاني المؤنة حيث إنه كان يضع عنواناً لكل باب . حيث إنه قسم كتابه إلى أبواب . وكل باب بمثابة المسألة عند غيره من الأصوليين . وكان أحياناً يقسم الأبواب إلى فصول . وكل فصل هو عبارة عن جزء مسألة عند غيره .

وأثناء نسخ صورة المخطوط كنت أقسم النص إلى فقرات بحسب المعنى ، وتدخلت في النص بوضع نقط بين الجمل ، وفواصل كلما احتاج النص إلى ذلك .

وحاولت المحافظة على نص المؤلف ، فلم أتدخل إلا في حالات نادرة جداً ، مثل إضافة ألفاظ تنزيه الله كلفظ «تعالى» قبل ذكر الآية ، أو إضافة «ﷺ» قبل الحديث ، لأن الناسخ أو المؤلف كان يتساهل في ذلك أحياناً . ولم أشرف في الحواشي إلى إضافة لفظ تنزيه الله والصلاة والسلام على رسوله لكثرتها .

أما المهمة الثانية ، وهي خدمة النص فقد قمت فيه بما يلي :

١ - أعدت مقابلة المنسوخ بالمخطوط للتأكد من صحة النسخ .

٢ - وضحت المبهم وشرحت الغامض في نظري .

٣ - حاولت ربط لواحق الكلام بسوابقه كلما طال الفصل ، نظراً

لاستطراد المصنف في بعض الأحيان في الاستدلال والمناقشة .

٤ - وثقت الأقوال المنسوبة للمذاهب وبعض العلماء بقدر الإمكان ، وهي قليلة ، بسبب تقدم المصنف ، وما اشتهر عنه من تدوين علومه من حفظه .

٥ - أبديت وجهة نظري في بعض ما ورد من لفظ المؤلف إذا كنت أرى خلافه مع التدليل والتعليل ، وخاصة بالنسبة لمباحث الكتاب الأولى التي تطرق فيها لبعض أحكام العقائد .

٦ - كنت أذكر بعض من وافق الباقلاني أو خالفه في رأيه ، مع بيان مكان وجود المسألة في بعض كتب أصول الفقه .

٧ - رقمت الآيات القرآنية الواردة في النص .

٨ - خرجت الأحاديث والآثار الواردة في النص وفي القسم الدراسي من كتب الأحاديث مستعينا بكتب تخريج الأحاديث .

٩ - خرجت الأشعار الواردة في النص ، وتركت ما تعذر تخريجه ، وهو نادر .

١٠ - ترجمت للأعلام الواردة في النص ، وتركت ترجمة من لا يسع طالب العلم جهله من الأعلام لوضوحه كالخلفاء الأربعة وغيرهم .

١١ - ترجمت للفرق والطوائف التي لها أقوال علمية فقط .

١٢ - عرفت بالكتب الواردة في النص كلما أمكن ذلك .

١٣ - وضعت خطأ مائلاً عند بدء كل صفحة في المخطوطة وبمحاذاته رقم تلك الصفحة في المخطوطة .

١٤ - ألحقت بالكتاب نماذج لصور صفحات الكتاب .

وأما بالنسبة للمهمة الثالثة فقد ألحقت الكتاب المحقق بالفهارس

التالية :

- ١ - فهرس الآيات القرآنية الواردة في النص ورتبتها حسب سور القرآن .
- ٢ - فهرس الأحاديث والآثار ، ورتبتها حسب ورودها في النص .
- ٣ - فهرس الأشعار ، ورتبتها حسب قافيتها .
- ٤ - فهرس الكتب الواردة في النص ، ورتبتها حسب حروف الهجاء .
- ٥ - فهرس الأعلام الواردة في النص فقط . مرتبة حسب حروف الهجاء .
- ٦ - فهرس الفرق والطوائف مرتبة حسب حروف الهجاء .
- ٧ - فهرس موضوعات الكتاب .

۳۹
Total 538 page

ما
ص

1272
1279
1280

الجزء الاول من التقريب
والارشاد

في علم الكلام والاصول
التقريب والارشاد والحفاظ
على سري القمى وهذه النسخة بخط مؤلفها
م. ك. بيد. ٥٤٤

الجزء

| | |
|--|-------|
| | واحد |
| | فرد |
| | ثلاثة |



مواضعه الفهم والمساكن فهو العلم باحكام افعال الخلق والبرهان
 دور العقلة نحو الترتيب والجلل والاحباب والالتامه والذوق وحسن
 العرض او لزوم وصايه ونحوه العبد وفساده ووجوب غم وضمان فيه
 متلف وحياته الى غير ذلك من الاحكام الشرعية ويرد عرف هذه الاحكام
 من المعروف احكام وعمل المكلف العقلة من نحو كونه عرضا محسنا خصوصا
 ومحالفة للاحكام الشرعية من الاحكام المعروفة بفضله العاقل يعرف
 هذه الامور بالعملة من لا يعرف احكام العمل الشرعية ولا يعرفها وما لا
 يخفى وما يملك به من العقود ونقدت وما لا يملك به العبد ذلك ولا خلاف
 في ان اطلاق اسم الفقه لاخرى على العلم بالحق والطب والفلسفة وان
 اطلاق اسم الفقه لاخرى على احد من العلماء هذه العلوم في عرف المتبحرين
 وانما اخرى على الغلام باحكام افعال الخلق الشرعية واما اصول الفقه
 وهو العلوم التي هي اصول العلم باحكام افعال الخلق وقد علم ان العلم
 بالاحكام الغضال لا يخفى في ادله قاطعة واما رات تودي النظر فيها نحو
 العلم بالاحكام وعمل المكلف اياها ذلك القاطع لغيره فوسط غلبه طر ذلك
 او توسط الظن حصول العلم على ما يستخرج من بعد فيما لا يعرف بالعلم
 التي تنبئ عليها العلوم بالفقه هي اصول الفقه وان تكون الادلة التي تنبئ
 بالطرفها الى العلم باحكام افعال الخلق اصول العلم بها من حيث لا يخفى
 العلم بها دون حصولها وحصول العلوم بالخصوص والاحكام النظر في ادله
 على من انبأ وليس منسب النظر في ادله الفقه فتح علم تلك العلوم ولا يخفى

في علم الفقه

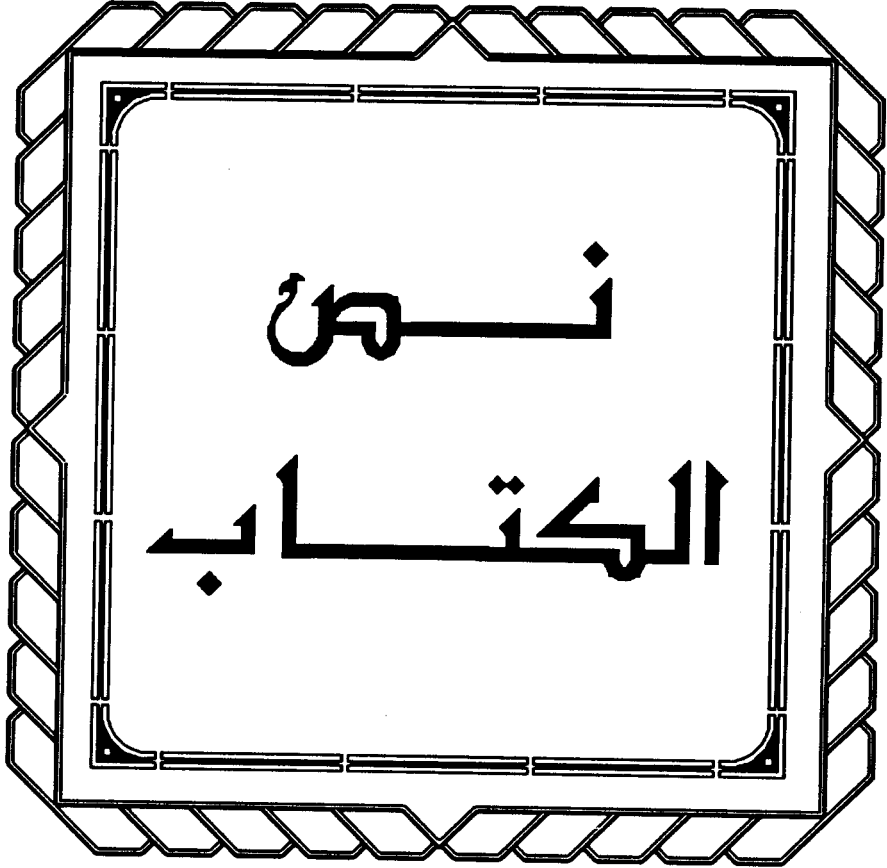
وسند

فصل

نفسا دليل ما نرى من ذلك ما يدور بيننا انك عدم لاربابك ولعلنا وجدته لاجزائه
 احسب فكم ذلك الغرض لك من نفع الذي يملكه غيرك من ان هذا يسوغ ان يقال
 لك انك تتدلى على امانات حكم على التقدير وافساد جميع الاقسام الا واحد منها
 وان يقال له وما يورثنا انك صادق في قولك لا تخافوا القرآن يكون في هذه
 الاقسام فاعلمه عندك في غيرها وان يدعيها غير انك تتكبر على المنصوب اليها
 غيره من الاعراض وكل هذا مر او عهد وظلم في النظر وعلى انه اذا كان مع الاستدلال بهذه
 الدلالة على عدمه من ان اعتقاده وحقه وانما لم نجد شيئا يمنع من ذلك قبل
 عدته كما يجوز عليهم في انما ما يعلمون كما لا يجوز عليهم ان يعاينوا اصله
 على ذلك انه لا يمكن ان يكونوا عاينين بالمانع مع كتمانهم وطلت هذه البطالة
 وليس يمنع ايضا عدنا ان يقال ان الضال اذا اجتهد يطلب بالخص العجم ويمنع من
 الاجتهاد في حكم الحادثة فلم يجده ولجده وعلمنا انه من وريده بل على الخصم
 العام ونصر مانع من الاجتهاد ان يعلم ويفطع على الله سبحانه انه لا دليل له سبحانه
 بوجه خصم ذلك العام والمنع من الاجتهاد في تلك النجاة لانه لو كان على ذلك دليل
 لم يجز خفاؤه عليه وعلى سائر العلماء مع تكليف اياهم الاصابته كانهما اذا لم يصبوا
 ولا احرمهم مع هذا الكلف كما لا يفتقر على الخطا ويضع الحق الذي لا يزالنا المصير
 اليه وذلك ممنوع عليهم في كل وقت الاوقات مع بقا عصفه ومع انقراضه فيجب
 لذلك ان يقطع العالم على انه لا دليل له على ذلك وهذا هو الحق ان يقول الحق في الحق
 بجميع ادله اوله من الشرع على ما لم يفتقر على منجاستي وهذا واضح لا يامله وهذا طه في
 هذا الباب مقعده

م حذر الاول من كتاب القدر والارشاد
 ونيل والجزال والمانع الكلام والحق
 فعله ان يترك صلوات الله عليه وسالمة
 وللمرور بحججه وصلواته على سيدنا محمد وآله
 وهو خط العبد الفقير الوجه لله الغني بالله محمد المظفر في الله سبيل القدر مع الدعاء
 في يوم كرامته في العيسر لا يزل شهر رمضان منتهى من ان لا يفتقر من ربه من الحق النبوة
 بالله ونعم الوكيل





نص

الركب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خاتم النبيين.

قال المؤلف رحمه الله تعالى:

بِسَابِ

القول في حقيقة الفقه وأصوله

فإن قال قائل، ما حقيقة الفقه ؟

قيل، الفقه في حقيقة اللغة هو العلم، ولا تفصل العرب في كلامها بين قول القائل: ففَهِت الشيء، وبين قوله عَلِمْتَهُ، (١) يَبْدُ أَنْ أَرِيَابَ الشَّرَائِعِ خِصْصُوهُ بِضُرُوبٍ مِنَ الْعُلُومِ تَوَاضَعًا وَاصْطِلَاحًا.

فالفقه إذاً في/ (٢) مواضعة الفقهاء والمتكلمين هو: « العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي يتوصل إليها بالنظر بون العقلية » (٣) نحو

(١) اختلف الأصوليون وأهل اللغة في تفسير كلمة « الفقه » لغة، قال الجوهري: الفقه: الفهم، تقول: ففَهِتُ كَلَامَكَ - بكسر القاف - أي فهمته، قال الله تعالى: ﴿ فَمَا لِهَوَالِ الْقَوْمِ لَا يَكْلُدُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ وقال تعالى: ﴿ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾. وذهب الرازي في المحصول: ٩٢/١/٨ إلى أن الفقه: فهم غرض المتكلم، وذهب أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع: ١٥٧/٨ إلى أنه فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال: ففَهِتُ أَنْ السَّمَاءَ فَوْقَنَا. والأقرب من هذه المعاني أن الفقه هو الفهم كما ذكر الأمدي في الأحكام: ٦/٨. وانظر - أيضاً - المصباح المنير: ٤٧٩/٢، ومختار المصباح ص ٥٠٩.

(٢) ما تقدم أخذته من كتاب « تلخيص التقريب » لإمام الحرمين، حيث بدأت الصفحة الثانية من النسخة بكلمة « مواضعة ».

(٣) تعريف الفقه ب « العلم » اعترض عليه جمع من الأصوليين بأن بعض أحكام الشرع ليست معلومة، بل أكثرها مظنونة، ولذا يرى أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع: ١٥٩/٨ بأن الأسلم القول: « إدراك الأحكام »، وأما فخر الدين الرازي في المحصول ومتابعوه اعتدوا عن استعمال كلمة « العلم » في تعاريفهم بأن المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل بالحكم للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به، والظن وقع في طريقه. واعترض على قول المصنف « بأحكام أفعال المكلفين » بأنه يلزم عليه خروج أكثر المجتهدين من الفقهاء، لأن النكرة إذا أضيفت إلى معرفة تقييد العموم، ولذا احترز الأمدي عن هذا الاعتراض بإيدائها بقوله: « العلم بجملة من الأحكام » وقال غيره: « بجملة غالبية من الأحكام ».

التحريم والتحليل (٤) والإيجاب والإباحة والندب، وإجزاء الفرض، أو لزوم قضائه، وصحة العقد وفساده، ووجوب غرم، وضمان قيمة متلف وجناية، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية. (٥)

وقد يعرف هذه الأحكام من لا يعرف أحكام فعل المكلف العقلية، من نحو كونه عرضاً وجنساً مخصوصاً ومخالفته للأجسام، إلى غير ذلك من الأحكام المعلومة بقضية العقل، ويعرف هذه القضايا العقلية من لا يعرف أحكام الفعل الشرعية، وما يجزىء منه وما لا يجزىء، وما يملك به من العقود وينفذ، وما لا يملك به، إلى غير ذلك. ولا خلاف في أن إطلاق إسم الفقه لا يجري على العلم بالنحو والطب والفلسفة، وأن إطلاق إسم الفقيه لا يجري على أحد من العلماء بهذه العلوم في عرف الإستعمال. وإنما يجري على العالم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية.

فصل

فأما أصول الفقه فهي : « العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين » (٦). وقد علم أن العلم بهذه الأحكام لا يحصل إلا عن نظر في أدلة قاطعة وأمارات، يؤدي النظر فيها إلى حصول العلم بأحكام فعل المكلف، إما عن الدليل القاطع بغير توسط غلبة ظن لذلك، أو بتوسط غلبة الظن بحصول الحكم، على ما سنشرحه من بعد، فيجب أن تكون العلوم التي تُبنى عليها

(٤) كان الأصوب أن يذكر المصنف بدل « التحليل » الكرامة حتى تكتمل الأحكام التكليفية الخمسة.

(٥) بهذا التمثيل بين المؤلف بعض ما يدخل تحت الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

(٦) لم يذكر المصنف - رحمه الله - عبارة محررة في حد أصول الفقه هنا، وكذلك فعل إمام الحرمين في البرهان : ٨٥/٨ فقال : أصول الفقه، أدلة الفقه، أما الأمدي في الإحكام : ٧/٨ فيرى أن موضوع أصول الفقه مكون من ثلاثة أمور، فعرفه بأنه « أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل من جهة الجملة » وعرفه الرازي في المحصول : ٩٤/١/١ بما يقارب حد الأمدي. وأما الشيرازي في شرح اللمع : ١٦١/٨ فجعل موضوع أصول الفقه مكوناً من أمرين، فقال في حده : « أدلة الفقه وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال ». وأرى أن أفضل العبارات ما حده به البيضاوي في المنهاج، وهي : « معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الإستفادة منها، وحال المستفيد ».

العلوم بالفقه هي أصول الفقه، وأن تكون الأدلة التي يتوصل بالنظر فيها إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين أصول العلم بها، من حيث لم يمكن العلم بها دون حصولها، وحصول العلوم التي بحصولها يمكن النظر في تلك الأدلة على مراتبها، وليس يمكن النظر في أدلة الفقه مع عدم تلك العلوم، ولا يمكن/ ٣
التوصل بكمال العقل والعلم بالتوحيد والنبوة وما يتصل بذلك إلى العلم بأحكام أفعال المكلفين، لو لم ينصب الأدلة عليها من الخطاب في الكتاب والسنة والإجماع والمودع في ذلك من معاينة المعلق بها الأحكام، فيجب لذلك أن يكون ما ذكرناه هو أصول الفقه، وسنشرح ذلك ونرتبه على واجبه في مواضعه، إن شاء الله.

فصل آخر يجب العلم به

اعلموا - وفقكم الله - أن الذي يجب البداية بذكر ماهيته وحده وأقسامه ومراتبه « هو » (٧) العلم وما يتصل ببابه (٨). والدليل على وجوب هذا الترتيب أن كل ما تتعمق فيه مما عدا العلم ويخبر عن حده وماهيته من معدوم وموجود، وقديم ومحدث، وحد ومحدود، ودليل ومدلول عليه، وحكم عقلي وشرعي، وعلة ذلك ودليله، وعبارة ومعبر عنه إنما هو ضرب من ضروب المعلومات، وبعض متعلقات العلم، ولن يتوصل إلى تفصيل حقائق المعلومات إلا بعد معرفة العلوم وأقسامها ومراتبها، أو الفرق بينها وبين ما ليس منها، ليعلم المتكلم على بعض تلك المعلومات أنه عالم بما يخبر عنه، وأن ذلك الأمر معلوم له.

(٧) « هو » إضافة من المحقق.

(٨) بين المصنف - رحمه الله - سبب وجوب البداية ببيان حد العلم، وما يتعلق به. وهو أنه لا بد لمعرفة حقائق المعلومات من العلم بأقسام العلوم ومراتبها وتمييزها عن غيرها. وهذا ليس خاصاً بأصول الفقه، بل أصول الفقه في ذلك كغيره. ولذا لا يطلق عليها مقدمات أصولية أو كلامية، بل هي مقدمات منطقية.

بَاب

القول في حد العلم وحقيقته

إن قال قائل ، ما حد العلم ؟

قيل له ، « حده وحد كل أمر محدود هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه بقول جامع للمحدود، ومانع من أن يدخل فيه ما ليس منه، أو أن يخرج منه ما هو منه، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلى معرفة معنى ما يسأل عنه ». هذا هو حد كل محدود (١).

وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون حد العلم أنه : « معرفة المعلوم على ما هو به » (٢) وإن حدُّ بأنه « تبيين المعلوم على ما هو

(١) ما ذكره المصنف - رحمه الله - ليس حداً للعلم، ولكنه بيان لغايته، وأما حده فسيأتي في كلامه قريباً.

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في كتابه الرد على المنطقيين ص ١٥ أن القصد من الحد عند جمهور المتكلمين، كالأشعري وابن الباقلاني والأستاذ/ أبي اسحاق الإسفرائيني وابن فورك وأبي يعلى وابن عقيل وإمام الحرمين، وجمع كبير منهم ذكرهم بأسمائهم هو : « التمييز بين المحدود وغيره ». ونقل عن أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو، ومن هذا حذا حنوفهم من الإسلاميين أنهم يقولون : إن القصد من الحد هو : « تصوير المحدود وتعريف حقيقته ». فاكتمى المتكلمون بأن الحد هو تمييز المحدود عن غيره، ولم يقتفوا أثر المناطقة بكونه تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وقد ذكر الغزالي - رحمه الله - في « معيار العلم » أنه يستعصي وضع حد للعلم على طريقة المناطقة لأربعة أمور يصعب تحققها. بينها الغزالي. ويرى شيخ الإسلام أن طريقة المتكلمين أسد من طريقة المناطقة، ومع هذا أبدى عليها بعض الاعتراضات ككونهم يعظمون الحدود، ويخلطون الحدود بما ورد في السنة.

والمناطقة يذهبون إلى أن الحد لا يكتسب بالبرهان لأنه تصور، وإنما يكتسب بالبرهان التصديقي فقط. واعترض على هذا جمع من المتكلمين كفخر الدين الرازي وابن الحاجب، وبيَّنوا ذلك بأنه لو قال واضع الحد للإنسان بأنه حيوان ناطق بأن هذا حكم على الإنسان بالحيوانية والناطقة، فيتوجه عليه المنع والمطالبة، فيكون ما فعله حكماً ودعوى لا حداً.

وقد أجاز شيخ الإسلام توجيه المنع للحد كغيره من الدعوي، لأنه دعوى، وخالفه آخرون. وجوز بعضهم المعارضة في الحد الحقيقي بون الحد بالرسم والحد اللفظي. وممن منع ورود المنع على الحد ابن النجار في شرح الكوكب المنير : ٩٥/٨.

(٢) هذا الحد نقله عن المصنف جمع من الأصوليين، ونسبوه إليه منهم إمام الحرمين في البرهان ١١٩/٨ وأبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ١٤٧/٨. وبعضهم ذكره بون نسبه إليه، منهم الباجي في أحكام الفصول ص ١٧٠ وأبو يعلى في العدة ٧٦/٨ وأبو الخطاب في التمهيد =

به « (٣) جاز ذلك، لأن هذين الحدين يحيطان بجميع العلوم، فلا يُدخلان فيها ما ليس منها، ولا يخرجان منها ما هو منها - والحد إذا أبان المحود مما ليس منه، ودار وانعكس (٤)، ولم ينتقض من أحد طرفيه كان صحيحاً ثابتاً.

وقد حده بعض أصحابنا بأنه « إثبات/ المعلوم على ما هو به » (٥) ص ٤

وقال آخرون، بل هو « إدراك المعلوم على ما هو به » (٦).

= ٣٦/٨ وبعضهم اعتمد في بحثه في حد العلم إجمالاً على التقريب كآبي يعلى وتلميذه آبي الخطاب، ولم يرتض إمام الحرمين حد الباقلاني للعلم في الإرشاد ص ٢٢ بحجة أن حده عين المحود، لأن المعرفة هي العلم. ولكن الباقلاني بين أن الحد هو المحود بعينه، وإنما على الحد أن يأتي بعبارة يظن أنها أوضح عند السائل من العلم، ولكن إمام الحرمين لم يرتض بتوجيه الباقلاني هذا قائلاً: إن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي تميز المحود عن غيره. وينظر في حد العلم المستصفي ص ٢٥/٨.

(٣) نقد هذا الحد إمام الحرمين بأن لفظة « تبين » تشعر بوضوح الشيء بعد إشكال لقوله تعالى: ﴿ فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه ﴾ فلا يكون الحد جامعاً لعدم دخول علم الله سبحانه. ونقده أيضاً - بعدم الجمع أبو يعلى في العدة وأبو الخطاب في التمهيد. وزاد أبو الخطاب بأنه غير جامع لعدم دخول العلم الضروري، لأنه لا يكون بعد التبيين. ينظر: التمهيد ٢٧/٨، والعدة ٧٧/٨، البرهان ١١٥/٨ وشرح اللمع ١٤٦/٨ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٣٣.

(٤) ما ذكره المصنف - رحمه الله - في شرط صحة الحد متفق عليه. وقد ذكر غيره طائفة أخرى من الشروط تعتبر عند معظم المناطق شروطاً حسنً للصحة، وبعضهم يعتبرها شروطاً صحة وهي:

١- أن يكون التعريف باللفظ أوضح عند السامع من المعرف، كتعريف الخيشعور بالسراب، والزخبيخ بالنار، ولا يحسن تعريف الأسد بالفضنقر، ولا القمر بالزبرقان.

٢- أن لا يكون في التعريف ألفاظ مجازية إلا مع قرينة تعين المقصود. كتعريف البليد بأنه حمار يكتب.

٣- أن لا يكون في التعريف نور سبقي، كتعريف العلم بأنه « معرفة المعلوم على ما هو به ».

٤- أن لا يكون في التعريف لفظ مشترك ما لم توجد قرينة تبين المراد، كقولهم في تعريف الشمس بأنها عين تضيء جميع آفاق الدنيا. فلا ينبغي الإقتصار على كلمة عين. ينظر في ذلك شرح الكوكب المنير ٩١/٨ وأداب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله - ص ٣٧-٤٠.

(٥) نقل هذا الحد أبو يعلى في العدة ٧٧/٨- أبو الخطاب في التمهيد ٢٨/٨ وأبطله بأن لفظة « إثبات » لفظ مشترك. وينبغي تنزيه الحدود عن اللفظ المشترك إذا لم يكن معه قرينة تحدد المراد منه.

(٦) نقل هذا الحد أبو يعلى في العدة ٧٧/٨ وأبو الخطاب في التمهيد ٢٨/٨ وأبطله بأن لفظة « إدراك » لفظ مشترك بين العلم والحواس الخمسة - الرؤية والسمع والشم والنوق والبلوغ - فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ وأدرك الزرع إذا حان حصاده. وقال تعالى ﴿ لا تترك الأبخار ﴾.

وقيل ، « الثقة بأن المعلوم على ما هو به » (٧).

وقيل ، « ما يستحق أن يشتق للعالم منه اسم عالم » (٨)

وتحديده بما قدما ذكره كافٍ صحيح. وقد شرحنا القول في هذه الحدود، وأخبرنا عن المختار منها في غير هذا الكتاب بما يفنى الناظر فيه إن شاء الله.

وقد يصح تحديد الأمر المحدود بحدين وأكثر من ذلك، إذا كانا - في حصره وإبانتة عما ليس منه - يجريان مجرى واحد، إلا أنها تفسيران لوصفه وتسميته (٩).

وقولنا ، إنه معرفة (١٠) المعلوم على ما هو به أو إدراكه أو تبيينه أو إثباته إنما يستعمل على وجه التأكيد، وحذف القول على ما هو به غير مخل

(٧) نقل هذا الحد أبو الخطاب في التمهيد ٢٩/٨ وقد أبطله بقوله « قد تقع الثقة على خيانة - فقد يثق الإنسان بصديقه فيخونه. وقد يثق بقوته فتخونه.

(٨) نقله أبو الخطاب في التمهيد ٢٩/٨ وأبطله لأنه بذكر « عالم » في الحد يلزم الدور لتوقف معنى كلمة العالم على العلم.

(٩) الذي عليه الأكثر كالغزالي والقرافي أنه يجوز التعدد في الحد اللفظي، لأنه تفسير للفظ بمرادفه، وقد يكون للمحدود أكثر من مرادف. وكذلك إذا كان الحد بالرسم، لأن الحد يكون بالموارض والوازم، وقد تكون كثيرة فيتعدد الحد. ولكن وقع الخلاف في الحد الحقيقي والأكثر على عدم تعدده، لأن الحد يكون بالأوصاف الذاتية، وهي محصورة. وإذا لم يذكرها الحاد في حده لم يكن حداً حقيقياً. والمصنف أطلق الكلام هنا، ولم يفرق بين الحقيقي والرسمي واللفظي. وما نكرناه هو الذي عليه الأكثر ويشهد له الدليل، والله أعلم. وينظر في ذلك البحر المحيط ٩٩/٨ وشرح تنقيح الفصول ٥/٨.

(١٠) بالإضافة إلى ما تقدم من اعتراض إمام الحرمين على حد الباقلائي رحمهما الله اعترض بعضهم عليه بأنه غير جامع لعدم دخول علم الله سبحانه وتعالى لأنه لا يسمى معرفة. ثم بوجود الدور في الحد حيث وردت كلمة المعلوم ونقل الشيرازي عن ابن اللبان في شرح المع ١٤٦/٨ اعترضه على كلمة « المعرفة » بقوله : إن العلم أوفى من المعرفة لأنه يتعدى إلى مفعولين. فنقول : علمت زيداً قائماً، ولا تقول عرفت زيداً قائماً، ولكن الشيرازي اختار حد الباقلائي.

ولكن أبو الخطاب في التمهيد دافع عن صحة حد الباقلائي من أوجه. أولها : إن الله تعالى أقام العلم مقام المعرفة في قوله تعالى : ﴿ الذين أتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ﴾ البقرة آية ١٤٦.

ثانيها : إنه جامع مانع.

ثالثها : أنه أبطل الحدود الأخرى. وهذا في نظري لا يلزم منه تصحيح حده والله أعلم.

بصحة الحد، لأن العلم لا يصح أن يتعلق بالمعلوم - ويكون تبيناً له أو معرفةً أو إدراكاً أو إثباتاً له - إلا على ما هو به. ولو تعلق به على ما ليس هو به لكان جهلاً، وخرج عن كونه علماً، فيصح لذلك أن يقال : حده أنه معرفة المعلوم أو تبيين أو إثبات أو إدراك من غير أن يقال على ما هو به . فإن قيل ذلك فعلى وجه الزيادة في البيان والتأكيد (١١).

فإن قيل ، ولم عدلتم عن القول بأنه معرفة الشيء أو تبينه أو إثباته إلى القول بأنه معرفة المعلوم ؟

قيل له ، لأجل أن القول معلوم أعم من القول شيء، لأن الشيء لا يكون إلا موجوداً، والمعلوم يكون معدوماً وموجوداً. ويعلم المعدوم معدوماً كما يعلم الموجود موجوداً. وقد ثبت أن المعدوم منتفٍ ليس بشيء.

وإذا قيل ، حده أنه معرفة الشيء أو إثباته أو تبينه خرج العلم بالمعدوم الذي ليس بشيء عن أن يكون علماً وانتقض الحد، لأنه علم بما ليس بشيء، فوجب الرغبة لما ذكرناه عن ذكر الشيء إلى ذكر المعلوم (١٢).

(١١) هذا ما ارتضاه أبو يعلى في العدة ٧٨/١ بون عزوه للباقلاني وذكره الشيرازي في شرح اللمع ١٤٧/١ وعزاه للباقلاني.

(١٢) ذكر هذا الفصل أبو يعلى في العدة ٧٨/١ وأبو الخطاب في التمهيد ٤١/١ وبيننا أن كلمة «المعلوم» أعم من كلمة «شيء». ولو عرّفنا بها للزم على الحد عدم الجمع لعدم دخول المعلوم. علماً بأن بعض المناطق يرون أن كلمة «شيء» أعم من كلمة المعلوم على خلاف ما يراه الباقلاني ومن تابعه.

وأما ابن حزم في كتابه النيرة فيما يجب اعتقاده ص ٢٨٥ فقد حده بقوله : « وحد العلم منا » هو معرفة الشيء على ما هو به عن برهان باستدلال أو اتفاق بتوفيق الله - تعالى - من غير استدلال » ثم قال : ولا يدخل علم الله - تعالى - تحت حد أصلاً، لأنه لانهاية لعلمه، وما لانهاية له فلا يجوز أن يكون له حد يحصره » فابن حزم - رحمه الله - وضع كلمة « شيء » بدل « المعلوم » لاعتقاده بعدم دخول علم الله تحت حد، وكلمة شيء شاملة للموجود، ولما يقبل الوجود على الصحيح، لقوله تعالى : ﴿والله على كل شيء قدير﴾ ولذا قال ابن حزم - رحمه الله - « وحد العلم منا » احترازاً عن علم الله سبحانه.

فصل

الكلام على القدرية (١٢) في حد العلم

قد زعم بعضهم أن حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط » (١٤).

وقال آخرون منهم ، « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به على غير وجه الظن والتقليد ». /

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به إذا وقع

(١٢) القدرية هم المعتزلة، وهم فرقة تنتمي للإسلام، نشأت في القرن الثاني الهجري على الصحيح على أثر مخالفة مؤسسها واصل بن عطاء لشيخه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة، وعلى أثر اعتزاله مجلس الحسن البصري.

وقد أطلق عليهم أهل السنة أسماء منها : القدرية لقولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم. ولايكاد الباقلاني والغزالي يذكرهم إلا بهذا الإسم. وهم ينفون هذا الإسم عنهم لقوله ﷺ « القدرية مجوس هذه الأمة » وبعضهم يطلق عليهم مخانيث الخوارج لموافقتهم الخوارج في تظليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم أنه ليس بكافر. ويُسَمَّون بالوعيديه لقولهم بالوعد والوعيد. ويسمَّون بالمعطلة لتفهم عن الله صفاته الأزلية.

أما هم فيسمون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد. وأهل الحق والفرقة الناجية والمنزَّهون لله عن النقص. انقسموا مع مر الأيام إلى اثنتين وعشرين فرقة، اجتمعوا على أصولهم الخمسة وافترقوا في كثير بعدها. بعضهم غلاة كفرهم المسلمون، وبعضهم كثر بعضهم الآخر. مما اتفقوا عليه : استحالة رؤية الله بالأبصار في الآخرة، ونفي صفات الله الأزلية، وخلق القرآن، وخلق العباد لأفعالهم، ومرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ينظر تفصيل الكلام عنهم في الفرق بين الفرق للبيهقي من ص ١١٤ - ٢٣٠ والمواقف للإيجي من ص ٤١٥ - ٤١٨ ، التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني ص ٦٢ وما بعدها.

(١٤) نقل هذا الحد عن المعتزلة جمع من العلماء في مصنفاتهم منهم الغزالي في المستصفى ٢٥/٨ وأبطله من وجهين :

الأول : عدم الجمع لذكر كلمة « شيء » لأن العلم يتعلق بالمعوم. والمعدم ليس شيئاً عند الغزالي. الثاني : إن الإعتقاد يحصل للمقلد ويكون اعتقاداً جازماً وهو ليس بعالم.

كما أورده أبو الخطاب في التمهيد ٢٩/٨ وأبطله بأن اعتقاد المعتقد قد يحصل عن ظن وتخمين، وبأن اعتقد على وزن افتعل. وهذا يقتضي أن لا يعلم الإنسان حتى يوجد من جهته فعل. مع أنه توجد علوم للإنسان بدون وجود فعل من جهته . فالإنسان يحس بالفرح والألم بدون فعل منه، فيكون الحد غير جامع لعدم دخول مثل ما ذكرناه من علوم في الحد، وقد أبطله أيضاً إمام الحرمين في البرهان ١١٦/٨ وأبو يعلى في العدة ٧٩/١.

عن ضرورة أو دليل».

وقال آخرون منهم ، حده « إنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع
سكون النفس إلى معتقده » (١٥).

وكل هذه الحدود باطلة.

فأما ما يدل على فساد تحديده بأنه « اعتقاد الشيء على ما هو به
فقط »، فهو أن ذلك يوجب أن يكون المخمّن والظان إذا اعتقدا الشيء على
ما هو به عالمين باعتقادهما ذلك، وهذا باطل للاتفاق على أن العالم بأي
طريق علم المعلوم، فإنه لا يجوز كونه على غير ما علمه، والظان لكون الشيء
- وإن اعتقده على ما هو به - وأصاب في اعتقاده فإنه يجد من نفسه
تجويز كونه على خلاف ما ظنه به وتوهمه . فلو كان الظن علماً لوجب إذا
كان اعتقاد المظنون على ما هو به أن يسد مسد العلم وينوب منابه، ولم
يجوز الظان الأمر الذي ظنه كونه على خلاف ما اعتقده، كما لا يجوز العالم
بالشيء ذلك، ولما لم يكن الأمر كذلك بآن الظن من العلم وفارقه، وبطل ما
قالوه.

وأما ما يدل على فساد ما في أقاويلهم فأمر.

أقربها ، أنها حدود تقتضي لا محالة أن يكون العالم بالعلم معتقداً في

(١٥) أورد حدود المعتزلة الأربعة أبو يعلى باللفظ الوارد في التقريب وترتيبه . وقال في إبطال القيود
المضافة في الحدود الثلاثة الأخيرة بأن علم الله تعالى ليس عن ضرورة ولا عند سكون نفس. وأنه
عالم وليس بمعتقد. كما أن القيد في الأخير يبطل بأن النفس عند المعتزلة هي الجملة المحسوسة.
وسكون الجملة سكون مكان. وهذا يقتضي أن الإنسان إن كان ساكناً كان عالماً، وإن كان
متحركاً لا يكون عالماً. كما أن السكون يستعمل في زوال الغم وحصول الأنس. وهذا يقتضي أن
يكون من زال غمه وحصل أنسه أنه عالم.

وقد ذكر حد المعتزلة الأخير الشيرازي في شرح اللع وأبطله من ثلاثة أوجه لاتخرج عن ما
ذكره أبو يعلى وأبو الخطاب، إلا أنه ذكر أن حدود المعتزلة تتناسب مع معتقدهم، وهو أن الله
عالم بغير علم، وأنهم يقولون أن المعلوم شيء. ينظر في ذلك التمهيد ٢٩/١ العدد ٧٩/١ شرح
اللع ١٤٧/١.

اطلاق أو تقييد، لأن العلم صفة تتعلق بالعالم، فإذا كان حده أنه اعتقاد مطلق أو اعتقاد على وجه فلا بد من تعلقه بمعتقد، فيجب باقتضاء هذا الحد كون العالم معتقداً في إطلاق أو تقييد وأن يتعدى تحديد العلم به إلى وجوب كون العالم معتقداً، وأن يكون ذلك حده، ولو كان ذلك كذلك لوجب كون القديم معتقداً لمعلومات على ما هي به اعتقاداً مطلقاً، أو على بعض الوجوه التي ذكرها في حد العلم، من كونه مضطراً أو مستندلاً أو متذكراً للإستدلال أو ساكن النفس إلى معتقده. ولما أجمعت الأمة على بطلان ذلك بطلت هذه الحدود وفسدت، وليس لهم أن يقولوا إنما يجب كون العالم معتقداً - إن كان ذا علم - هو اعتقاد. فإذا لم يكن للقديم علم لم يكن معتقداً، لأننا إذا بيننا بما سلف وجوب تعدي / حد العلم إلى حد العالم صار حده « إنه المعتقد للشيء على ما هو به مطلقاً أو على وجه ما » والحدود يجب طردها وأجراؤها في الشاهد والغائب (١٦) ، وإحالة نقضها فبطل ما قالوه. وقد تكلمنا عليهم على حدودهم هذه في الكلام في أصول الديانات، وبيننا نقضها بغير طريق بما يغني متأمله، إن شاء الله.

(١٦) ذكر ابن المرتضي المعزلي في كتابه المنية والأمل ص ٥٦ أن المعتزلة أجمعوا على أن العالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمان. فنقوا أن يكون الله جل شأنه عالماً يعلم. فاثبتوا الأسماء ولم يثبتوا الصفات متأثرين بالفلاسفة حيث قالوا إن الله واجب الوجود بذاته. فقالت المعتزلة : إن الله عالم بذاته قادر بذاته لا يعلم وقدرة. وتوهموا أنه يلزم على إثبات علم قديم لله - سبحانه - وجود اثنين قديمين، وإن أثبتوا له علماً حادثاً في نفسه يلزم كونه محلاً للحوادث. ولهذا هم لا يثبتون لله علماً. وإذا فهم في حدودهم لا يدخلون علم الله - جل جلاله - والمصنف رحمه الله يقول : يجب اطراد الحدود وشمولها لجميع العلم سواء كان علماً للشاهد ويقصد به المخلوقين أو الغائب ويعنى به الله جل شأنه والله أعلم.

وينظر رأيهم في الصفات ونقاشهم فيها. الملل والنحل للشهرستاني ٥١/٨، ومنهاج السنة النبوية ٩٥/٢. وشرح الأصول الخمسة ص ١٨٣ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٥٢.

وإطلاق لفظة الغائب على الله جل شأنه لاتئلق مهما كان مرادهم. ثم نفى جمع من العقلاء صحة قياس الغائب على الشاهد : فقال إمام الحرمين في البرهان ١٢٩/٨. « فاما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له ». ثم قال : « إن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما ».

والواجب أن يقال لهم : ما معنى سكون النفس إلى معتقده ؟
فإن قالوا ، سكون النفس السكون في المكان الذي هو ضد الحركة
فقد أبطلوا ، لأن الواحد منا يصح وجود العلم به ، ويكون متحركاً غير ساكن ،
كما يصح مع وجود السكون .

وإن قالوا ، سكون النفس هي طمأنينة القلب التي هي اليقين والعلم .
قيل لهم ، فهذا العلم الذي وصفتموه بأنه سكون النفس لا يخلو من
أن يكون اعتقاد الشيء على ما هو به ، أو ليس باعتقاد أصلاً لا مطلقاً ولا
مقيداً .

فإن قلتم ، إن هذا العلم ليس باعتقاد أصلاً فقد أبطلتم حدكم للعلم
بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقد أثبتم علماً ليس باعتقاد .

وإن قلتم ، إن اعتقاد الشيء على ما هو به لم يخل من أن يكون معه
سكون النفس إلى معتقده ، أو ليس معه سكون النفس إلى معتقده . فإن لم
يكن مع هذا الإعتقاد سكون النفس فقد أبطلتم حدكم للعلم بأنه اعتقاد
للشيء على ما هو به مع سكون النفس إلى معتقده مع أنه يبطل بالظن
والتقليد .

وإن قلتم ، هذا العلم الذي هو سكون النفس اعتقاد للشيء على ما
هو به مع سكون النفس إلى معتقده .

قيل لكم ، وذلك السكون الثاني لا يخلو من أن يكون علماً أو غير
علم . فإن لم يكن علماً فلا تأثير له في أن يكون الاعتقاد يصير به علماً ، وإن
كان علماً فلا يخلو من أن يكون اعتقاداً أو ليس باعتقاد . فإن كان اعتقاداً
فلا يخلو من أن يكون معه سكون آخر أم لا ، على ما بيناه حتى يتسلسل

أبدأ إلى غير غايةٍ ونهاية. وذلك محال، فبطل ما قالوه (١٧).

(١٧) في نهاية هذا الفصل بعد ذكر ما نكوه المصنف من حدود للعلم وأبطلها واختار أحدها وسدده. لابد أن نبين أن هناك من لا يرى تحديده إما لكونه ضرورياً، أو لكونه نظرياً عسيراً. فقال الغزالي في المستصفى ٢٥/٨ : وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي، فإننا بيننا أن ذلك عسير في معظم الأشياء، بل أكثر المدركات الحسية يتعسر تحديدها. فلو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم المسك لم نقدر عليه. وإذا عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز. ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال « وأما الفخر الرازي في المحصول ٩٩/١/١ فقد حده بالتقسيم وتوصل إلى أنه « اعتقاد جازم مطابق لموجب » وقد نص على تعذر حده بالحد الحقيقي والرسم في كتبه الكلامية كالمعالم في أصول الدين ص ٤ . وأشار في المحصول ١٠٢/١/١ إلى أنه ضروري. وقد بين ابن الحاجب في المنتهى ص ٤ أنه ضروري من أربعة أوجه واقتصر في المختصر على وجهين وهي :

أولها : أن ماسوى العلم لا يعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور.

ثانيها : أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة.

ثالثها : أن كل أحد يعلم أنه يعلم وجود نفسه ضرورة. والعلم أحد التصورات فكان ضرورياً.

رابعها : لو كان غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة.

وقد أجاب ابن الحاجب عن هذه الوجوه الأربعة بعد ذكر كل واحد منها. كما أنه منع كونه ضرورياً واختار لنفسه حداً مما يدل على أنه أمكن تحديد العلم عنده.

وينظر في ذلك بيان المختصر للأصفهاني ٤١/١ - ٤٧.

وقد نقل الشيرازي في شرح اللمع ١٤٦/١ عن ابن اللبان أن كثيراً من الناس امتنع من حده. لأن العلم أوفى في البيان والوضوح من أي شيء يحد به. فإن كان هو في نفسه أظهر فلا فائدة من حده.

وإمام الحرمين في البرهان ١٢٠/١ مع اعتقاده بأنه نظري لجأ إلى تحديده بالقسمة. ولكنه اختار له حداً في الإرشاد ص ٣٣، وقد عاب الأمدى في الإحكام ١١/١ ما ذهب إليه الغزالي وإمام الحرمين. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٢ وشرح الكوكب المنير ٦٠/١.

بَاب

الكلام في أقسام العلوم

جميع العلوم تنقسم قسمين : فقسم منها علم قديم ليس بحادث ولا عرض ولا جنس من الأجناس، ولا يحصل العلم به اضطراراً ولا استدلالاً، ولا مما له ضد ينفيه، ولا يصح عدمه، ولا يختص في تعلقه بمعلوم أو معلومات مخصوصة، بل هو متعلق بما لا نهاية له منها (١) ، وهو علم الله سبحانه الذي هو لم يزل ولا يزال عالماً به، وقد بينا هذه الجملة وغيرها من أحكامه في كتب أصول الديانات بما يقنع متأمله إن شاء الله.

فصل

والضرب الآخر منها : علوم الخلق من الملائكة والإنس والجن وغيرهم من الأحياء. وهي كلها تنقسم قسمين . فقسم منها علم اضطرارٍ، والقسم الآخر علم نظريٍ واستدلال أو واقع عن تذكرٍ ونظريٍ واستدلال (٢).

(١) ذكر المصنف هنا بعض خصائص علم الله جل شانه. وفيه رد على الفلاسفة التي أنكرت علم الله جل شانه بالجزئيات بشبهة أنه لو علم كون زيد جالساً في مكان معين، فبعد خروج زيد من المكان إن بقي ذلك العلم فهو جهل، وإن لم يبق فهو التغيير. وكذلك فيه إبطال لمذهب المعتزلة بأن الله عالم بدون علم. وقد ثبت بنص الكتاب إحاطة علم الله بجميع المطومات في آيات كثيرة منها قوله تعالى : ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ ولا يوصف علم الله جل شانه بما يوصف به كلام الخلق من كونه ضرورياً أو مكتسباً، كما نبه على ذلك الشيرازي في شرح اللع ١٤٨/٨ وأبو الخطاب في التمهيد ٤٢/٨. وذلك لأن الله تعالى لا يجوز أن يوصف باستدعاء الحاجات واكتساب الضرورات وينظر في صفات علم الله العدة ٨٠/٨ والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٥.

وخلاصة صفة علم الله جل شانه أنه قديم ولا يوصف بأنه ضروري أو نظري أو كسبي. وهو متعلق بجميع المعلومات على حقيقتها فعلمه يليق بجلاله سبحانه، لا يشبهه فيه أحد من خلقه. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٦٦/٨ أن علم الله تعالى لا يسمى معرفة إجماعاً، ولا يوصف سبحانه بأنه عارف.

(٢) الذي استقر عليه الجمهور هو تقسيم العلم الحادث إلى تصور : وهو « إدراك معنى المفرد » وإلى تصديق وهو : إثبات أمر لأمر بالفعل أو نفيه عنه بالفعل. أي هو إدراك النسبة بين شيئين. ثم كل من التصور والتصديق ينقسم إلى ضروري ونظري. فتصبح الأقسام أربعة.

وبعضهم أنكروا كون التصور فيه نظري بل كله ضروري وذهب إمام الحرمين إلى أن العلوم كلها ضرورية. وبعضهم جعل جميع العلوم العائدة نظرية، والصواب ما ذكرناه أولاً منسوباً للجمهور وينظر في ذلك إرشاد =

فعلم الاضطرار منها ما وقع عن درك الحواس، ومبتدأ في النفس من غير درك حاسة، وهي التي يوصف كل علم منها بأنه أول ومبتدأ وحاصل بأوائل العقول.

ومعنى وصف هذا القسم بأنه ضرورة ينصرف إلى ثلاثة معان. أحدها ، متواضع عليه بين الفقهاء والمتكلمين. والمعنيان الآخران لغويان.

فأما معنى وصفه بأنه ضرورة في المواضعة (٢) ، وهو أنه ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه معه الخروج عنه والانفصال منه ودفعه عن نفسه بحجة أو بشبهة، ولا تلحق الشكوك والرئيب في متعلقه، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد ، وهو أنه لا يمكن دفعه عن النفس بحال.

وإنما قلنا ، ما لزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكن دفعه والخروج عنه، ولم نقل ما لزم نفس العالم لكي يخرج علم القديم بهذا الشرط عن كونه ضرورة، ويخرج سبحانه عن كونه مضطراً (٤) / لأن علمه بكل معلوم لازم لذاته على الوجه الذي يلزم نواتنا علوم الضرورات، فالباطن عندنا عنده ظاهر، والخفي علينا جلي عنده، وسرنا علانية له، وليس لأحد أن يقول لنا قولوا لذلك إنه

= الفحول ص ٥ وبيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٦٢/٨ وأدب البحث والمناظرة لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي ص ٨ والبرهان ١/١٢٦، ١٣٠.

وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٥ إلى تقسيم العلم إلى ثلاثة أقسام : ضروري وبدهي وكسبي. وقال إن الضروري هو العلم الحادث غير المقنن للعبد مع الإقتران بضرر أو حاجة، والبدهي كالضروري غير أنه لا يقتن بضرر أو حاجة . فخالف في الإرشاد ما ذهب إليه في البرهان.

(٢) مراده بالمواضعة أنه وضع اصطلاحاً من قبل الفقهاء والمتكلمين. وأما في اصطلاح المناطقة فالضروري « ما لا يحتاج إبراك إلى تأمل » . أما السمرقندي في الميزان ص ٨ حد الضروري بأنه ما ليس للعبد فيه قدرة التحصيل والترك ولا الكسب والإختيار. وأما كلام أبي يعلى في العدة ٨٠/١ فمأخوذ من الترتيب.

(٤) لم يحتز السمرقندي في الميزان عن كلمة « العالم » ولذا يرد على كلامه ما أورده الباقلاني هنا وقد احتز أبو يعلى بما احتز به الباقلاني.

مضطر إلى العلم بمعلوماته، لأننا إنما وضعنا قولنا « علم ضروري » لما لزم نفس المخلوق على هذه السبيل، ومنعنا ذلك في القديم لمنع الأمة له، ولئلا يوهم كونه محتاجاً إلى العلم بما يعلمه لدفع ضرر عنه، أو أنه ملجأ ومكره على العلم بما هو عالم به، ومحال في صفته الأمران جميعاً.

فأما معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة في وضع اللغة فهو إنه مما تمس الحاجة إليه، أو مما يقع الإكراه عليه والإلجاء إليه (٥). ولهذا قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرُّوهُ إِلَيْهِ﴾ (٦) وقال تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ (٧). وقالوا في المكروه على الطلاق والعتاق وغير ذلك إنه مضطر إليه ومحمول ومكره عليه.

فصل

فأما معنى وصف القسم الثاني بأنه علم نظرٍ واستدلال. وهو أنه علم لا يحصل للعالم به إلا عن ابتداء نظرٍ أو تذكر النظر. ومبتدئ النظر هو الذي ينظر ويستدل ليعلم حقيقة ما ينظر فيه مالميس بعالم به، ومتذكر النظر هو المنتبه من نومه والمفيع من غلبته والذاكر له بعد سهوه ونسيانه.

فصل

وقد يكون تذكر النظر كسباً للعبد تارة، ويكون ضرورة غير كسب له، لأن تذكر النظر هو العلم به، وقد يكتسب هذا العلم تارةً ويضطر إليه أخرى.

وقولنا « علم نظرٍ واستدلال » لفظ إضافة له، إلى النظر أو تذكر

(٥) في المصباح المنير ٢/٣٦٠: « اضطره بمعنى ألجأه إليه وليس له منه بد » وفي مختار الصحاح ١/٣٧٩: « الضرورة الحاجة، واضطر إلى الشيء أي ألجئ إليه ». والمعنى الذي اصطلح عليه الفقهاء والمتكلمون أقرب للمعنى اللغوي من اصطلاح المناطقة.

(٦) سورة الأنعام آية: ١١٩.

(٧) البقرة ١٧٣، الأنعام: ١٤٥، النحل: ١١٥.

النظر للذين كان عنهما.

وقولنا « علم نظري واستدلالي » نسبة له، وهو على أوزان الأسماء المنسوبة. نحو قولك عربيّ وقرشيّ وفارسيّ وأبطحيّ، وأمثال ذلك من الأسماء المنسوبة. فمعنى النسب والاضافة فيه واحد.

فصل

وقد يوصف هذا الضرب من العلوم بأنه كسبي، كما يوصف بأنه نظري، ومعنى وصفه ووصف غيره من أجناس مقنونات العباد بأنه كسب عند المتكلمين من أهل الحق ^(٨) ومخالف القدرية « إنه ما وجد بالموصوف به، وله عليه قدرة محدثة » ^(٩)، وبذلك انفصل معنى الكسب من معنى الإبداع والإنشاء والخلق الذي ينفرد الله تعالى بالوصف به والقدرة عليه بون خلقه. وأما معنى وصفه بأنه كسب/ في وضع اللغة فهو إنه مما يجتلب المكتسب له به نفعاً ويدفع به ضرراً. ولذلك يقولون في المحترف المنتفع بتصرفه رجل كسوب وعبد كسوب. ويقولون في الجوارح المعلمة أنها كواسب لحصول الإنتفاع بصيدها. والله تعالى لا يجوز كونه قادراً على ما يحدثه بقدرة محدثة، ويستحيل اجتلابه للمنافع ودفع

(٨) يعني المصنف بأهل الحق أهل مذهبه، وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وفي الغالب يقصد بمقابل أهل الحق المعتزلة. وهو هنا كذلك.

(٩) ذكر هذا الحد أبو يعلى في العدة ٨٢/١ كما أنه نقل حدوداً أخرى منها أنه : « كل علم يجوز ورود الشك عليه » و « ما يحصل العلم به عن ابتداء نظر وفكر ».

والمناطقه يحلونه، بلأنه « ما يحتاج إدراكه إلى تأمل » وبعضهم يقول « ما يحتاج إلى نظر واستدلال » انظر آداب البحث والمناظرة لشيخنا الشنقيطي ص ١٠.

أما المعتزلة أخذوا عنهم من مذهبهم في خلق أفعال العباد حيث قال القاضي عبد الجبار في المغني ٢/٨ « اتفق كل أهل الغنل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وتعودهم حادثة من جهتهم. وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها. ولا محدث سواهم. وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من قاطعين ».

المضار (١٠)، فاستحال لذلك في صفته الاكتساب.

(١٠) وذلك لأنه غني عن عباده سبحانه مطلقاً . فهو الغني وعباده الفقراء إليه. وهو النافع الضار. ويستحيل عقلاً أنه يكون في حاجة للمنافع أو يلحق به ضرر وكل ما في الكون ملكه ويقع بإرادته. كما دل الشرع على ذلك في الحديث القدسي الذي أخرجه مسلم في صحيحه والترمذي وابن ماجة عن أبي نر رضي الله عنهم، والذي فيه : ﴿ يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً . يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً . ﴾

ببَاب

القول في ذكر طرق العلوم الضرورية

وجميع علوم الإضطرار تقع للخلق من ست طرق لا سابع لها .

فمنها العلوم الحاصلة بالمعلومات عن درك الحواس، وهي حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس، وكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة لا ريب فيه (١). ولا بُدُّ من حصول العلم بالمدركات لكل عاقل سليم من الآفات، لأن العلم بذلك من كمال العقل، نعني بذلك أنه لا بُدُّ من كون العاقل عالماً بما يدركه وإن كان

(١) هذه الطرق الخمسة جمعها بعضهم في طريق واحد وهو الحواس الخمس، وجعل المصنف السادس هو ما يعلمه الإنسان من حال نفسه من لذة وفرح وميل ونفور، وقال إنه لا سابع لها. غير أنه جعل من ضمن السادس ما يعلم بطريق العقل كأستحالة إجتماع الضدين وأن الواحد نصف الإثنين. وما يعلم من طريق العادة مثل ما جرت العادة به من امتناع إحياء الأموات وشيب الغراب وبيضاض القار. وما يعلم من طريق الأخبار المتواترة من العلم بوجود بلاد كالصين والهند. فالمصنف أجمل حيث كان التفصيل أفضل. فكأنما قسم الطرق إلى قسمين هما : الحس وغيره. ينظر في الطرق التي يحصل بها العلم الضروري التمهيد ٤٢/٨، العدة ٨٢/٨ شرح اللع ١٤٨/١ ونقض المنطق ص ٢٨ وأما ابن الحاجب في المنتهى ص ٩ فأحسن ترتيبها وميزها بأسماء خاصة بها فجعل.

أولها : المشاهدات الباطنة : وهي ما لا يفتقر إلى العقل كالجوع والعطش، وهذا القسم تدركه البهائم أيضاً.

ثانيها : الأوليات : وهو ما يحصل بمجرد العقل كعلم الإنسان بوجوده وأن الإثنين أكثر من الواحد.

ثالثها : المحسوسات : وهي ما تحصل بالحس ككون النار حارة والتنج أبيض وبارد.

رابعها : التجريبيات : وهي ما يحصل بالعادة كإسكار الخمر، وكون السقمونيا مسهلة.

خامسها : المتواترات : وهي ما يحصل بالأخبار المتواترة عن محسوس كوجود واشنطن والقاهرة ويرى الكعبي أن المتواترات تفيد العلم النظري. وقال بعضهم إن التجريبيات لاتفيد العلم إلا فيما شوهد.

وأن الحس أيضاً يغلط كرؤية الشمس بقدر رغيف الخبز. وأما الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب فقد ذكر أن هذه أشهر ما يفيد العلم الضروري وليس كلها وقال : إن القضايا الحدسية والقضايا التي قياساتها معها من الضروريات. أنظر بيان مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ٩٦/٨ وانظر المواقف للإيجي ص ٢٨.

يعلم ذلك من ليس بكامل العقل على ما نبينه من بعد في الإخبار عن ماهية العقل.

والإدراك جنس يوجد بجزء واحد من الحاسة. فالمدرک من الحي ماقام به الإدراك من جملته، والإدراك صفته، واللمس والذوق والشم مماسات يوجد الإدراك ببعض الحواس عندها، وهو جنس يخالفها. والمدركات شيء غيرها^(٢)، وقد تكون أجساماً وتكون أعراضاً، وإدراك كل شيء غير الإدراك لغيره وخلافه سواء كان غيره مثله أو ضده وخلافه، أو خلافه وليس بضده، ولذلك يدرك الشيء من لا يدرك مثله ولا ضده ولاخلافه، وهو في هذا الباب جار مجرى العلوم التي يجب اختلافها متى تغيرت معلوماتها، والمختلف من جميع العلوم والإدراكات غير متضاد، وليس من الإدراكات عند أهل الحق ما يحتاج إلى بُنية^(٣) مخصوصة وبه. وإنما لا يوجد النوم بكل حاسة من هذه الحواس إلا إدراك جنس أو أجناس مخصوصة، لإجراء الله العادة بذلك. ولو خلق إدراك جميع المدركات في حاسة واحدة في وقت واحد لكان ذلك صحيحاً جائزاً / ولو بعث نبياً يخرق هذه العادات لكان ذلك علماً من ص ٩

أعلامه. والحواس على التحقيق أربعة، وهي : حاسة الرؤية وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق. وجميع جوارح الإنسان الحية حاسة اللمس، لأنه يدرك بها الحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة، وليس لإدراك ذلك حاسة مخصوصة، وإنما خصت اليد بالوصف بأنها حاسة

(٢) بين إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٥٧ - ١٧١ الفارق بين المحسوسات والمدركات. فالحواس اتصالات وليست هي نفس الإدراكات بدليل أن الإنسان يقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه وذقته فلم أجد طعمه. وقال قد يعبر بالشم واللمس والذوق عن الإدراكات تجزئاً . والجمهور من أهل السنة أن الإدراك في قوله تعالى ﴿ لا تحركه البصار ﴾ له معنى يزيد عن مجرد النظر والرؤية فهو بمعنى الرؤية المقيدة بالإحاطة. ولذا ذكر إمام الحرمين في الإرشاد هذا البحث مقدمة لمسألة رؤية الله يوم القيامة التي ينتهيها المعتزلة.

(٣) هذه الكلمة تعذرت قراءتها لكونها غير منقوطة ولم تفهم من السياق، ولكن وضحت من الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٥٨ وما بعدها حيث كررها في هذا المبحث عدة مرات في ص ١٥٨ وما بعدها.

اللمس، لأن اللمس إنما يقع بها غالباً دون غيرها من الجوارح وإن كانت موضعاً للإدراك، وجميع المدركات لنا إنما هي الأجسام والألوان والأكوان على اختلافها، والكلام والأصوات على اختلافها، والروائح والطعوم على اختلافها، والحرارة والبرودة والصلابة والرخاوة واللين والخشونة والإعتماد. هذه جملة أجناس المدركات. وقد شرحنا هذه الجمل في الكلام في أصول الديانات بما فيه كفاية لمئاته إن شاء الله.

وإنما يجب القضاء على أن العلم بجميع المدركات ضروري للزومه - مع اختلافه (٤) - للنفس على وجه لا يمكن دفعه عنها، على حد ما بيناه من قبل.

فصل

وأما الطريق السادس من طرق الضرورات فهو العلم المبتدأ في النفس من غير درك حاسة من هذه الحواس، وذلك نحو علم العالم بنفسه وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم والميل والنفور والإرادة والأغراض والقوة والضعف، وغير ذلك مما يعلمه الحي إذا وجد به.

ونحو العلم باستحالة اجتماع الضدين (٥)، وكون الجسم في مكانين معاً، وأن المعلوم لا ينفك من عدم أو وجود. ونعني بذلك أنه لا ينفك من أن

(٤) بالرغم من أن إمام الحرمين في البرهان قرر أن العلوم التصويرية والتصديقية كلها ضرورية فقد بين أن العلم الحاصل بها ليس كله في درجة واحدة من القوة، بل جعله عشر درجات جعل أعلاها : علم الإنسان بنفسه وما يجده من ألم ولذة ثم ما يجده بعقله باستحالة المستحيلات، ثم العلم بالحواس وبعضهم يرى أن المحسوسات في درجة واحدة، وبعضهم قدم السمع والبصر. ومن هؤلاء من سوى بين السمع والبصر ومنهم من قدم البصر على السمع. وابن قتيبة قدم السمع على البصر لتقديم الله له في القرآن وتقدم الأشعري ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل. وآخرون عكسوا . ثم بعدها العلم بالأخبار المتواترة. ثم العلم بالحرف والصناعات. ثم العلم الحادث بالقرائن كخجل الخجل، ثم ذكر باقي المراتب وهي عند الجمهور من العلم النظري. انظر البرهان ١٣١/١.

(٥) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعقل .

يكون شيئاً موجوداً أو ما ليس بشيء. وأن الموجود لا ينفك من أن يكون وجوده عن أول أو لا عن أول، وأن كل موجودين فلا بد من أن يكونا مثلين أو مختلفين، وأن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الأجسام متى كانت موجودة فلا بد من أن تكون مجتمعة أو متفرقة. وأن الخبرين المتضاد مخرهما لا بد أن يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً، والعلم بأن تصرف من نراه من العباد مقدر ومراد له على صفة تصرفنا / المقدر لنا.

ص ١٠

ونحو حصول العلم بما جرت العادة (٦) بحصوله لامحالة، من نحو العلم بحصول الشيع والري والإسكان عند تناول الطعام والشراب، وحصول الإحتراق عند مجاورة النار، والألم عند الضرب، وأن ما يرى ويوجد من الدور والقصور، وضروب الأشكال والصور من المصنوعات لا يحصل مخترعاً في وقتنا والعادة بحالها إلا عند مماسة العباد له وحركاتهم واعتماداتهم، ونحو العلوم الحاصلة لهم بامتناع ما جرت العادة بامتناعه من إحياء الأموات وقلب الجماد حيواناً ودجلة ذهباً وشيب الغراب وبيضاض القار، وأمثال ذلك من علوم العادات، ونحو العلم بشجاعة الشجاع وجبن الجبان وبر البار وعقوق العاق والتحية والاستهزاء وإلطاط (٧) الملط وإلحاح الملح وخجل الخجل ووجل الوجل، وقصد القاصد إلى من يقصده ويخاطبه، وما يريد أحياناً بكلامه، وإرادة المعرض في كلامه، والرامز المشين بجوارحه.

والعلم بما تواترت عنه الأخبار (٨) من دعوة الرسل وشرائعهم

(٦) من هنا بدأ يمثل للعلم الضروري الحاصل بالعادة.

(٧) المراد بإلطاط الملط : أصل الكلمة لطم ومصدرها لطمأ وإلطاطاً. وألط معناها اشتد في الخصومة والرجل الألط : البين اللطط . وتأتي بمعنى ألط الخبر إذا كلمه وألط الباب أغلقه. وألط الغريم : منعه حقه. ولطم وألط الحق إذا جده . ولها معان أخرى : أنظر الصحاح للجوهري ١١٥٦/٣ وترتيب القاموس المحيط للزواوي ١٤٥/٤ .

وفي شرح اللمع ضبطها إلتاظ الملط، وهو خطأ، لأن الإلتاظ معناه الإلحاح كما في مختار الصحاح ص ٥٩٩ . وهو قد نكروه بعدها فيكون تكراراً.

(٨) بدأ بالتمثيل للعلم الضروري الحاصل بالأخبار المتواترة.

وتحذيرهم لقومهم، وغير ذلك من الممالك والدول والوقائع والسير، والعلم الحاصل بالصين وخراسان وغيرهما ما قَرَّبَ وبَعَدَ من الأقاليم والأمصار.

فصل

وجميع هذه العلوم المبتدأة في النفس بالمعلومات من غير إدراك لها على ضربين :

فضرب منها يحصل مبتدأ في النفس، لا عند سبب يشاهد أو يسمع، نحو علم العالم بوجود نفسه، وما يجده فيها من تعاقب الصفات التي ذكرها من الصحة والسقم والغم والفرح والقوة والضعف، إلى غير ذلك. ونحو العلم بموجب العادات من وجوب ما يجب فيها وامتناع ما يمتنع، ونحو العلم بأن الحي لا يكون ميتاً والموجود لا يكون معدوماً، وأن العشرة أكثر من الخمسة، إلى أمثال ذلك مما يطول تتبعه.

فصل

والضرب الآخر لا يبتدئ في النفس بجري العادة إلا عند سبب يشاهد أو يسمع نحو، العلم بالبر والعقوق، والخجل والوجل، والشجاعة والجبن، وما يقصد القاصد بخطابه/ والعلم بمخبر الأخبار المتواترة لأن الله تعالى قد أجرى العادة بأن لا يفعل العلم بشيء من ذلك دون سماع الخبر، ومشاهدة الأحوال والأمارات من الرموز والإشارات، والكر والفر، والصفرة والحمرة، واضطراب الشكل والجوارح واللفظ، وغير ذلك مما يعلمه العالم من حال غيره عند مشاهدة أحوال ظاهرة عليه، وهذه الأحوال والأسباب لآحد لها ولا صفة مخصوصة تُحصَر وتنعَت بلفظ أو خط، وإنما يحدث العلم بمشاهدتها عند المشاهدة، وقد تختلف وتزيد وتنقص، وإنما يختص بالعلم بمخبر هذه الأخبار والأحوال التي ذكرناها العاقل السليم من الآفات دون البهائم والأطفال والمنتقصين. وقد يعلم كثيراً من مقاصد المشير والمخاطب من له

ضرب من التمييز من الأطفال والمنتقصين.

فصل

وجميع هذه الأسباب التي تحصل العلوم عند مشاهدتها وسماعها
على ضربين :

فضرب منها ، من مقدرات الله سبحانه غير كسب للعباد ولا من
مقدراتهم، نحو صفرة الوجل وحمرة الخجل، وتغير الألوان واضطراب
الأشكال، وذلك غير مقدر للعباد وما جرى مجراه.

والضرب الآخر، من خلق الله تعالى وكسب العباد، نحو الأخبار
المتواترة، والكر والفر والإقتضاء والدفع، وما جرى مجرى ذلك من مقدرات
الخلق، وجميع هذه الأحوال التي يضطر عند العلم بها إلى العلم بأحوال
أصحابها ليست أدلة على العلم بما يضطر إليه ولا موجبة له ولا مولدة له،
وإنما يخترع العلم عندها اختراعاً^(٩).

وليس من علوم الضرورة المبتدأة في النفس العلم بحسن حسن وقبح
قبيح، ووجوب فعل أو إباحته أو حظره، بل ذلك معلوم بقضية السمع دون
العقل، على ما نبينه من بعد^(١٠)، ولا العلم بالصنائع الحاصل عند التعلم
والممارسة، بل ذلك حاصل باكتساب، وعلى قدر القرائح والأذهان والحرص
والإعراض، ولذلك يتفاضل في العلم بذلك العقلاء ، ويضعف العلم ويقوى

(٩) يرى المصنف أن الأحوال لا توجب العلم وليست تفيده بالضرورة ولا تولده، بل هي من فعل الله عز
وجل، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته. وليس الدليل مكتسباً لهذا الفعل حتى
يضاف إليه. وأهل السنة على أنه فعل الله عز وجل وخلقته. والمعتزلة في هذا على مذاهب شتى
بعضهم ينكر على بعض. وما ذهب إليه عبد الجبار بن أحمد وعليه جمهورهم بينه بقوله : والذي
عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده فهو فعل العبد « وينظر في
ذلك المحيط بالتكليف ص ١٨٠ والفصل لابن حزم ٥/٥٩ وأصول الدين للبغدادي ص ١٣٩
وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٨٩.

(١٠) عند أهل السنة الأحكام الشرعية تثبت بأدلة شرعية، وهي الكتاب والسنة والإجماع وغيرها.
ولاتثبت بالعقل، كما ذهب لذلك المعتزلة بناء على معتقدهم بالحسن والقبح العقليين.

وتختلف أحوال حصوله بحسب ما ذكرناه من أسباب اكتسابه (١١).

(١١) تفاوت درجات العلم قوة وضعفاً مسألة هامة. والقول بالتفاوت هو أصح الروايتين عن أحمد رحمه الله، وبه قال أكثر الحنابلة فالعلم الحاصل بأن الواحد نصف الإثنين أقوى من العلم الحاصل بالخير المتواتر. والحنابلة يلحقونه بالإيمان الحاصل في القلب، فإنه يقبل الزيادة والنقص. وأما إمام الحرمين في البرهان ١٣٦/١ فقد قال : من أحاط بحقيقة العلم واعتقد أن العلوم كلها ضرورية لم يتخيل فيها تقديماً ولا تأخيراً، ويرى أن التفاوت في الطرق من جهة تعرضها للزلل وقال بعدم التفاوت فخر الدين الرازي في تفسيره. وأما الصيرفي وأكثر الشافعية على التفاوت كما في البحر المحيط ٥٥/١ وينظر شرح الكوكب المنير ٦/١.

باب

الإخبار عن ماهية العقل (١) وكماله وحقيقته

اختلف الناس فيه فقال قائلون ، « هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات ».

وقال آخرون ، مادة وطبيعة.

وقال قوم ، جوهر بسيط.

وقال الجمهور من المتكلمين ، هو العلوم الضرورية.

والذي نختار أنه « بعض العلوم الضرورية » (٢) التي سنذكرها.

والذي يدل على أنه لا يجوز أن يكون جوهرًا من الجواهر، لأن (٣)

(١) ذهب الغزالي في المستصفى : ص ٢٢ أن الطمع في حد العقل بحد واحد هوس لأنه يطلق بالإشتراك على عدة معاني. والذي يليق بالأصولي أن يحد العقل الذي هو مناط التكليف. وأرى أن حد الباقلاني مناسب. وكذلك الحد الأول الذي ذكره الباقلاني وهو : « قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات » وأما من حده بأنه جوهر أو مادة، وهو قول بعض الفلاسفة. فقد أبطلها الباقلاني وغيره. وينظر في ذلك المسودة ص ٥٥٨ وشرح للمع ١٥١/١ والمواقف ص ١٤٦ وبعضهم قسم العقل إلى غريزي، وهو الذي عليه مدار التكليف. ومكتسب، وهو الذي يؤدي إلى قوة النظر. وبعضهم لا يرى أن المكتسب عقلا لأنه نتيجة للغريزي.

(٢) تابع المصنف على هذا التعريف جماعة منهم أبو يعلى في العدة : ٨٧/١ وأبو الخطاب في التمهيد : ٤٥/١. ونسبه في شرح الكوكب المنير : ٨٢/١ للحنابلة وابن الصباغ وسليم الرازي من الشافعية.

وذهب جماعة إلى أنه « غريزة يحصل بها درك العلوم » منهم الإمام أحمد والحاتر المحاسبي، ومال إليه إمام الحرمين في البرهان : ١١٢/١. وبه قال الطوفي في شرح مختصر الروضة : ١٧٢/١ ونسبه في المواقف لفخر الدين الرازي.

وذهب أبو الحسن التميمي من الحنابلة إلى أنه نور كالعلم ليس بصورة ولا جسم ولا جوهر. وقد عرفه الشافعي بأنه « آلة التمييز والإدراك » علي ما في شرح الكوكب المنير : ٧٩/١ وأما إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٢) فقد طور حد الباقلاني فقال هو : « علوم ضرورية باستحالة مستحيلات وجواز جائزات » وقال في الإرشاد ص ٢٧ بمثله.

(٣) في المخطوطة (أن).

الدليل قد دلّ على أنها كلها من جنس واحد، فلو كان العقل جوهرًا لكان من جنس العاقل، ولا يستغني العاقل بوجود نفسه ولكن في كونه عاقلًا ما يُفنيه عن وجود مثله وما هو من جنسه، وقد ثبت أنه ليس بعاقل بنفسه. فمحال كونه عاقلًا بجوهر من جنسه.

ويدل على فساد ذلك أنه لو كان جوهرًا لصح قيامه بداية ووجوده لا بعاقل، ولصح أن يحيا ويعقل ويفعل ويكلف، لأن ذلك أجمع مما يصح ويجوز على الجواهر، وفي فساد ذلك أجمع دليل على أنه ليس بجوهر، فيجب لذلك أن يكون عرضاً، ومحال أن يكون عرضاً غير سائر العلوم، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح وجود سائر العلوم مع عدمه حتى يكون العالم بدقائق الأمور غير عاقل، أو وجوده مع عدم سائر العلوم حتى يكون الكامل العقل غير عالم بنفسه ولا بالمدركات ولا بشيء من الضرورات، إذ لا دليل يوجب تضمن أحدهما للآخر، وذلك نهاية الإحالة.

ولأنه لو كان غير سائر العلوم لكان لا يخلو أن يكون مثلها أو ضدها وخلافها، أو خلافها وليس بـضدٍ لها، فمحال كونه مثلًا لها، لأنها مختلفة، والشيء لا يشبه أشياء مختلفة. ولأنه لو كان مثلها لاستغنى بها عن وجوده، ولوجب أن يكون عقلاً، ويستحيل أن يكون ضدها وخلافها، لأن ذلك يوجب استحالة اجتماعها. وذلك باطل باتفاق، ومجال كونه خلافاً، وليس بـضدٍ لها، لأنه لو كان ذلك كذلك لجاز وجود كل واحد منهما مع ضد صاحبه ووجود أحدهما مع ضد الآخر حتى يكون العقل موجوداً مع الجهل بالضرورات والمشاهدات، أو يوجد العلم بالضرورات، وبكل ضرب من العلوم والدقائق مع / ضد العقل من الخيال والإختلال، وذلك معلوم فساد به بأول في العقل، ص ١٣
فثبت أنه لا يجوز أن يكون جنساً مخالفاً لسائر العلوم، ووجب أن يكون هو العلوم كلها أو بعضها، ومحال أن يكون هو كل العلوم ضروريها وكسبيها، لأن العاقل يكون عاقلًا كاملاً مع عدم جميع العلوم النظرية، ولا يجوز أن

يكون هو كل العلوم الضرورية، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فقد العلم بالمدرجات لعدم إدراكه لها غير عاقل ولا مكلف.

ويستحيل أيضاً أن يكون هو علم العالم بوجود نفسه وما يجده فيها من الألم واللذة والصحة وأمثال ذلك لأن هذا يوجب كون الأطفال والبهائم والمجانين عقلاء لعلمهم بوجود أنفسهم وما يوجد فيها من هذه الأمور، وذلك باطل، فيجب أن يكون هو بعض العلوم الضرورية التي يختص بها العقلاء، نحو: العلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود، وأن الموجود لا ينفك عن أن يكون عن أولاً عن أول، وأن الإثنين أكثر من الواحد، والعلم بموجب العادات التي تختص بها العقلاء دون غيرهم من الأحياء، والعلم بموجب الأخبار المتواترة، وما جرى مجرى ذلك مما يختص العقلاء بالعلم به دون غيرهم. فمن حصل له هذه العلوم كان عاقلاً مكلفاً^(٤).

فصل

ولا يصح على التحقيق أن يكون عقلٌ أكمل من عقل وأوفر وأرجح من عقل، لما بيناه من ماهية العقل^(٥). وإنما يقال إن أحد العاقلين أكمل عقلاً

(٤) ختم المصنف - رحمه الله - بحث حقيقة العقل ببيان العقل الذي حده، وهو العقل الذي يتناط به التكليف.

(٥) ذهب جمهور الحنابلة إلى أنه يكون عقل أكمل من عقل، ويعرف ذلك بكمال أفعال الشخص ونقصها وهو مشاهد. وكذلك أجمع العقلاء على صحة قول القائل: فلان أعقل من فلان أو أكمل عقلاً، واستدلوا بحديث أبي سعيد الخدري المتفق عليه والذي فيه: « ما رأيت من لاقصات عقل وحين لأذهب للرب لرب الرجل لأحلم من إحطكن ».

أما القول بعدم التفاوت فقد نقله ابن النجار ٨٦/١ عن الأشاعره والمعتزلة وابن عقيل من الحنابلة وحجتهم أن العقل حجة عامة يرجع إليها الناس عند اختلافهم. ولو تفاوتت العقول لم تكن كذلك. وذهب الماوردي على ما في شرح الكوكب وكذلك الطوفي للجمع بين القولين. فقالا العقل الغريزي الطبيعي الذي هو بعض العلوم الضرورية لا يتفاوت، وهو الذي عليه مدار التكليف.

أما التجريبي المستفاد من التجارب حيث يكتسبه الإنسان بالتجارب. فهو الذي يتفاوت. وبالتالي جعل الخلاف ليس متوارداً على محل واحده والله أعلم وينظر أرب الدنيا والدين للماوردي ص ٢ وما =

وأوفر وأرجح من الآخر على معنى أنه أكثر استعمالاً لعقله، وأشد تيقناً
وبحثاً واستنباطاً وتجريباً، وهذه جملة من الأخبار عن ماهية العقل وحقيقته
مقنعة إن شاء الله.

بِسَابِ

القول في حد الحد

إن قال قائل ، ما حد الحد (١) ؟

قيل له ، « هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه ، فلا يدخل فيه ما ليس منه ، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه » (٢) فهذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي الذي يُضرب للفصل بين المحدود وبين ما ليس منه .

وأطلاق اسم الحد مشترك بين الحد المنطقي الكلمي الفقهي (٣) ، وبين

الحد الهندسي الصناعي كحد الدار والبستان - وهي العلامات الموضوعية/ من الفصل بين الملكين ، والحد الشرعي الموضوع للعقوبة والردع كحد القاتل والسارق والزاني ، فأصله مأخوذ من المنع من تسمية البواب حداً لمنعه الداخل والخارج ، ومن إحداد المعتدة الذي هو امتناعها عن الزينة وما يجب

(١) أشار المصنف في آخر الباب لمعنى الحد لفة وهو المنع ووجه تسمية أشياء بالحد على سبيل الإشتراك اللفظي وينظر في معناه اللغوي القاموس المحيط ٢٩٦/١ تاج العروس ٢٣١/٢ مختار الصحاح ص ١٢٦ المصباح المنير ١٢٥/١ .

(٢) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه (١) أن الباقلاني انفرد عن جمهور الأشاعرة ببناء حد الحد على أنه قول الواصف ، ولذا عرفه بأنه « القول المفسر لإسم المحدود ... » وذكر معظم المحققين من الأشاعرة أن حد الشيء راجع إلى صفة المحدود وليس إلى قول الحاد . ثم تركه من غير حد ولم يحده أيضاً في البرهان والإرشاد . ولكن الذي وجدته أن معظم الأشاعرة بعد الباقلاني وافقوا الباقلاني .

وذهب معظم الفلاسفة إلى أن الحد هو : « الجواب الصحيح في سؤال ما هو ؟ إذا أحاط بالمسؤول عنه » . وتعريف الحد على من جملة صفة المحدود هو « الوصف المحيط بموصوفه » .

وبعضهم جعل الحد والحقيقة شيء واحد ، ولذا قال الغزالي : « حد الشيء ذاته » . وبعضهم يفرق بينهما حيث قد يحد الشيء بذكر حقيقته . وقد يحده بما يميزه عن غيره على وجه يجمع ويمنع ينظر في حد الحد . شرح المصباح ١٤٥/١ ، والعدة ٧٤/١ ، والتمهيد ٢٤/١ ، وشرح الكوكب المنير ٨٩/١ .

(٣) حقيقة الحد عند الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء واحدة من حيث يطلب به تمييز المحدود عن غيره . ولذا قال المصنف - رحمه الله - هذا هو الحد الفلسفي الكلمي الفقهي . ويطلق بالإشتراك على معاني أخرى تختلف حقيقتها عن ما يريده بتعريفه وإن كانت كلها تشترك في معنى « المنع » .

على المعتدة اجتنابه.

فصل

وقد قال السابقون إلى الكلام فيه : إن الزيادة في الحد نقصان من المحدود، وإن النقصان منه زيادة فيه (٤).

فصل

فأما الزيادة فيه عندنا فعلى ضربين :
منها نقصان، ومنها غير نقصان.

فأما التي هي نقصان، فنحو قول الفقيه : « حد الواجب إنه صلاة في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . وذلك يوجب خروج كل ما ليس بصلاة عن كونه واجباً، فعادت بالنقصان (٥).

وأما التي ليست بنقصان، فهي اللازمة لكل من له الحد، نحو قول القائل : حد الواجب : إنه عرض في فعله ثواب وفي تركه ذم وعقاب » . لأن كل واجب فإنه عرض من الأعراض (٦).

وأما النقصان منه فإنه أبدأ (٧) زيادة فيه، نحو قول القائل : « حد الواجب إنه ما كان في فعله ثواب » بحذف القول « وفي تركه عقاب » . لأن

(٤) نقل الزركشي في البحر المحيط ١٠٨/١ الإتفاق على أن النقصان من الحد زيادة في المحدود . ولكن وقع الخلاف في كون الزيادة في الحد نقص في المحدود أم لا ؟ والتفصيل الذي ذهب إليه المصنف جيد، تابعه عليه على ما في البحر المحيط تلميذه القاضي عبد الوهاب المالكي وينظر في هذا التمهيد ٢٥/١ والعدة ٧٥/١ وشرح المع ١٤٦/١ .

(٥) والمقصود بالزيادة في هذا الحد هي كلمة « صلاة » والمراد بالنقصان أن التعريف أصبح غير جامع لجميع أفراد المعرف فخرج الواجبات الأخرى غير الصلاة.

(٦) الزيادة في لفظ هذا الحد كلمة « عرض » ولكن زيادتها لم تعد على المحدود بالنقصان لأن كلمة عرض لازمة للواجب فلم تكن أحسن منه حتى تعود بالنقصان . ولهذا وجودها وعدمها سواء .

(٧) هذه الكلمة لم تكن مقرونة في المخطوطة ولكن نظراً لأن أبا يعلى في العدة اعتمد على التقريب، بل غالباً ينقل عبارته حرفياً أصلحتها منه.

ذلك يدخل النفل في الواجب، لأنه مما عليه ثواب، ولهذا بسطُ وأمثال، وفيما
أومأنا إليه كفاية في هذا الباب.

بَاب

القول في معنى الدليل وحقيقته

فإن قال قائل ، فما معنى الدليل وفائدة وصفه بذلك ؟

قبل له ، معناه « إنه كل أمرٍ صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يُعلم باضطرار »^(١) ، وسواء كان موجوداً أو معدوماً أو قديماً أو حادثاً ، أو مما قصد فاعله إن كان مفعولاً إلى الإستدلال به على ما هو دليل عليه ، أو لم يقصد ذلك^(٢) ، لأننا قد نستدل بعدم ظهور الآيات على مدعي

(١) لم يبين المصنف - رحمه الله - الدليل لغة. وهو في اللغة ما يستدل به، والمرشد، والكاشف، والهادي. وحده إمام الحرمين في تلخيص التقريب بنفس حد الباقلاني هنا. ومعظم الأصوليين يحونونه بأنه : « ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري » واخترت هذا الحد. لأن كلمة « ما يمكن » تفيد أن الاعتبار التوصل بالقوة لأنه دليل ولو لم ينظر فيه. وخرج بصحيح النظر فاسدة وخرج بالمطلوب الخبري التصور. ويدخل بالمطلوب الخبري ما يفيد القطع والظن. وهو ما يذهب إليه جمهور الفقهاء. وأما معظم المتكلمين فيستعملونه فيما يوجب القطع كالأدلة العقلية ونص الكتاب والخبر المتواتر والإجماع. وأما ما يوجب الظن فلا يسمى دليلاً عندهم، بل يسمونه أمانة وهو كخبر الواحد والقياس. ولذا يحونونه بأنه : « ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبري » لتخرج الأمانة - وقال فخر الدين الرازي بقول المتكلمين.

وما ذهب إليه الفقهاء هو الصواب كما بين ذلك أبو يعلى وأبو الخطاب لما يلي :

١- لأن حقيقة الدليل في اللغة هو المرشد، ويكون الإرشاد بالقطع وبالظن.

٢- العرب لا تفرق بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن في إطلاق اسم الدليل.

٣- تعبدنا الله جل شأته بالعلم وبالظن، بل الأحكام الثابتة بالظن في الفروع أكثر وقد يعذر المتكلمون فيما ذهبوا إليه، لأن معظم مسائل أصول الدين لا تثبت إلا بأدلة قطعية، فكل حده بما يناسب علمه، والله أعلم.

وينظر في حده : بيان مختصر ابن الحاجب ٢٤/١ وشرح اللمع ١٥٥/١ وشرح الكوكب المنير ٥٢/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٦١/١ والتقريب والتحبير ٥٠/١ وتلخيص التقريب لوجه ٣ والعدة ١٣١/١ والمحصول ١٠٦/١ والميزان ص ٦٩.

(٢) ذكر الباقلاني أن الدليل يعتبر دليلاً سواء كان قديماً ليس محدثاً كالقرآن . أو محدثاً كاقوال رسول الله ﷺ . وسواء كان موجوداً كالأية والحديث والإجماع أو معدوماً كدلالة عدم وجود النص على براءة الزمة وعدم الوجوب . وسواء استدل به بالفعل أم لم يستدل به ، فهو دليل ، لوجود قوة الدلالة فيه.

الرسالة على العلم بكذبه، ونستدل بعدم أدلة العقل (٣) والسمع على إثبات الحكم الشرعي على براءة الذمة منه وبقائه على حكم العقل، وبعدم الأدلة على أن ليس لما عقلناه من الأجناس من الصفات أكثر مما علمناه لها، على أنه لاصفة لها أكثر من ذلك، في أمثال هذا مما يطول تتبعه (٤)، فثبت بذلك إنه ليس من حق المستدل به أن يكون موجوداً، وإذا لم يكن ذلك من حقه/ لم ص ١٥ يكن من حقه أن يكون حادثاً وأن يكون له محدثاً، وأن يكون قاصداً بإحداثه إلى الإستدلال به، لأن هذا أجمع مبني على وجوب وجوده. فإذا بطل هذا الأصل بطل توابعه، وفسد مايقوله القدرية في هذا الباب من وجوب حدوث كلام الله تعالى، لكونه دليلاً على أحكام دينه (٥).

والدليل على أن ماوصفناه هو معنى وصفه بأنه دليل إطباق أهل اللغة على تسمية كل أمرٍ صَحَّ أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما هو دليل عليه من غير قصر التسمية على بعض ذلك دون بعض، وهذا من علامات الأسماء الحقيقية نعني جريانها واطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم (٦). وتسمية الرجل دليلاً إنما جرت عليه مجازاً

(٣) قول المصنف : « نستدل بعدم أدلة العقل » يلزم منه إثبات الأحكام الشرعية بالعقل، وأنه يجوز الإنتقال من براءة الذمة بدليل عقلي وهذا يتنافى مع أصول الأشاعرة، إنما هذا مذهب خصومه المعتزلة. ولذا يببولي أن سلامة العبارة بحذف كلمة «العقل».

(٤) جميع الأمثلة التي ذكرها المصنف هي من الإستدلال بالعدم. وقد ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه ٢ أنه متفق عليه، ونسب القول بعدم الإستدلال بالعدم لبعض الجهلة ولأجل ذلك كما يببو - شدد المصنف بكثرة التمثيل على جوازه.

(٥) ذهبت المعتزلة إلى أن كلام الله مخلوق حادث متمسكين ببعض النصوص من القرآن والسنة وبعض الأدلة العقلية ولذا قالوا بأن أفعال العباد حادثة فيلزم أن تكون الأدلة عليها حادثة لكي يثبتوا أن كلام الله - سبحانه - حادث. وفي كلام المصنف إبطال لمذهبهم. لأنه يجوز أن يكون الدليل موجوداً والمستدل والقصد إلى الإستدلال غير موجودين.

(٦) ذكر جمع من علماء اللغة أن من علامات الحقيقة اطرادها في كل ما وجد فيه معنى الإسم كقول الشخص عالم إذا أراد بها نوع علم كان صادقاً على كل ذي علم، سواء كان الخالق أو المخلوق. وأما المجاز فلا يضطرده فقلوه (وأسأل القرية) مراداً به أهل القرية لايمصح استعماله في جمادات أخرى ويراد به أهلها، فلا يقال وأسأل البساط. وبهذا قال الفزالي في المستصفي =

واتساعاً^(٧)، وعلى معنى أنه دال للركب بقوله ومشيه وإشارته، فسمي باسم فعله وما كان منه، وعلى سبيل قولهم رجل عدل إذا تكرر ذلك منه، والعدل في الحقيقة فعله، وهو عادل ليس بعدل، وقولهم دالٌ مشتق من دل يدلٌ لامن فعل الدلالة، ولذلك قولهم عادل وجائر مأخوذ من جار وعدل لا من فعل العدل والجور.

فصل من القول فيه

اعلموا - وفقكم الله - أن الأدلة على ضربين :

فضرب منها عقلي والضرب الثاني وضعي^(٨).

فأما ما يدل بقضية العقل ووجه هو في العقل حاصل عليه، فنحو دلالة

= ص ٢٦٨. وقد تعقبه الطوي في كتابه الطراز ٩٤/١. ونفى أن يكون هذا من الطرق التي يميز فيها بين الحقيقة والجاز.

(٧) يوجد خلاف بين أهل اللغة وغيرهم فيما يطلق عليه الدليل حقيقة. فهل يطلق على العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول وعليه سمي الدخان دليلاً على النار، والعالم دليلاً على الخالق. أو يطلق على الدال فهو فعيل بمعنى فاعل نحو عليم بمعنى عالم، وبالتالي يسمى الله تعالى دليلاً، واستأنسوا بذلك لما نقل من الإمام أحمد أنه علم رجلاً أن يدعو فيقول : « يادليل الحيارى دلني على طريق الصادقين ». وأنكر الشيخ أبو اسحاق الشيرازي إطلاق لفظة الدليل على الله لأنه ليس من قول الرسول ﷺ ولا الصحابة، فلا حجة فيه. ثم استدل غيره لذلك بأن أسماء الله سبحانه لا تثبت إلا توقيفاً.

والمصنف - رحمه الله - يرى أنه حقيقة في العلامة المنصوبة، وكذلك فعل أبو يعلى في العدة ١٣٣/١. ورجح السمرقندي في الميزان أنه حقيقة في الدال مجاز في العلامة الدالة. ولكن هذا المجاز اشتهر استعماله حتى صار حقيقة عرفية. ومن المعلوم أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة اللغوية الوضعية وبين الحقيقة العرفية حمل على الحقيقة العرفية لأنها أصبحت أظهر من الحقيقة اللغوية فتصبح الحقيقة اللغوية كالمهجورة، والله أعلم. ينظر في ذلك الميزان للسمرقندي ص ٧٠ وشرح الكوكب المنير ٥١/١ وهو موافق للسمرقندي وشرح اللمع ١٥٥/١، والإحكام للامدي ٩/١.

(٨) الأكثر قسموا الدليل إلى ثلاثة أقسام : عقلي وسمعي ووضعي.

وأرادوا بالعقلي ما أراداه المصنف - رحمه الله - من كونه « مادل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع ».

وأطلقوا السمعي على الأدلة الشرعية القطعية كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع عند من لا يرى الظني دليلاً ولكنه أمانة وعلى الأدلة الأخرى كخبر الواحد والقياس عند من يرى أن ما =

حدوث الفعل على فاعله وكونه قادراً عليه، ودلالة كونه محكماً على كونه قاصداً عالماً وأمثال ذلك، وذلك واجب لازم لاينقلب ولايتغير، ولايحتاج في كونه دليلاً إلى مواطأة وتوقيف (٩).

فأما مايدل بطريق المواضعة على دلالاته، فنحو دلالات الألفاظ (١٠) والرموز والإشارات والكتابة والعقود وأمثال ذلك مما يدل بعد مواضعة أهله على دلالة، ولولا مواضعتهم لما دل، ولا يتم التواضع على دلالة شيء دون أن يكون مما يدرك، ويكون إلى العلم به طريق مراد، نحو الألفاظ والإشارات وغيرها من الأكوان وأفعال الجوارح/ فأما الضمانر وأفعال القلوب التي لا طريق إلى العلم بحصولها، فلا تتم المواطأة على دلالتها (١١).

فصل آخر من القول فيه

ويجب لامحالة اطراد الدليل وجريانه كيف تصرفت حاله في قضيته عقلاً أو تواطؤاً، لأنه إن لم يجر فسد وانتقض، ولو صح وجوده أو وجود مثله غير دال مع ثبوت العقل أو التواضع عليه لفسدت قضية نصبه، وانتقض

= يفيد الظن يسمى دليلاً.

وأطلقوا الوضعي على ما لا يدل بنفسه بل بالمواطأة، كدلالة الألفاظ على معانيها والرموز والإشارات والكتابة.

ولعل المصنف - رحمه الله - يرى إدخال الدليل السمعي تحت الوضعي باعتبار أنه ألفاظ تدل على معانيها بالوضع . ومسلك من جعل القسمة ثلاثية أولى . والله أعلم.

(٩) مراد المصنف - رحمه الله - أن الدليل العقلي لايتصور أنه يتغير فلا يكون دليلاً. ولذا يستحيل أن يتقرر في العقول أن هناك حادثاً غير دال على محدث. كما أنه لا يحتاج حتى يكون دليلاً إلى اصطلاح بين البشر أو أصحاب فن من الفنون. كما أنه لا يحتاج إلى توقيف بنقل عن صاحب الشرع وخالق الكون جل شانه.

(١٠) التمثيل بدلالات الألفاظ أنها من المواضعة جائز على قول. والخلاف في المسألة مشهور هل مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحي بالمواضعة. ولعل المصنف - رحمه الله - يقصد ما استجد من ألفاظ فهو من المواضعة بلا شك.

(١١) وما في الضمانر والقلوب يطعمه الله سبحانه. ولكن قد يدل على ما فيها أمارات وعلامات ظنية. وقد يخبر الله جل شانه من شاء من رسله عن بعض ما فيها.

طريق المواضعة على دلالاته (١٢) والمقيد من ذلك يجري بشرطه وتقييده، والمطلق منه يجري ويطرده بإطلاقه. ولهذا الفصل شرح نذكره في باب منع القياس في الأسماء إن شاء الله.

فصل آخر من القول فيه

ومن حق الدليل المتعلق بمدلوله، والعلم المتعلق بمعلومه، والخبر الصدق المتعلق بمخبره أن يكون جميعه تابعاً لحصول المدلول والمخبر عنه والمعلوم، ولا يجعل شيء من ذلك علة وسبباً لحصول المدلول على ما هو عليه (١٣)، لأنه لو لم يحصل على ما هو عليه لم يصح كون الدليل دليلاً عليه، ولا صح تعلق العلم بكونه كذلك. ولا كان الخبر عن كونه كذلك صدقاً، فكيف يجعل علة حصوله على ما هو به كون الدليل دليلاً عليه، وكون العلم والخبر متعلقين به.

(١٢) كلام إمام الحرمين في التلخيص لوجه (٢) عند موضع هذا الفصل فرق بين الدليل العقلي وما دل بالمواضعة، فجعل خاصية الإطراد وعدم التغيير خاصة بالعقلي بون ما كان بالمواضعة حيث قال : « ثم اعلم أن مادل عقلاً لم يسمع انقلابه عن كونه دليلاً، فلا يتقرر في المعقول حدوث غير دال على محدث. وأما الأدلة الوضعية فقد تتبدل المواضعة فيها فلا تدل ». وظاهر كلام الباقلاني هنا التعميم في مادل بالعقل وما دل بالمواضعة. والذي يبني لي أن تقرير إمام الحرمين هو الصواب.

(١٣) لقد أبان إمام الحرمين في تلخيص التقرير لوجه (٢) عن المقصود من هذا الفصل فقال - رحمه الله - مقصدنا من هذا الفصل التحرز عن عبارات يطلقها المتجانف عن حقائق هذا الفن، نحو قول القائل : الدليل يوجب كذا، والدلالة تقتضي مدلولها إلى غير ذلك فنتحاشى من أمثالها. وإن أطلقتها فاعلم أنه متجاوز في إطلاقها .»

فالدليل إذن لا يقتضي مدلوله ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها، بل يكون تعلقه بالمدلول كتعلق العلم بالمعلوم. وقال إمام الحرمين في الإرشاد « ولا يولد النظر العلم ولا يوجبه إيجاب العلة لمعلولها، وزعمت المعتزلة أنه يولده، ووافقونا أن تذكر النظر لا يولد العلم وإن كان يتضمنه » فيكون ما ورد في هذا الفصل من باب إبطال مذهب المعتزلة في تولد العلم ، والمسألة لها ارتباط بخلق أفعال العباد الذي تقول به المعتزلة.

القول في الفصل بين الدليل والدال والمدلول له والمدلول عليه والمستدل عليه والمستدل له والإستدلال والعبارة عنه وذكر احتمال بعض هذه الأسماء لعان مختلفة

اعلموا - رحمكم الله - أن الدليل والدلالة والمستدل به أمرواحد ، وهو
البيان والحجة والسلطان والبرهان، كل هذه الأسماء مترادفة على الدلالة
نفسها (١٤).

فأما الدال فهو المبيّن لغيره بنصبه الدليل، وهو الله تعالى الناصب
لأدلة العقل والسمع، وكل من نصب لغيره دليلاً على شيء فهو دالٌ له بما
نصبه. وقد يوصف المخبر عن الدلالة (١٥) والمنبه عليها بأنه دالٌ مجازاً
واتساعاً وتشبيهاً له بحال ناصب الدليل.

وأما المدلول بالدلالة فهو المنصوب له الدلالة سواء استدل بها أو لم
يُستدل (١٦)، وقد يقع قولنا مدلول له على المجاز إلى ذكر الدلالة عند السؤال
عنها مجازاً وتشبيهاً بحال من نصبت له الدلالة./

وأما المستدل : فإنه اسم مشترك بين الباحث الناظر المفكر الطالب

(١٤) ذهب أبو يعلى في العدة ١٣٢/٨ إلى أن الدليل يسمى دلالة على طريق المجاز. ووافق الباقلاني
في كون الدليل والحجة والبرهان بمعنى واحد. ولكن السمرقندي في الميزان يرى أن الدليل أعم
من الحجة والبرهان فقال : « إسم الدليل أعم من سائر الأسماء فإنه يقع على جميع ما يعرف به
المعلوم سواء كان محسوساً أو معقولاً أو مشروعاً » وقال عن الحجة أنها سواء أخذت من حج
بمعنى قصد، أو بمعنى غلب، أو من الحجى وهو العقل، فقد استعملها الفقهاء فيما يلزم الغير من
حيث القطع أو الظاهر. انظر الميزان ص ٧٠ وما بعدها والعدة ١٣٢/٨ وشرح الكوكب ٥١/٨
وبيان مختصر ابن الحاجب ٢٢/٨ واللمع ص ٣ والمعتمد ١٠/٨.

(١٥) قال الشيرازي في شرح اللمع ٥٦/٨ . ويستعمل لفظ « الدال » في الرسول ﷺ مجازاً لأن الله
جعل إليه نصب الدليل.

(١٦) لأن المقصود بالمدلول أعم من كونه مدلولاً بالفعل، بل يسمى - أيضاً - بذلك إذا كان بالقوة.

لعلم حقيقة الأمر المنظور فيه وبين السائل عن الدلالة على المذهب والمطالب بها.

والباحث الناظر لا يتعلق نظره بغيره، والمساعة والمطالبة مفاعلة لاتصح إلا من بين اثنين. وقد يغلط المستدل تارة وقد يصيب، وكلاهما استدلال منه.

وأما المستدل - بفتح الدال - فهو المطالب بالدلالة والمسؤول عنها.

وأما المستدل له. فقد يحتمل أن يكون هو الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، ويحتمل أن يكون هو الرجل المطالب بالدلالة السائل إذا أُجيب إليها.

فأما المستدل عليه فلا يجوز أن يكون إلا الحكم المطلوب علمه بالنظر في الدليل، كتحريم شرب الخمر وعة التفاضل في البر، وأمثال ذلك.

فأما الإستدلال فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه. وقد يقع أيضاً على المساعة عن الدليل والمطالبة به. فالأول لايتعلق بإثنين، والثاني مساعة ومفاعلة لاتصح إلا بين اثنين (١٧).

وأما العبارة عن الإستدلال فهي هذه الأصوات المسموعة (١٨)، وإنما تكون عبارة عن الإستدلال إذا وجدت من حي قاصد عالم بما يعبر عنه، ولذلك لاتكون عبارة عن ذلك إذا وجدت من نائم ومغلوب وطفل ملقن لا قصد له ولا رؤية. فيجب تنزيل هذه الأقسام على ما وصفناه، ويجب تنزيل المعلل

(١٧) كل هذه الحنود ذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٢) بنفس هذا الترتيب وموافقاً لما يراه الباقلاني.

(١٨) هذا على مذهب الأشاعرة الذين ينتمى إليهم المصنف، بل هو رئيسهم في زمانه، حيث يثبتون معنى قائماً في النفس، والألفاظ والعبارات والأصوات إنما هي تدل على ما في النفس وتعبير عنه. والصواب أن كلام الله سبحانه قائم بذاته وهو بصوت وحرف. ينظر في ذلك المواقف ص ٢٩٢ لوامع الأنوار البهية ١٣٢/٨ وشرح العقيدة الطحاوية ١٨٥/١ وما بعدها.

والمعتل والمعلول له والعلة والإعتلال والمعتل به والمعتل له والمعلل له
والتعليل^(١٩) على نحو ما رتبناه في الدليل والردال وما بعدهما من الأقسام.

(١٩) المعتل والمعتل سواء وهو المحتج بالعلة، وقيل المعتل : هو الناصب للعلة، والمعلول له هو الذي
نصبت له الدلالة. والعلة هي الدليل، والإعتلال والتعليل بمعنى واحد وهو ذكر العلة والمعتل به
هو العلة، والمعتل له هو الحكم، وينظر في ذلك العدة لأبي يعلى ١٧٦/٨.

بِسَابِ القول في حقيقة النظر ومعناه

إن قال قائل ، ما حقيقة النظر ؟

قيل له ، إن مطلق اسم النظر يحتمل أن يراد به رؤية البصر والإنتظار والتوقع والرحمة والتعطف والإعتبار والتأمل.

فأما النظر المطلوب به معرفة الحق والباطل، والفصل بينهما، ومعرفة الصالح، وما لا تكليف على العبد في النظر فيه فهو « فكرة القلب ونظره وتأمله المطلوب به علم هذه الأمور أو غلبة الظن لبعضها » (١) وقد يصيب فيه الناظر ويخطئ، وكلاهما نظر منه . وقد /

ص ١٨

وقد لا يصل إليه إذا قصر وغلط وخلط فيه، أو نظر في شبهة ليست بدليل.

(١) نقل هذا الحد إمام الحرمين في التلخيص لوحه (٢) منسوبا للباقلاني مع تصرف في ألفاظه، ونقله الإيجي في المواقف ص ٢١، والآمدني في الإحكام : ١٠/٨ . وبعضهم ذكره بدون نسبته للباقلاني كإمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٥، والشوكاني في إرشاد الفحول ص ٥، وابن الحاجب في المنتهى ص ٤، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٥٧/٨ . وقد أورد الإيجي عليه أربعة اعتراضات وأجاب عنها . وتوافق أبو اسحاق الشيرازي وأبو يعلى وأبو الخطاب في حده بأنه : « الفكر في حال المنظور فيه » . وأما الرازي في أصول الدين ص ٢١ فحده بأنه : « ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن » . وحده في المحصول بمثل ما حده أبو الحسين في المعتمد، وهو قريب من حده في كتابه « أصول الدين » . وعرفه شيخنا الشنقيطي في أئب البحث والمناظرة ص ١٠ بأنه « الفكر المؤدي إلى علم أو ظن » . وانظر في حده العدة ١٨٤/٨ وشرح المع الشيرازي ١٥٢/٨ والتمهيد لأبي الخطاب ٥٩/٨ .

القول في أن النظر الذي وصفناه لا يولد العلم

وإن كان صحيحاً ولا الجهل ولا الشك إذا كان فاسداً

واعلموا - رحمكم الله - أننا قد بينا في أصول الديانات واضح الأدلة على إبطال التولد في أفعال الله تعالى وأفعال خلقه وفساد ما تدين به القدرية في ذلك^(٢)، وإذا ثبت هذا استحال أن يكون النظر مولداً للعلم، ووجب أن يكون العلم الحاصل بعده مبتدأً بقدرته تخصه وتتناوله غير القدرة على النظر الذي تتضمنه.

ولا شبهة لهم في إيجاب كونه مولداً للعلم، لأن^(٣) وجوب حصول العلم لا محالة بعد إتمامه واستكمالته، وأنه لو لم يولد العلم لجاز أن يوجد ولا يولده مع البقاء وسلامة الحال، ولصح أن يقع بعده الجهل والشك بدلاً من العلم.

وهذا باطل، لأنه قد يجب وجود الشيء مع الشيء أو بعده من جهة تضمنه له، لا لكونه مولداً له.

يدل على ذلك وجوب وجود الكون عند وجود الجوهر لتضمنه لوجوده لالكونه مولداً له، ووجوب وجود العلم بالمراد عند القصد إليه والإثبات له بعينه لا لكون القصد مولداً للعلم، ونحو وجوب وجود العلم بالمدرک عند إدراكه، وإن لم يكن الإدراك مولداً له، ولكنه طريق إليه في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

ومما يدل على فساد هذه الشبهة أنه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب

(٢) ما ذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد في أفعال الله عز وجل، وأفعال العباد سبقت الإشارة إليه في الحواشي المتقدمة. ومحل استقصاء النظر فيه كتب العقائد. ينظر في ذلك : المواقف للإبحي ص ٢١٦ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار بن أحمد ص ٢٨٨، والفصل لابن حزم : ٥/٥٩،

ومنهاج السنة لابن تيمية : ١/٣٢١.

(٣) سقط من المخطوطة « نون » لأن.

أن يكون تذكر النظر مولداً للعلم بما سبق النظر فيه من حيث اتفقنا على أنه لأبداً من حصول العلم عند تذكر النظر دون الجهل وغيره من الأجناس، ولما اتفقنا على فساد ذلك سقط ما استدلوا به (٤). وإنما لم يمكنهم أن يقولوا إن تذكر النظر مولد للعلم، لاتفاقنا على أن تذكره هو العلم به بعد الذهاب عنه، وقد يكون العلم به والذكر له ضرورة من فعل الله تعالى، فلو ولد العلم لكان المتولد عنه من فعله عز وجل، وذلك باطل عندهم. وهذا واضح في أن ما أوجبوا به توليد النظر للعلم باطل لا أصل له.

فصل /

ص ١٩

فإن قال قائل : أفتقولون إن النظر الفاسد يتضمن الجهل والشك، كما يتضمن الصحيح منه العلم ؟

قيل له ، لا ، وإنما يفعل الجاهل والشاك الجهل والشك مبتدئاً به، لا عن شيء تضمنه هو طريق له. ولو كان الفاسد من النظر، أو النظر في الشبهة طريقاً للجهل لم يقع بعده الشك والظن، ولو كان طريقاً للشك والظن لم يقع بعده الجهل، ولأنه قد ينظر العالم في الشبهة كما ينظر فيها الجاهل فلا يقع له الجهل، ولا يخرج عن العلم، وقد يقصد إلى إفساد النظر فيقع منه فاسداً كما يقع ممن لا يقصد ذلك فلا يتولد له جهل ولا شك، ولا يخرج به عن كونه عالماً بحال المنظور فيه، فثبت أن صحيح النظر في الدلالة طريق للعلم وليست فاسدة، والنظر في الشبهة طريق (٥) للجهل والشك والظن وظلّة الظن.

(٤) فرق المعتزلة بين تذكر النظر والنظر الواقع ابتداءً. فقالوا إن العلم الحاصل من التذكر ضروري من فعل الله، والحاصل من النظر حاصل بالتولد فهو فعل المخلوق. وأهل السنة يلزمون المعتزلة بما قالوا في التذكر. ولا يستطيع المعتزلة الرجوع عن قولهم في تذكر النظر لأنه يؤدي إلى هدم أعظم أصولهم وهو قولهم بخلق العباد لأفعالهم.
(٥) في المخطوطة (طريقنا).

باب

القول في الدلالة على صحة النظر

إن قال قائل ، ما الذي تعنون بصحة النظر ؟

قبل له ، نريد بذلك أنه متضمن للعلم بحال المنظور فيه وطريق إليه .

فإن قال ، وما الدليل على كونه طريقاً إليه ؟

قبل له ، يدل على ذلك حصول العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح

النظر فلو لم يكن طريقاً إليه لم يحصل بحصوله (١) .

ويدل على صحته - أيضاً - أنه لا يخلو أن يكون صحيحاً أو فاسداً ،

فإن كان صحيحاً فهو ما يقول ، وإن كان فاسداً لم يخل العلم بفساده من أن

يكون ضرورة أو استدلالاً ، فإن كان ضرورة وجب على كل مثبت له ودائن

بصحته أن يكون مضطراً إلى بطلانه وفساده . وهذا بهت من رأكبه ، وإن

كان فساداً معلوماً بنظر ، فقد صح أن من النظر ما هو طريق للعلم ببعض

(١) ذكر الشيرازي في اللمع ص ٣ وفي شرحها ١٥٢/١ أن قوماً قالوا : النظر لا يفيد العلم وخطأهم

فيما ذهبوا إليه ، وأحال إثبات ذلك على باب القياس . والقائلون بهذا القول هم السوفسطائية

النافون للحقائق والسمنية القائلون بتكافؤ الأدلة . وأما الحكماء فأنكروا إفادته للعلم في الإلهيات

بكون الهندسيات والقائلون يتضمن النظر العلم اختلفوا ، فمنهم من قال هو ضروري كتفخر الدين

الرازي ، وذهب قوم أنه نظري ، وبه قال إمام الحرمين على ما في المواقف ص ٢٣ .

أما كيفية حصول العلم فعند جماعة : إن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه وهو

سبحانه قادر مختار . ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء الله سبحانه العادة بخلق بعضها عقب

بعض فيخلق سبحانه العلم عقب النظر .

وأما المعتزلة فإنهم يقولون : إن العلم يحدث عندهم بالتوليد ، فيقولون إن النظر فعل للعبد

واقع بمباشرته ، يتولد منه فعل آخر هو العلم فلا يقولون إن الله هو الخالق لهذا العلم .

وذهب جماعة إلى أنه لا يكون النظر علة للعلم ، ولكن تتضمن المقدمات المنتجة الصحيحة

بطريق اللزوم العلم ، وهذا مسلك الباقلاني وإمام الحرمين والامدي .

وذهب آخرون إلى أن النظر يستلزم العلم عقلاً بإيجاب ذاتي . وبه قال فخر الدين الرازي

ينظر في كل ذلك المواقف ص ٢٣ والبحر المحيط ٤٦/١ وأصول الدين للرازي ص ٢٢ والإرشاد

لإمام الحرمين ص ٢٦ .

الأمر، وهذا اعتراف بما يقول، وكل أمر لا يمكن نفيه إلا بإثباته فأثباته واجب لا محالة.

فإن قالوا ، فأنتم تعلمون صحة النظر ضرورة أم بدليل ؟، فإن كان بضرورة يجب أن يعلمه كل من نفى صحته، وذلك باطل. وإن كان بنظر، فبماذا علمتم صحة النظر الثاني (٢) ؟ /

ص ٢٠

يقال لهم ، إنما يعلم صحة النظر بوجهين :

أحدهما : حدوث العلم لنا بحال المنظور فيه عند صحيح النظر، وذلك أمر يُبين لسائلنا عند مساعتنا عن دليل عين كل مسألة لنريه كيف يجب حصول العلم بها. فكل نظر حصل عنده علمٌ علمٌ أنه صحيح وطريق إليه، وكل ما ليست هذه سبيله فليس بصحيح.

والوجه الآخر : أننا نعلم صحة النظر بضرب من النظر داخل في جملة النظر، وهو النظر الذي به علمنا فساد قول من قال لا أعلم شيئاً إلا بدرك الحواس أو بالضرورة المبتدأة في النفس أو بالتقليد، ولا وجه سوى ذلك إلا النظر، وهذا ليس بنقض لما أصلناه، ومثله نقض لمذهبهم إذا استدلوا على فساد النظر بضرب من النظر.

(٢) وجه اعتراضهم على قول المصنف وغيره بأن النظر الصحيح يوجب العلم. أن العلم بذلك إما أن يعلم ضرورة، وهو باطل، لأن المنكرين لم يشعروا به، ولو كان ضرورياً لحدث لهم. أو يكون بنظر. فيسألون عن طريق معرفة صحة النظر الثاني فلا يخلو - أيضاً - من أحد أمرين إما بالضرورة أو النظر، ويتسلسل الأمر. وجواب الشيرازي في شرح اللمع ١/١٥٢ يدل على أنه ضروري. ولكن الباقلاني يرى أنه يمكن إثبات حدوث العلم بالنظر في أدلة كل مسألة على حدة أو بطريق النظر التي أظهرت فساد قول من قصر العلوم على الحواس.

فصل في وجوب النظر (٢)

فإن قال قائل ، فما الدليل على وجوب النظر مع كونه صحيحاً ، إن ليس كل حق وصحيح واجباً ؟

قيل له ، الذي يدل على وجوبه السمع بون قضية العقل ، وقد ثبت إيجاب الله تعالى علينا معرفته وشكره ووصفه بصفاته وباعتقاد الحق واجتناب الباطل فيما اختلف فيه أهل الصلاة ، وقد ثبت أن ذلك أجمع لا يعلم ضرورة لاختلاف العقلاء فيه ، ونفي كثير منهم له ، فوجب أن يكون طريق

(٢) هذه مسألة من مسائل علم الكلام يرتبط بها حكم النظر للتوصل للأحكام الفرعية كما أشار لذلك الباقلاني بالتمثيل بمعرفة الله . وقد نقل قوم الإجماع على وجوب النظر ، لأنه قام الإجماع على وجوب معرفة الله سبحانه . وهي لا تحصل إلا بالنظر ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فيكون وجوب النظر مجعاً عليه . وقال سلطان العلماء - عز الدين بن عبد السلام : النظر لا يكون واجباً على المكلفين إلا أن يكونوا شاكين فيما يجب اعتقاده فيجب عليهم البحث عنده . والمسألة ترجع أيضاً إلى جواز التقليد في أصول الدين وعدمه . فمن لم يجوز التقليد يوجب النظر ، ومن جوزه فلا يوجب النظر على العامة . بل يجب على العلماء . وبعض الذين لم يوجبوا النظر يعتمدون على أن معرفة الله ضرورية لا نظرية . ورد عليهم بأنها لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالاً وقد كلف الله سبحانه بها . قال تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ .

ثم اختلفوا بناء على القول بوجوب النظر في أول واجب شرعاً على أحد عشر قولاً ذكرها الزركشي في البحر المحيط .

وقد أنكر الفقهاء وأهل الحديث على المتكلمين قولهم : إن أول واجب هو النظر . وقالوا : إن أول واجب هو الإيمان بالله ورسوله ، ثم النظر والاستدلال لقوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ ولقوله تعالى ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾ .

ويلزم على قولهم هذا أن الكافر لو عرض عليه الإسلام فقال أمهلوني لأنظر فإنه لا يمهله ولا ينظر فيقال له : أسلم وإلا السيف . نقل هذا ابن السمعاني في القواطع في أول الكلام على القياس على ما في البحر المحيط ٥٠/٨ . وبعضهم يرى أن أول واجب المعرفة لأنها ضرورية لاحتجاج إلى نظر .

وذهب المتكلمون إلى أن أول واجب النظر المؤدى للعلم بمعرفة الله ، وبه قال الأستاذ أبو اسحاق وذهب إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٩ إلى أن أول واجب القصد إلى النظر الصحيح وتابعه على ذلك الشيرازي في شرح اللمع ٩٢/١ .

أما المعتزلة فذهبوا إلى أن أول واجب هو النظر ولكنه عقلاً .

وذهب ابن حزم - رحمه الله - في البرة ص ٢٩٠ إلى أن النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه فعل حسن وليس فرضاً . وسمى من فرضه أهل الخطأ . وحجته على مذهبه أنه ثبت أنه ﷺ دعا الناس إلى الإيمان وبما جاء به ، وقبل إيمان من آمن بون أن يكلفه نظراً أو استدلالاً . ومن قال بفرضه اتهم الرسول ﷺ بالتضييع . كما أن أهل الإسلام قاطبة يحملون أولادهم على الإسلام بون تكليف نظر أو استدلال .

العلم به الإستدلال. فإذا وجب العلم بهذه الجملة وهو لا يقع، ويتم وجوده إلا عن نظر فقد لزمنا ووجب علينا فعل كل ما لا يتم لنا العلم بذلك إلا بفعله، لأن كل واجب لا يتم وقوعه إلا بفعله غيره فهو وكل ما لا يتم إلا به واجب، على ما بيناه في أحكام الأوامر والتكليف^(٤)، فثبت وجوب النظر لوجوب ما لا يتم إلا به.

(٤) الكلام في الأوامر والنواهي والتكليف سيأتي بعد الإنتهاء من هذه المقدمة المنطقية واللغوية بإذن الله.

بَاب

ذكر جملة ما يحتاج إليه النظر الذي هو طريق إلى العلم بالمنظور فيه

اعلموا أن النظر لا يكون طريقاً للعلم حتى يكون صحيحاً، ولا يكون كذلك حتى يكون واقعاً على وجهين يحتاج إليهما :

أحدهما يرجع إلى النظر نفسه، والآخر يرجع إلى صفة فاعله.

والذي يرجع إليه : أن يكون نظراً في دليل ليس بشبهة/ وأن يكون ص ٢١
نظراً في حكم وأمر غير معلوم للناظر بضرورة أو دليل (١)، لأن ما حصل معلوماً من أحد الوجهين لم يصح طلب العلم به وإن ساغ أن ينظر في طرق الأدلة عليه، وهل هي أدلة عليه أم لا ؟ وليس ذلك من طلب العلم بالمدلول عليه في شيء.

وأما ما يرجع إلى فاعل النظر فأمران :

أحدهما ، أن يكون كامل العقل (٢) ، وقد بينا ما هو العقل وكماله من

(١) ذكر المصنف - رحمه الله - أنه يشترط في النظر نفسه شرطان : أحدهما : أن يكون في دليل ليس في شبهة، لأنه إذا أخطأ الدليل وقع على الشبهة لم يدرك المقصود ولم يصل إلى مراده.

الثاني : أن يكون ما يطلبه بنظره غير معلوم له، لأنه إذا طلب ما هو معلوم له يكون تحصيلاً للحاصل، وهو من العبث الذي لا يليق. واشترط بعضهم أن يكون المطلوب ليس مما يعلم بالضرورة، لأنه لا مدخل للتأمل فيه. ولذلك منع الأصوليون النظر في مسألة نقل الإجماع عليها، لأن الإجماع القطعي يفيد العلم الضروري. كما أن المسائل الثابتة بالدليل القطعي الدلالة والثبوت وما علم من الدين بالضرورة لأمجال للإجتهد فيها.

(٢) الشروط الراجعة للناظر كثيرة. لأن الناظر بالنسبة للأصوليين هو المفتي وإذا أحال الشيرازي في اللمع وشرحها البحث في شروط الناظر على شروط المفتي، وبالتالي لا بد من استحضار ما يناسب من تلك الشروط هنا. وقد يدرج فيما ذكره المصنف هنا الشروط التي ذكرها الأصوليون هناك. فاشترط المصنف العقل يتضمن إنتفاء الغفلة والنوم وكل ما يضاد العقل. بل عبر الشيرازي عنه بما =

قبل، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل وحسن حسنٍ وقبح قبيح فيه مما يدعي القدرية والمجوس^(٢) والبراهمة^(٤) إنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقل بما سنبينه ونذل عليه من بعد.

والأمر الآخر ، أن يكون عالماً بحصول الدليل وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلاً ومتعلقاً بمدلوله غير ظان ولا متوهم لذلك، فمتى لم يعلم هذين الأمرين لم يصل بنظره إلى العلم.

= هو أعم، وهو كمال الآلة. وكمال الآلة يدخل فيه علم الناظر في المسائل الفقهية بالأدلة الشرعية الإجمالية المتفق عليها والمختلف فيها. كما يكون عالماً بمواضع الأدلة التفصيلية ليستحضرها متى أراد، ثم يعرف كيف يرتبها للنظر فيها بمعرفة ما يقدم وما يؤخر منها. وكيف يتصرف عند التعارض. بل بعضهم اشترط أن يكون ثقة مأموناً حتى يقبل منه ما يتوصل إليه.

وهناك شرط لم يذكره المصنف والمخ إليه إمام الحرمين في تلخيص التقريب وذكره الشيرازي في اللع وشرحها. وهو أن يستوفي الناظر نظره إلى منتهاه فلا يقتصر على طرف من الدليل. فإذا سئل عن القطع في السرقة. فلا يقتصر في نظره على قوله تعالى: ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ بل ينبغي أن ينظر في كل ما يتعلق بالمسألة مما يتعلق بالنصاب والشروط، ودرأ الحدود بالشبهات، لأنه إذا اقتصر على طرف من الدليل أخطأ ولم يصل إلى المقصود ونحن ندعو في هذه الأزمان أن لا يقتصر الناظر على النصوص الواردة في المسألة فحسب، بل ينبغي أن يعرف أقوال من سبقه في المسألة ليعرف هل وقع فيها إجماع فيكف عن النظر. وإلا عرف ما قيل فيها، ووجه القول فيها لا لتعبد الله بأقوالهم، ولكن لتستنير الطريق للناظر. وتتضح الرؤية. ينظر في ذلك اللع من ٣، وشرح اللع ١/١٥٢، والمواقف للإيجي ص ٢٨، تلخيص التقريب لوجه (٢)، الأحكام للامدي ١/١١.

(٣) المجوس فرقة بينية، كانت في بلاد فارس تكاد تكون هي الطبقة الحاكمة قبل الإسلام. لهم شبهة كتاب، حيث ناموا فأصبحوا لا يوجد في صلورهم منه شيء، لأحداث أحدثوها. أمر الرسول ﷺ بمعاملتهم معاملة أهل الكتاب في أخذ الجزية فقط، دون نكاح نسائهم أو أكل ذبائحهم. يعتقدون أن للكون إلهين: النور، وهو فاعل الخير، والظلمة وهو فاعل الشر، ويعبدون النار ويقرّبون لها القرابين، لهم الآن بقية في بلاد فارس. أنظر المزيد عنهم: الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٠٨ وما بعدها.

(٤) نسبة إلى براهم. وهم طائفة مركز وجودها الهند. ينقون النبوات. وعندهم أكبر الكائنات في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل والاكل والشرب. وهم فرق كثيرة أشهرهم البديدة وهم يعتقدون بوجود أشخاص لايتكحون ولاياكلون ولايشربون ولايهومون ولايموتون وأول بدّ ظهر هو « شاكمين » ويزعمون أن البد لا بد أن يظهر في بلاد الهند لطيب أرضها. ومن البراهمة أيضاً - القائلون بالتناسخ، ومنهم أصحاب الفكرة والوهم، وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب. ويستدلون بمنازلتها وحركاتها على أشياء. ويعظمون الفكر لأنه متوسط بين المحسوس والمعقول. ينظر معتقداتهم الملل والنحل للشهرستاني ٢/٢٥١.

القول في الوجوه التي من قبلها يخطئ، الناظر في نظره

اعلموا أن الخطأ يدخل عليه من وجهين :

أحدهما ، أن ينظر في شبهة ليست بدليل فلا يصل إلى العلم .

والآخر ، أن ينظر نظراً فاسداً وفساد النظر يكون بوجوه :

منها : أن لا يستوفيه و (لا) (٥) يستكمله، وإن كان نظراً في دليل .

ومنها : أن يعدل عن الترتيب الصحيح في نظره فيقدم ما من حقه أن يؤخره، ويؤخر منه ما من حقه أن يقدمه .

ومنها : أن يجهل بعض صفات الدليل التي لا يتم كونه دليلاً على الحكم إلا بحصوله عليها وحصول علم المستدل بها .

ومنها : أن يضم إلى صفة الدليل وصفاً يفسده، نحو أن يقول إنما يدل خبر النبي ﷺ على تحريم الخمر، لأنه خبر عن تحريم الخمر، لأن ذلك يوجب أن لا يدل خبره على (٦) تحريم الميتة والدم على تحريمها، لأنه ليس بخبر عن تحريم خمر، ولو لم يدل خبره عن تحريمها على أنها حرامان لم يدل - أيضاً - خبره عن تحريم الخمر على كونه حراماً، ولبطلت دلالة جميع أخباره عن سائر الأحكام، فهذه الزيادة وأمثالها في أدلة العقل/ والسمع مفسدة للإستدلال (٧). وجهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصان منه ومفسد للنظر فيه، وصورة ذلك أن يسمع المكلف خبر النبي ﷺ عن تحريم الخمر، ولا يعلم مع ذلك أنه خبر رسول الله ﷺ ، فلا

(٥) (لا) أضفتها لتمحيح العبارة.

(٦) في المخطوطة (عن) .

(٧) هذا المثال الذي ذكره المصنف . لا يتصور أن يوجد مجتهد يقول بمثل هذا إلا إذا كان قصده التلاعب . ولذا معظم هذه الأسباب تخرج باشتراط توفر صفات وعلوم محده في الناظر . فمن لم تتوفر فيه هذه الصفات والشروط لا يحق له النظر لإصدار الأحكام الشرعية .. ثم بعد ذلك إذا لم يوفق للوصول للحق فهو مخطيء معنور .

يعلم لجهله بصفة كونه دليلاً، وكذلك لو شاهد ما يظهر على يده من إحياء الميت وقلق البحر، ولم يعلم أنه من أفعال الله تعالى مقصوداً به إلى تصديقه لم يعلم كونه دلالة على نبوته في أمثال ذلك. هذه جملة ما يدخل به الخطأ والتخليط على الناظر.

فصل

فيما يجب كون الناظر عليه من الصفات

هتي يصل بنظره إلى العلم (٨)

اعلموا أن قدر ما يلزمه من الصفات أن يكون كامل العقل مفارقاً للمنتقصين حتى يصح منه النظر، وليس من كمال عقله علمه بوجوب واجب في العقل أو حُسنِ حَسَنٍ وقبحِ قبيحٍ فيه، مما يدعي القدرية والمجوس والبراهمة أنه معلوم وجوبه وحسنه وقبحه بضرورات العقول (٩) ، لما سنبيته وندل عليه من بعد،

وأن يكون مع كمال عقله عالماً بحصول الدليل، وحصوله على الوجه والوصف الذي بحصوله عليه تعلق بمدلوله غير جاهل بذلك ولا متوهم له، هذا قدر ما يجب كونه عليه من الصفات.

(٨) إمام الحرمين في التلخيص لهذا الكتاب حذف هذا الفصل والذي قبله. لانهما معلومان من الفصل السابق لهما. ففي ذكرهما شيء من التكرار.

(٩) في هذا إشارة إلى مذهب المعتزلة في كون العقل يحسن ويقبح. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي في شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٤ « وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه » وقد نقل الفزالي في المستصفى ٥٦/١ معتقد المعتزلة في الحسن والقبح، وأبطله. كما فعل ذلك كثير من الأصوليين.

باب

القول في أحوال الأمور المنظور فيها والمستدل على الأحكام بها

اعلموا - وفقكم الله - أن جميع ما يستدل به على الأحكام على

ضريين :

فضرب منها ، أدلة يُوصل صحيح النظر فيها إلى العلم بحقيقة
المنظور فيه. وما هذه حاله موصوف بأنه دليل على قول جميع مثبتي النظر
وباتفاق المتكلمين والفقهاء، وقد دخل في ذلك جميع أدلة العقول المتوصل بها
إلى العلم بحقائق الأشياء وأحكامها وسائر القضايا العقلية (١) . ودخل فيه
جميع أدلة السمع الموجبة للقطع واللعلم (٢) من نصوص الكتاب والسنة (٣) /

ص ٢٣

(١) فسر إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٩ الدليل العقلي بأنه « مادل بصفة لازمة هو في نفسه
عليها، ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » وعرف السمعى بأنه « هو الذي
يستند إلى خبر صدق أو إلى أحد يجب اتباعه ».

(٢) قسم القاضي هنا الأدلة القطعية إلى عقلية وسمعية. ولكن السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩
قسمها إلى محسوسات ومعقولات وسمعيات.

(٣) اختلف المتكلمون في كون الأدلة السمعية تفيد العلم أم لا. فمن قال : لا. قال يعتمد العلم بها
على مقدمات كثيرة. كالعلم بأصل وضعها وهذه لم تثبت إلا بالأحاد وتعتمد أيضاً على مراد
المتكلم من كلامه إذا كان مضمراً أو مشتركاً أو عاماً وهل أراد به معناه الحقيقي أو المجازي أو
البقاء على الوضع أو النقل. ثم إذا علم الوضع والمراد ينبغي أن تسلم عن المعارض العقلي أو
النظلي. ولذا يتعذر إفادتها العلم.

وهذه المحققون من المتكلمين إلى أنها تفيد العلم إذا وجدت قرائن تدل على انتفاء ما سبق
من احتمالات واختاره فخر الدين الرازي في المحصول ٤٧/١/٨ ه وما بعدها انظر المواقف
لللاجي ص ٤٠، ومعظم الأصوليين حصروا ما يفيد العلم في (الكتاب والأخبار المتواترة
والإجماع).

ونقل إمام الحرمين في اللوحة الأولى من تلخيص التريب عن المحققين أن كل ما لا يتفق فيه
العلم لا يعد من أصول الفقه وفيه إشارة إلى أن أخبار الأحاد والقياس ليست من أصول الفقه .
وهذا منهج من يقول إن قواعد أصول الفقه قطعية.

وأما ذكر المصنف « السنة ومفهوم القرآن والسنة ولحنيهما » من الأدلة القطعية « فيحتاج إلى =

ومفهومهما ولحניהما^(٤)، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيه إلى العلم بحكم الشرع، دون غلبة الظن.

والضرب الثاني، أمر يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن ويوصف هذا الضرب بأنه أمانة على الحكم، ويخص بهذه التسمية للفرق بينه وبين ما يؤدي النظر فيه إلى العلم والقطع، وهذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين^(٥).

= تفصيل فذكره للسنة ثم ذكره المتواتر من الأخبار يقتضي أنه يقول بأن أخبار الأحاد تفيد العلم مع أن أصوله لا تقتضي ذلك. إنما القول بإفادة خبر الواحد العلم مطلقاً نسبة السرخسي ٢٢١/٨ لبعض أهل الحديث ونسبه ابن الحاجب في المختصر للإمام أحمد - رحمه الله - مع أن أتباعه نقلوا عنه ثلاث روايات في ذلك - ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٤٤٩ إلى بعض أصحاب الظواهر.

وإمام الحرمين في البرهان ٥١٢/٨ جعل الخبر المستفيض يفيد القطع. وذهب جمع من أهل العلم إلى أن خبر الواحد العدل يفيد العلم إذا حفته قرائن. منهم الأمدي في الإحكام ٢٢/٢ وابن الحاجب على ما في بيان المختصر ٢٥/٨ وغيرهم.

(٤) يريد المصنف بالمفهوم مفهوم الموافقة. ويريد بلحن الخطاب مفهوم المخالفة، وكونهما أدلة قطعية مطلقاً فيه نظر. فقد قال إمام الحرمين في البرهان ص ٤٧٣. « المفهوم ينقسم إلى ما يقع نصاً غير قابل للتأويل ويقاب ذلك في مفهوم الموافقة. والقالب على مفهوم المخالفة الظهور ». وهذا هو الصواب للاختلاف في حجية مفهوم المخالفة. ثم إن القائلين بحجيته لا يقولون بحجيته مطلقاً.

(٥) إطلاق المصنف اسم الدليل على ما يؤدي إلى العلم، واسم الأمانة على ما يؤدي إلى الظن. ثم قوله : هذا تواضع من الفقهاء والمتكلمين. فقد نقل جمع من العلماء عن الفقهاء خلافه. فذكر إمام الحرمين في اللوحة الثالثة من تلخيص التفرقة أنه ذهب جمهور الفقهاء إلى تسمية الكل دلالة. ونقل ما ذكره المصنف عن أرياب الحقائق. ونقل الأمدي في الإحكام ٩/٨ القول بالتفريق عن الأصوليين وتعبه الزركشي في البحر المحيط ٢٥/٨ بأن المنقول عن جمهور الأصوليين عدم التفرقة وذكر أسماء عدد من الأصوليين على ذلك. ونقل الأمدي القول بعدم التفرقة عن الفقهاء.

ومن قال بعدم التفرقة من الأصوليين ابن الحاجب وأبو يعلى وأبو الخطاب وأبو اسحق الشيرازي والسمرقندي في الميزان وابن النجار في شرح الكوكب. وفرق بين الدليل والأمانة أبو الحسين في المعتمد ص ١٠ والرازي في المحصول ١٠٦/٨ مع أنها لم يلتزما ذلك في كتبهم.

وأما أبو يعلى في العدة وأبو الخطاب في التمهيد وأبو اسحق الشيرازي في اللمع وشرحها فكلهم يخرج من مشكاة واحدة وهي تخطئة من خصص الدليل بما يوجب العلم. واحتجوا لذلك بأن العرب لا تفرق في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن. فلم يكن لهذا الفرق وجه، ولأن هذا اسم لغوي فينبغي الإلتزام فيه بعرف اللفظة واستدل أبو اسحق أيضاً بتنا متعبون شرعاً =

وليس من موجب اللغة، لأن أهلها لا يفرقون بين الأمانة والدلالة والسمة والعلامة.

ومرادنا بقولنا في هذا الضرب الذي يقع عند النظر فيه غالب الظن أنه طريق للظن أو موصل أو مؤدي إليه أنه مما يقع الظن عنده مبدئاً، لا أنه طريق إليه كالنظر في الدليل القاطع الذي هو طريق إلى العلم بمدلوله، وإنما نتجوز بقولنا « يوصل ويؤدي وأنه طريق للظن »^(٦). وهذا الضرب الذي يؤدي النظر فيه إلى الظن على ضربين :

فمنه ، ما لا أصل له معين، نحو النظر والاجتهاد في جزاء الصيد وقيمة المثل وأرش الجنایات وقيم المتلفات ونفقات الزوجات والاجتهاد في عدالة الأئمة والقضاة والشهود، وأمثال ذلك مما لا أصل له معين يرد إليه ويقاس عليه، كقياس النبيذ على الخمر، والأرز في تحريم التفاضل على البر بعلة جامعة بينهما ومحققوا النافين للقياس مقرون بصحة هذه الأمارات ووجوب الحكم بما يؤدي النظر والاجتهاد فيها إليه^(٧).

= بما يوجب العلم وبما يوجب الظن فلا فرق.

وخلاصة القول أن جمهور الفقهاء والأصوليين ذهبوا لإطلاق إسم الدليل على ما يفيد العلم والظن، وكتب الأصول تشهد بهذا. وإنما فرق بين الدليل والأمانة معظم المتكلمين.
(٦) سبق أن بين المصنف أن الدليل لا يوجب العلم الحاصل بعده وجوب العلة لمعلولها عند الكلام على الدليل - وذلك أن معظم المسلمين عدا المعتزلة يقولون أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه. ولكن اختلفوا بعد ذلك في حصوله فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الله تعالى يجري العادة بأن يحدث العلم عقيب النظر بلا وجوب منه تعالى ولا عليه. وذهب فخر الدين الرازي إلى وجوب حصول العلم عقيب النظر في الدليل أما المعتزلة فخالفوا الجمهور بقولهم إن العلم يحصل بالتوليد من غير صنع الله تعالى. وأما الحكماء فقالوا يحصل العلم بالإعداد أي أن النظر يعدّ الذهن لقبول العلم فنقيض النتيجة، وعلی قولهم هذا يكون النظر في الدليل علة لحصول العلم.
(٧) ما ذكره المصنف بأنه لا أصل له معين يرد إليه هو الذي سماه الغزالي في المستصفي ص ٢٩٥ وابن قدامة في الروضة ص ٢٧٧ وغيرهما بتحقيق المناط. وهو إدراج الفروع تحت القاعدة، وفعلاً إن منكره القياس يستدلون بهذا ويقرونه. ولكن لا أحد يسميه قياساً. لعدم تحقق ماهية القياس فيه وهي الإلحاق. بل جميع فروع القاعدة تنحل تحتها في أن واحد، لا يعتبر أحدها فرعاً والآخر أصلاً، كدخول الكلمات في القاعدة الصرفية فاشتقاق اسم الفاعل من الثلاثي على وزن فاعل قاعدة يدخل تحتها فَنَحَ وقال وضرب وأكل دفعة واحدة بدون جعل أحدها أصلاً والآخر فرعاً، وذكر الغزالي أنه لا يعرف خلافاً بين الأمة في جوازه.

فصل

فالكل من أهل العلم قد اتفقوا على أن هذه الأمارات عقلية من حيث كان الرجوع فيها إلى العادات المعقولة وإلى القيم المعروفة وإلى مماثلة الصور وقدر الحاجات في الأقوات، وما يعرف به من الأحوال عدالة الأئمة والقضاة والولاة والشهود ظاهراً، فكل هذا عقلي والحكم المعلق عليه شرعي من إيجاب النفقة وقيمة الأرش وجزاء الصيد والحكم بالشهادة وما جرى مجرى ذلك (٨).

فصل

والضرب للآخر ، نظر فيما له أصل معين فمنه ما / يوصف أنه قياس ، من ٢٤ وهو الإستدلال على ثبوت الحكم في الفرع بعلّة الأصل بعد ثبوته وقيام الدليل على تعليقه، إما بنص على علته يوجب العلم بها، أو استئثارها تقتضي غلبة الظن لكونها علة ثم وجوب الحكم بأنها علة الأصل بعد غلبة الظن لذلك. (٩)

والقياس عندنا في الحقيقة هو نفس « حمل الفرع على حكم الأصل بالوجه الجامع بينهما » (١٠). فالقياس نتيجة الإستدلال على العلة والعلم

(٨) يوهم كلام المصنف أن إثبات الأحكام الشرعية بهذا الطريق إنه من باب إثباتها بالعقل. بل هذا الطريق مما اجتمع فيه السمع والعقل. فجزاء الصيد مثلاً ثبت بالشرع بقوله تعالى : « فجزاء مثل ما قتل من النعم » ويستعمل المجتهد عقله في معرفة المثل للحمار الوحشي ، فيرى بعقله واجتهاده أن مثله البقرة. فيقول : يجب في جزاء الصيد المثل من النعم. ومثل الحمار الوحشي هو البقرة فينتج أنه يجب عليه بقرة.

(٩) ويكون ذلك بطرق إثبات العلة من كونها وصفاً مناسباً أو بالسبر والتقسيم أو الدوران أو غير ذلك من مسالك العلة الإستنباطية.

(١٠) المصنف - رحمه الله - يرى أن القياس فعل المجتهد وتابعه على ذلك كثير من الأصوليين منهم. حجة الإسلام الغزالي وسيف الدين الأمدي وغيرهما. ولذا عبر عن القياس أنه « حمل » وعبر آخرون ممن تابعوه بلفظة : إثبات أو تعديّة أو إلحاق . وذهب بعض الأصوليين إلى أن القياس فعل الله - سبحانه - وإنما المجتهد كشف عنه وأبانه، وهو مسلك كثير من الحنفية كالسمرقندي في الميزان ولذا عرفه بأنه « إيانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر وذهب قوم =

بها، وسنذكر في باب أحكام العلل تفصيل طرق الأدلة والأمارات على صحة العلة من التقسيم والمقابلة والطرء والجريان عند من رأى ذلك دليلاً، إلى غير ذلك.

ومن ذلك - أيضاً - الإستدلال بأصل معين من لغة أو حكم ثابت في الشرع دال على المراد، نحو قوله تعالى : ﴿إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ (١٢) وأنه زمن الحيض أو الطهر، وهل العفو إلى الزوج أو الولي، وذلك من باب الإجتهد الذي يسوغ فيه الخلاف، وليس من باب حمل الفرع على الأصل بالعلة (١٣).

فصل

فأما من زعم أن الإستدلال على الحكم وموضع الحكم ليس بقياس (١٤)، وأنه استدلال، فإنه لكونه استدلالاً جاز إثبات الحدود والكفارات به، ولا يجوز إثباتها بقياس، فإنه باطل إذا سئلوا عن تفسيره، لأنهم إنما يذكرون فيه قياساً محضاً ظاهراً، لأنهم قد قالوا : هو نحو الإستدلال على وجوب الكفارة على الأكل عامداً في نهار رمضان لاجنس الأكل، لكن

= للجمع بين المذهبين واعتبروا أن الخلاف لفظي ومنهم ابن السبكي في جمع الجوامع فقال :

« هو حمل معلوم على معلوم لمساواته .. » وقريب منه حد البيضاوي في المنهاج.

انظر ميزان الأصول ص ٥٥٤ والمنهاج مع الإبهاج ٣/٣ والمستصفي ٣٩٤.

(١١) سورة البقرة آية : ٢٣٧.

(١٢) سورة البقرة آية : ٢٢٨.

(١٣) ألف جمع من العلماء في أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية. ومما يسوغ فيه الخلاف ما ذكره المصنف من تردد الذي بيده عقدة النكاح هل هو الزوج أو ولي المرأة. وتردد القرء بين الحيض والطهر. فيكون الإجتهد في حمل المجمع على أحد احتمالية بقرينة أو دليل. وهو كما ذكر ليس من باب القياس لعدم تحقق ماهية القياس وهي الإلحاق.

(١٤) هذا الفصل عقده المصنف - رحمه الله - للرد على الحنفية في تسميتهم بعض أنواع القياس

استدلالاً حتى لا تتخرم قاعدتهم التي يقولون بها وهي عدم جريان القياس في الكفارات والحدود ومواضع أخرى. ولم يوافق القاضي أبو يوسف الحنفية فيما ذهبوا إليه على ما في التمهيد لأبي

الخطاب ٤٥٣/٢ والمعتمد ٧٩٥/٢.

لإختصاصه بأنه مفسد لصوم عين رمضان على وجه يستحق به مائم مخصوص مع انتفاء الشبهة عنه في خروج اليوم أو كون الصوم وقت الوطء مستحقاً، فأشبهه الأكل عامداً الوطء لمشاركته له في هتك حرمة اليوم. وانتفاء الشبهة وحصول مائم عظيم. وهذا نفس القياس وردٌ للأكل على الوطء بمعان جامعة بينهما^(١٥)، وبمثابة رد الأرز/ على البر والنبيد على الخمر بالمعنى، لأن التحريم فيهما لم يجب للجنس، وإنما يجب لمعنى يشتركان فيه، وقد بينا من قبل أن القياس « إنما هو حمل الفرع على الأصل بوجه ما ». وقد حملوا الأكل عامداً على الوطء في إيجاب الكفارة بوجه، فوجب أن يكون ذلك قياساً، وسنبين فيما بعد أن المطلوب بطرق الإجتهد الظن لثبوت الحكم وغالب الظن.

فإذا جاز إثبات الحدود والكفارات بمثل هذا الإستدلال، وهو موجب لغالب الظن نون العلم لجواز الخلاف والاجتهاد فيه صح أيضاً. وجاز إثباتها بطريق القياس على العلة، لأنه أقوى وأثبت من هذه الطريقة، ولا وجه

(١٥) ذهب أكثر الفقهاء إلى جواز إثبات الحدود والكفارات إذا أمكن تعليل الأصل بالقياس، وخالف في ذلك معظم الحنفية عدا أبو يوسف. ومع هذا فقد ذكر الشافعي - رحمه الله - على ما في مختصر المزني بهامش الأم ٢٥٩/٥ أنهم تناقضوا في هذا الأصل فقاسوا حيث لا يقيس الجمهور. ونقل إمام الحرمين - رحمه الله - في البرهان ٨٩٥/٢ طائفة من مناقضاتهم التي جمعها الشافعي - رحمه الله - كما ذكرها ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢٥٠/٢ والرازي في المحصول ٤٧٢/٢/٢ - ٤٧٧. ومنها ما مثل به المصنف هنا، وهو حكمهم بوجوب الكفارة على من أفرط متعمداً في نهار رمضان. ولكن عند مفاتحتهم بذلك قالوا إنما قلنا بذلك بالاستدلال وليس بالقياس، لأن القياس لا يفيد إلا الظن، ولا تثبت الحدود والكفارات بالظن. وقالوا إن المجامع في نهار رمضان إنما لزمته الكفارة لإفساد صوم رمضان، وهذا موجود في الأكل فهو من باب تحقيق المناط. فالأكل فرد من أفراد ما يفسد الصوم فيأخذ حكمه. وهذا ليس من القياس. وبعضهم جعله من مفهوم الموافقة الأولى حيث قال إذا وجبت الكفارة في الجماع فوجوبها في الأكل عمداً من باب أولى. والجمهور يمتنعون كونه من مفهوم الموافقة الأولى ولا يسمون أن الأكل أكثر إثماً من الجماع كما أنهم قالوا إذا لم يكن إثبات الكفارة في الأكل قياساً فما هو القياس إذا؟. وينظر في ذلك التمهيد لأبي الخطاب ٤٥٢/٢ والتبصرة للشيروزي ص ٤٤٠ وفواتح الرحموت ٢١٧/٢ وشرح اللمع ٧٩٢/٢.

أما الغزالي في المستصفى فله ميل لكلام الحنفية، انظر المستصفى ص ٤٦٢.

لفصلهم في ذلك بين استدلال وقياس يوجبان غالب الظن بون العلم^(١٦)،
فبطل ما قالوه.

وأما قولهم ، إنما نُعمل القياس في موضع الحد والكفارة ولا نعمله
في إثباتهما فإنه قول باطل، لأن موضعهما إذا لم يكن معلوماً بطريق يوجب
العلم به، وصح أن يجعل بالقياس موضعاً لهما جاز - أيضاً - أن يثبتا
بقياس لا يوجب العلم،^(١٧) ونحن نستقصي الكلام في هذا الفصل في
فصول القول في القياس وأحكام العلة إن شاء الله.

فصل

وجميع أحكام الأمارات والعلل الشرعية شرعية ثابتة بالسمع دون
قضية العقل، لأن العقل لا يوجب حكماً من أحكام العبادات والعقود^(١٨) على
ما ندل عليه من بعد إن شاء الله.

(١٦) الإستدلال كما فسروه بأنه تحقيق المناط أي إدخال فروع القاعدة تحتها على قول، أو كونه
متداولاً لما يراد إثبات الحكم له من باب مفهوم الموافقة الأولى. فهو لا يفيد غلبة الظن فقط بل يفيد
العلم. وإنما فرُّ الحنفية من القول بالقياس لعدم جواز إثبات الحدود بالظنون.

(١٧) التفريق بين موضع الحد والكفارة وبين إثباتهما بحيث يجوز في الأول القياس ولا يجوز في
الثاني تفريق لا دليل عليه. فما يثبت به الأول يثبت به الثاني.

(١٨) قصد المصنف مما ذكره إبطال مذهب المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن العقل يمكن أن يتوصل به
إلى إثبات واجبات. ولذا قالوا يجب شكر المنعم عقلاً ويجب النظر عقلاً. والجمهور ذهبوا إلى أن
جملة الأحكام التكليفية متلقاه من الأدلة السمعية والقضائية الشرعية فالجمهور يقولون بأن وجوب
شكر المنعم واجب سمعاً، وكذلك النظر واجب سمعاً، لإجماع الأمة على وجوب معرفة الله جل
شأنه - ودل العقل على أنه لا يمكن الوصول للمعارف إلا بالنظر. وما يتوصل للواجب به فهو
واجب وبالتالي يكون النظر واجباً. وينظر في ذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٩.

بَاب

ذكر تفصيل ما يعلم بالعقل دون السمع ، وما لا يعلم
إلا بالسمع دون العقل ، وما يصح أن يعلم بهما جميعاً

اعلموا - رحمكم الله - أن جميع أحكام الدين المعلومة لاتنفاك من
ثلاثة أضرب :

فأضرب منها ، لا يصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع .

وأضرب آخر ، لا يصح أن يعلم عقلاً ، بل لا يصح العلم به إلا من جهة
السمع .

والأضرب الثالث منها ، يصح أن يعلم عقلاً وسمعاً .

فأما ما لا يصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع فنحو حدوث العالم
وإثبات محدثه ووحدانيته ، وما هو عليه من صفاته ونبوة رسله ، وكل ما يتصل
بهذه الجملة مما لا يتم العلم بالتوحيد والنبوة إلا به / والدليل على ذلك أن
السمع إنما هو كلام الله وقول من يُعلم أنه رسول له وإجماع مَنْ خُبِرَ أنه
لا يخطيء في قوله ، ولن يصح أن يُعرف أن القول قول لله ، ولن هو رسول له ،
وصدق من خُبِرَ الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالى ،
لأن العلم بأن القول قول له والرسول رسول له فرع للعلم به سبحانه ، لأنه
عُلم بكلامه وإرساله وصفة من صفاته ، ومحال أن يعرف هذه الصفة لله من
لا يعرف الله ، كما أنه محال أن يعرف أن الكلام والرسول كلام ورسول لزيد
من لا يعرف زيدا ، فوجب أن يكون العلم بالله وبنبوة رسله معلوماً عقلاً قبل
العلم بصحة السمع (١) .

(١) تابع المصنف على ما ذكره إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه (٤) ، ولكنه خالفه في البرهان :
١٣٦/١ ، ١٤٧ حيث مثل إلى ما لا يدرك إلا بالعقل بحقائق الأشياء ، كإدراك استحالة =

ولاجوز أن يقول قائل ، إنني أعرف الله تعالى ونبوة رسله بسمع غير

= المستحيلات، وجواز الجائزات، وجعل الأمثلة التي ذكرها الباقلائي هنا مما يدرك بالعقل والسمع والمعجزات، والذي ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان هو الصواب الذي تشهد له أدلة الشرع. فذكر في البرهان ١٤٩/٨ أن المعجزة تفيد العلم بصدق المرسل ضرورة من غير احتياج إلى نظر. ونظراً لأهمية المسألة لابد من بيان وجه الحق فيها بشيء من التفصيل فأقول :

يعتبر إثبات وجود الخالق وحدانيته أصل الأصول في الدين، وهو فطري في النفس البشرية السليمة، فكل ما في هذا الوجود شاهد بذلك. فهذا قس بن ساعدة الإيادي يقول : البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، قليل داج، ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، أفلا تدل على الصانع الخبير. ويقول شيخ الإسلام في الفتاوى ٧٣/٨ « الإقرار بالله وكماله يكون فطرياً في حق من سلمت فطرته » ثم قال : « وقد يحتاج إلى الأدلة عليه سبحانه كثير من الناس عند تغير الفطرة. »

ذكر القرآن بعض الأدلة لمن فسدت فطرته أو ليزداد بها المؤمن معرفةً بالله وبكمال قدرته سبحانه، واختلف المتكلمون والفلاسفة وأهل الأثر في طرق إثبات وجود الله سبحانه. وقد سلك أهل الأثر في ذلك طريقين هما :

١- النظر في ملكوت الله جل شأنه، فكل ما في هذا الكون دليل صارخ على وجود الله جل شأنه سواء كان في خلق الإنسان ذاته من سمع وبصر ولسان وعروق وروح وعقل ومفكر . قال تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وكذلك هذا الكون البديع بما فيه من سماء ونجوم وأجرام وأفلاك، والأرض وما فيها من كائنات، وما يخرج منها من خيرات وكنوز. وقد كرر الله جل شأنه دعوة عباده، وفت انتباههم لما في هذا الوجود من آيات دالة عليه سبحانه كقوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ . وهذا الطريق هو منهج السلف. يقول شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتابه النبوات ص ٤٨ « الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والإستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس إليها ».

٢- طريق المعجزة : وهي أن الله تعالى إذا أرسل رسولاً أجرى على يديه معجزة، فبإذ رأى المشاهدون المعجزة ثبتت النبوة والرسالة له، ثم يصدقونه بكل ما يخبر به، ومنه وجود خالق واحد لا شريك له، خلقهم من عدم واستخلفهم في الأرض من أجل عبادته. فتكون المعجزة دليلاً على الإيمان بالله وحده وإثبات وجوده.

وهذا الطريق جاء به القرآن كما في قصة موسى عليه السلام مع فرعون. قال تعالى : ﴿ فالتقى موسى عصاه فإذا هي تلقف ما يأقكون، فالتقى السحرة ساجدين. قالوا أئنا برب العالمين. رب موسى وهارون ﴾ .

ذكر شيخ الإسلام في فتاويه : ٣٧٧/١١ إن هذا الطريق ذهب إلى الاستدلال به على وجود الله أبو سليمان الخطابي في كتابه « الغنية عن الكلام وأهله » والقاضي أبو يعلى في كتابه « عيون المسائل » . وقال شيخ الإسلام : « إن هذا الطريق - وهو طريق المعجزة - أوضح دلالة من التفكير والنظر في مخلوقاته سبحانه من حيث إن المعجزة حادث غير معتاد ولا مألوف للناس، فتكون مكانتها أقوى في الدلالة ».

وهاجم طريق إثبات وجود الله بالمعجزة بعض الفلاسفة منهم ابن رشد في كتابه مناهج =

قول الله وقول رسوله، لأن صدق أولئك المخبرين لا يعلم ضرورة، لأنهم غير مضطرين إلى ما يخبرون عنه من ذلك. وإن يضطر الله إلى صدق المخبرين في أخبارهم دون أن يكونوا إلى العلم بما أخبروا عنه مضطرين، لما نبينه من بعد في باب القول في أقسام الأخبار.

ولا يجوز - أيضاً - أن يكون صدقهم في الإخبار عن التوحيد والنبوة معلوماً بدليل العقل، لأن ذلك يوجب أن يكون ذلك الدليل هو الدليل الذي به يعلم ثبوت التوحيد والنبوة دون خبر المخبر عنهما، وإنما يكون خبره عنهما تنبيهاً عليهما، وهي الدلالة دون قوله، فثبت أن العلم بهذه الجملة وما لا يتم ويحصل إلا به مدرك بقضية العقل من حيث لا مجال للسمع فيه، على أن المخبر عن ذلك لا يخلو أن يكون عالماً بصحة ما أخبر عنه بنظرٍ أو بخبر، فإن كان يعلمه بالنظر صح ما قلناه، وإن كان عالماً بذلك بخبرٍ مخبرٍ آخر، ثم

= الأدلة : ص ١٢٥. وزعم أنه يقتصر في معرفة الباري على الأدلة العقلية ، ومنها الطريق الأول، وهو معرفة الخالق من النظر في مخلوقاته.
طريقة المتكلمين:

وهي حدوث العالم : فقالوا : العالم حادث فلا بد له من محدث يخرج من العدم إلى الوجود، والمحدث لا بد أن يكون قديماً، وهو الله جل شأنه وسلك هذا الطريق جمهور المتكلمين منه بالباقلاني.

ونقد هذا الطريق شيخ الإسلام - رحمه الله - في كتابه درء تعارض العقل والنقل : ٣٩/١ وبين بعض ما يلزم على القول بها. وتقدم أيضاً ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة ص ١٣٦ وبين صعوبة هذا الطريق على الخاصة من العلماء فضلاً عن عامة الناس، مما يتنافى ويسر الإسلام وسهولته. علماً بأن بعض المتكلمين لا يصححون إيمان العامي إلا عن دليل، وبهذا يستنون عليه باب الإيمان. وهذا كاف في الدلالة على فساد القول بالاقتصار على هذا الطريق في معرفة الله جل شأنه.

أما كونها طريقاً لخاصة الناس من أهل النظر فهو أمر يهون فيه الخطب. ولكن إذا علم الناظر أن أصل هذه الطريقة وضعها الفيلسوف اليوناني « ديمقريطس » ، وأنه يوجد في كتاب الله سبحانه ما يفني عنها كان الأجدر بكل عاقل يريد السلامة لدينه أن يتركها.
طريقة الفلاسفة:

سلك هؤلاء في إثبات وجود الله تعالى طريق الوجوب والإمكان، فقسّموا الموجودات إلى واجب وممكن، بدلاً من تقسيم المتكلمين لها إلى قديم وحادث، وذلك لأنهم لا يقولون بحدوث العالم، والممكن يحتاج إلى مؤثر. فقالوا : إن كان هذا المؤثر واجب الوجود فهو الخالق، وإن كان غير واجب احتاج إلى مؤثر آخر إلى أن ينتهي إلى واجب الوجود، وهو الخالق. وينظر طريقة المتكلمين والفلاسفة المواقف للإيجي : ص ٢٦٦ وغيره من كتب الكلام.

كذلك الثاني وجب إثبات أخبار ومخبرين لانهاية لهم وذلك محال.

فصل

وأما ما يعلم بالسمع من حيث لا مسرح للعقل فيه، فنحو العلم بكون فعل المكلف حسناً وقبيحاً وحلالاً وحراماً وطاعة وعصياناً وقربة وواجباً وندباً. وعقداً ماضياً نافذاً وتمليكاً صحيحاً وكونه/ أداء وقضاء ومجزئاً ص ٧ وغير مجزئ، وتحريم كل محرم من فعله على مراتبه (٢)، ونستدل على ذلك من بعد إن شاء الله تعالى.

فصل

وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى، فهو كل حكم وقضية عقل لا يُخلُ الجهل بها بالعلم بالتوحيد والنبوة، نحو العلم بجواز رؤية الله تعالى بالأبصار وجواز الغفران للمذنبين (٣)، والعلم بصحة التعبد بالعمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، وأمثال ذلك مما إذا جهله المكلف صح مع جهله به أن يعرف الله تعالى ونبوة رسله صلى الله عليهم وسلم. وهذه جملة كافية في هذا الباب وبالله التوفيق.

(٢) الإيجي في المواقف ص ٢٩. يرى أنه لا يوجد دليل سمعي بجميع مقدماته. إذ لا بد أن يُبنى القول بحجبيته على شيء من المقدمات العقلية. فخير الله وخبر رسوله تعتمد على صدق المخبر والحكم بصدقهما لا يثبت إلا بعد إثبات الألوهية لله والرسالة لرسوله. وهما عنده لا تثبتان إلا بالعقل.

(٣) رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة أمر غيبي فلا يثبت في العقل. وكذلك جواز مغفرة ذنوب المكلفين التي تون الشرك، لامجال للعقل في إثباته. إنما حدود العقل في عدم إحالتها فقط، فهي ليست مستحيلة عقلاً. وبالتالي فإن الضابط الذي وضعه الباتلاني لما يعرف بالعقل تارة وبالسمع أخرى من الأحكام ليس وجيباً. كما أن ظاهر كلامه أنه ينفرد العقل بإثبات ما ذكر، لقوله بالعقل تارة وبالسمع أخرى. وهذا مخالف للصواب. والحق أن العقل يكون عاضداً ومؤيداً للسمع، والله أعلم.

باب القول في حقيقة الفعل ، وحده وأقسام أفعال الخلق المكلف منهم ومن ليس بمكلف

والذي يجب تقديمه في هذا الباب أن يعلموا أن وصف الفعل بأنه فعل ينصرف إلى معنيين. أحدهما حقيقة ، والآخر مجاز.

والحقيقة منه : « هو الحادث من محدثه المخترع لذاته ذاتاً وعيناً » .
وكونه كذلك لا يتعلق إلا بالله تعالى المخترع لسائر الحوادث والأعيان. ومعنى أنه فعل أنه الحادث الموجود الذات بقدرته فاعله، لأنه لا يكون فعلاً قبل وجوده، ولا في حال بقائه، وإنما يكون فعلاً في حال حدوثه بقدرته مبدعه تعالى (١).

(١) اختلف المتكلمون في بيان حقيقة القدرة. فقال الإيجي في المواقف ص ١٥٠ « هي صفة تؤثر وفق الإرادة »، وهذا الحد لا يدخل قدرة المكلف التي أثبتها له جمهور الأشاعرة. لأنهم قالوا : إنها غير مؤثرة ولكنه حد جامع على رأي من يرى أن قدرة العبد مؤثرة.
وأبو الحسن الأشعري وجمهور أصحابه يرون أن القدرة لا توجد قبل الفعل ولا تبقى بعده، بل تكون مع الفعل. وهي مستلزمة له. لأن القدرة عرض فلا تبقى في زمانين فيمتنع وجودها قبل الفعل.

وذهب المعتزلة إلى أن القدرة تتعلق بالفعل المقنور عليه في حال عدم الفعل، ولذا قالوا : يجب تقديم الإستطاعة على المقنور عليه، ويجوز عندهم مفارقة ذات القدرة حدوث الفعل المقنور عليه، ولا تكون متعلقة به، وبعضهم جوز بقاها حال الفعل. والذي دفعهم لقولهم هذا هو أصلهم في أن فاعل الطاعة وتاركها كلاهما في الإقدار والإعانة سواء. وقالوا : إن ما منحه الله لعباده المؤمنين مثل الذي منحه لعباده الكافرين. فعلي بن أبي طالب وأبو جهل مستويان في نعمة الله الدينية، حيث أرسل الرسول ﷺ لكل منهما، وأقدرهما على الفعل، ولكن أحدهما فعل الإيمان بنفسه والآخر فعل الكفر بنفسه.

وأما معتقد أهل السنة وسلف الأمة على ما في شرح العقيدة الطحاوية : ٦٣٢/٢-٦٥١ فقد قسموا القدرة إلى قسمين :

الأولى : قدرة يكون بها الفعل، فهذه لا بد أن تكون موجودة مع الفعل، فلا يوجد الفعل بقدرة معدومة.

الثانية : قدرة هي مناط الأمر والنهي، فلا يكلف من ليست هذه القدرة موجودة معه، وهي من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلة. وهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿ فانتقوا الله ما =

وقد يوصف تصرف العبد بأنه فعل له مجازاً واتساعاً على معنى أنه كسب له، وتفسير القول أنه كسب له إنه ما وقع مقدوراً له بقدرة محدثة، وليست قدرة على إحداثه وإنشائه. وقد بينا هذه الجملة في كسب المخلوق في أصول الديانات بما يغنى متأمله، وكون التصرف كسباً هو الداخل تحت التكليف دون كونه موجوداً حادثاً الذي ليس بداخل تحت قدرة العبد (٢).

= استطعتم ﴿ وقوله تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ وهي حاصلة للمطيع والعاصي، وقد تكون هذه قبل الفعل، وتبقى هذه القدرة إلى حين الفعل عند من يقول ببقاء الأعراس زمانين، أو بتجدد أمثالها عند من يقول : إن الأعراس لا تبقى زمانين، وهذه القدرة تصلح للضدين الفعل والترك.

وينظر في ذلك - أيضاً - الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٩٦ والمواقف للإيجي ص ١٥١. (٢) جعل القاضي الباقلاني مسألة خلق أفعال العباد أصلاً لمباحث التكليف بناها عليها. ولذا كان لزاماً بيان أقوال الطوائف فيها باختصار شديد مع بيان الحق فيها، لما لهذه المسألة من أهمية في العقيدة. مع أنها قد أفردت بمصنفات على رأسها ما ألفه شيخ المحدثين محمد بن اسماعيل البخاري رحمه الله. ولذا فإننى أقول انقسمت الطوائف في هذه المسألة إلى طرفين ووسط. ولكن الوسط أيضاً انقسم إلى أقوال كثيرة متقاربة.

الطرف الأول : هم الجبرية : اتباع جهم بن صفوان السمرقندي. وهؤلاء زعموا أنه ليس للعبد فعل ولا قدرة أصلاً. وأنه كالريشة في مهب الريح وحركاته كحركات الجمادات، لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار، فنفوا أن يكون للعبد قدرة. وهؤلاء وإن أحسنوا، لأنهم قالوا : إن الله خالق كل شيء وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. لكنهم كانوا أشد سوءاً من المعتزلة حيث أنهم سبوا بين المؤمن والكافر والبر والفاجر والمطيع والعاصي. ومنهم من أحتج بقدر الله على معاصيهم. بل بعضهم اعتذر لإبليس عن نوبه بالقدر. وقد شابهوا في ذلك المشركين الذي قالوا : ﴿ لو شاء الله ما أشركنا ولا أبأؤنا ولا حرمنا من شيء ﴾. وهؤلاء أولوا جميع التصوص الشرعية التي تضيف الفعل للعبد على أنها مضافة مجازاً من باب إضافة الشيء إلى محله. ومعظم من انتمى لهذه الفئة من المتصوفة وقليلي المعرفة. ويدعتهم لم تظهر في القرن الأول.

الطرف الثاني : القدرية : نفاة القدر. وهؤلاء ظهر أمرهم في عهد أواخر الصحابة وقد أنكر عليهم عبد الله بن عمر بن الخطاب مقالتهم التي ظهرت على يد معبد الجهني وتابعه عليها غيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك سنة ١٠٦ هـ حين استفحل أمره. ثم احتضن هذه المقالة المعتزلة فأنكروا القدر وأسندوا أفعال العباد إلى قدرهم. ولذا سماهم أهل السنة بالقدرية، ولا يكاد يذكرهم الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي إلا بهذا الإسم. مع أنهم لايقرون بهذا الإسم، بل يطلقونه على أهل السنة ويقولون إنكم أحق به لأنكم تثبتون القدر. وسبب فرارهم من هذا الإسم ماورد من أحاديث في ذم القدرية منها ما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه والترمذي وحسنه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : « القدرية مجوس هذه الأمة » قال ابن حجر رجاله رجال الصحيحين وصححه الحافظ ابن القطان القاسي، وأعله المنذري بالإنقطاع. وللحديث طرق أخرى بالفاظ متقاربة.

فأما القدرية فإنها تحد الفعل بأنه « الموجود المتعلق بمن كان قادراً عليه ». يعنون بذلك أنه كان مقدوراً لفاعله قبل حال وجوده/ وأن الله تعالى

= وغلاة القدرية تنكر سبق علم الله سبحانه بالأشياء قبل وجودها. وزعموا أن الله لم يقدر الأمور أزلاً ولم يتقدم علمه بها، ولم يتقدم علمه بالمطيع والمعاصي والمؤمن والكافر من عباده حتى تقع منهم الطاعة والمعصية، فعرف عندها من يدخل النار ومن يدخل الجنة منهم وهؤلاء مخالفون للنصوص الصحيحة الصريحة ومنها قوله تعالى: ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ وقوله تعالى: ﴿ ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ﴾ وقوله ﷻ: « إن الله خلق الخلق وعلم ما هم عاملون » وقد ذكر القرطبي وابن حجر وغيرهما أن هؤلاء بحمد الله - قد انقروا.

وأما المعتزلة فقد قسموا أفعال العباد إلى مباشرة ومتولدة . فأما المتولدة فأضافوا منها للعبد ما تولد. وقد سبق أن بينا مذهبهم فيها من خلال التعليقات على مباحث العلم. أما الأفعال المباشرة : فقد نفوا أن يكون الله خالقاً لها تنزيهاً لله لأن في أفعال العباد ما هو قبيح. وذكر إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٧٣ أن المتقدمين منهم كانوا لا يسمون العبد خالقاً لقرب عهدهم من إجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله. ثم تجرأ المتأخرون فبعضهم أطلق على العبد أنه خالق على الحقيقة. ونفوا أن يكون الله خالقاً لأفعال عباده حقيقة وعبارات المعتزلة في المسألة متفاوتة. وبيّن مذهبهم قول عبد الجبار بن أحمد : « اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله - عز وجل - أقدروهم على ذلك. ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال : إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه. وأحالوا - أي المعتزلة - حدوث فعل من فاعلين ».

فالمعتزلة ترى أن العبد محدث لأفعاله واقعة منه على جهة الإستقلال. ووصفهم شيخ الإسلام - رحمه الله - بأنهم مبتدعون ضالون، وقد فرطوا حيث نفوا كون الله خالقاً لأفعال عباده، فاثبتوا خالقاً غير الله مستقلاً بالخلق. وقد تطرف بعضهم، فنفى أن يكون الله - جل جلاله - قادراً على فعل مثل فعل العبد، وبهذا يلزمهم أنه يحدث في ملك الله سبحانه ما لا يريد. والدافع لهم لما قالوه أنهم يرون أن كون أفعال العباد مخلوقة له مع محاسبته عليها يتنافى مع العدل. وكذلك ظنوا أنه يلزم تطرق القديم بالحادث. كما أنهم أرادوا تنزيه الله عن خلق ما هو من المعاصي من أفعال بني آدم، فوقعوا فيما هو أعظم من جعل خالقين مع الله سبحانه. ولهذا وصفهم الرسول ﷺ بأنهم مجوس هذه الأمة لمشابهتهم لهم في هذا الجانب، حيث جعلوا إلهين إله النور وإله الظلمة.

أما الوسط فهم فرقتان : السلفية والأشاعرة : وقد اتفقت الفرقتان على أن الطاعات والمعاصي والكفر والإيمان واقع بقضائهم وقدره، لا خالق سواه فجميع أفعال العباد مخلوقة له حسنتها وقبيحها والعبد غير مجبور على أفعاله بل هو قادر عليها.

فأما مذهب السلف فيبوضحه قول شيخ الإسلام في العقيدة الواسطية ص ٢٤ حيث قال : « والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم ... والعباد قدرة على أعمالهم، ولهم إرادة والله خالقهم وخالق قدرتهم وإرادتهم » وقريب من هذا ذكر في فتاويه ٤٥٩/٨ ومواضع أخرى. وقد عبر الطحاوي عن ذلك. بأن أفعال العباد خلق من الله وكسب من العباد بمنزلة الأسباب من المسببات. فللعباد قدرة ومشئنة وإرادة لكنها داخلة تحت قدرة الله ومشئنته وإرادته . قال تعالى: ﴿ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين ﴾ . فالخلاف إلى الله خلق أفعال العباد، والمخلاف =

وغيره من الفاعلين لا يقدر على الفعل في حال حدوثه من حيث امتنع كون

= للعبد كسبها، وهو الذي عليه المدح والذم.

أما الأشاعرة فقد اضطربت النقول عنهم لاختلاف ماذكروه في كتبهم. ولكن حقيقة مذهب أبي الحسن الأشعري يصعب فهمه. حتى نقل ابن القيم في شفا الملعول أن العقلاء قالوا : « ثلاثة أشياء لاحقيقة لها : طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري ». وذلك لأنه أثبت قدرة لا تأثير لها.

وقد ذكر إمام الحرمين في الإرشاد أن الأشاعرة اختلفوا في وجه تعلق القدرة الحادثة بمقتورها. وقال : إن الوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقتورها أصلاً، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها. وقال إن للعبد قدرة وكسباً. ثم ذكر أن جماعة من الأشاعرة قالت : إن القدرة الحادثة تؤثر في حال المقنن يتميز بها المكتسب عن الضروري وأبطله.

وقد أجهد السفاريني نفسه في لوامع الأنوار البهية بالإستدلال على أن محققي الأشاعرة بما فيهم شيخهم أبو الحسن لهم موافقة على حقيقة مذهب السلف. وأورد نقولاً عن إمام الحرمين من عقيدته النظامية، ومن ذلك « من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب إشارهم واختيارهم وأقدارهم فهو مصاب في عقله أو مستقر على تقليده مصمم على جهله. ففي المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون».

ثم قال : « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى بإتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقنن بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، لكنه يضاف إلى الله تقديراً وخلقاً ».

ونقل السفاريني عن الإبانة - وهو آخر كتب أبي الحسن الأشعري. أنه ينفي إستقلال قدرة العبد بإحداث الفعل، ولم ينف أصل التأثير. ونقل أن الغزالي في كتاب الشكر من إحياء علوم الدين قال : « فليست قدر العبد من نفسه ولنفسه، بل الله خالقه وخالق قدرته وأسبابه والممكن له من ذلك ».

والذي يبدو لي أن بعض الأشاعرة كالإيجي والامدي وغيرهما اثبتوا للعبد كسباً بمعنى أنه قادر على فعله، وإن كانت قدرته لا تأثير لها. فلا يثبتون في المخلوقات قوى ولا طبائع، ويقولون إن الفعل يحدث عندها لا بها. وهذا هو المشهور عن أبي الحسن الأشعري. وهذا القول قريب جداً من قول الجبرية إلا أنهم اثبتوا للعبد قدرة لا تأثير لها. وأولئك لم يثبتوا للعبد قدرة. فقال الامدي في غاية المرام ص ٢٠٧ « ذهب أهل الحق - يعني الأشاعرة - إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكْتِسَاب وإلى الله تعالى بالخلق والإختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلاً ». وقال الإيجي في المواقف ص ٢١٢ : « أفعال العباد الإختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ». وقد ظهر القول بالجبر على ما خطه الإيجي بقلمه في المواقف في ص ٢٢٤ في معرض مناقشة المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلين حيث قال : « لنا وجهان : الأول : إن العبد مجبور في أفعاله » ومن حجج هؤلاء قوله تعالى : ﴿ قلم تقتلهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ﴾ .

ونقل الإيجي عن الأستاذ أبي اسحاق أنه يقول : إن الفعل يحدث بمجموع القدرتين. ونقل عن الباقلاني أنه يقول : إن قدرة الله تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته، أي كونه طاعة ومعصية - ينظر كل ذلك في شرح العقيدة الطحاوية ٦٣٩/٢ وما بعدها، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢٩١/١ وما بعدها، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٧٢ وما بعدها، والمفتي لعبد الجبار ٢/٨.

الموجود مقدوراً، وقد منعوا لذلك الأمر بالموجود والنهي عنه والإباحة له
والتحريم، ونحن نبين فساد هذا القول من بعد في أحكام الأوامر.

فصل

في ذكر أقسام إكتساب الخلق

اعلموا أنها في الأصل على ضربين :

فضرب منها كسب لعاقل مكلف، والضرب الثاني كسب لغير عاقل.

فالعاقل منهم الملائكة والجن والبالغون من الإنس غير المنتقصين.
والذي ليس بعاقلٍ منهم البهائم والأطفال والمنتقصون من البله والمجانين،
وأفعال هؤلاء باتفاق غير داخلة تحت التكليف لخروجهم عن العقل والتمييز
وصحة تلقي التعبد والعلم به وقصد ما يكلفونه بعينه، ولسنا نعني بزوال
التكليف عنهم فيها إلاترك المطالبة لهم بالاجتناب لها أو الإقدام عليها،
وحصول وعد ووعيد وثواب وعقاب ومدح وذم عليها، ولا نعني به سقوط
أحكام شرعية تجب فيها على ولي الطفل والمجنون، وصاحب البهيمة وقائدها
من ضمان جنائية، وغرم متلف، وقيمة أرشٍ ووجوب زكاة في مال، غير أن
لزوم ذلك لوليها ليس بأمرٍ وخطابٍ لهما، وإنما هو تكليف لغيرهما (٣).

فصل

ولو حصَلَ لبعض من لم يبلغ الحُلم عقل البالغين لصح تكليفه التوحيد
مما دونه، وغير محالٍ في العقل حصول بعضهم كذلك، غير أنه معلوم بالسمع
أنه لا يحصل لأحدٍ منهم بدلالة وهي قوله ﷺ : « وعن الطفل حتى يبلغ » (٤).

(٣) هذه الأشياء التي استدرکها المصنف من عدم التكليف بها إنما هي من خطاب الوضع بالنسبة
لغير المكلفين لعدم قدرتهم على فهم خطاب التكليف لعدم كمال عقولهم أو لعدم فهمهم. وهي
خطاب تكليف بالنسبة لأولياتهم، فيثابون ويعاقبون على فعلهم أو تركهم.

(٤) هذا جزء من حديث رواه أبو داود في السنن ٥٥٨/٤ كتاب الحدود برقم (٤٣٩٨) والنسائي في
المجتبى من السنن ١٥٦/٦ باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه في السنن ٦٥٨/١ =

ففي رفع القلم عنه دليل على عدم تمييزه لما يعرفه العقلاء، وسقوط فرائض الدين عنه من الصيام والجهاد وغير ذلك دليل على ما قلناه، وهذا مما سبق الإجماع عليه قبل خلاف من يُحكى ذلك عنهم من أهل العراق وغيرهم (٥).

فأما تعلقهم في ذلك بوجوب ضربهم على الصلاة لعشر، ولزوم غرم الجنايات في أموالهم، والزكوات على قول بعضهم (٦)، وإجزاء صلواتهم إذا

= برقم (٢٠٤١) كتاب الطلاق كلهم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ « رفع القلم عن ثلاثة عن الثالث حتى يستيقظ وعن الميتى حتى يبرأ وعن الصبي حتى يكبر » وصححه الفمري في تخريج أحاديث اللعق ص ٩٨. وأخرجه أبو داود في السنن ٤/٥٦٠ برقم (٤٤٠٢) مرفوعاً، والترمذي في سننه ٤/٣٢٢. كتاب الحدود برقم (١٤٢٣). مرفوعاً وموقوفاً، وقال العمل على هذا الحديث عند أهل العلم. وأخرجه الحاكم في المستدرک ٤/٢٨٩ كتاب الحدود وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي وأخرجه أحمد في المسند ٦/١٠٠. وأخرجه البخاري موقوفاً على علي في كتاب الطلاق، باب الطلاق في إغلاق تحت رقم (٥٢٦٨). وأخرجه ابن حبان برقم (١٤٩٦) وابن الجارود في المنتقى ص ٧٧ والدارمي (١٧١/٢). وأبو نعيم في أخبار أصبهان ٢/٣١٤ وابن خزيمة في صحيحه برقم (١٠٠٣). وينظر تفصيل تخريجه إرواء الغليل للآلباني ٢/٤-٧ ونسب الراية للزيلي ٤/١٦٤.

(٥) لم أجد القول بتكليف الصبي المميز إلا رواية للإمام أحمد رحمه الله نص أصحابه على أنها مرجوحة. قال الطوفي في مختصر الروضة (١/١٨٦). والأظهر من القولين عدم التكليف لأن المشرع علّق التكليف بالبلوغ لأنه مظنة وجود العقل ولم يعلق التكليف على العقل « ونسب ابن تيمية في المسودة (ص ٢٦) تكليفه لقوم. ونقل عن الجمهور عدم التكليف. وقال ابن النجار في شرح الكوكب ١/٤٩٩ ولا يكلف مراهق على الصحيح من المذهب. وعن الإمام أحمد رواية ثانية أن المراهق مكلف بالصلاة. ورواية ثالثة أن ابن عشر سنين مكلف بالصلاة، ورواية رابعة أن المميز مكلف بالصوم. والروايات الثلاث الأخيرة يجمعها تكليف المميز وهو نون البلوغ. ونقل ابن السبكي في الإبهاج ١/١٥٩ عن البيهقي أن الأحكام إنما نيطت بآبن خمس عشرة عام الخندق، وإنها كانت قبل ذلك معلقة بالتمييز. وقد ذكر الشوكاني في الإرشاد أن القائل بتكليف الصبي المميز لم يأت بشيء يصلح لإيراده دليلاً.

أما الحنفية فذهبوا إلى أنه يصح منه الأداء في التمييز، ولكن لا يجب عليه التكليف إلا بفرضية الإيمان، ولو أداه كان فرضاً لا تفلأ لصحته من علي بن أبي طالب وعدم مطالبته به عند بلوغه. وقد رتبوا على عدم تكليفه مسائل عديدة ذكرها السرخسي في أصوله ٢/٢٤١، والخبازي في المغني ص ٣٧١ وتقرير التحبير ٢/١٧٢.

(٦) ذهب الآكثرون إلى وجوب الزكاة في مال الصبي ويخرجها عنه الولي. ونقل ابن قدامة في المغني ٢/٦٢٢ عن ابن مسعود والثوري والأوزاعي على أنهم قالوا تجب الزكاة ولا تخرج حتى يبلغ الصبي. ونقل عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والنخعي لا تجب الزكاة في أموالهما. ونقل عن أبي حنيفة أنها تجب زكاة الزروع والثمار وصدقة الفطر ولا يجب عليه زكاة في ماعدا ذلك والراجع ما ذهب إليه الجمهور.

وينظر تفصيل المسألة فتح القدير ٢/١٥٦، والمهذب ١/١٤٠، والأم ٢/٢٣، والمحلى ٥/٢٠٥.

فعلت بشروطها عند دخول وقت الصلاة وقبل بلوغهم وسقوط الفرض بها عنهم^(٧). وأن ذلك دليل على أنهم مكلفون ومخاطبون، فإنه تعلق باطل. ص ٢٩
فأما ضربهم عليها لعشر^(٨)، فمن تكليف الأب والولي لينشئنا الطفل عليها ويألف إيقاعها. وأما لزوم الغرم والزكاة فمما يلزم الولي بون الطفل.

وأما قول من زعم أن صلواته قبل بلوغه إذا فعلت في الوقت بشروطها أجزأت عن الصلاة الواجبة عليه عند البلوغ^(٩) فإنه لا حجة فيه، لأنه لا يمتنع أن يسقط عنه الفرض إذا بلغ بسبب فعل مثله قبل بلوغه وإن لم يكن ما فعله واجباً، إذا دلّ السمع على أنه قائم مقامه، كما يقول بعض الفقهاء إن الصلاة المفعولة في أول الوقت نقلت ليس بفرض وإن سقط بها الفرض عند وجوبه وتضييقه^(١٠)، فبطل ما قالوه، وثبت أن الطفل غير مكلف على وجهه.

(٧) المقصود بهذا الفرع هو إذا بلغ الصبي قبيل دخول وقت العصر مثلاً وكان قد صلى الظهر قبل البلوغ فبعضهم قال بسقوط فرض الظهر عنه بما آداه قبل البلوغ، وبعضهم قال عليه الإعادة.

(٨) وذلك للحديث الذي أخرجه أبو داود برقم ٤٩٥، وابن أبي شيبعة في المصنف (١٣٧/١) والدارقطني رقم (٨٥) والحاكم ١٩٧/١، البيهقي (٩٤/٧) وأحمد (١٨٧/٢) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص. ولفظ أبي داود: « مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع ».

(٩) هذا القول قال به الشافعي رحمه الله نقله عنه الشيرازي في المهذب ووافقه عليه، ولكنهما استحسنا الإعادة بعد البلوغ، ونقل أن أبا العباس بن سريج قال بالإعادة في أحد قوايه. وذهب الحنفية والحنابلة على ما في الكافي لابن قدامة ٩٤/١ والمغني للخبازي ص ٣٧٢ - إلى القول بالإعادة. وحجتهم أن صلواته الأولى التي قبل البلوغ وقعت نقلاً فلا تجزئة عن الفرض. وينظر المهذب للشيرازي ٥٨/١ والمغني لابن قدامة ٣٩٩/١.

(١٠) عن الحنفية في صفة فعل ماوقته موسع في أول الوقت روايات - وما أشار إليه المصنف هي إحدى الروايات عنهم، ويوجد رواية أخرى منسوبة للكرخي منهم وهي: أن الفعل موقوف، فإن ظهر أن المكلف في آخر الوقت كان من المكلفين كان فعله فرضاً وإن كان ليس من المكلفين كان يكون فقد عقله - كان نقلاً. وينظر في حقيقة ما روى عن الحنفية شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠ والتبصرة للشيرازي ص ٦٠ وأصول السرخسي ٣٢/١ والمعتمد لأبي الحسين البصري ١٣٥/١ والعدة لأبي يعلى ٣١٠/١ وروضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر ١٠٢/١ وشرح الكوكب المنير ٣٧١/١ وأصول الجصاص ١٢٢/٢ وميزان الأصول ص ٢١٧ وشرح اللمع ٢٤٦/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٢٤١/١ وقال السمرقندي في الميزان الرواية المعتمدة أن الوقت كله وقت الفرض وهو مخير في الأداء، وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت ».

باب

القول فى معنى التكليف وقصد الفقهاء بوصف المكلف بأنه مكلف

اعلموا أن الأصل في التكليف أنه إلزام ما على العبد فيه كَلَّفُ ومَشَقَّةٌ^(١)، إما فى فعله أو تركه، من قولهم : كلفتك عظيماً، وتكلف زيد أمراً شاقاً، وأمثال ذلك.

والفقهاء يستعملون ذلك على ثلاثة معان .

فوجه منها ، ماقلناه وهو « المطالبة بالفعل أو الإجتنب له »^(٢) وذلك لازم في الفرائض العامة نحو التوحيد والنبوة والصلوات، وما جرى مجرى ذلك، فكل عاقل بالغ مطالب بذلك مكلف له، لا يسقط عنه فعل ذلك بفعل غيره لمثله^(٣). وقد يسقط عنهم بعض ما كلفوا إيقاعه إذا فعل غيرهم مثله، نحو غسل الميت والصالاة عليه والجهاد^(٤)، وما جرى مجرى ذلك من اختلاف فرائضهم في أمور لايعم فرضها^(٥).

(١) هذا حد التكليف لغة، وفي القاموس المحيط ١٩٨/٣ التكليف : هو الأمر بما يشق ، وفي مختار الصحاح ص ٥٧٦ : كَلَّفَهُ تَكْلِيفاً : « أمره بما يشق عليه » ، وفي المصباح المنير ٥٣٧/٢ التكليف : المشاق.

(٢) هذا المعنى ما قصده جماهير الأصوليين . وقد عبروا عنه بعبارات متفاوتة، وذلك بسبب اختلافهم في كون المباح من التكليف الشرعية أم لا . فمن قال هو من التكليف حده أنه « إلزام مقتضى خطاب الشرع » . ويقصد هؤلاء بدخول المباح في التكليف هو وجوب اعتقاد كونه مباحاً . وأما من يرى أن المباح ليس من التكليف . فيحده بأنه « هو خطاب الشرع بالفعل أو الترك » . وينظر في تعريفه : مختصر روضة الناظر للطوفي ١٧٧/١ وشرح الكوكب المنير ٤٨٣/١ والتعريفات للجرجاني ص ٥٨ ، والفروق للقرافي ١٦١/١ .

(٣) وهذا مايسمى اصطلاحاً بالواجب العيني .

(٤) وهذا مايسمى اصطلاحاً بالواجب الكفائي .

(٥) حقيقة الواجب الكفائي عند المحققين أنه « ما وجب على الجميع وسقط بفعل البعض » فقوله « لايعم فرضها » يخالف ما عليه المحققون . وقد أجاد الطوفي في شرح مختصر الروضة في بيان =

والوجه الثاني ، أن يقولوا : « إن العبد مكلف ومخاطب » . على تأويل

أن عليه فيما سها ونام عنه ولم يقع منه في حال السكر والغلبة فرض يلزمه ، وعلى تأويل أن طلاقه نافذ واقع وحده واجب ، وضمان جنائته لازم وأمثال ذلك ، وإنما يخاطب بذلك قبل زوال عقله وتعمده . فيقال له : إذا نسيت صلاة أو نمت عنها في وقت لو كنت ذاكراً فيه ويقظاناً ^(٦) لزمتك / فقد وجب عليك قضاءها وقضاؤها وفعل مثلها ، كما يقال للحائض إذا طهرت ليس عليك قضاء الصلاة التي لم تخاطبي بها بسبب عَرَضٍ فأزال تكليفها عنك .

والوجه الثالث ، أن يقولوا : إن الطفل مخاطب ومكلف ، وكذلك العبد

والمريض ، يعنون بذلك أنهم إذا فعلوا ما لا يجب عليهم فعله ناب مناب ما يجب عليهم ووقع موقعه ، فلذلك قالوا : إن المريض الذي يجهد الصيام والقيام إلى الصلاة - ولا يجب ذلك عليه - مخاطب بهما إذا فعلهما . يعنون بذلك أنه واقع موقع ما يجب عليه . ويقولون : إن العبد مخاطب بالجمعة إذا حضرها وفعلها ، يعنون بذلك أنها نائبة مناب ما يجب عليه وإن لم تكن من فرضه . وكذلك من يكلف الحج باستطاعة بدنه وإن لم يجد زاداً ولا راحة مكلف بالحج بمعنى أنه نائب عن فرضه إذا وجد ذلك ، وإن لم يكن ما فعله من تكليفه على قول من جعل الإستطاعة الزاد والراحة . وكذلك قولهم : إن الطفل قد كلف الصلاة إذا فعلها بشروطها قبل البلوغ وفي الوقت ، يعنون بذلك أنها نائبة مناب ما يجب عليه ، وإن لم تكن من فرضه ، فيجب تنزيل مقاصدهم على واجبيها ومعرفة أغراضهم بذلك ، لأننا قد نستعمل هذا أحياناً

= الفرق بين الفرض العيني والفرض الكفائي . وانظر في ذلك كله شرح مختصر الروضة للطوفي ٤٠٤/٢ ، والمسودة ص ١٥٧ ، والقواعد والقوائد الأصولية للبطي ص ١٨٦ وجمع الجوامع بحاشية البناني ٢٧/١ وشرح الكوكب المنير ٢٧٥/١ ونهاية السؤل ١١٨/١ ، والفرق ١١٦/١ وشرح تنقيح الفصول ص ١٥٧ .

وقول المصنف بعدم كون الكفائي فرضاً على الجميع ، وافقه عليه فخر الدين الرازي والبيضاوي في المنهاج وتاج الدين السبكي . ينظر في ذلك المستقصى ١٥/٢ ، والمحصول ٣١٠/٢/١ .

(٦) في المخطوطة « يقظان » .

على هذه الوجوه (٧).

فصل

تفصيل أفعال المكلفين وما يدخل منها تحت التكليف

اعلموا - وفقكم الله - أن أفعال العقلاء على ضربين :

فضرب منها لا يصح دخوله تحت التكليف، وهو ما يقع منهم في حال السهو والغفلة والنوم والغلبة بالسكر (٨) ، وكل ما يقطع عن ثبوت العقل والتمييز.

(٧) الوجه الثاني والثالث من إطلاقات التكليف لم يذكرهما إمام الحرمين في تلخيص التقریب . كما أنني لم أجد أحداً غير الباقلائي أطلق لفظ التكليف على الوجه الثالث، وهو كون العبد مكلفاً بصلاة الجمعة لكونها تصح منه إذا أداما وكون غير المستطيع مكلفاً بالحج بمعنى يصح منه. أما الوجه الثاني فقد يُسمى تكليفاً عند كثير من الأصويين، وهو قولهم السامي والنائم مكلف بمعنى أنه مطالب بأداء ما نام أوسها عنه. وإمام الحرمين لم يذكر في تلخيص التقریب إلا الوجه الأول. انظر تلخيص التقریب لوجه (٤) .

(٨) ينبغي إفراد السكران عن السامي والغافل والنائم من حيث دخولهم تحت التكليف. فأما بالنسبة للسامي والغافل والنائم. فقد ورد النص في رفع التكليف عنهم بقوله ﷺ : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل ». وكذلك قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » ويلحق بهؤلاء المغمى عليه والمجنون وأكل البنج. هؤلاء لم يقل بدخولهم تحت التكليف إلا الحنفية على تفصيل، فقال السمرقندي في الميزان ص ١٨٨ ، « وعندنا مخاطبان وهو مبني على أن حقيقة الطم ليست بشرط لتوجه الخطاب، وبسبب العلم كاف عندنا وهو موجود في حقهما، ثم قال إلا أن الله رفع المؤاخذة عنهما دفعا للخرج مع جواز المؤاخذة عقلاً ». و يوجد تفصيلات أخرى للحنفية نكرها صدر الشريعة في التوضيح على التتقيج ٣٣٧/٢ حيث قال : النسيان لا ينافي الوجوب ولكنه يكون عنراً في حق صاحب الشرع إذا لم يكن بتقصير منه. وقد بين ابن نجيم في الأشباه والنظائر أن النائم يشارك المستيقظ في خمس وعشرين مسألة ونكرها.

أما بالنسبة للسكران فذهب تكليفه جماعة أخرى بالإضافة للحنفية منهم الإمام أحمد في إحدى الروايات عنه والشافعي، وإليه يميل السبكي والإسنوي في التمهيد من الشافعية. وذهب جمع من الشافعية كالفرزالي والأمدي وإمام الحرمين وبعض الحنابلة كإبن قدامة وإبن عقيل وبعض المالكية كالباقلائي وجمهور المعتزلة إلى عدم تكليفه. ويعتمد من قال بالتكليف إما لقولهم بجواز التكليف بالمحال أو للتقليد على السكران لتناوله المسكر عالماً به مختاراً علماً بأن الأشعري له في تكليف الغافل قولان مع أنه يقول بجواز التكليف بالمحال. كما نقل عنه ذلك البجلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٥٨.

والحنفية كما نقل الخبازي في المغني ٢٨٩. تلزم السكران كافة تصرفاته ما عدا الردة =

وقال شنود من الفقهاء : إن على الغافل تكليفاً في هذه الأحوال، وربما حصل الخلاف منهم - عند التحصيل - في عبارة نون معنى، وهو أن يقولوا إنه يلزم الغافل عند إفاقته وتذكرة تكليف وغرم وطلاق وحد، وهذا ما لا خلاف فيه (٩).

والذي يدل على امتناع تكليف الساهي فعل ما هو ساه/ عنه.

ص ٣١

أن المكلف الفعل، إنما يكلف إيقاعه أو اجتنابه على وجه قصد التقرب وإرادة الله تعالى بالفعل أو الإجتنا. وقد علم أن القصد إلى التقرب بفعلٍ بعينه أو اجتنابه متضمن للعلم به حتى يصح القصد إليه دون غيره، وموقع الشيء مع السهو عنه وعدم القصد لا يصح أن يكون مع سهوه عالماً به

= استحساناً وإقراراً بالحدود الخالصة لله.

وقد نبه ابن السبكي في الإبهاج ١٥٨/١ على أنه لا ينبغي أن يظن ظان أن الشافعي يجوز تكليف الغافل، وقال ابن السبكي وأظهر الرايين عندنا أن الشافعي رضي الله عنه فصل بين السكران وغيره.

ونقل الأسنوي في التمهيد ص ١١٢ قولاً ثالثاً في تكليف السكران وهو أنه يكون مكلفاً في ما هو عليه دون ما هو له تقيظاً عليه.

وينظر تفصيل الكلام على تكليف الغافل ومن تبعه والسكران : شرح الكوكب المنير ٥١٠/١ ، والمسودة ص ٢٢ ، وشرح مختصر الروضة للطوفي ١٨٨/١ ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٦٨/١ ونهاية السؤل مع البدخشي ١٣٧/١ وإحكام الأحكام للأمدى ١٥٢/١ والإبهاج ١٥٦/١ والمنخول ص ٢٨ ، والمستصفي ٨٤/١ ، والبرهان ١٠٥/١ ، والمدخل لمذهب أحمد لابن بدران ص ٥٨ والأشباه والنظائر مع غمز عيون البصائر ص ٥٥٢ .

(٩) الناسي والساهي والغافل والذاهل. حكمها بالنسبة للتكليف واحد لتقارب معانيها. وقد اتفق في جوانب منها فاتفق الجميع على سقوط الإثم عنهم، كما اتفقوا على عدم سقوط حقوق العباد المترتبة عليها ولكن أكثرهم لا يعتبرون هذا من التكليف، إنما هو من خطاب الوضع، كما اتفقوا على أنه غير مطالب بفعلها حالة نومه وسهوه وغفلته وذهوله. والقائلون أنه مكلف يعنون أنه يصح توجيه الخطاب إليه. والذين يمنعون كونه مكلفاً يريون أنه لا يترتب على تصرفاته حالة النسيان والسهو والغفلة والذهول إثم، كما لا يقبل منه ما يشترط فيه النية. لعدم صحة القصد والنية منه. وينظر في ذلك المستصفي ٨٤/١، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٢٩ ونهاية السؤل مع البدخشي ١٧١/١ والأحكام للأمدى ١٥٢/١ وجمع الجوامع مع البناني ٦٨/١ وفواتح الرحموت ١٥٦/١ وأصول السرخسي ٣٢٨/٢ وما بعدها، والمسودة ص ٣١. ونقل في المسودة عدم التكليف عن إمام الحرمين وابن قدامة وابن عقيل وارتضاه. ونقل عن ابن عقيل أنه يبين أن النزاع في العبارة وليس في المعنى. بل نقل الإتفاق على المعنى. علماً بأن القائلين أن الغافل مكلف بنوا ذلك على جواز التكليف بالمحال.

وقاصداً إليه بعينه، فضلاً عن قصد التقرب به وفعله لله دون غيره، فثبت بذلك أنه غير داخل تحت التكليف.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو قيل للساهي : اقصد للتقرب بفعل ما أنت ساهٍ عن فعله أو التقرب بالإجتنب له لوجب أن يقصد إلى إيقاع ما يعلم أنه ساهٍ عنه أو اجتنابه، وعلمه بأنه ساهٍ عنه ينقض كونه ساهياً عنه، ولعاد عالماً به إذا علم أنه ساهٍ عن الفعل الذي يجتنبه أو يوقعه، وخرج عن كونه ساهياً عنه، فاستحال لذلك تكليف الساهي التقرب بما هو ساهٍ عنه أو اجتنابه.

وأما ما يدل على إحالة تكليف النائم والمغلوب والسكران فهو نفس ما دل على امتناع تكليف البهيمة والطفل والمجنون لاشتراك جميعهم في زوال العقل والتمييز، بل قد علم أن الطفل والمجنون أقرب إلى العلم والقصد إلى كثير من الأشياء من المغلوب بالنوم والمرض والسكر، ومن حيث كان للطفل والمجنون قصود وعلوم بأشياء كثيرة، وقصداً إلى التحوز والإجتلاب لأشياء كثيرة لا يعلمها السكران والمغلوب بالنوم والبرسام^(١٠)، ولأن النائم قد يُنبه فينتبه عاقلاً مميّزاً، والمريض والسكران أسوأ حالاً من المجنون في زوال عقله وتعذر عوده إليه بأمر يكون من العباد، فثبت بذلك امتناع تكليف من هذه حاله، كما يمتنع تكليف المجنون والطفل، وهما أمثل حالاً منهما.

فصل

فإن قالوا ، كيف تحيلون دخول فعل النائم والمغلوب والسكران والساهي تحت التكليف مع إجماع الأمة من الفقهاء وغيرهم على لزوم أفعال

(١٠) البرسام : بكسر الباء، هي كلمة معربة وقيلها بَرَسِمٌ فهو مَبْرَسَمٌ. وهي علة عبارة عن ورم حار في الحجاب الذي بين الكبد والأمعاء. ثم يتصل بالدماغ فيهذي منها المريض. ويقال لهذه العلة « الموم » وينظر في ذلك : معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا ٢٧٢/١ ط مكتبة الحياة بيروت سنة ١٩٥٨، وترتيب القاموس المحيط لطاهر الزواوي ٢٤٩/١ الطبعة الثانية مكتبة عيسى البابي الحلبي.

لهم بسبب الأفعال الواقعة منهم في حال السهو والنوم/ والغلبة بالسكر ٣٢ ص وغيره، نحو تكليف فعل الصلوات الفوائت في حال نومه وسكره، ولزوم طلاق السكران بسبب سكره (١١)، ووجوب حده، وقيمة ما أتلفه في حال سكره، إلى غير ذلك من الأحكام ؟

يقال له . فقد بان بما قدمناه زوال عقل النائم والسكران وأنهما أسوأ حالاً من الطفل والمجنون فامتنع تكليف الكل لذلك، وإنما يجب على النائم والسكران قبل زوال عقولهما أو عند إفاقتهما وعودهما إلى صحة العقل قضاء ما لم يفعلاه من الصلوات في حال النوم والسكر، وذلك خطاب لهما في حال عقولهما بفرض مبتدأ، ولكنه مع ذلك سبب خطابهما في حال العقل بفرض مبتدأ وغرم واجب، ولو لم يجعل الفوات وما وقع منه من الطلاق، وفعل فيه من السكر سبباً لوجوب القضاء، ونفوذ الطلاق، ووجوب الحد، (١٢) ثم يسقط ذلك عنه إذا عقل لكان ذلك صحيحاً جائزاً بإجماع. وكما يكون فعل البهيمة وقاتل الخطأ وحكم الحاكم وفتيا المفتي أسباباً لوجوب أفعال على غير الفاعل لها، لا لأن فعل البهيمة وقتل الخطأ داخلان تحت تكليف العاقلة (١٣) وصاحب البهيمة، وإذا كان كذلك بطل أن يكون لزوم هذه الأمور في حال الإفاقة خطاباً وتكليفاً لمن لا عقل له.

فأما من توهم أن حد السكران إنما يجب عليه بسبب أدخله على عقله وهو السكر، فإنه باطل، لأن السكر من فعل الله تعالى فيه، وليس من كسب

(١١) نقله الإجماع على لزوم طلاق السكران لا يصح، فالخلاف في المسألة مشهور بين السلف. ونقل ابن قدامة في المغني ١١٥/٧ عدم وقوعه عن عثمان بن عفان رضي الله عنه وعن عمر بن عبدالعزيز وطاوس وربيعة والليث بن سعد ويحيى الأنصاري والعنبري وأسحاق وأبي ثور والمزني، وهي رواية عن أحمد اختارها أبو بكر بن عبد العزيز من أصحابه. وأحد قولي الشافعي. ولم يفرق أصحاب هذا القول بين من زال عقله بمعصية أو غيرها. وقاسوا ذلك على من كسر رجله حيث يجوز له أن يصلي قائداً. ومن ضربت بطنها فاستطقت تسقط عنها الصلاة حالة حيضها

(١٢) هذه العقوبات الثلاثة للأعمال الثلاثة المتقدمة على التوالي.

(١٣) يعني بتكليف العاقلة تكليفها بنية من قتله أحد أفراد العشيرة خطأ.

العبد ومقدوراته مباشراً ولا متولداً^(١٤). فأما استحالة ابتدائه بفعل السكر في نفسه فباطل^(١٥) باتفاق. وأما امتناع كونه مولداً لفعل السكر بسبب كان منه، فإنه ظاهر من قبل، إنه لم يكن منه إلا الشرب. وشربه للماء وسائر المائعات من جنس شربه الخمر العتيق. فلو ولد/ أحد الشربيين السكر لولده من الآخر، لأن الشيء إذا ولد عند أصحاب التولد شيئاً ولد مثله، ولو ساغ القول بأن الشرب يولد السكر لساغ أن يقال إن الأكل والشرب يولدان الشبُع والري وأن الوجبة^(١٦) تولد الموت، وكل هذا باطل. وأصل القول بالتولد عند أهل الحق باطل في فعل الله تعالى وفعل خلقه^(١٧)، فسقط

(١٤) عبارة المصنف هنا توهم أن المصنف يوافق الجبرية حيث نفى الكسب عن العبد. ولكن عبارته في كتابه « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » ص ٧٠ والتي هي البقية بمذهب الأشاعرة هي : « العبد له كسب وليس مجبوراً بل مكتسب لأنعاله من طاعة ومعصية لأنه تعالى قال : ﴿ لها ما كسبت ﴾ يعني من ثواب طاعة . ﴿ وعليها ما اكتسبت ﴾ يعني من عقاب معصية . وإقوله تعالى : ﴿ بما كسبت أيدي الناس ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ﴾ . ثم قال الباقلاني : « فافعال العباد هي كسب لهم وهي خلق الله تعالى . ولا يقال لله تعالى : إنه مكتسب ، كما لا يقال للعبد إنه خالق . وقال في ص ٧٤ من الإنصاف : « الطاعة ليست بعة للثواب ولا المعصية علة للعقاب ، ولا يجب لأحد على الله تعالى ، بل الثواب وما أنعم به على العبد فضل منه ، والعقاب عدل منه ، قال تعالى : ﴿ ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله ﴾ الروم : ٤٥ وقوله تعالى ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته ﴾ النور (١٠) ثم حديث البخاري الذي أخرجه في تفسير سورة الليل : « أيدخل أحد منا الجنة بعمله ؟ فقال : لا . فقيل : ولا أنت . فقال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته » ، وإنما وعد الله سبحانه وتعالى بالثواب وأوعد بالعقاب ، وقوله حق ووعد صدق ، فنصب الطاعات أمانة على الثواب والمعاصي أمانة على الترددي في المهلكات ، وكل ذلك أمانة للخلق بعضهم على بعض . أما الله فإنه علم بالأشياء قبل كونها . وقد قال في التمهيد ص ٢٥٨ في معنى قوله تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ إنهم يسألون عما يكسبون .

والحق أن الإثابة على الطاعة فضل من الله سبحانه . والعقاب على المعصية إن كانت شركاً محقق الوقوع جزاء وفقاً وإن كانت المعصية بون الشرك فالأمر لله سبحانه إن شاء عفا وإن شاء عاقب عدلاً منه سبحانه وتعالى .

(١٥) في المخطوطة « فباطل » ولكن السياق يقتضي أن تكون العبارة « فلأنه باطل » ولعله يقصد بقوله باتفاق عند الجمهور عدا المعتزلة . وإلا فالمعتزلة لا يوافقونه على ذلك .

(١٦) الوجبة : وجب القلب وجبة بمعنى رجع رجفةً . أنظر مختار الصحاح ص ٦٤٨ .

(١٧) قد تقدم في الحواشي بيان بطلان ماذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد .

ماظنوه (١٨)، ولايسوغ - أيضاً - لأحد أن يقول إن السكر إنما وجب وتولد عن ذات الشراب، لأنه جسم من الأجسام، والأجسام لاتولد شيئاً، ولأنه لو تولد السكر عن ذات الشراب لكان فعلاً لله تعالى، لأنه فاعل الجسم الذي هو الشراب، فإذا لم يُحدِّ السكران بسببٍ كان منه. وهذا بيِّن في إبطال قول من زعم أن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سببٍ كان منه وأمرٍ أدخله على نفسه.

ولو قيل ، إنه إنما حدُّ لشربه ماقد أجرى الله تعالى العادة بفعل السكر عند تناوله لكان ذلك أولى (١٩)، إلا أنه يكون محدوداً على شيء فعله مع العقل لامع زواله، لأنه شربٌ وهو عاقل مميزٌ.

فصل

فإن قالوا ، كيف يسوغ لكم منع تكليف السكران مع قوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ (٢٠) ونهيه لهم عن الصلاة في حال السكر، ولافرق بين أن ينهاهم عن الصلاة مع السكر، وبين أن يأمرهم بها وبغيرها مع السكر (٢١)، وهذا يبطل ما أصلتم ؟

يقال لهم ، إذا بان بما قدمناه أن حال المغلوب بالسكر أسوأ من حال النائم والطفل والمجنون، لأنه يبلغ إلى حال لايفرق فيها بين نوات

(١٨) يشير بذلك إلى المعتزلة وإن لم يتقدم لهم ذكر صراحة. ولكن ما نقله من القول بالتولد لايقول به إلا المعتزلة.

(١٩) وبعبارة الباقلاني هذه تمثل رأي جمهور الأشاعرة حيث أنهم لايرون تأثيراً لكسب العبد وفعله، وهو مخالف لمذهب السلف، وهو أن للعبد قدرة يفعل بها وله اختيار يثاب عليه ويعاقب عليه، وإبطال الباقلاني لقول من يقول : « إن حد السكران إنما وجب عليه لأجل سببٍ كان منه وأمر أدخله على نفسه » لايستقيم. بل العبارة صحيحة بمعنى أن العبد له اختيار وإرادة، فشراب المسكر الذي جعل المشرع شربه سبباً لإقامة الحد عليه. والله أعلم.

(٢٠) النساء آية : ٤٣.

(٢١) وجه استدلال من جوز تكليف السكران بالآية، أن الآية دلت بمنطوقها على جواز النهي في حال السكر قياساً عليه جواز الأمر بالصلاة وغيرها بجامع كون كل منهما خطاباً للسكران.

المحارم وغيرهن، ولا يكون له قصد ولا تمييز على وجه ثبت بذلك أنه غير مكلف لفعل ولا لاجتناب، ووجب حمل الآية على تأويل يوافق موجب هذه الحجة، ولها تأويلات :

أحدهما ، إن السكر سكران : أحدهما زوال العقل، وهذا هو الذي يمتنع معه التكليف وتوجيه الخطاب إلى العبد.

والآخر ، استحسان ما كان يستقبحه الشارب قبل شربه ولا يراه قبيحاً إذا شرب من الطرب والسياح والتصفيق والإنخلاع وكثرة الإنبساط مع بقاء عقله وصحة تمييزه وعلمه بأنه مكلف وكونه مفرقاً بين الضر والنفع والخير والشر/ وليس هذا من زوال العقل في شيء، وإنما حظر على الشارب أن يقرب الصلاة وهو سكران على معنى حظر شرب يصيره إلى هذه الحال، ولم ينه عن نفس الصلاة، فكفى عن ذكر النهي عن الشرب بذكر الصلاة التي يجب المنع من الشرب لأجل استيفاء حقوقها، وإلا فمن هذه حاله في التمييز مأمور بفعل الصلاة باتفاق . وإنما نهى عن الشرب المؤدي إلى هذه الحال عند حضور أوقات الصلوات، لأجل ما يحدث في الشارب من ثقل اللسان والحرص على استدامة الشرب والتثاقل بالصلاة، وإقامة ما يجب لها من الركوع والسجود والخنوع والخشوع. ومحذور عليه شرب قليل ما يؤدي إلى ذلك وكثيره، إذ كان شرب القليل داعياً إلى شرب الكثير، وما يؤدي إلى استئصال الفرض وحصول السكر. (٢٢)

فإن قيل ، إن قوله تعالى : ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ يدل على أنهم لا يعقلون في حال ما نهوا عن الصلاة ؟

(٢٢) الوجه الأول الذي حمل عليه السكر هو النشوة التي لا يزول معها فهم الخطاب وقد ضعف هذا الوجه إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ٤٥٨/٢ فقال : « وهذا بعيد، فإنه إن كان كذلك فلا يكون منهيًا عن فعل الصلاة، بل الإجماع منعقد على أنه مأمور بفعل الصلاة والحالة هذه ». وهذا التأويل ارتضاه الطوفي في شرح مختصر الروضة ١٩٢/٨. والآية منسوخ حكمها ، كما ذكر الهراسي عن الحسن وقتادة.

يقال لهم ، ليس الأمر كذلك وإنما أراد حتى تعلموا علماً يكون معه
التمكن من استكمال الفرض بحدوده وزوال استئقاله، وقد يحصل العلم بما
يقولون مع الاستئقال ومع عدمه، وذلك حصول له على وجه يوزن وجهه.

وقد قيل - أيضاً - في تأويلها إنه أراد بقوله ﴿ وأنتم سكارى ﴾ من
النوم والاستئقال حتى تستيقظوا استيقاظاً يزول معه ثقل النوم، ويكمل معه
التمييز والنشاط والتمكن من القيام بحقوق الصلاة . (٢٩)

وقيل - أيضاً - إنما أراد النهي لمن قدمنا ذكره ممن لم يسكر ولم
يزل عقله عن الحضور مع النبي ﷺ في المساجد الجامعة تعظيماً للنبي
ﷺ والمؤمنين وتزيهاً للمساجد، وإن كان الشارب لم يزل عقله بقدر
ماشره (٣٠).

(٢٩) حمل السكر على السكر من النعاس نقله الماوردي في تفسيره « النكت والعيون » ٢٩٢/١ عن
الضحاك، ونقله الزمخشري في الكشاف ٢٦٩/١ بصيغة التضعيف ولم ينسب لأحد.
(٣٠) نقل إلكيا الهراسي في أحكام القرآن عن الشافعي رحمه الله أنه قال : « المراد من الصلاة
موضع الصلاة، وبذلك يكون معنى الآية : لاتقربوا المساجد التي هي مواضع الصلاة وأنتم
سكارى لأنه يتوقع منكم الفحش في القول وتلويت المسجد فنهاهم عن دخول المسجد والصلاة مع
رسول الله ﷺ جماعة.

وقد استحسنت هذا التوليد الهراسي. وعضده بعطف قوله تعالى : ﴿ ولا جنباً إلا عابري
سبيل ﴾. ونقل هذا التوليد الزمخشري في الكشاف واستدل له بقوله ﷺ : « جنبوا مساجدكم
صبيانكم ومجانينكم » . ينظر الكشاف ٢٦٩/١ وأحكام القرآن للهراسي ٤٥٨/١.

ويوجد وجه آخر لتأويل الآية لم يذكره المصنف، وذكره غيره وهو أن النهي في الآية ليس عن
قربان الصلاة إنما عن السكر. وهو نظير قوله تعالى : ﴿ ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾ أى
استمروا على الإسلام حتى ياتيكم الموت. وقول الفقهاء : « لا تتجهد وأنت شبهان » ومرادهم
لاتشبع حتى تقوم للتجهد. فمعنى الآية على ذلك : استمروا على الصحو حتى تصلوا وأنتم عالون
لما تقولون . وعليه يكون خطابهم في حالة الصحو بأن لا يقربوا الصلاة وهم سكارى. واللغة
تشهد لهذا. حيث إن قوله تعالى : ﴿ وأنتم سكارى ﴾ جملة حالية من قوله تعالى : ﴿ ولا
تقربوا ﴾، وليس من قوله يا أيها الذين آمنوا، ولذا لم نجد أحداً من المفسرين قدر الآية بأنها يا
أيها الذين آمنوا وأنتم سكارى أصوكم وأخطبكم بعدم قربان الصلاة. وهذا الوجه لا يسمى
تأويلاً . بل عدم تسليم بأن الآية خطاب للسكارى.

فصل

وقد زعم قوم^(٣١) أن الشرب الثاني الذي معه زوال العقل مما يحظره العقل، وأن الشرب الأول الذي يكون معه طيب النفس والإنبساط مع بقاء العقل محظور بالسمع، وهذا باطل وخطأ من وجهين :

أحدهما ، إن العقل لا يحظر شيئاً أصلاً لما نبينه من بعد^(٣٢).

والآخر ، إن كان سكرأ على الحقيقة بون السكر الأول فهما جميعاً من فعل الله تعالى غير كسب للعبد، فكيف يتعلق عليه إباحة أو حظر^(٣٣)، والله الموفق للصواب.

(٣١) الذي عليه جماهير أهل العلم أن شرب الخمر حرام قليله وكثيره، ما أسكر وما لم يسكر. ولا يفتقر أحد بقول بعض المتكلمين أن ما لم يسكر منها مباح كما نقل ذلك عنهم ابن قتيبة في كتابه « مختلف الحديث » كما لا يفتقر أحد بما نقل عن داود الظاهري وأتباعه أنها طاهرة . ونقل الألباني في إرواء الغليل ٤٤/٨ عن النسائي : « وليس كما يقول المخادعون لأنفسهم بتحريمهم آخر الشربة وتحليلهم ما تقدمها الذي يشرب في الفرق قبلها » . ويدل على فساد قولهم ما رواه مسلم وغيره « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » وما أخرجه أبو داود وغيره عن عائشة وصححه الألباني « ما أسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام » . وقد تمسك الحنفية في تحريم القليل من عصير العنب المتخمر وما أسكر من غيره بما روى عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً « حرمت الخمرة لعينها والمسكر من كل شراب » وقد ضعفه المحدثون، ولو وجد ما يعارضه. انظر المغني لابن قدامة ٣٠٥/٨.

(٣٢) كلامه هذا فيه إشارة إلى فساد قاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة وسيأتي الكلام عليها. وما ذكره من تحريم السكر الذي يزول معه العقل ثابت بالعقل، وأن ما فيه النشوة فقط محرم بالسمع، لعله قول لبعض المعتزلة، كما هو ظاهر من إجابته. وأما الحنفية فيرون أن الشرب الأول إذا كان من غير عصير العنب، فهو ليس محظوراً. ولا يقام الحد على شربه إلا إذا سكر. انظر المغني لابن قدامة (٣٠٥/٨).

(٣٣) لقد تقدمت الإشارة إلى أن المصنف لا يرى أن للعبد قدرة على فعله مؤثرة وإسناد الفعل له على سبيل المجاز فقط، ويسمى ما يحدث من العبد كسباً. وحقيقة الكسب غير واضحة. وبالتالي جوابه هذا فاسد لفساد الأصل الذي بناه عليه. فالعبد - على مذهب أهل الحق - فاعل حقيقة مختار لفعله. وقد أمره المشرع بأشياء ونهاه عن أخرى، ومنها الخمر، وبالتالي فهو محظور على المكلف، أتم بشربه ويحد عليه بسبب فعله الذي فعله.

بَاب

القول في صحة دخول فعل المكره

نحت التكليف والإختلاف فيه /

ص ٢٥

اعلموا أن المكره لا يكون مكرها إلا على كسبه وما هو قادر عليه، نحو المكره على الطلاق والبيع وكلمة الكفر، وكل ذلك إذا وقع كسب له، وواقع مع علمه به وقصده إليه ^(١) بعينه فيصح لذلك تكليفه، كتكليف ما لا إكراه عليه فيه.

(١) لا بد من بيان حد المكره لفة واصطلاحاً قبل الخوض في أقوال أهل العلم في كونه مكلفاً أو غير مكلف فالإكراه في اللغة : الإجبار والحمل قهراً من قبل الغير. قال في المصباح المنير (٥٢٢/٢): أكرهته على الأمر إكراهاً حملته عليه قهراً. وفي لسان العرب (٥٣٦/١٢) : أكرهته : حملته على أمر هو له كاره.

أما بالنسبة للإصطلاح فاختلفوا في حقيقته . فأبو بكر الباقلاني هنا يتابعه إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٥) وكذلك جمهور الحنفية وجمع كبير من الأصوليين لا يرون أن من كان كالألة لاحول له ولا طول فأصبح كالريشة في مهب الريح كمن فتح فمه قهراً بيد المكره، وأوجر في فمه الخمر، أو كمن ألقى من شاهق على آخر فقتله أنه من الإكراه. بل قصروا المكره على من فسد إختياره، ولكنه لم يتعد كمن هدد بإتلاف عضو أو حبس. وهو الذي وقع الخلاف في تكليفه وعدمه أما الأول فقد نقل جمع من الأصوليين الإتفاق على عدم تكليفه بين كل من لا يجوز التكليف بالمحال. وإنما قال بالتكليف فيه فقط بعض من جوز التكليف بالمحال، كما نقل ذلك الأمدى في الأحكام (٥٤/١) والإسنوي في شرح المنهاج (١٣٩/١) عن ابن التلمساني. وقال بعدم تكليفه جماهير العلماء من الحنابلة على ما في شرح الكوكب المنير ٥٠٩/١ ونقله عن ابن قاضي الجبل وعن البرماوي منهم. وقال به البعلبي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٣٩ وابن بدران في المدخل ص ٥٨، وقد نسب قوم القول بتكليف المكره مطلقاً للحنابلة والشافعية، منهم ابن تيمية في المسودة بدون تفصيل، وكذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة (١٩٤/١) والصحيح إنهم لا يقولون بتكليف من أصبح كالريشة في مهب الريح بل بعضهم لا يدخلونه في المكره. كما سيظهر لك من حدودهم للإكراه.

وقد حده الحنفية ومنهم ابن الهمام في التحرير على ما في التقرير والتحبير ٢٠٦/٢ بأنه : « حمل الغير على ما لا يرضاه بما يفوت النفس أو العضو بغلبة الظن، فيفسد الإختيار ويعدم الرضا» وما نخل تحت هذا الحد سموه الإكراه الملجئ. وحدوا غير الملجئ « أنه ما كان يضرب لا يقضي إلى تلف عضو » وجعلوا من هذا الإلجاء الأدبي وهو ما كان التهديد فيه بالإضرار بوالد أو ولد أو عزيز على المكره وهذا الإكراه الذي ضابطه إفساد الإختيار لا إعدامه هو الذي وقع فيه النزاع بون الأول.

وقد زعمت القدرية أنه لا يصح دخوله تحت التكليف، لأنه لا يصح منه غير (٢) ما أكره عليه.

وهذا باطل من وجهين :

أحدهما ، إنه قد يصح خلاف ذلك، لأنه عندهم قادر على ما أكره وعلى ضده وتركه. فلو شاء فعل ضده، والإنصراف عنه، ولتحمل الضرر وكف عنه، فسقط ما قالوه.

والوجه الآخر ، إنه ليس كل من لا يصح منه الإنصراف عن الفعل يمتنع تكليفه، لأن القادر عندنا على الفعل من الخلق لا يصح منه الإنصراف عن الفعل في حال قدرته عليه لوجوب وجودها مع الفعل، وإن كان ذلك يصح منه بمعنى صحة بقائه على الحال التي كان عليها قبل وجود قدرته على الفعل، وأنه كان يصح كونه قادراً على ضده بدلاً منه، ومع ذلك، فإنه تكليف صحيح.

ولأن أكثر أهل الحق يجيزون تكليف من لا يصح منه الفعل ولا تركه من الأحياء العقلاء، وإن لم يرد بذلك شرع، فبطل ما قالوه.

وزعم كثير من الفقهاء (٣) أن المعنى المزيل لدخول فعل المكروه تحت

(٢) في المخطوطة (غير) وهي مفسدة للمعنى، والصواب (عين).

(٣) نسبة هذا الإستدلال إلى كثير من الفقهاء يقتضي أنه يقول بقول المعتزلة في عدم تكليف المكروه جمع من الفقهاء. وقد قال به من المتأخرين ابن السبكي في جمع الجوامع ٧٠/١ حيث قال : « وكذا المكروه على الصحيح ولو على القتل » وعلل إجماع الأمة على إثم القاتل لأنه أثر نفسه وليس لكونه مكلفاً . وتابعه على ذلك المحلي فنقل القول بالتكليف بصيغة التضعيف. كما قال يقول المعتزلة الطوفي في مختصر الروضة وشرحها ١٩٤/١ حيث قال « والعدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليفه ». ونسب في المسودة ص ٢٦ عدم التكليف لأبي حنيفة. ولكن جماهير العلماء من المذاهب الأربعة قالوا بتكليفه. والمسألة بناها المعتزلة على ما ذكره عنهم إمام الحرمين في البرهان ١٠٦/١ على أصلهم وجوب إثابة المكلف، والمجبر على الشيء لا يثاب عليه عندهم. وذكر الطوفي أن المسألة مبنية على خلق أفعال العباد. وذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (هـ) أن المسألة مبنية على العدل والتجويز. وكل هذه العبارات ترجع إلى حقيقة واحدة وهي ربط الثواب والعقاب بأفعال العباد.

التكليف أنه واقع من فاعله بغير إرادة وقصد، فصار بمنزلة فعل النائم والمغلوب اللذين لا قصد لهما، وهذا - أيضا - باطل باتفاق المتكلمين، لأن مُطْلَق زوجته، وقاتل غيره عند الإكراه عالم بما يفعله وقاصد إليه بون غيره^(٤).

فلن قيل ، فما الفرق بينه وبين المختار الذي لا إكراه عليه ؟

قيل له ، الفرق بينهما أن المختار مطلق الدواعي والإرادات والمكره مقصور الدواعي والإرادة على فعل ما أكره عليه ، لا يختار غيره .

فلن قيل ، ولم صارت هذه حاله ؟

قيل ، لما يضافه من عظيم الضرر، وهو يدفع أعظم الضررين بأبوءهما ، وبواعيه مقصورة عليه لأجل ذلك .

فلن قيل ، فهل بين الإلجاء والإكراه فرق ؟

قيل له ، لا فرق بينهما من جهة اللفظ .

وقد زعم قوم أن الإلجاء هو : « ما خيف معه القتل » . والإكراه : « ما يكون معه الخوف فيما بون النفس »^(٥) .

وقال أيضاً بعض القدرية^(٦) : الإلجاء ما لا يكون معه إلا داع واحد

(٤) وجه فساد هذا الدليل أنه قياس مع الفارق حيث إن النائم والمغلوب على عقله لا يصح تكليفه لأنه لا يصح منه قصد إلى الفعل لعدم علمه بما هو مكلف به . بخلاف المكره فإن عقله حاضر وله قصد واختيار ولم ينعدم قصده واختياره وإن كان أصابه الفساد لوجود الإكراه، وكما هو معلوم لا يصح القياس مع وجود الفارق المؤثر . وإذا بطل هذا الدليل .

(٥) هذا التفرقة الذي نقله الباقلاني ولم يرتضه هو تفرقة من جهة الإصطلاح لبعض أهل العلم، وأما من جهة اللفظ فالإكراه والإلجاء بمعنى واحد كما تقدم في تعريف الإكراه لفظاً . وهذا الإصطلاح لم يستقر ولم يقل به القاضي الباقلاني، وهذا التقسيم يشبه تقسيم الحنفية للإكراه حيث قسموه إلى إكراه ملجئ وهو ما هدد فيه المكره بإهلاك النفس أو العضو أو الحبس الطويل . ويرجع لتقسيم الإكراه على هذا النحو إلى المعنى للخبازي ص ٢٩٨ والتقرير والتحبير ٢٠٦/٢ .

(٦) المراد بالقدرية المعتزلة .

إلى فعل واحد/ والإكراه ما يصح أن يكون معه نواع إلى الفعل وإلى خلافه ص ٣٦ وضده.

وأهل اللغة لايفصلون بين الإلجاء والإكراه والقهر والجبر والإضطهاد والحمل، كل ذلك عندهم بمعنى واحد، فلا وجه للافتيات عليهم في الأسماء^(٧).

فأما المعنى فما ينكر أحد أن يكون منه ما هو خوف تلف النفس وتخويف بذلك، ومنه ما يكون خوفاً على ما لون النفس ، ومنه ما يكون معه داع واحد، ومنه ما يكون معه نواع مختلفة ومتفاوتة ومترجمة. ولا طائل في هذا الخلاف.

فصل

ويدل على جواز دخول فعل المكروه تحت التكليف تكليف الله تعالى ترك قتل البريء مع الإلجاء، وأمره لنا بالكف عن ذلك، وكذلك فقد كان يجوز أن يكلفنا ترك كل فعل يكره على إيقاعه، فبطل ما قالوه^(٨).

(٧) هذا الجواب من القاضي الباقلاني يصح لو كان تقييدهم هذا من جهة اللفظ. ولكن إن كان تخصيص كل لفظ بنوع اصطلاحاً فلا يمنع من ذلك مانع، لأنه ليس من شرط الإسم الإصطلاحي مطابقة الإسم اللغوي، فقد ينقل أهل الإصطلاح بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى آخر جديد له ارتباط بالمعنى اللغوي. ولعل موقف الباقلاني هذا امتد جنوره لمذهبه المعروف وهو عدم اعترافه بأن الشرع نقل الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى جديد كلفظ الصلاة والصيام والحج وغيرها.

(٨) إلزام القاضي رحمه الله هذا نقله إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٥) بدون نسبته للقاضي وتبناه. ولكنه في البرهان ١٠٦/١ نقل هذا الإلزام ونسبه للباقلاني ثم قال : وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعه الإضطراب إلى فعل مع الأمر به. انتهى، وقد نقل هذا الإلزام جمع من الأصوليين، وبعضهم تابع إمام الحرمين على رده مثل الغزالي في المنحول ص ٢٢، وبعضهم بين أن إلزام القاضي الباقلاني صحيح، وهو من جهة أخرى غير الجهة التي ظننا إمام الحرمين كابن التلمساني على ما في نهاية السؤل (١٣٩/١) حيث قال : وفيما قاله إمام الحرمين نظراً، لأن القاضي إنما أورده عليهم من جهة أخرى، وذلك أنهم منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه فبين القاضي أنه قادر، وذلك لأنهم كلفوه بالصد، وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له ، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده ، فإن كان قادراً على ترك =

فصل

فإن قيل ، فهل للإكراه الذي يزول معه فرض ترك الفعل حد ؟

قيل له ، حده « ما أباح الشرع إيقاع الفعل عنده خوفاً من حصول كل ضرر يخوف به الإنسان من تلف النفس وما نونه إلا أن يكون يسيراً يحتمل مثله » . وذلك موقوف على الإجتهدا وعلى ما يرد به السمع من ذلك ، وقد كان يجوز ورود التعبد بترك كل فعل يخوف المكلف بضررٍ عليه ، قلُّ الضرر أم كثر ، وأن يلزم إيقاعه ، وإن خوفنا بالقتل وعلمنا نزول القتل بفاعله يقيناً ، كل ذلك مجوزٌ في العقل . فسبيله إيقاعه على السمع (٩) .

وقد زعمت القدرية أنه إنما يصح أن يبأح ويطلق من القبأئح عند الإكراه ما كان يصح إطلاقه وإبأحته من غير الإكراه ، فأما ما لا يصح

= الفعل كان قادراً على القتل . . وبما يقرب من هذا اعتذر السبكي في الإبهاج (١٦٢/١) .
(٩) قول الباقلاني فسبيل كون المكره مكلفاً أو غير مكلف هو الشرع بون العقل كلام نفيس ، ولكنه يهدم القول بأنه مكلف مطلقاً لأن السمع ورد بالتكليف في بعض المواضع كالإجماع على أنه أثم إذا قتل نفساً وهو مكره ، وقد ورد السمع بعدم التكليف ونفي الإثم فيما لو أكره على قول كلمة الكفر لقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وبين هذين الفرعين فروع كثيرة جداً اختلف الفقهاء في القول في التكليف فيها سأنكر بعضها . والحق الذي أميل إليه إلى أن التكليف وعدمه بالنسبة للمكره راجع لإجتهدا المجتهد فيما هدد به وهدد على فعه إعمالاً لقاعدة ارتكاب أخف الضررين . فمن هدد بشيء يسير على فعل أمر عظيم يكون مكلفاً ، وعليه أن يتحمل ما هدد به دفماً لما أكره عليه . كمن هدد بضرر عشرة أسواط أو يقذف مسلماً فليس له قذفه ، واختلف في فروع رجح بعضهم فيها التكليف ، وبعضهم عدمه ، وبعضهم فصل القول . كمن هدد بالقتل على أن يزنه . فقيل ليس له الزنى ، وقيل له ذلك ، وقيل يكلف إن كان رجلاً لأنه لا يتصور إنتشار ذكره إلا برغبة وليس كذلك في الأنثى .

واختلفوا فيما إذا أكره على الطاعة التي تحتاج إلى نية كالوضوء هل يصح منه أو لا . وكذلك اختلفوا في وجوب الكفارة على من وطأ الحائض مكرهاً ، واختلفوا في صحة صلاة من تكلم في الصلاة مكرهاً ومن أكره على الحدث في الصلاة ، وكذلك أجزاء من أخذت منه الزكاة قهراً ، وصحة صيام من أكره على الأكل والشرب ، وكذلك صحة اعتكاف من أكره على الخروج من المسجد ، وكذلك صحة صيام من أكره على الجماع في نهار رمضان وهو صائم ، وكذلك لو أكره الحاج على الوطء قبل التحلل الأول . وكذلك اختلفوا في وجوب الفدية على من حلق رأسه مكرهاً وهو محرم .

واختلفوا في ضمان المكره المال الذي أكره على إتلافه ، ومن أراد المزيد فعليه مراجعة كتب تخريج الفروع على الأصول ، وخاصة القواعد والفوائد الأصولية للبطل من ص ٢٩ - ٤٩ .

الإبتداء بإباحته فإن الإكراه لايجوز أن يبيحه.

وهذا باطل، لأن جميع القبائح إنما تكون قبيحة بالسمع، ولو لم يقبحها السمع لم تقبح، وقد كان يجوز إباحة جميعها (١٠) على معنى أنه لاينهى العاقل عن شيء منها، ولا يتوعد بعقاب على فعله. فأما جواز الأمر بها فصحيح - أيضاً - إلا الكفر بالله تعالى، فإنه محال لعلل قد ذكرناها في أصول الديانات، ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

وإنما الكفر الذي يستحيل الأمر به هو اعتقاد الجهل بالله والإشراك به، دون إطلاق القول بذلك الذي أطلقه (١١) الشرع لمن يحسن المعارض ولن لايحسنها. ولعلنا أن نذكر منها طرفاً من بعد.

(١٠) أي يجوز إباحة جميع القبائح عقلاً، وكذلك الأمر بها ما عدا الكفر بالله سبحانه فإنه لايجوز عقلاً الأمر به. وهذا يعني أنه يجوز عقلاً إباحة ما عدا الكفر من المحرمات كالقتل والزنى والسرقة. ولو لم يرد الشرع بحرمتها لايمكن حكم العقل بحرمتها. وهذا فيه إبطال لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين التي يقول بها المعتزلة. ونفي هذه القاعدة مطلقاً. قال شيخ الإسلام في الرد على المنطقيين ص ٤٢١ : إن نفي ذلك من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لمّا ناظر المعتزلة في القدر فاحتاج إلى هذا النفي. ونفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من السلف . ثم نقل عن فخر الدين الرازي في آخر أمره أنه كان يقول بالحسن والقبح العقليين في أفعال العباد. بل ذهب ابن تيمية إلى أن التحسين والتقبيح من أعظم اليقينات كقول القائل : العدل حسن والظلم قبيح. وعليه يحكمون الناس بأن العادل يستحق المدح والكرامة والظالم يستحق الذم والإهانة. وبذلك يظهر أن ما استثناه الباقلاني وهو الكفر بالله يوجد له نظائر لايجوز أن يرد الشرع بطلبها والله أعلم.

(١١) يعني بـ « أطلقه الشرع » إباحه، وذلك كاستعمال الكنايات والمعارض كقول إبراهيم عليه السلام عندما سئل عن حطم أصنام قومه قال : كبيرهم هذا، يعني إبهامه وكان يشير إلى أكبر الأصنام. وقد أباح الشرع أيضاً - ما كان صريحاً إذا دعت إليه الحاجة كإباحته ﷺ للصحابي الذي كان له دين على قريش وقد أسلم حتى يأخذ أمواله منهم، وذلك بعيد غزوة خيبر. فذهب إليهم وادعى أن رسول الله ﷺ قد أسرته يهود، ويحتاج ماله ليشتريه ويحضره لقريش ليذبحوه فجمعوا له أمواله.

فصل

وقد اختلف الناس في صحة الإكراه على الزنى^(١٢)، فأجاز ذلك قوم، وأنكره آخرون، وقالوا لأنه لا يفعل/ إلا مع الشهوة والإنعاط^(١٣) وقوة ص ٣٧ الدواعي، وهذا باطل، لأن الإنسان يجد من نفسه صحة الترك لفعل ما يشتهيهِ وفعل القصد إلى الإنصراف عنه مع فرط الشهوة له والحاجة إليه، فإذا أكره على فعل ما لولا الإكراه لتركه مع الشهوة وشدة الحاجة العاجلة وجب صحة الإكراه عليه.

فصل

واعلموا أن الإكراه لا يصح إلا على أفعال الجوارح المشاهدة، والمعلوم وقوعها إذا وقعت، والإنصراف عنها إذا تركت. فأما الإكراه على ما غاب ويظن من أفعال القلوب (لا)^(١٤) يجوز أن يكره العبد على علم بشيء أو جهل به أو حُبِّ له أو بغضٍ أو اعتقادٍ وعزمٍ، فذلك محال لاسبيل إليه، وقد

(١٢) اختلف أهل العلم فيمن أكره على الزنى بالتهديد ونحوه ففعل فهل يجب عليه الحد أو لا ؟ ذكر المصنف قولين، ويوجد في المسألة قول ثالث ، وهو التفريق بين الرجل والمرأة. فيجب على الرجل بون المرأة. وعند أحمد روايات ثلاثة كالأقوال الثلاثة. وقال البعلي : ظاهر المذهب التفريق بين الرجل والمرأة، بناء على أن إكراه الرجل على الزنى غير متصور بون المرأة، وبهذا القول قال الحنفية على ما في تحفة الفقهاء (٤٦٣/٣) . خلافاً للإمام أبي حنيفة فإنه يرى سقوط الحد إذا كان المكره السلطان ووجوبه استحساناً إذا كان المكره غيره. أما المالكية والشافعية - ووجه ابن قدامة - فإنهم يرون سقوطه عن الرجل أيضاً على ما في الكافي لابن عبد البر ص ٥٧٤ والمقدمات الممهدة (٢٥٢/٣) والمهذب (٢٦٨/٢) والمقني (١٨٦/٨). وأما أهل الظاهر فوافقوا الحنفية والحنابلة أنه يجب عليه الحد إذا زنى مكرهاً بتهديد على ما في المحلى (٢٨٦/٨).

ومن هذه الأقوال يظهر اتفاق أهل العلم على عدم وجوب الحد على المرأة إذا أكرهت على التمكين من نفسها، وقال ابن قدامة : لانعرف فيه خلافاً . وإنما الخلاف في الرجل. والراجح أنه لا يقام عليه الحد، لكن إذا كان التهديد بإهلاك نفسه أو عضو أو نحوه. وليس بالتهديد بالضرب أو بون ذلك. ويظهر أن ما رجحه الباقلاني هو قول أهل الظاهر والحنفية والحنابلة وأبي ثور، مخالفاً مذهب المالكية.

(١٣) قال في مختار الصحاح ص ٦١٣ : نَعِظُ الذَكَرَ نَعْظًا وَنَعْوِظًا : اِنْتَشَرَ شَبَقًا، وَانْعَظَ الرَّجُلُ تَأْتَتْ

نفسه للنكاح، ومن كلام العرب : « ليس لمنعظ رأي ».

(١٤) (لا) زيادة من المحقق لعدم صحة العبارة ببنيتها.

قال الله تعالى في المكره على إظهار كلمة الكفر ﴿ إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً ﴾ (١٥) يعني من اعتقد الكفر، وإنما فرّق تعالى بين القول « ثالث ثلاثة » وبين اعتقاد ذلك من حيث أثر الإكراه، وصح في أحدهما وامتنع في الآخر، وهذه جملة في ذلك كافية (١٦).

(١٥) سورة النحل آية (١٠٦).

(١٦) أفعال القلوب من نيات واعتقادات لا يتمسور وقوع الإكراه عليها لأنه لا سبيل للمكره لمعرفة ما فيها وحقيقتها. وإذا عنر الله جل شأنه من قال : الله ثالث ثلاثة إذا أكره على ذلك ولكن لا عنر له لو اعتقد ذلك. ومن هنا لا يتمسور وقوع الإكراه على الإعتقاد. ولذا قال تعالى : ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ وإنما فرض الجهاد فقط لرفع الفتنة عن البشر ورفع ما يمنع حرية إختيارهم للدين - ومن ثم تكون لهم الحرية الكاملة في اختيار الدخول في الإسلام أو عدمه من غير إكراه.

باب القول في ذكر الأمر المقتضي من المكلف بالأمر والنهي

إعلموا أن المقتضي من المكلف بالأمر والنهي أحد أمرين لا ثالث
لهما :

أحدهما ، الاقدام على الكسب أو الإجتنب والتترك له فقط، ولا واسطة
بين هذين يتناوله الأمر والنهي.

والجمهور من المتكلمين متفقون على أن تحت الأمر باجتنب الفعل
والنهي عن الدخول فيه أمراً بترك له وفعل ضدٍ ينفيه (١)، وبذلك تقع المطالبة.

(١) نقل الباقلاني الإتفاق عن المتكلمين أن النهي عن فعل أمرٍ بتركه وأمر بفعل ضده ويكون المكلف
مطالباً بفعل الضد. والمسألة في حقيقتها خلافية . وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان وابن
السبكي في جمع الجوامع الأقوال فيها على النحو التالي :

أ - ذهب أبو الحسن الأشعري والباقلاني في أول حياته إلى أن الأمر النفسي بشيء معين
إيجابياً أو نديباً نهى عن ضده سواء كان الضد واحداً أو أكثر. وأبطل هذا القول إمام الحرمين
واعتبر قائله مباهتاً معتمداً على عدم خطور الضد في النفس. ونسب هذا القول للإمام مالك
ابن التلمساني في مفتاح الوصول ص ٤٧.

ب- ذهب الباقلاني أخيراً إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولكنه يتضمنه وقال به
فخر الدين الرازي وسيف الدين الأمدي وهو قول عبد الجبار بن أحمد وأبو الحسين البصري
مع الإختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الكلام النفسي. وقد أبطل هذا القول أيضاً
إمام الحرمين في البرهان.

ج- ذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يقتضيه،
وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٥ ونسبه السمرقندي في الميزان ص ١٤٦ لأبي
هاشم من المعتزلة ومن تابعه.

د - وذهب قوم للتفريق بين أمر الوجوب وأمر الندب فقالوا الأمر بالواجب يقتضي النهي عن
ضده دون الندب، وهو حقيقة مذهب أبي الحسين البصري في المعتمد.

هـ- نقل إمام الحرمين عن أصحابه الأشاعرة بأن الأمر بالشيء نهى عن جميع أصداده والنهي
عن الشيء أمر بأحد أصداده أو بجميعها على البديل. وبهذا قال الحنابلة على ما في المدخل
لابن بدران ص ١٠٢ وقال الحنابلة إنه بطريق الإستلزام لا بطريق الصيغة.

والمسمرقندي في الميزان بحث في هذه المسألة ممتع جداً لم يحط به أحد مثله من ص ١٤٣ -
ص ١٦٠ بين جنود الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة. وينظر في المسألة الإبهاج (١٢٠/٨) =

وزعم نوابت القدرية (٢) أنه قد يكون تحت الأمر باجتناب الفعل أمر بفعل ترك ضد له يدخل المكلف فيه فيكون مطيعاً ويكون تحت الأمر باجتناب الفعل أن لا يفعل المكلف الفعل فقط، ويعرى منه من غير أن يفعل له تركاً وضداً نافياً.

وهذا باطل، لأن المطالبة باجتناب الفعل لا بد أن تكون مطالبة بأمر يتعلق بالعبد، ويكون به وعدم الفعل، وأن لا يكون من المكلف، وبقاؤه على عدمه ليس بمقدور للعبد، ولا أمر يكون به ويفعله، لأن عدم المعدوم باتفاق لا يتعلق بفاعل ومُعدِمٍ. / وقد أوضحنا ذلك بغير طريق ووجه، قد بيناه في ص ٣٨ كتب أصول الديانات، وبطل ما قالوه.

ولأنه لو كان من طوالب بفعل وأوجب عليه إذا لم يفعله مع استحقاقه وتعيينه وتضييق وقته فلم يفعل تركاً له لوجب أن يكون معاقباً ومذموماً لا على شيء وأن يكون غير عاص ولا فاعل للقبيح. وهذا خروج عن الإجماع وقد بينا بطلان ركوبهم لهذا في الكلام في استحقاق الذم، وامتناع خلو العبد من الفعل والترك، فبطل ما قالوه (٣).

فإن قالوا ، أفليس المباح داخلاً تحت التكليف ؟ وليس هو مطلوباً بالإباحة ولا بتركه ؟

= والبرهان (٢٥٠/١)، والمعتمد (١٠٦/١) وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٢٨٦/١ والمنخول ص ١١٤ ومفتاح الوصول لابن التمساني ص ٤٦ وإحكام الفصول للبايجي ص ٢٢٨ ومسلكه في نسبة الأقوال مسلك الباقلاني والقواعد والفوائد الأصولية للبطي ص ١٨٣ والمسودة ص ٤٤. نهاية السؤل مع البيهقي (١٠٥/١) والمحمول (٢٣٤/٢/١) الوصول لابن برهان ١٦٤/١.

(٢) المقصود بنوابت المعتزلة هنا أبوهاشم ومن تابعه من المعتزلة عدا عبد الجبار بن أحمد وتميذه أبو الحسين البصري. وقد وافقهم على هذا المذهب إمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب.

(٣) القائلون بأن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده يقولون : إن ترك ضده من ضرورات الفعل، وعلى هذا لا يرد عليهم ما أورده الباقلاني.

قيل لهم : هذا باطل من وجهين :

أحدهما ، أن المباح ليس بداخل تحت التكليف لما نبينه من بعد .
والوجه الآخر ، أن الإباحة إطلاق وإذن، والله تعالى لا يأذن إلا في شيء ، ولا يطلق الأشياء فسقط ماظنوه .

فإن قالوا ، كيف يسوغ لكم القول بأن الأمر لا بد أن يتعلق بفعل المكلف أو اجتناب له هو فعل ضده، وقد يؤمر المعلم والمفتي والحاكم بفعل يكون من الغير ويتعلق به لا بالمكلف ؟

يقال لهم ، هذا باطل ، لأن التعليم والحكم والفتيا فعل المعلم والحاكم والمفتي، وإنما أمر بالإقدام على ذلك ليقع من الغير تعلم والتزام حكم وفتيا لا يجبان عليه (٤) إلا عند فعل الحاكم والمفتي للقول الذي هو الحكم والفتيا، فبطل ما توهموه .

فإن قيل ، ولم أنكرتم أن يكون المأمور بالفعل والمنهي عنه مأموراً بأن يخلق ويبدع الأعيان ومنهياً عن الخلق والإختراع ؟

قيل له ، من أجل إجماع الأمة على أنه لاخالق إلا الله، ولأجل قوله سبحانه : ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ (٥) وقوله سبحانه : ﴿ والذين يدعون من دونه لا يخلقون شيئاً ﴾ (٦) وقد عبدت الملائكة من دونه (٧) . ولقوله تعالى : ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ﴾ (٨)

(٤) في المخطوطة (علة) .

(٥) سورة فاطر آية (٣) .

(٦) سورة النحل آية (٢٠) .

(٧) أي أنه مما يدعون ويعببون الملائكة، وهم صفوة الخلق، ومع هذا وصفهم الله سبحانه في الآية السابقة هم وكل ما يعبد من دون الله لا يخلق شيئاً . وإذا نفى الخلق عن الملائكة فنفيه لهذه الصفة عن غيرهم من باب أولى .

(٨) سورة الرعد آية (١٦) .

والقائل بأن غير الله يخلق خارج عن اجماع الأمة (٩) ، ومخالف لنصوص
كتاب الله تعالى. وقد تقصينا إفساد قول القدرية هذا في كتب أصول
الديانات بما يغني الناظر فيه./

ص ٩

(٩) دعوى الباقلائي الإجماع مبني على عدم الإعتداد بخلاف المعتزلة. والمعتزلة يشبتون للعباد خلقاً
مستقلين بقوله تعالى : ﴿ وتخلقون إفكاً ﴾ ويقولون عز وجل : ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير
بإذني ﴾ وقد أجاب الباقلائي في كتابه التمهيد ص ٣٤٩ عن الإستدلال بهذه الآيات.

بَاب

القول في بيان الصفات التي يكون الأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه

اعلموا أن الصفات التي يكون المأمور به عليها ليصح الأمر به والنهي عنه هي (١) :

أن يكون مما يصح أن يحدث.

أو أن يكون مما يصح اكتسابه.

والثالث : أن يكون معلوماً متميزاً للمأمور مما ليس منه، أو أن يكون في حكم المعلوم للمأمور، بأن يكون المأمور على صفة من يصح أن يعلمه لو نظر واستدل.

والرابع : أن يكون مما يصح كونه مراداً للمأمور على وجه إذا أريد صار قرينةً مأموراً به إذا لم تكن إرادة في نفسه للعمل لله أو مبتدئاً بالتكليف وكان مما لا يحصل طاعة وقرينة إلا بإرادة الله تعالى به، ويكون جهة في كونه طاعة وعبادة.

(١) ذكر الباقلاني الشروط الواجب توفرها في الفعل المأمور به باختصار، ثم وضع مراده من هذه الشروط ووجه اشتراطها في خلال الباب. وقد ذكر هذه الشروط إمام الحرمين في تخصيص التريب لوجه (٦) ، ولكنه دمج الشرط الأول والثاني في شرط واحد لقرينهما. وقد تناول أصوليو أهل السنة شروط الفعل في مصنفتهم فاشتروا زيادة على ما ذكره الباقلاني أنه لا يصح التكليف بغير فعله وإذا قالوا في قواعدهم « لا تكليف إلا بفعل ». واشتروا أيضاً أن يكون الفعل معلوماً لأن إيجاد الموجود محال وسيظهر تنبيه الباقلاني على هذا الشرط أثناء نقاشه لشروط المعتزلة وأن يعلم المكلف أنه مأمور به حتى يحدث منه القصد.

ينظر في شروط الفعل المكلف به : القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٢ والإحكام للأمدى ١٣٣/١ والمستصطفى (٩٠/١) ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢١٣/١) وفواتح الرحموت (١٣٢/١) والإبهاج (١٧١/١) والمنتهى لابن الحاجب ص ٤١، والمدخل لمذهب أحمد ص ٥٩ وشرح الكوكب المنير (٤٩٠/١).

هذا قدر ما يلزم المأمور به من الصفات حتى يصح الأمر به والنهي عنه، دون جميع ما يدعيه القدرية (٢) من أنه :

أولاً ، يجب أن يكون له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به أو صفة زائدة على حدوثه وصفة قبحة تقتضي النهي عنه.

ثانياً ، وأن يكون شاقاً على المكلف وثقيلاً فعله.

ثالثاً ، وأن لا يكون حادثاً.

رابعاً ، أن لا يكون وقته حاضراً.

خامساً ، ولا أن يكون منقضيماً ماضياً.

سادساً ، وأن تكون القدرة عليه موجودة.

سابعاً ، وأن يكون المكلف عليه قادراً.

ثامناً : و (٣) أن يشترط فيه أن لا يكون المأمور عليه مكرهاً وإليه مُلجأً.

تاسعاً ، و (٣) أن يكون مردداً للأمر به المكلف لفعله.

عاشراً ، و (٣) مما يقصد به إثابة المأمور وتعريضه لنفعٍ وثواب يصل

إليه.

أحد عشر ، و (٣) أن لا يكون القادر عليه ممنوعاً من فعله بوجودٍ ضدٍ

لمقدوره، أو عدم آلةٍ في إيقاعه.

كل هذه الشروط عندنا في صفة المأمور باطالة. فمنها شيء قد تقدم

(٢) هذه الشروط التي اشتراطها المعتزلة في الفعل المكلف به ذكرها إمام الحرمين في تلخيص

التقريب لوجه (٦) وأجاب عنها إلا أنه لم يذكر شرطين منها هما : الرابع والسابع. وقد وردت في المخطوطة غير مرقمة فرقتها ليسهل حصرها وإبرازها.

(٣) في أول الشروط الأربعة الأخيرة وردت كلمة (لا) زائدة، وبدل على زيادتها :

أ - فساد المعنى بوجودها.

ب - عدم وجودها في إيجابتها عن هذه الشروط فيما بعد.

ج - عدم وجودها في تلخيص التقريب.

كسر قولهم فيه، نحو صحة دخول فعل المكره تحت التكليف (٤). ومنها ما نبين فساده من بعد ومنها أشياء قد تقصينا نقضها في كتب أصول الديانات تتعلق بالكلام في أحكام الإستطاعة وإعادة الأعراض ويقانها (٥). ويخرجنا الشروع فيه عن غرض الكتاب، وربما لا يكاد يبلغ الفقيه إليها، ونحن نقتصر على ذكر ما لأجله اشترطوا هذه الشرائط/ الزائدة على ما من ٤٠ قلناه، ونقيم الدليل على وجوب قدر ما شرطناه نحن لنقرب الكلام في ذلك.

فأما اشتراطهم له صفة زائدة على حدوثه وحسنه تقتضي الأمر به، ولأجل قولهم أن المباح حادث حسن غير أنه لا صفة له تزيد على حسنه تقتضي فيه الأمر به من كونه لطفاً في فعل حسن في العقل أو اجتناب لقبیح فيه، وكذلك المنهي عنه إنما ينهى عندهم عنه لكونه على صفة في القبح تقتضي النهي عنه زائدة على حدوثه، بأن يكون قبيحاً في نفسه أو داعياً إلى فعل قبيح في العقل وترك واجب فيه (٦).

وأما اشتراطهم كونه ثقیلاً شاقاً على المكلف فلأجل قولهم : إنه لا يصح التكليف إلا مع الكلفة والمشقة في تحمل الفعل والإنصراف. ومتى لم يكن كذلك لم يصح تكليفه (٧).

وأما قولهم ، وأن لا يكون حادثاً فلإن الحادث موجود، ومحال عندهم القدرة على موجود، وذلك باطل على قولنا.

(٤) مضى إبطال المصنف عدم تكليف المكره قبل بابين.

(٥) ينظر في ذلك كتاب التمهيد للمصنف من ٢٢٢ - ٢٤١.

(٦) شرط المعتزلة هذا راجع إلى قاعدة التحسين والتقيح العظييين التي يقولون بها، وهي تقوم على أن الحسن وصف زائد راجع إلى نفس المصور به، وكذلك القبح وصف راجع لنفس المنهي عنه خلافاً لجمهور الأشاعرة فلن الحسن عندهم ما أمر به المشرع لا لصفة فيه، والقبيح ما نهى عنه المشرع لا لوصف فيه.

(٧) شرط المعتزلة هذا الضمير لأن الثواب عندهم على المشقة التي يجدها المكلف، فإذا لم توجد المشقة لا يوجد الثواب. وأهل السنة يرون أن ثواب الله سبحانه منأ منه وكراً بسبب فعل العبد. ويجازي على اليسير من العمل بالكثير من الثواب تقضلاً منه. وينظر في ذلك كتاب الإنصاف للباقلاني من ٧٧.

وأما اشتراطهم ألا يكون وقته حاضراً، فلأن ما حضر عندهم وقته ولم يفعل استحاله فعله في ذلك الوقت مع عدمه فيه، لأن ذلك يوجب كونه معدوماً موجوداً وذلك محال، واستحاله - أيضاً - فعله فيما بعد ذلك لكونه مختصاً بالوقت، وذلك باطل عندنا .

وأما قولهم ، وأن لا يكون وقته ماضياً . فلأنه إذا مضى وقته استحاله وجوده لاختصاصه - أيضاً - بالوقت إذا كان مما لا يصح بقاءه (٨).

وأما اشتراطهم أن لا يكون الفعل ماضياً منقضيّاً فلقولهم - أيضاً - إنه يستحيل إعادته وتجدد حدوثه بعد تفصيه إذا كان من أفعال العباد باقياً أو غير باق، ومما يختص بالوقت وذلك محال عندنا .

وأما اشتراطهم وجود القدرة عليه فلقولهم إن تكليف ما لا قدرة للمكلف عليه من الله تعالى ومنا قبيح، وهذا أيضاً باطل على أصولنا . (٩)

وأما اشتراطهم ألا يكون المأمور به مع كونه مقدوراً ممنوعاً منه فلقولهم : إنه القدرة على الفعل قد يُجامعها المنع منه وفقد الآلة فيه . وهذا فاسد عندنا .

وأما اشتراطهم رفع الإكراه عليه فلما قدمناه عنهم من استحالة

(٨) اشتراط المعتزلة عدم كونه حائثاً ، وعدم كون وقته حاضراً ، وعدم كون وقته ماضياً شروط باطلة عند الباقلاني وجمهور الأشاعرة، لأنهم يرون أن الإستطاعة للمعبد على الفعل تكون مع الفعل، لايجوز تقمها عليه ولا تلخرها . وسلف الأمة يرون وجود استطاعتين استطاعة سابقة على الفعل يصح بها التكليف، وأخرى عند مباشرة الفعل . وينظر في ذلك الإنصاف للباقلاني ص ٧١ والتمهيد للباقلاني ص ٢٢٢ ، وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩٠/٨).

(٩) قوله باطل على أصولنا لأن من أصول الأشاعرة جواز التكليف بالمستحيل وبما لا يطاق . وما ذهب إليه المعتزلة في هذا الشرط ظاهر الرجحان، وهو مذهب كثير من أهل العلم، لكثرة الأدلة النافية للتكليف بما لا يطاق، ولما هو معلوم من مقاصد التشريع في شتى أبواب الفقه ومساكنه .

وينظر أقوال أهل العلم في التكليف بالمستحيل نهاية السؤل مع البديخشى (١٨٥/١) والمستصفي (٨٦/١) ، وإرشاد الفحول ص ٩ ، وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٠٧/١) وشرح مختصر الطولي (٢٢٤/١).

تكليف المكره على الفعل، وقد بينا فساد ذلك.

وأما اشتراطهم كونه مراداً للأمر به فلقولهم : إنه إنما يكون القول أمراً به لكونه مراداً للأمر. وهذا القول باطل لما نبينه من بعد (١٠).

وأما اشتراطهم أن يكون فيه نفع وثواب يصل إليه فاعله، فلأجل / ص ٤١ قولهم بوجوب الثواب على الله تعالى، ووجوب فعل الأصلح لعباده (١١) وقصد بالتكليف نفع كل مكلف وإن علم أنه يهلك ويعطب. وهذا الأصل - أيضاً - باطل ، وإن كان نافعاً بالتكليف لمن المعلوم من حاله القبول وحسن الطاعة. هذه المذاهب هي التي دعتهم إلى إلزام المأمور به هذه الشروط، وهي باطلة كلها.

ونحن الآن نذكر الدلالة على قدر ما شرطناه في صفة الفعل.

فأما الدلالة على وجوب كونه مما يصح حدوثه فهو لعلمنا بأن ما يستحيل حدوثه من القديم والباقي، واجتماع الضدين، وقلب الأجناس يمتنع دخوله تحت التكليف، لإستحالة حدوثه (١٢).

(١٠) المعتزلة بناء على هذا الشرط لا ترى أن من أمر عبده ليختبره يسمى أمراً لعدم وجود إرادة الأمر امتثال المأمور. وبعضهم أدخل هذا الشرط في حد الأمر حيث عرفه بأنه « إرادة الأمر استدعاء الفعل بالقول ». وهذا الشرط فرعوا عليه عدم جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل، لأنه يلزم على القول به كون الأمر غير مریدٍ لوقوع الفعل. كما أنهم بنوا على ذلك عدم صحة أمر المعلوم.

(١١) وجوب فعل الأصلح على الله لعباده إحدى قواعد المعتزلة التي ينفيها جماهير أهل السنة. وذلك لأن الله جل شأنه عند أهل السنة لا يجب في حقه شيء بل يفعل مايقعله لعباده فضلاً منه وكرماً، فحرم الظلم على نفسه، وأوجب العدل على نفسه فضلاً منه. وبناء على هذه القاعدة نفى المعتزلة الواجب المخير.

ولعرفة حقيقة مذهب المعتزلة في ذلك ينظر الإلتصار للخياط المعتزلي ص ٢١ وما بعدها، ولعرفة رأي أهل السنة ينظر : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ومنهاج السنة (١/٢٢٥)، والمثل والنحل للشهرستاني (٤٥/١).

(١٢) ما ذكره الباقلاني من الأمثلة تدل على أنه يقول بامتناع التكليف بالمستحيل لذاته عقلاً، كاجتماع الضدين، وحدث القديم، وحدث الموجود، والمستحيل عادة كالمشي على الماء والطيران في =

وأما ما يدل على وجوب اشتراط كونه مع حدوثه مما يصح إكتسابه فهو لأنه ليس كل محدث يصح أن يقدر عليه العبد ويكون له مكتسباً أو تاركاً، لأن الأجسام والألوان والقدر والحواس محدثة، وليس مما يصح الأمر به والنهي عنه لإستحالة دخوله تحت قدرة العبد، وإنما قلنا : « وأن يكون مما يصح إكتساب المكلف له ». فلأنه ليس كل شيء يصح أن يكتسب يجوز إكتساب كل مكلف له، لأن كسب زيد لا يصح إكتساب عمرو له، وإن كان مثله ومن جنسه وجنس مقدورات المكلفين لما قام من الدليل على استحالة مقدور لقادرين محدثين وإيجاب ذلك لكونه موجوداً بهما معاً، وذلك محال.

وأما الدلالة على وجوب كون الفعل المأمور به معلوماً للمكلف وتميزاً له في جنسه وصفته ووقته، وأن الله تعالى هو الأمر به (١٣)، أو أن يكون في حكم المعلوم المأمور (١٤) به فهو لأنه إنما أمر أن يُوقع الفعل طاعة لله تعالى وقربة إليه، وأن يجتنبه إن كان محرماً على هذا الوجه، ويقصد الإقدام عليه أو الترك له بعينه، ومحال وقوع هذا القصد والتقرب بالفعل أو تركه إلا من عالم به ومميز له من غيره، ومما أمر الله تعالى به وتعبّد بفعله فوجب لذلك كونه معلوماً متميزاً للمكلف لكي يصح قصده إليه أو إلى اجتنابه، أو أن يكون في حكم المعلوم المتميز له، ومعنى ذلك أن تكون الأدلة عليه منصوية ويمكن النظر، ويكون المكلف على صفة من يصح منه الإستدلال بها وإن كان

= الهواء، وقلب الأجناس، وتابعه على ذلك الغزالي والامدي وابن الحاجب والحنفية واختاره ابن السبكي.

ينظر في ذلك فواتح الرحموت ١٢٣/٨ وجمع الجوامع مع البناني ٢٠٧/٨ ونهاية السؤل ١٨٦/٨ والأحكام للامدي ١٣٣/٨ والمستصفي ٨٦/٨.

(١٣) كثير من الأصوليين يفرد هذا الشرط . والمقصود باشتراط علم المكلف بأنه مأمور بذلك الفعل من الله سبحانه حتى يصح قصد الإقدام على فطه أو تركه رغبة في ثواب الله أو خوفاً من عقابه، وينخل في هذا أمر الرسول ﷺ وكل خطاب شرعي، لأننا مأمورين من الله بإطاعته. فلا يظن ظان أن المقصود خصوص أوامر الله المباشرة.

(١٤) قوله : أو يكون في حكم المعلوم، المقصود به أنه قد لا يكون معلوماً ابتداءً، بل يحصل العلم به بعد النظر والبحث في الأدلة التي نصبها المشرع.

مع ذلك كافرأ أو جاهلاً بالله وبرسوله (١٥)، وأنه تعالى مكلف له فعل ذلك. وهذا الشرط مخصوص فيما يجب أن يكون معلوماً للمكلف إذا فعله (١٦) متقرباً به فأما ما عداه فلا يجب ذلك فيه (١٧)، على ما سنبينه من بعد.

وأما وجه اشتراط كون المأمور به مما يصح كونه مراداً بإرادة مؤثرة في كونه/ عبادة وقربة نحو كون السجود عبادةً له تعالى، وما يفعل من ص ٤٢ الضرب جزاءً وقصاصاً وحداً ومستحقاً، وكون الصلاة واجبة وندباً، وأمثال ذلك فهو لأن من العبادات (١٨) ما لا يصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب وفعله له تعالى، نحو ما قدمناه، وهو أكثر العبادات.

والذي يصح كونه طاعة وقربة من غير حاجة إلى إرادة له تعالى به النظر والإستدلال الواقع من العبد في مهلة تكليفه، وكذلك سبيل العلم الأول الواقع لحكم النظر في هذا الباب، ونفس الإخلاص بالعمل والإرادة له به، فإنهما لا يحتاجان إلى إرادة هي إخلاص له، لأنه لا يصح أن يريد وجه الله تعالى وطاعته بالنظر في وجوده وتوحيده من ليس بعارف به، ولو أراد به بذلك لكان عالماً به، ولا يستغني عن النظر في دليل عليه، وكذلك الإرادة له بالعمل، ولو لم يخلص كونهما طاعة وقربة إليه إلا بإرادة له بذلك لاحتاج إلى إرادة للإرادة أبدأً إلى غيرها به، وذلك محال. هذا قدر ما يلزم في صفة فعل المكلف من الشروط.

(١٥) قوله : وإن كان كافرأ أو جاهلاً بالله ورسوله : فيه إشارة إلى جواز تكليف الكافر بالإيمان إجماعاً. وتكليفه بقروع الشريعة على خلاف بين أهل العلم.

(١٦) في المخطوطة (ومتقرباً) والواو زائدة.

(١٧) وهذا الإستدراك يفيد أن الفعل الذي لا يقصد به التقرب لا يشترط فيه أن يكون معلوماً للمكلف أنه مأمور به من الله ، وذلك كإداء الحقوق إلى أصحابها. فهذا لا يحتاج القيام به إلى نية وقصد .

(١٨) قوله : من العبادات ما لا يصح كونه طاعة وقربة دون القصد به إلى التقرب . يعني به المصنف الأفعال التي تكون على صورتها عبادات ، وذلك لأنه لا يوجد فعل يسمى عبادة لا يقصد به التقرب. بل جميع العبادات يقصد بها التقرب. والأصح إبدال كلمة « العبادات » بكلمة « الأفعال » . فالسجود مثلاً إذا قصد به غير الله جل شانه لا يدخل في حد العبادة، ولا يسمى عبادة . والله أظم.

وإنما يشترط وجوب حدوث المأمور به وكونه مما يصح أن يكون كسباً للمكلف ومعلوماً له أو في حكم المعلوم من يحيل من أهل الحق من جهة العقل تكليف العاجز، ومن لا يصح منه فعل ما كلف وتركه، فأما من أجاز ذلك منهم - وإن لم يرد به سمع ولا تعبد في شرع - فإنه لا يوجب في صحة التكليف منه تعالى هذه الشروط على ما قد بيناه في أحكام الإستطاعة والتكليف من الكلام في الأصول (١٩) ، ولو اختصرت هذه الشروط (٢٠)، فقليل يجب أن يكون من شرط المأمور به أن يكون مما يصح اكتساب المكلف له لكان ذلك كافياً، وكان في ضمنه صحة حدوثه وصحة كونه معلوماً ومراداً على وجه تؤثر الإرادة في كونه طاعة لأجل أنه لا يصح أن يكتسب العبد إلا حادثاً، وإلا ما يصح مع حدوثه كونه كسباً، وإلا ما يصح كونه كسباً له، وإلا ما يصح كونه مقصوداً ومعلوماً له، غير أننا قد بيننا ذلك على أوجز ما يكون من الشرح.

(١٩) يرجع لذلك في كتابه « التمهيد » في مبحث الإستطاعة في ص ٢٢٢ وما بعدها.

(٢٠) في المخطوطة (الشرط).

باب ذكر جملة أحكام الأفعال الداخلة زحت التكليف وما ليس بداخل زحته

اعلموا - أحسن الله توفيقكم - أن أحكام جميع الأفعال / لاتخرج من ٤٣
عن حكيم عقلي وشرعي لا ثالث لهما :

فأما الأحكام العقلية (١) الثابتة لها فهي التي تكون عليها في نواتها
من الأحكام والصفات إما لأنفسها وما هي عليه من أجناسها التي خلقها
الله عز وجل عليها، أو لمعانٍ تتعلق بها ضرباً من التعلق.

فالقول ، نحو كون الفعل حركة وسكوناً وإرادة وعلماً ونظراً وأمثال
ذلك.

والثالث ، نحو كون الفعل مقدوراً ومعلومًا ومدركًا ومرادًا ومذكورًا،
 وأمثال هذا مما يوصف به لتعلق العلم والإرادة والقدرة والذكر بها، وكذلك
وصفها بأنها أعراض وحوادث وموجودة - وغير باقية، ونحو هذا إنما هي
أحكام عقلية، ولا يجوز أن يثبت لها حكم عقلي لمعانٍ توجد بها وتختص
بنواتها لكونها أعراضاً يستحيل حملها للأمثال لها من الأعراض، وذلك نحو
استحالة وصفها بأنها متحركة وساكنة وحيّة وعالمة مريدة، وأمثال ذلك، وكل

(١) أورد المصنف هذا الباب وذكر فيه حقيقة الأحكام العقلية لكي لا تتبس بالأحكام الشرعية،
فعرّفها. بأنها : « ما يعلم الحكم فيها بقضية العقل المنفرد عن السمع، قيل مجيء الدليل
السمعي». وبين أن الأحكام العقلية لا تخرج عن قسمين : الأول : ما يتعلق بماهيتها وخصائصها
وصفاتها الذاتية، كقولنا هذا جسم ساكن أو متحرك أو شفاف أو كثيف أو جمد أو حي.
والثاني : ما يكون خارجاً عن الشيء، ولكنه متعلق به نوعاً من التعلق، كوصف الشيء بأنه حي
لأنه عالم، لأنه لا يتصور علم بدون حياة عقلاً.
والغرض من ذكر هذا الباب هو التوطئة للتفريق بين الحكم الشرعي والحكم العقلي، وبالتالي
بيان فساد قاعدة المعتزلة في التحسين والتقيح العقليين.

الأحكام التي قدمنا ذكرها أحكام عقلية غير شرعية.

ومعنى إضافتها إلى العقل أنها مما يعلم كون الفعل عليها بقضية العقل المنفرد عن السمع وقبل مجيء السمع (٢) ، وكل حكم للفعل علم من هذا الطريق مما ذكرنا وأضربنا عن ذكره فإنه حكم عقلي ليس بشرعي، ولا نعني بذلك أنه لا يصح أن يرد الشرع بالإخبار عن كونها كذلك وتأكيد أدلة العقل على أحكامها، وإنما نعني أنها مما يعلم بها عقلاً، وإن لم يرد السمع، وقد دخل في هذه الجملة سائر أفعال العباد المكلف منهم وغير المكلف، وأفعال سائر الحيوان - أيضاً - لأنها كلها لاتنفك من الأحكام التي ذكرناها.

والضرب الآخر من أحكامها أحكام شرعية، وهي التي تختص بها أفعال المكلفين (٣) من العباد بكون غيرها، وذلك نحو كون الكسب حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً وطاعة وعصيانياً وواجباً وندباً وعبادة لله وقربة وحلالاً وحراماً ومكروهاً ومستحباً، وأداء وقضاء ومجزئاً صحيحاً وفاسداً وعقداً ماضياً نافذاً صحيحاً أو باطلاً وفاسداً فكل هذه/ الأحكام الثابتة ص ٤٤ للأفعال الشرعية، لا سبيل إلى إثبات شيء منها والعلم به من ناحية قضية العقل، وهذا هو معنى إضافتها إلى الشرع، لامتني لها سوى ذلك، غير أنه لا يمكن أن يعرف أحكامها الشرعية إلا كامل العقل ومستدل بعقله على صحة السمع، وصدق مورده، وتلقي التوقيف على هذه الأحكام من جهته. ولولا ورود السمع بها لما علم بالعقل شيء منها لما نبينه وندل عليه من بعد.

(٢) يمكن اعتبار عبارة المصنف هذه حداً للحكم العقلي، وذلك بذكر وصفين له وهما : كونه يدرك بالعقل منفرداً بكون العاجز إلى السمع، وثانياً كونه موجود قبل وجود السمع. ويكون السمع قد يرد بذكر لها لا يخرجها عن كونها عقلية. وقد بين المصنف بعد قليل سبب عدم إضافتها إلى الشرع.

(٣) لعل مراد المصنف الأحكام الشرعية التكليفية فقط بكون الوضعية، وهي أيضاً أحكام شرعية ولكن تتعلق بغير أفعال المكلفين، كوجوب الضمان فيما ألتفته الدابة أو الصبي أو المجنون.

فإن قال قائل ، فإذا صح عندكم ورود السمع بالأخبار عن هذه الأحكام العقلية وكونه طريقاً إلى العلم بها أو إلى تأكيد العلم بها كما يصح أن يعلم عقلاً ، فلم قلت هي عقلية بون أن تقولوا هي أحكام شرعية أو تقولوا هي عقلية شرعية لحصول العلم بها من الطريقين ؟

يقال له ، أما من قال لاتعلم أحكامها هذه بالسمع ، وإنما يجب أن تعلم عقلاً ، وإنما يرد السمع بتأكيد أدلة العقل فقد يسقط عنه هذا الإلزام ، لأنه يجعل معنى هذه الإضافة إلى ما يعلم الحكم به ، وإن لم يكن بسمع . وإذا لم يقل ذلك ، قلنا : إنما وجه إضافتها إلى العقل بون السمع أمران :

أولهما : إنها أحكام معلومة بالعقل قبل ورود السمع ، ولو لم يرد سمع أصلاً لكانت إضافتها لذلك إلى العقل أولى .

والوجه الآخر ، إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع ، ولا يصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل ، فصارت إضافتها لأجل ذلك إلى العقل أولى (٤) .

فأما قول المطالب فهلا قلت إنها شرعية عقلية ، فإن أراد به أنها لاتعلم إلا باقتران العقل والسمع أو بكل واحد منهما وإن لم يحصل الآخر . فذلك باطل ، لأنها تعلم وإن لم يقتربا وتعلم بمجرد العقل لو فرض عدم السمع . ولا يصح أن تعلم بالسمع لو فرض عدم العقل (٥) .

(٤) تعبير المصنف في هذا الوجه والذي قبله بالأولى تدل على عدم المنع من التسمية بأنها أحكام شرعية ، وقد يخرج على ذلك قاعدة بقاء ما كان على ما كان حتى يرد المغير . فهي حكم عقلي جاء الشرع بها وأقرها ، وتعتبر قاعدة شرعية مع أن أصل ثبوتها قبل ورود السمع . ولذلك لا أرى محذوراً في تسمية الأحكام الثابتة قبل ورود الشرع بواسطة العقل إذا جاء الشرع بإقرارها أنها أحكام شرعية . والله أعلم .

وأما قول المصنف « ولا يصح أن تعلم بالسمع لو لم تثبت بالعقل » . فهذه العبارة يرد عليها أن كثيراً من الأحكام الشرعية لامجال له فيها بنفي أو إثبات مع أنه ورد بها الشرع ، وذلك كالأمور الغيبية ، فكيف يكون هذا علامة على التفريق بين الأحكام الشرعية والأحكام العقلية . ولو اقتصر المصنف على الشق الأول ، وهو قوله : (إنها تعلم بالعقل لو لم يرد السمع) لم يرد عليه ما نكرناه .

(٥) هذه العبارة تصح لو كان يوجد في الخارج حكم عقلي لا يصح أن يعلم بالسمع وهو غير موجود .

فإن أراد بذلك أنها تعلم عقلاً ويصح أن تعلم سمعاً أو يؤكد السمع
الأدلة العقلية عليها كان ذلك صحيحاً، ولا معتبر بالعبارات والإطلاقات.

بَاب

البيان عن الأمر المطلوب علمه بالنظر في أدلة الفقه وأصوله

اعلموا أن المطلوب بالنظر في أصول الفقه وأدلتها إنما هو حكم فعل المكلف الشرعي ^(١) / بون العقلي، نحو كونه حسناً وقبيحاً ومباحاً ومحظوراً ^{ص ٤٥} وطاعة وعصياناً وواجباً وندباً وطلقاً حلالاً، وصحة العقد والتمليك، أو فساد ذلك، وكل هذه أحكام للفعل، وليست هي ذات الفعل الذي يوجد عارياً من هذه الأحكام عند زوال التكليف، وتعلم ذاته وسائر أحكامه وأوصافه العقلية وإن لم يرد السمع فيه بحكم من الأحكام.

وزعم قوم ^(٢) أن حكم الفعل المطلوب بالسمع وما انتزع واستخرج منه، إنما هو ذات الفعل ونفسه، وهذا جهل من قائله، لأن وجود الفعل وذاته وجميع ما هو عليه من الصفات الراجعة إليه معلوم قبل السمع، على ما بيناه من قبل . فبطل قولهم.

(١) لما كان موضوع علم الفقه هو الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، كان المطلوب بالنظر في أصول الفقه هو ما يوصل لهذا الغرض بون غيره، فلا يقصد بالنظر معرفة الأحكام العقلية ولا الإعتقادية. وجميع أحكام أفعال المكلفين التي بسببها يتم الثواب والعقاب هي أحكام شرعية يتوصل إليها من خلال الفقه وأصوله.

(٢) لم يسم هذه الفرقة المصنف هنا، كذلك إمام الحرمين في تلخيص التقریب وذكر المصنف أدلتهم دليل على أنها فرقة معلومة عنده. وقد نسب هذا القول الزركشي في البحر المحيط (١١٩/١) إلى جمع من الحنفية . وقالوا : إن معنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلاً للفعل شرعاً . ونقله الزركشي عن الميزان للسمرقندي ونقل عن صاحب الأسرار من الحنفية أن الحل والحرمة إذا كانا بمعنى في العين أضيف إليها .

وأما المعتزلة فإنها تنكر إضافة التحريم إلى الأعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح إلى الله تعالى . بناء على أصلهم أن كل محرم قبيح . ونقل الزركشي في البحر (١٢١/١) عن إلكيا الهراسي أنه يقول : إن الحكم لا يرجع إلى ذات المحكوم ولا إلى صفة ذاتية له - إن قلنا أن الصفة زائدة على الذات - أو صفة عرضية له، وإنما هو تعلق أمر الله بالمخاطب . وبنى عليه أن العقل لا يدخل له في أحكام الله تعالى خلافاً للمعتزلة، وانظر في ذلك المنحول للغزالي ص ٧ .

وقد اعتلوا لذلك بضرب من الجهل - أيضاً - فقالوا : يدل على ذلك أنه لو توهم عدم الفعل، لعدمت سائر أحكامه هذه، فوجب أن تكون أحكامه هي هو. وهذا باطل، لأنه قول يوجب أن تكون جميع صفات الأجسام وأحكامها وأقوالها وأفعالها هي هي، لأنه لو تصور عدم الجسم لعدمت أقواله وأكوانه ونواهيته وأوامره وجميع متصرفاته فيجب لذلك أن تكون أفعاله وتصرفه وسائر صفاته هي هو، ولما لم يجب ذلك بإتفاق فسد ما ظنوه (٣).

على أن يقال لهم ، فهلا استدلتتم على أن أحكام الفعل ليست هي ذات الفعل بالإتفاق، على أنه لا يجب انتفاء الفعل بانتفاء أحكامه الشرعية من نحو كونه حلالاً وحراماً وما جرى مجرى ذلك، ولا جواب لهم عنه.

واستدلوا - أيضاً - على أن حكم الفعل هو الفعل بأن حكمه هو كونه حلالاً وحراماً. قالوا والكل يقولون هذا الفعل حلال وهذا حرام، فيجعلون نفس الفعل هو الحلال والحرام، فوجب أن يكون حكم الفعل هو الفعل.

وهذا باطل، لأنه لامعتبر بالإطلاقات التي منها حقيقة ومنها مجاز وإنما يصفون الفعل بأنه حلال وحرام (٤) على معنى أنه مُحَلَّلٌ ومُحَرَّمٌ ومحظور ومنوب إليه وموجب. والتحليل والتحريم والندب والإيجاب هو حكم الله تعالى وإخباره عن الشيء بأنه قد جعله كذلك، وهو غير الفعل/ وعلى أنه لو سُلِّمَ أن الحلال والحرام هو الفعل لوجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً له لمعنى يتعلق به، وهو حكم الله تعالى، فالمطلوب لامحالة حكمٌ في الفعل وصفةٌ حاصلة له بالسمع بون ذاته، وما هو عليه مما هو معلوم بمجرد العقل. فبطل ما قالوه.

(٢) الفقرة السابقة نقلها عن هذا الكتاب الزركشي في البحر ١/١٢٠ وعزاها إليه. وستأتي الإشارة إلى مواضع أخرى استفادها الزركشي منه.

(٤) كلمة « حرام » إضافة من المحقق لحاجة المعنى إليها.

بَاب

فِي أَقْسَامِ الْفِعْلِ الدَّخْلِ نَحْتِ التَّكْلِيفِ

ونقول إن جميع أفعال المكلف الداخلة تحت التكليف - دون ما يقع منه في حال الغلبة وزوال التكليف - لا يخلو من قسمين لاثالث لهما ولا واسطة بينهما :

أحدهما ، للمكلف أن يفعله. والآخر ليس له أن يفعله، ولا يجوز أن يقال أن بينها ما لا يقال له فعله ولا ليس له فعله، وذلك معلوم بضرورة العقل^(١)، كما يعلم بثبوت فيه أن المعلوم لا يخرج عن عدم أو وجود، وأن الموجود لا يخرج عن قديم أو حديث، والذي له فعله منها حسن كله، وهو ينقسم إلى مباح وندب وواجب. وسنبين حدود ذلك من بعد. والذي ليس له فعله هو القبيح المحرم^(٢) الإقدام عليه، وكل مكلف له فعل شيء مما وصفنا فلا يجوز أن يكون له بحق الملك والإختراع وإنشاء الأعيان الذي لله تعالى التصرف فيها بحق الربوبية واستحقاق العبادة، وإنما يكون للمكلف الفعل على وجه ما حده له مالك الأعيان وأذن له فيه، ومتى قيل أن للمكلف وغيره من الخلق شيئاً من النوات نحو الأمة والعبد والرئع^(٣)، فإنما معنى ذلك أن

(١) القسمة التي أشار لها المصنف قسمة عقلية قطعية. وبقي أن هذه القسمة تحتاج إلى تقييد المقسوم، لأنه قد توجد بعض الأفعال يجوز للمكلف فعلها وليس له فعلها، لكن من جهة أخرى غير الجهة الأولى. ولذا قد يقول قائل : إن الصلاة في الدار المغصوبة يجوز للمكلف فعلها لأنها صلاة مكلف بها. ولا يجوز له فعلها إذا نظرنا إلى أنها حركات وسكتات في مكان مغصوب. وبالتالي في هذه الحالة يمكن أن نقول له فعلها وليس له فعلها.

(٢) لم يذكر المصنف الحكم الخامس من الأحكام التكليفية وهو المكروه وكان ينبغي ذكره تحت القسم الثاني وهو القبيح، وخاصة أنه التزم بالقسمة الثانية، أي ماله فعله وما ليس له فعله.

(٣) قال في المصباح المنير ٢٤٨/١ : الرئع : الزيادة والنماء، ونقل عن الأزهري أن الرئع : فضل كل شيء على أصله . وينظر مختار الصحاح ص ٢٦٦ .

له التصرف فيه والإنتفاع بقدر ما أذن له المالك تعالى وحده، وتعدي ذلك ظلم منه ومحظور عليه (٤).

(٤) تصرف العبد المالك في ملكه مقيد بأوامر الشرع ونواهيه سواء كان المملوك ذا روح كالعبد والامة والدابة. أو ليس من نوات الأرواح من مال وضياع أو غيره. وحتى جسده فقد حرم الشرع على الإنسان إهلاك نفسه بإنتحار أو إذهاب لعضو من أعضائه أو إفساد عقله. كما حرم على الإنسان بعض التصرفات فيمن تحته من الإماء والعبيد. وقد جعل عقوبة من لطم عبده أو أمته إعتاقه في الحديث الذي أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والبخاري في الأدب المفرد عن سويد ابن مقرن وغيره. كما ثبتت أحاديث أخرى في النهي عن تكليفهم ما لا يطيقون والإحسان إلى البهائم كالحديث المتفق عليه عن عبد الله بن عمر : « عذبت امرأة في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فدخلت فيها النار ». وأما تصرف المالك في سائر ممتلكاته قد تناولتها آيات وأحاديث تنهى عن التبذير والإسراف والإنتفاع فيما حرم الله. وتأمره بإخراج حق الله فيها.

بَاب

القول في الحسن والقبيح من فعل المكلف

وطريق العلم بذلك

والقول حسنٌ أحسنٌ من حسنٍ وقبيحٌ أقبحٌ من قبيحٍ

قد قلنا من قبل أن كل/ ما للمكلف فعله فإنه حسن، وكل ما ليس له من ٤٧ فعله فإنه قبيح (١). واعلموا أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به، أو لوجه هو في العقل عليه على ما يقوله القدرية (٢) ، وأن الحسن في نفسه نحو العلم والعدل والإنصاف وشكر النعمة، وما يجري مجرى ذلك، والقبيح في نفسه نحو الظلم والجهل وكفران النعمة، وأمثال ذلك، وما يدعو في المعلوم إلى فعل الحسن ولا يعلم كونه داعياً إلى ذلك إلا بالسمع، نحو الصلاة

(١) تنقسم أفعال المكلفين إلى حسن وقبيح، واختلف الجمهور مع المعتزلة في بيان ما يطلق عليه الحسن والقبيح. فذهب الجمهور إلى أن ما نهي عنه شرعاً هو القبيح، وما لم ينه عنه شرعاً فهو الحسن. واتفق الجمهور على إطلاق الحسن على الواجب والمنوب، واختلفوا في إطلاقه على المباح. والراجح إطلاقه عليه لأنه مآتون فيه. واتفقوا على إطلاق القبيح على المحرم، واختلفوا في إطلاقه على المكروه فذهب إمام الحرمين وجماعة إلى أن المكروه ليس بقبيح ولاحسن، وذهب آخرون إلى أن المكروه قبيح لأنه منهي عنه. وينظر في تفسير الجمهور للحسن والقبيح الإبهاج (٦١/١) والمنخول من ٨، والبحر المحيط (١٧٠/١).

(٢) اختلف القدرية في تعريف الحسن والقبيح. وقد عرفه أبو الحسين في المعتمد (٣٦٥/١) بتعاريف بعد أن قسم كلاً منهما : وما عرف به القبيح : « أنه ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يقطعه » وعرفه - أيضاً - بأنه « الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم » وعرف الحسن بأنه « ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يقطعه » أو « ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم » أو « ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم ». وتعاريف المعتزلة مبنية على أن الحسن والقبيح كل منهما يختص بصفة موجبة للتحسين والقبيح. والجمهور ينازعونهم في هذا الأصل، فالحسن عندهم ما حسنه الشرع، لا ما حسن لأجل وصف يتضمنه.

وينظر رأي المعتزلة في شرح مختصر الروضة للطوفي (٤٠٢/١) ، والمنخول من ٩ والإبهاج (٦٢/١) وميزان الأصول من ١٧٦ وما بعدها . والبرهان (٨٧/١).

والحج والصيام، وغير ذلك من الواجبات والقرب التي لا يعلم وجودها عقلاً، والداعي إلى فعل القبيح العقلي كالزنى واللواط وشرب الخمر وترك الصلاة والفرائض السمعية. هذا جملة الحسن والقبيح العقليين والشرعيين عندهم.

ولا أصل لهذا عند أهل الحق، بل العقل لا يحسن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه. ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله، كل هذا باطل لا أصل له، وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح إنه مما حكّم الله بحسنه أو قبحه (٢).

(٢) لا بد من تحرير محل النزاع بين الجمهور والمعتزلة في هذه المسألة. فنقول: إن الحسن والقبح يطلق ويراد به ثلاثة أمور:

الأول: ملامة الطبع ومناقرته، كحسن إنقاذ الغريق وقبح إتهام البريء.

الثاني: صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل.

في هذين القسمين لا نعلم نزاعاً في استقلال العقل بإبراهمه.

الثالث: ما يوجب المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب أجلاً من أفعال المكلفين. وهذا القسم هو

محل النزاع. فقال المعتزلة: يستقل العقل بإبراهمه بوجوه الشرع. وأهل السنة قالوا: إنه لا يعلم

استحقاق المدح والذم ولا الثواب والعقاب على الفعل إلا من جهة الشرع على السنة الرسل.

والمعتزلة قالوا: إن الأفعال لنواتها منقسمة إلى حسنة وقبيحة، ثم إن حسن بعضها وقبحه

يدرك بضرورة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفر. ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بنظر العقل كحسن

الصديق الضار وقبح الكذب النافع، إذ كل منهما يشتمل على مصلحة ومفسدة فلا بد من نظر

العقل حتى يرجع إحدى الجهتين على الأخرى.

ومن الأشياء ما لا يدرك حسنه وقبحه إلا بالسمع كاختصاص بعض العبادات بأوقات وأمكنة،

وتقدير نسب الزكوات، ومقدار الواجب فيها، وكتحريم صيام يومي العيدين وتحريم الصلاة في

بعض الأوقات. فهذا ما نقله المحققون من أهل السنة عن المعتزلة.

وبهذا يظهر ما ورد من عبارات أهل السنة مجملة ينبغي تقييدها بما ذكرناه، فبعض أهل

السنة نقلوا عنهم أنهم يقولون: « إن العقل يحسن ويقبح » « إن العقل يوجب ويحرم » والأمر

ليس على إطلاقه.

ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والمعتزلة. حيث إن الجمهور يقولون: إن الشرع منشئ

للأحكام ومخترع لها، ولا يوجد قبل ورود الشرع، والمعتزلة تقول: إن الشرع يؤكد لحكم العقل

فيما أدرکه من حسن الأفعال وقبحها ضرورة أو نظراً. وهو كاشف عن حكم العقل لما لا يدركه

من الأحكام الشرعية كبعض العبادات.

ينظر في ذلك شرح مختصر الطوفي (٤٠٢/١) والبرهان (٨٧/١) وما بعدها وجمع الجوامع

مع حاشية البناني (٥٦/١) وما بعدها. والإحكام للأمدى (٨٠/١) وقد نسب الأمدى قول المعتزلة

للكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية، ونسبه الغزالي في المنحول ص ٨ أيضاً للروافض.

ومعنى حكمه بذلك ليس هو إخباره تعالى عن صفة هو في العقل عليها، وإنما معناه أمره لنا بمدح فاعل الحسن وتعظيمه وحسن الثناء عليه والعدول عن ذمه وانتقاصه. لامعنى لوصفه بأنه حسن أكثر من ذلك.

وكذلك معنى وصف الفعل/ بأنه قبيح إنه مما أمرنا الله تعالى بدم صرعه فاعله وانتقاصه وسوء الثناء عليه به، وقد يدلنا على حكمه فيهما بذلك بخبره عن أنه قد حكم به، ويدل عليه بأمره بالحسن ونهيه عن القبيح المحرم، لإجماع الأمة على ذلك بحسن ما وحكمه بما أمر بفعله وحكمه بقبح ما حرمه بالأمر والنهي في الدلالة على هذين الحكمين بمثابة الخبر عن الحكم بذلك.

فصل

فأما معنى قولنا حسنٌ أحسن من حسن، وقبيحٌ أقبح من قبيح، فإنما هو أن الذي أمرنا به من تعظيم فاعل ما قيل أنه أحسن والمدح له والثناء عليه أكثر مما أمرنا به في فاعل ما هو دونه في الحسن، ومعنى قولنا هذا أنقص رتبةً في الحسن أن ما يلزمنا من المدح والتعظيم عليه أقل، وكذلك معنى قولنا في أقبح القبيحين أنه أقبح أن المأمور به من الذم والانتقاص والإهانة في أقبح القبيحين أكثر ذماً مما أمرنا به في الأيون، لامعنى لقبیح أقبح من قبيح أكثر من هذا (٤).

(٤) لاشك أن الطاعات تتفاوت باعتبارات شتى لقيام الأدلة الشرعية على هذا التفاضل من نصوص الكتاب والسنة. فوردت أحاديث تحدد أفضل الأعمال وأكثرها ثواباً كالصلوات المفروضة، ثم باقي أركان الإسلام وبر الوالدين إلى أن ينتهي التفاضل إلى أنونها، كتبسم المسلم في وجه أخيه المسلم وإمالة الأذى عن الطريق والطاعات هي الموصوفة بالحسن، وبالتالي لابد أن يكون حسن أحسن من حسن. وكذلك الأمر بالنسبة للمعاصي فأعمالها الإشرار بالله، وهو الذي أوعد الله بعدم مغفرته لمن مات عليه، ثم يتبمه التضييع لأركان الإسلام الأخرى، وفعل السبع الموبقات إلى أن ينتهي الأمر إلى اللوم من الذنوب. وقد تتفاوت الأفعال القبيحة في قبحها باعتبارات أخرى، كاعتبار فاعلها فقد يكون الذنب الواحد إذا وقع من شخص أقبح مما لو وقع من شخص آخر، وإن كان الكل قبيحاً لما ورد في الحديث من وصف العائل المستكبر والشيخ الزاني والملك =

فصل

فأما ما يدل على أنه لامجال للعقل في تقبيح شيء من الأفعال أو تحسينه، فقد بيّناه وكشفناه في كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

ومن أقرب ما يدل على ذلك أنه لو كان طريق العلم بحسن شيء من ذلك أو قبحه العقل لم يخل أن يكون معلوماً بضرورة العقل أو دليلاً، ومحال أن يكون معلوماً بضرورته مع جحدنا وجدد أكثر العقلاء للعلم بقبح شيء من جهة العقل، وقول سائرهم بأننا لا نعلمه إلا بدليل السمع، لأن ما علم بضرورة العقل. فالعقلاء فيه مشتركون. ولا يجوز أن يجمع على جحده منهم قوم بهم ثبتت الحجة وينقطع العذر، ويعلم صدقهم ضرورة فيما يخبرون عنه. فبطل بذلك أن يكون معلوماً بضرورة العقل، وقد / اتفقنا وإياهم على ص ٤٩ أنه غير معلوم بأدلة العقل، لأنه لو كان ذلك كذلك لصح أن يجهل حسن العدل والإنصاف وشكر المنعم وقبح الظلم والعدوان وكفران الإنعام كثير من العقلاء إذا قصرُوا في النظر أو عدلوا عنه جملةً وهذا باطل عندهم، فثبت بذلك أنه لا سبيل لهم إلى علم شيء من ذلك من جهة العقل.

وقولهم بعد هذا : أنتم تعلمون قبح هذه الأمور وحسنها عقلاً وضرورة وتظنون أنكم تعلمون ذلك دليلاً وسمعاً، لأن العلم بأن العلم ضرورة أو كسب طريقه النظر لا الضرورة بمثابة قولنا لهم بل أنتم تعلمون ذلك كسباً ونظراً ودليلاً، وإنما تظنون أنكم تعلمون ذلك عقلاً واضطراباً، لأنه قد غلط قوم واعتقدوا أن كثيراً من علوم الإكتساب علوم ضرورية. كما اعتقد قوم أن بعض العلوم الضرورية علوم كسبية. وهذا اعتقده وإن وصفوا العلوم

= الكذاب، وإن كان التكبر والزنى والكذب قبيحاً فهذه الذنوب من هؤلاء أقبح. وقد يكون عظم القبح راجعاً لعنوت المعصية في أمكنة مختلفة فقد ثبت أن الذنوب تعظم في بعض الأمكنة، كما تعظم في بعض الأزمان. فتفاوت الطاعات في الحسن والثواب عليها، وتفاوت المعاصي في القبح وترتب العقاب عليها أمر معلوم من شريعة محمد ﷺ بالضرورة. لا ينكره إلا مكابر.

الضرورية أنها علوم كسبية. وهذا ما لا فصل فيه.

فإن قالوا ، إنما ينفصل قولنا من قولكم باتفاقنا على أن كل عاقل يعلم حسن ما قلناه وقبحه. ولو كان ذلك معلوماً بنظر لاختلف العقلاء فيه. وهذا علامة كون العلم بالشيء معلوماً ضرورة، وهو أن لا يختلف العقلاء في العلم به.

يقال لهم ، متى سلم لكم أن جميع العقلاء ممن علم صحة السمع وأقر به، ومن جهله وأنكره من الملحدة وغيرهم. يعلم حسن حسن وقبح قبيح من الأفعال. وهؤلاء جميعاً أعني من جهل السمع غير عالين عندنا بقبح فعل ولا بحسنه وإن اعتقدوا ذلك من غير جهة العلم، وإذا لم يسلم ذلك بطل ما قالوه.

فإن قالوا ، أردنا اعتقاد جميع العقلاء كذلك، لا العلم به.

قبل لهم ، ولم قلت إنهم إذا أجمع جميع العقلاء على اعتقاد شيء وبعضهم عالم به، وبعضهم غير عالم به وجب أن يدل ذلك على أن العلم بذلك الشيء ضرورة، وإنما يعلمه منهم من استغرق اليه بطريقة نون من اعتقده/ ص ٥٠ ظناً وتقليداً، فلا يجنون إلى تصحيح دعواهم هذه طريقاً.

ويقال لهم ، نحن لانعلم أن جميع العقلاء يعتقدون حسن ما ادعيتم وقبحه، فلا وجه لدعواكم هذه.

ويقال لهم ، فقد اعتقد جميع أهل الملل، وكل من خالف الدهرية (٥) إثبات الصانع وحدوث العالم، واعتقد جميع مثبتي النبوات من أهل كل ملة صحة بعثة الرسل وصدقهم، وبعضهم يثبت التواتر، فيجب أن يستدلوا

(٥) الدهريون نسبة للدهر، وهم جماعة من الكفرة يقولون بقدوم العالم وبقدم الدهر، وتبويره للعالم، وتأثيره فيه، وأنه ما أبلى الدهر من شيء إلا وأحدث شيئاً آخر. وقد حكى الله خبرهم في القرآن الكريم، قال تعالى ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ انظر الملل والنحل للشهرستاني (٧٩/٣)، والحدود العين : ص ١٤٣.

بذلك على أنهم مضطرون إلى العلم بما اعتقدوه من ذلك وأنه لامقلد فيهم. فإن مروا على ذلك تركوا دينهم، وإن أبوه، وقالوا : هؤلاء قد استدلوا على علم ما اعتقدوه مع كثرة عددهم، أو أكثرهم مستدل ومنهم المقلد والظان في اعتقاده.

قيل لهم ، مثل ذلك في جميع العقلاء المعتقدين لحسن ما ذكروه وقبحه ولا فرق، وإلا فما الفصل بين إجماع أم عظيمة وأهل أقاليم على اعتقاد شيء وبين إجماع جميع الناس في هذا الباب ؟

فإن قالوا ، لو كان طريق العلم بحسن هذه الأمور وقبحها السمع بون العقل لوجب أن لا يعلم ذلك منكروا السمع والجاهلون بصحته.

قيل لهم ، كذلك هو، وإنما يعتقدون ذلك ظناً وتقليداً لأهل الشرائع، وعلى حسب اعتقاد جميع العامة عندكم للتوحيد والنبوة، وإن لم يكونوا بذلك عالمين، لأن من لم يعتقد الشيء من بابه وبدليله لم يصل أبداً إلى علمه (١) ، ولا طريق إلى العلم بحسن الحسن وقبح القبيح إلا السمع.

(٦) قول المصنف أن التقليد لا يفيد العلم أبداً بنى عليه قوم عدم صحة إيمان المقلد. بل بالغ بعضهم وحكم عليه أنه من أهل النار. ونقل بعضهم هذا القول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري ونفاه عنه أصحابه وخاصة أبو القاسم القشيري، وحمله على من لم يحصل له الإعتقاد الجازم، كما ذكر ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع والسفاري في لوايح الأنوار. ونقل هذا القول القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ عن الأستاذ أبي اسحاق الأسفرائيني، وليس عن الشيخ أبي الحسن الأشعري.

ونسب إمام الحرمين في الشامل إلى الحنابلة القول بالتقليد في الأصول. وقد نفى الطوفي في شرح مختصر الروضة هذه النسبة كما نفاها السفاريني في الدرر المضية حيث قال :

فكل ما يطلب فيه الجزم فممنع تقليد بذاك حتم لأنه لا يكتفي بالظن لدى الحجى في قول أهل الفن

ومعظم الأصوليين ينسبون القول بالتقليد إلى أبي الحسن العنبري كما في شرح اللمع (١٠٠٧/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٤٠٤/٢) ولوامع الأنوار البهية (٢٦٩/١) وبعض الأصوليين ينسبون القول بجواز التقليد في أصول الدين لبعض الشافعية كما في لوايح الأنوار البهية (٢٦٨/١)، ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح الكوكب المنير (٥٣٢/٤) والمعتمد (٩٤١/٢) والتمهيد لأبي الخطاب (٢٩٦/٤).

فإن قالوا ، لو لم تُعلم هذه الأمور بالعقل لم يُعلم به شيء أصلاً.

يقال لهم ، ولو لم تعلم هذه الأمور بالسمع لم يعلم شيء أصلاً. ولو لم يعلم بالعقل قبح شرب الخمر ووجوب الصلاة والصيام لم يعلم به شيء أصلاً، ولو لم يعلم بعض الأشياء بضرورة العقل لم يعلم بها شيء أصلاً. ولو لم يعلم بدليله كثير من الأشياء لم يعلم به شيء أصلاً. فإن لم يجب هذا لم يجب ما قاتم ولا مخرج لكم من ذلك. ولسنا نعني - وفقكم الله - بقولنا إنه لا يعلم بضرورته ولا بدليله حسن الفعل ولا قبحه، إنه لا يعلم به/ حسن ص ٨١ نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر والكافر للمؤمن ودقته وإصابته، ولا نريد أنه لا يعلم بالحواس حبس الحلق والأصوات وقبح ذلك الذي تنفر عنه النفوس ، وإنما نريد أنه لا يعلم وجوب الذم والمدح والثواب والعقاب على الأفعال، وكذلك فما نُريد بذلك أن العاقل الحساس لا ينفر من ضربه وإيلامه وتجريده للحر والبرد، ولا يميل إلى التذاهة وإطعامه وإسقائه ودفع الضرر والحر والبرد والالام عنه، وأنه لا يألم بضرب السيف والكي بالنار، ولا يميل إلى أكل طيب الطعام وشرب لذيذ الشراب. هذا جهل من

= والمحققون من الأصوليين ذهبوا إلى أن المهم أن يحصل للمكلف اعتقاد جازم ثابت لا شك فيه ولا تردد بأي طريق كان في أصول العقائد. ولا يجوز الحكم على عوام المسلمين بالكفر وعدم صحة الإيمان. والله بر الشوكاني في الإرشاد حيث قال : « فيا لله العجب من هذه المقالة - أي عدم صحة إيمان المقلد - التي تتشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الأقفدة، فإنها جنائية على جمهور الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه. وقد كفى الصحابة الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الإيمان الجملي، ولم يكلفهم رسول الله ﷺ وهو بين أظهرهم بمعرفة ذلك، ولا أخرجهم عن الإيمان بتقصيرهم عن البلوغ إلى العلم بذلك بادلته ». انتهى. وقد رد أيضاً على من قال : إن المقلد مؤمن فاسق. وقد نقل جمع من الأصوليين عن أبي هاشم الجبائي أنه يقول: إنه لا يصح إيمان المقلد حتى ولو كان جازماً، كما في جمع الجوامع (٤٠٤/٢). ولزيد من الآراء والإستدلالات ينظر : لوامع الأنوار البهية (٢٦٧/١ - ٢٧٦) وإرشاد الفحول ص ٢٦٦ والميزان ص ٦٧٦ والمعتمد (٩٤١/٢) والبحر المحيط للزركشي (٢٧٦/١) وشرح مختصر الروضة للطوفي ٦٥٦/٣ والتمهيد لأبي الخطاب (٢٩٦/٤) ومنتهى الوصول والأمل ص ٢١٩ وشرح الملع ١٠٠٧/٢ والمستصفي (٢٨٧/٢) ومسلم الثبوت (٤١/٢) وشرح الكوكب المنير (٥٣٢/٤) وشرح تنقيح الفصول ص ٤٢٠ والملع ص ٧٠ وجمع الجوامع مع حاشية البنانى (٤٠٤/٢)

راكبه، ولكن ليس يقول مسلم أن العَلَمَ على حسن الشيء ميلُ الطبع إليه وعاجل النفع به. والعلم على قبحة نفور الطبع عنه، ولا أن ذلك هو معنى وصف الحسن والقبيح بأنه حسن وقبيح (٧) ، لأن الطباع تميل إلى ترك النظر والبحث والإسترسال إلى الراحة، وإمراج النفس في شهواتها (٨) ودفع الألم بالنظر وغيره عنها، وتميل إلى الزنى واللواط وشرب الخمر والتبسط في أملاك الغير. كل ذلك قبيح مع ميل الطبع إليه، وعاجل النفع به، وكذلك فهي تنفر عن النظر وكدُّ القلب بدقيق الفكر في أدلة التوحيد، وعن الصيام في أيام القيظ (٩) والصلاة، وعن الحج والسعي وسائر العبادات. وليس ذلك بدليل على قبحها. فالمسلم لا ينبسط لتحقيق معنى الحسن والقبيح بهذا.

وكثير من القدرية وإخوانهم من المجوس والبراهمة وأهل الدهر يرجعون في معنى الحسن والقبيح إلى هذا، وهو خلاف دين المسلمين. وهذه جملة في معنى الحسن والقبيح وطريق العلم بهما كافية إن شاء الله.

(٧) بين الباقلاني موضع النزاع مع المعتزلة بياناً شافياً حيث أن كون الحسن بمعنى ميل النفس والقبح بمعنى نفور النفس هذا متفق عليه أنه يمكن أن يكون عقلياً، وحصر النزاع في الحسن والقبح الذي هو بمعنى ذم الفاعل واستحقاق فاعله العقوبة أو مدح الفاعل واستحقاقه الثواب.

(٨) في المخطوطة « منهواتها ».

(٩) القيظ : شدة الحر - المصباح المنير ٢/٥٢١.

بَاب

أقسام ذكر الحسن والقبيح من الأفعال / وما للفاعل فعله منها وما ليس له فعله

ص ٥٢

قد قلنا من قبل ، إن جميع أفعال المكلف إما أن يكون له فعلها أولاً
يكون له ذلك. وهي كلها بعد ذلك تنقسم على ثلاثة أقسام لا رابع لها :

فضرب مأمور به، وضرب منهي عنه، وضرب منها مباح مأثور فيه^(١).
والمأمور به منها على ضربين : واجب وندب.

فالواجب : هو الموصوف بأنه واجب أن يفعل.

والمندوب إليه : يوصف بأنه الأولى أن يفعل والأفضل، ونحو ذلك^(٢).

والمنهي عنه - أيضاً - على ضربين : فضرب منه محرم محظور، وهو

الموصوف بأنه يجب تركه واجتنابه. ومنهم من يقول هو الذي يجب أن لا يفعل

(١) ما ذكره المصنف هو تقسيم للحكم التكليفي إلى مأمور به ومنهي عنه ومباح كما قسمه في الباب
السابق إلى حسن وقبيح.

أدخل المصنف تحت الحسن (الواجب والمندوب والمباح) ونقل ابن السبكي في الإبهاج
٦١/١ الخلاف في دخول المباح تحت الحسن. وصحح دخوله. وأدخل الباقلاني تحت القبيح
المحرم والمكروه. وخالفه في ذلك إمام الحرمين فلم يجعل المكروه من القبيح في تلخيص التقريب
لوحه (٩) وقد نقل عنه ذلك ابن السبكي في جمع الجوامع (١٦٦/١) والإبهاج (٦١/١).

وأما تقسيمه هنا الأفعال إلى مأمور به ومنهي عنه يخالفه فيه من يرى أن المباح مأمور به
وهو الكعبي ومن وافقه. وإمام الحرمين اضطرب في جعل المباح من المأمور به، حيث قال في
البرهان ٢٩٦/١ [المباح لا يقع مأموراً به] ولكنه في ص ٢٠٨ جعل المباح من الأمر. ونقل ابن
النجار في شرح الكوكب المنير ٤٢٤/١ ، والطوفي في شرح مختصر الروضة (٢٨٧/١) عن
الأئمة الأربعة عدم اعتبار المباح من المأمور به.

وينظر في كون المباح مأموراً به أم لا المسودة ص ٦ . وقال : « إن أريد بالأمر الإباحة
فنعني أنه مجاز » وهذا مما يدل على أن شيخ الإسلام يقول بالمجاز، ولكنه نهى عن التوسع فيه
فقط، كما يشهد لذلك الرسالة المدنية في الفتاوى.

(٢) سيتعرض المصنف في الباب التالي إلى حد الواجب والمندوب على وجه أدق.

من غير ذكر ترك واجتناب له، بناء على تجويز خلق المكلف من الفعل والترك (٣)، وذلك باطل بما قدمناه.

والضرب الآخر من المنهي عنه منهي عنه على سبيل الندب والفضل، لاعلى وجه التحريم والحظر لتركه، ويوصف هذا الضرب بأنه الأولى والأفضل ألا يفعل، والأفضل الأولى فعل تركه والإجتنا ب له (٤).

فأما المباح فقسم مخالف لهما، وهو المأنون فيه الذي لا يوصف بأنه يجب أن يفعل، (٥) والأولى والأفضل أن يفعل، أو يجب أن لا يفعل، والأفضل أن لا يفعل، إذ كان فعله وتركه سيان. وليس في فعل المكلف شيء خارج عن هذه الأقسام.

(٣) القائلون بأنه يجوز على المكلف خلق أفعاله هم المعتزلة. وينظر في ذلك المعتمد (١/١٨١).
(٤) سي تعرض الباقلاني إلى حد الحرام والمكروه في الباب التالي لهذا علي وجه أدق.
(٥) قول المصنف: « الأولى والأفضل أن يفعل » مراده به « ولا يوصف بأنه الأولى والأفضل أن يفعل ». وهكذا في الجملتين التاليتين لابد من تقدير محنوف في أول كل منها، وهو « لا يوصف بأنه » حتى يستقيم المعنى.

بَاب

القول في حد المباح (١) من الأفعال، وهل هو داخل تحت التكليف أم لا ؟

فلن قال قائل ، ما حد المباح، ومعنى وصفه بذلك ؟

قيل له : حده إنه « ما ورد الإذن من الله تعالى فيه وتركه غير مقرون بأمرٍ يذم فاعله أو مدحه، ولا يذم تاركه ولا بمدحه » (٢) ولا يحتاج في ذلك إلى القول : « غير مقترن بوعد على فعله بثواب أو على تركه بعقاب »، لأن الله تعالى لو أوجب علينا فعلاً / أو حرمه علينا من غير وعدٍ بثواب عليه أو عقاب على تركه لكان واجباً أو محرماً بإيجابه وتحريمه وإن لم يكن فيه ثواب ولا عقاب. فإذا قلنا هو المأذون من قبل الله تعالى في فعله، على هذا الوجه فصلنا بينه وبين فعل الله، لأنه ليس بمأذون له فيه، وبين الواجب والندب من أفعالنا وبين أفعال الأطفال والبهائم والمجانين، لأنها غير مأذون لهم فيها (٣).
ويصح أن يحد المباح بأنه : « ما أعلم فاعله من جهة السمع أنه لانفع

(١) والمباح لغة إما مأخوذ من الباحة وهي الساحة الواسعة، والإباحة على هذا تحليل وتوسعة لمن أبيع له. ومأخوذة أيضاً من الإعلان والإظهار. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٦٨ والمصباح المنير ٦٥/١ والقاموس المحيط ص ٢٧٣.

(٢) وافق إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) القاضي في حد المباح مع إجراء تعديل يسير في الفاظه، حيث حده بأنه : « ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح » ووصفه بأنه حد سديد يميز المباح عن غيره من الأحكام الأربعة وعن حكم الأفعال قبل ورود الشرع. وعن وصف أفعال الله سبحانه بالإباحة فخرجت هذه الأمور بالفاظ التعريف - كما بين ذلك القاضي الباقلاني. وارتضى تعريف إمام الحرمين هذا الزركشي في البحر المحيط (٢٧٥/١) ولكن إمام الحرمين في البرهان (٢١٣/١) إختار حداً آخر وهو : « ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك من غير اقتضاء ولا زجر ».

(٣) فيكون قد خرج بقوله : « ما ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه » أفعال غير المكلفين وأفعال الله. والمحرم والمكروه والأفعال قبل ورود الشرائع، وكذلك الواجب والمنسوب. وهذا الحد بناء على القول بان البراءة الأصلية حكم عقلي.

له في فعله ولا ضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له « . وهذا - أيضاً - حد يفصله من فعل القديم، وفعل كل من ليس بمكلف، لأنه تعالى غير مُعَلِّمُ بحكم ذلك من فعله من جهة سمع، ولا من ذَكَرْنَا حاله ممن ليس بمكلف من المنتقِصين. (٤)

فإن قيل ، ما معنى قولكم : ما أعلم فاعله ذلك من حكمه من جهة السمع ؟

قيل له ، لأن العاقل يعلم أنه لا ضرر عليه في ترك الفعل ولا نَفْع له فيه من جهة العقل، ولا يوصف فعله بأنه مباح.

فإن قيل ، فما معنى قولكم : حده ما أعلم فاعله أنه لا ضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له.

قيل له ، لأجل أنه لو ترك تاركُ المباح بفعل المعصية الحرام لكان معاقباً على ذلك ومستضراً به، لا من حيث كان تاركاً للمباح ولكن من حيث كان في نفسه محظوراً (٥).

وقد حدَّ كثير من الناس المباح بأنه « ما كان فعله وتركه سيئان » وهذا باطل، لأنه يوجب كون فعل القديم تعالى مباحاً، لأن فعله وتركه سيئان في أنه لانفع له ولا ضرر عليه في فعله ولا تركه إن كانوا أرادوا بتساويهما/ هذا ص ٤٥ الوجه. وإن أرادوا تساويهما في المصلحة، فذلك - أيضاً - باطل ، لأنه قد تستوى كثير من أفعال القديم وتروكها وأضدادها في المصلحة، فيجب كون

(٤) يعني بالمنتقِصين البهائم والأطفال والجائنين وسائر غير المكلفين.

(٥) تقييد القاضي الحد بقوله « من حيث تركه » ليحترز عن ترك المباح بفعل الحرام أو الواجب أو المنسوب. فلا يكون تركه وفعله سواء. إنما يستوي الأمران إذا ترك المباح بمثله كتركه البيع بالإشتغال بعقد الإجارة. قال الزركشي في البحر المحيط (١/٢٧٥) : « حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك. ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء. ويصير مكروهاً إذا اقترنت به نية مكروهة، ويصير مندوباً إذا قصد به العون على الطاعة ».

فعله مباحاً، وذلك باطل باتفاق، ويبطل ذلك بعلمنا بأن أفعال المكلفين قبل
السمع قد تستوي وتروكها في عروها من نفع وضرر ولا تكون مباحة (٦) ،
وكذلك أفعال البهائم والمنتقصين.

(٦) حكم الأفعال قبل ورود الشرع فيه أربعة أقوال : أحدها : الحظر، وبه قال بعض المعتزلة وبعض
الأشاعرة مع اختلافهم في الإستدلال فالمعتزلة أدلتهم عقلية والأشاعرة متمسكهم بأدلة شرعية
كقوله تعالى : ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ .
والثاني : الإباحة، وبه قال بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة ومستند الأشاعرة شرعي مثل قوله
تعالى : ﴿ يسألك ماذا أهل لهم ﴾ . أي أن الأصل الحظر.
والثالث : لاحكم لها. والرابع : الوقف بمعنى من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لا يقطع لفاعله
بثواب ولا عقاب. وطى القول الأخير : يتنزل كلام القاضي الباقلاني هذا.

بَاب

القول في حد النذب (١)

فأما حد النذب (٢) فإنه « المأمور به الذي لا يلحق الذم والمأثم بتركه من حيث هو ترك له على وجه ما، وما لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى فعل بدل له ». وكل نذب فهذه حاله.

وهذا أولى من قول من قال : « هو المأمور به الذي ليس بمنهي عن تركه » لأن المنذوب منهي عن تركه على وجه ما الأمر أمر به، على ما نبينه من بعد.

ولو حُدُّ بأنه « ما كان فعله خيراً من تركه من غير ذم ومأثم يلحق بتركه » لم يكن بعيداً. والأول أولى، لأنه قد يكون الفعل الواقع من الفاعل

(١) النذب لغة : الدعاء. ويقال بعضهم هو الدعاء إلى أمر مهم، ومنه قول الشاعر :

لايسألون أخاهم حين يندبهم في الثائبات على ما قال برهانا

مختار الصحاح ص ٦٥١، المصباح المنير (٣/٥٩٧)، والقاموس المحيط ص ١٧٥.

(٢) أبديل إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) النذب بالمنذوب. وهو الصواب لأنه ذكر في ألفاظ الحد ما يحد به الفعل المنذوب إليه، وليس الحكم نفسه. ثم أضاف لألفاظ الحد كلمة شرعاً. وذلك للحساسية الموجودة من مذهب المعتزلة الذين لا يقبلون الأحكام بالشرع. والباقلاني وإن لم يصف لفظه « شرعاً » فإنه يرى أن الأحكام شرعية، لا كما يقول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين.

وقد حذف إمام الحرمين من تعريف الباقلاني قيين :

أحدهما : « على وجه ما » وهو قيد مفيد حيث يحتترز به عن الواجب الموسع والواجب

الكفائي.

والثاني : « من غير حاجة إلى فعل بدل له » وهو مفيد حيث يحتترز به عن الواجب المخير. وقد بين إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨) أنه يحتترز بقوله « من حيث هو ترك له » بأنه لو أقبل على ضد من أشداد المنذوب وهو معصية تلحقه اللائمة إذا ترك المنذوب إليه - ونقول: ويحترز بهذا القيد أيضاً عن المنذوب الذي يترك استهانة به كمن يواظب على ترك السنن الرواتب فقد يلحقه إثم لهذا الترك. وكذلك من يترك بعض السنن التي هي من شعائر الدين كاتفاق أهل بلد على ترك الأذان أو صلاة العيدين على قول من يقول إنهما سنة مؤكدة.

قبل ورود السمع خيراً له من تركه من غير مآثم ولاذم يلحقه بتركه، وإن لم يكن ندباً فوجب أنه لا بد من ذكر الأمر به.

فأما من حده من القدرية بأنه « ما إذا فعله فاعله استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه » (٣) . أو « بأن لا يفعله » وإن لم يفعل له تركاً . فإنه حد باطل، لأنه يوجب أن يكون التفضل والإحسان من فعله تعالى ندباً لأنه يستحق المدح والتعظيم بفعله ولا يستحق الذم بأن لا يفعله. فلما بطل وصف فعله بالندب بطل هذا الحد.

فإن قالوا ، فما أنكرتم من كون التفضل من فعله تعالى / لمعنى صهه
الندب، وإن لم يوصف بذلك إتباعاً للسمع ؟

يقال لهم ، إن جازت هذه الدعوى جاز أن يقال : إن من أفعاله ما هو بمعنى المباح وإن لم يوصف بذلك وبمعنى الفرض الواجب اللازم وإن لم يوصف بذلك، وهم يصرحون بوجوب بعض الأفعال عليه من الثواب على الطاعة والتمكين مما أمر به (٤)، ونحو هذا، وإنما يمتنعون وسائر الأمة عن وصف شيء من أفعاله بأنه مباح.

فإن قالوا ، إن المباح ما تعلق بإباحة مبيح وإن أذن، والله تعالى لا مبيح عليه ولا أذن.

قيل لهم ، وكذلك الندب والواجب هما ما تعلقا بإيجاب موجب وأمر نادب مرشد. والله تعالى لا أمر عليه ولا مكلف. فلم يجز وصف شيء من أفعاله ببعض هذه الصفات والحكم لها ببعض هذه الأحكام.

(٣) نسب هذا الحد لإمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٨) إلى معظم القدرية. ولم أجد حداً للمندوب في المعتمد لأبي الحسين البصري.

(٤) يشير هذا إلى قاعدة المعتزلة وهي وجوب الأصلاح على الله سبحانه. والتي يبنون عليها أنه يجب على الله إثابة المطيع ومعاقبة العاصي، ويجب عليه تمكين المكلف من فعل ما أمر به. والجمهور من غيرهم يقولون لا يجب على الله سبحانه شيء، إنما يفعل ما يفعله فضلاً منه وكرماً.

بَاب

القول في حد الواجب (١) ومعناه

أما حد الواجب فإنه « ما وجب اللوم والذم بتركه من حيث هو ترك له ». أو « بأن لا يفعل على وجه ما » وهذا القدر كافٍ في حده، من غير حاجة إلى القول : بأنه « ما يجب مدح فاعله وإثباته (٢) ولحوق الذم بتركه (٣) » لأن الندب مشارك للواجب في استحقاق المدح والثواب بفعله وليس بواجب ولكنه مفارق له في سقوط الإثم والذم بتركه فوجب انفصاله من الندب والمباح والحرام، بلحوق الذم بتركه على وجه ما. وإن حدُّ بأنه « ما يستحق الذم بتركه وترك البدل منه » جاز ذلك. وما قدمناه أولى، لأنه منتظم لهذا المعنى.

وقولنا ، ما يستحق الذم بتركه على وجه ما ليفصل بينه وبين المباح والندب وكل ما ليس بواجب، لأن ذلك أجمع مما لا يستحق الذم بتركه على وجه ما. والواجب المضيق المستحق والمعين (٤). يستحق الذم بتركه لامحالة، والواجب الموسع وقته والساقط إلى بدل يستحق الذم بتركهما على وجه ما إذا جمع بين تركه وترك البدل منه إن كان ذا بدل /، وإذا ترك مع تضيق وقته إن كان موسعاً أو مع غلبة الظن لفواته إن كان متعلقاً بالذمة غير

(١) الواجب لفة له عدة معاني . ففي مخار الصبح وجب الشيء إذا لزم ، ووجب الحائط إذا سقط ومنه قوله تعالى ﴿ فَإِذَا وَجِيتِ جَنُوبَهَا ﴾ . وكذلك في المصباح المنير ص ٦٤٨ والقاموس المحيط ص ١٨٠ .

(٢) في المخطوطة « وإثباته » .

(٣) لأن هذا الحد يشعر بوجوب مدح فاعله على الله ووجوب ذم تاركه، وهذا مخالف لمذهب أهل السنة، ولا يصح هذا التعريف إلا على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب الأصلاح على الله سبحانه .

(٤) الواجب المضيق الذي حضر وقته والواجب المعين (غير المخير) يستحق الذم بتركه مطلقاً، وأما الواجب الموسع والواجب المخير فيستحق التارك الذم عليهما على وجه ما. وهو إذا خرج كل الوقت في الواجب الموسع. وإذا لم يفعل البدل والمبدل منه في الواجب المخير.

مؤقت بوقت يتضيق فيه. وهذا معنى قولنا على وجه ما.

وقد أنكر قوم أن يكون العزم على فعل الصلاة في آخر الوقت بدلاً من فعلها وذلك صحيح، وإنما هو بدل من تقديم فعلها (٥)، ولو كان بدلاً منها لسقطت بفعل العزم على أدائها. فصار قولنا: « ما استحق الذم بتركه على وجه ما » أولى.

فصل

في أن الواجب هو الفرض (٦)

قولنا واجب وفرض ولأزم وحتم واحد. أما ما يقوله أهل العراق (٧) من أن في الواجب ما ليس بفرض، وإن كان كل فرض واجباً فإنه قول لا وجه له.

(٥) مذهب أبي بكر الباقلاني أنه لا يجوز ترك الواجب الموسع في أول الوقت إلا ببديل وهو العزم على الفعل في أثناء الوقت وإذا تضيق الوقت تعين الفعل، فلو مات في أثناء الوقت مع العزم لم يكن عاصياً. ولكنه يجعل العزم بدلاً عن تقديم الفعل لا بدلاً عن الفعل. ولم يتعرض إمام الحرمين في تلخيص التقريب لإشتراط العزم بنفي أو إثبات، ولكنه نقد اشتراط الباقلاني للعزم ظناً منه أنه يقول إنه يقوم العزم مقام الفعل ولكن عبارة الباقلاني هنا صريحة حيث خطأ القول بأن العزم يقوم مقام الفعل بل قال إنه يقوم مقام تقديم الفعل. ونقل الزركشي في البحر المحيط ٢١٢/١ القول بأن العزم يدل ذات الفعل عن الجبائي.

وانتقد إمام الحرمين الباقلاني أيضاً في ذلك ظناً منه أنه أخذ اشتراط العزم من اللفظ. وفي الحقيقة أخذ القاضي من دليل العقل الذي هو ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب.

واشتراط العزم قال به أيضاً معظم المتكلمين منهم ابن فورق والنووي والمازدي والفزالي وعبد الجبار والجبائيان والشريف المرتضي. وأنكر اشتراطه إمام الحرمين وأبو نصر القشيري والكيالهراسي. وينظر في ذلك البحر المحيط (٢١٠/٨).

(٦) لا خلاف في أن الواجب والفرض مختلفان في دلالتهما لفة. واختلف العلماء في استعمالهما اصطلاحاً. فذهب الحنفية ورواية عن الإمام أحمد إلى التفريق بينهما. وذهب الجمهور إلى أنهما في الإصطلاح سواء. وقد أخطأ ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٢٥٢/٨ في نسبة التفريق بينهما لابن الباقلاني. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٦ والأحكام للأمدى (٩٨/١) ونهاية السؤل مع البديخي (٥٨/١) والمستصفي (٦٦/١) والمسودة (٤٤/١) والقواعد والقوائد الأصولية للبطلاني ص ٦٣. وقد أخطأ أيضاً حيث نسب للباقلاني القول بالتفريق بين الفرض والواجب.

(٧) المقصود بأهل العراق الحنفية، وينظر حقيقة مذهبهم في ميزان الأصول للسمرقندي ص ٢٨ والمغني للخبازي ص ٨٤ وأصول السرخسي (١١٠/٨).

ولو أنهم قالوا : إن من الفرض ما ليس بواجب لكان ذلك أولى وأقرب، لأن الفرض هو التقدير مأخوذ ذلك من فرض القوس ومن فرائض الصدقة، وفرائض المواريث الذي هو تقدير الواجب منها. وقد يقدر النقل من الفعل، وتمتيع المطلقة، وغير ذلك. فلا يكون واجباً لتقديره ويوصف بأنه فرض. والواجب اللازم الذي لا محيد عنه مأخوذ ذلك من وجوب الحائط إذا سقط، وليس كل فرض واجباً. فصار قلب ما قالوه أولى.

واعلموا - وفقكم الله - أنه ربما حصل الخلاف في ذلك خلافاً في عبارة، وربما حصل في معنى. فالخلاف في العبارة أن يقولوا نريد بقولنا : الوتر واجب وليس بفرض، أنه سنة مؤكدة. وأن الثواب عليها والمدح لفاعلها أكثر منه ما قَصَرَ عن رتبته، وهذا صحيح غير منازع فيه، لأنه لا خلاف في أن/ من المسنون ما بعضه أكد من بعض وأجزل ثواباً.

ص ٧

وأما الخلاف في المعنى فهو ما حصله متأخروهم من أن معنى الواجب الذي ليس بفرض أنه ما علم وجوبه من وجه وطريق غير مقطوع به على الله تعالى، ولا يكفر من أنكره وردده. والواجب الفرض كالصلوات الخمس، وكل ما علم وجوبه بطريق يقطع به على الله تعالى ويكفر من جحده وردده (٨). ويخرج بجحده عن طريقة التأييل، وهذا خطأ من قولهم، لأجل أن قول القائل إن وجوب الشيء معلوم بطريق لا يقطع به على الله خطأ، وذلك لأن ما علم وجوبه قلن يجوز أن يكون طريق العلم بوجوبه إلا ما يقطع به على الله

(٨) اختلف العلماء في كون الخلاف بين الجمهور والحنفية في ترادف الواجب والفرض معنوياً يترتب عليه ثمرة أم لفظي. وقد صرح السمرقندي في الميزان ص ٢٩ بأن الخلاف معنوي حيث قال : « يكفر جاحد القسم الأول (الفرض) دون الثاني (الواجب) » وكذلك فعل الخبازي في المغني ص ٨٤ حيث قال في الفرض : « يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر ». وقال في الواجب : « حكمه وجوب العمل لا الإعتقاد حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه » وكذلك فعل السرخسي في أصوله (١١٢/١). وذهب قوم إلى أن الخلاف لفظي منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (٢٧٦/١) وابن قدامة في الروضة ص ٢٧ والغزالي في المستصفي (٦٦/١) وينظر في ذلك أيضاً الوصول إلى الأصول (٨١/١) والبحر المحيط (١٨١/١) وشرح الكوكب المنير (٣٥٣/١).

تعالى، وكل طريق للعلم بحكم من الأحكام واجباً كان أو ندباً أو مباحاً، فإنه لا يكون إلا معلوماً ومقطوعاً به على الله تعالى .

فقولهم ، « هو ما علم وجوبه » يقتضي العلم بوجوبه والقطع به على الله تعالى . وقولهم ، « من طريق لا يقطع به على الله تعالى » نقض لقولهم : « إن وجوبه معلوم » فبان ظهور الغلط في هذا الكلام وكل طريق لا يقطع بموجبه على الله تعالى، فهو طريق للظن لوجوبه لا للعلم بذلك من حاله (٩).

فإن قالوا ، لم نرد هذا ، وإنما أردنا أن من الواجبات ما يعلم وجوبه ضرورةً من دين النبي ﷺ كالحج والصلوات الخمس، ومنه ما يعلم وجوبه بدليل لا يكفر من رده وتأوله وجهل موجبه لموضع خفائه والتباسه كوجوب العمل بخبر الواحد والقياس في الأحكام، والحكم بصحة الإجماع ووجوب / ص ٨٥ الوتر ونحوه، فهذا واجب وليس بفرض، لأن الدليل على وجوبه مشتبه، والأول غير ملتبس ولا مختلف فيه.

يقال لهم ، أما فصلكم بين ما علم وجوبه ضرورةً من دين النبي ﷺ وبين ما علم وجوبه بدليل، وبين ما علم بجلي من الأدلة متفقٍ عليه، وبين ما علم بطريق ملتبس فأمر لاختلاف فيه بين أهل العلم.

وأما قولكم ، إن ما علم وجوبه بطريق ملتبس ومختلف فيه واجب ليس بفرض فإنه غلط، لأن الواجب إذا كان واجباً في نفس يلحق المائمه بتركه سواء كان الطريق إلى وجوبه جلياً أو خفياً ملتبساً أو واضحاً مختلفاً فيه أو متفقاً عليه، فلا معتبر بطرق العلم إلى وجوبه وإن اختلفت في مراتبها ونصيبتها . وإنما المعتبر بكون الشيء مفروضاً في نفسه. ولا يجب أن يكون

(٩) هذا الرد على الحنفية استفاده إمام الحرمين في تخلص التقريب لوحة (٨) ، وقرره بما هو أوضح من كلام الباقلاني . وكذلك استفاده الزركشي في البحر المحيط (١٨٢/١) .

ما علم وجوبه من دين النبي ﷺ بدليل يمكن التأويل في مثله والغلط في اعتقاد موجب، وما علم بالخفي من الأدلة وبالجلي منها مخالف في كونه واجباً فرضاً لما علم وجوبه من دينه ﷺ ضرورة وبتوافق من الأمة، بل هما واجبان مفروضان وإن اختلفت الطرق إلى العلم بوجوبها.

وفعلهم هذا يوجب أن لا يكون الفرض من دين الرسول ﷺ إلا ما علم وجوبه ضرورة، وبتوافق من الأمة، وطريق غير سائغ فيه التأويل.

وهذا يوجب أن يكون فرض العامي الرجوع إلى قول المفتي، لأن ذلك مختلف فيه. ولا يكون فرض العالم بالعمل بالقياس وخبر الواحد والإجماع والعموم، لأن ذلك مختلف فيه وغير معلوم صحته بضرورة ولا اتفاق.

وأن لا يكون ترك استباحة الدار وقتل الذراري والأطفال فرضاً في الدين (١٠) لأنه مختلف فيه والخوارج (١١)، متأولة في دفعه وغير عالمة بتحريمه ضرورة.

ويجب - أيضاً - أن لا يكون اعتقاد التوحيد والنبوة فرضاً، لأنه ليس بمعلوم ضرورة والدليل/ عليها أخفى وأشد إلتباساً، ولما بطل هذا أجمع ص ٩٥ بطل ما قالوه.

ولو سلمت دعواهم هذه لساغ لغيرهم أن يقول إن الواجب الذي ليس

(١٠) فيه إشارة إلى ما يذهب إليه الخوارج من تجويزهم قتل أولاد مخالفين من المسلمين وسبي نسائهم، وقد اشتهر هذا المذهب عن الأزارقة منهم، قال البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٨٤ : « وزعم نافع وأتباعه أن دار مخالفين دار كفر، ويجوز فيها قتل الأطفال والنساء » وانظر في ذلك أيضاً المواقف للإيجي ص ٤٢٤.

(١١) الخوارج : هم الذين خرجوا على علي ومعاوية رضي الله عنهما وكفروهما لأنها رضيها بالتحكيم محتجين بأنه لا يجوز أن يحكم الرجال في دين الله، وأنه لا حكم إلا لله. قروا قتل علي ومعاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهم . فقتل عبد الرحمن بن ملجم علياً ونجا الأخران. انقسموا فرقتاً كثيرة. ذكر منهم البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٧٢ - ١١٤ عشرين فرقة، وانظر فرقهم ومذاهبهم في المواقف من ص ٤٢٤ - ٤٢٧ والبداية والنهاية لابن كثير ١١٤/١-١٢٨ ومقالات الإسلاميين ص ٨١.

بفرض ما علم وجوبه ضرورة وبطريق غير مختلف فيه. والواجب الفرض ما علم بطريق تحتمل (١٢) التأويل، ولا يكفر من رده فلا يجدون في ذلك فصلاً.

وقد حكى عن قوم أنهم قالوا : الفرض من الواجبات : « ما نطق القرآن بوجوبه لكون ما تقرّر وجوبه بسنة الرسول ﷺ عن وحي ليس بقرآن، وما وقع باجتهاده ﷺ (١٣) . وهذا باطل، لأن القرآن قد نطق بالندب في الأفعال - كما نطق بالواجب الفرض - في قوله تعالى ﴿ وافعلوا الخير ﴾ (١٤) ﴿ وأشهدوا إذا تباعتم ﴾ (١٥) ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ (١٦) ﴿ ومتعوهم على الموسع قدره ﴾ (١٧) في أمثال هذا.

ونطقت السنة بالواجب الفرض من فرض النية في الصلاة، وتقدير دية الأصابع، ووجوب الدية على العاقلة. (١٨) ووجوب كثير من قصاص الجنایات، إلى ما يكثر تتبعه من الفرائض الثابتة بالسنة، فبطل ما قالوه (١٩)، وثبت أن الواجب هو الفرض.

(١٢) في المخطوطة « يحمل ».

(١٣) هذا القول نسبه البجلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٦٤ للإمام أحمد رواية عنه نقلاً عن أبي الوفاء ابن عقيل. وكذلك فعل في المسودة ص ٤٥. وهذا القول يخالف قول الحنفية لأن الحنفية تطلق الفرض على كل ما ثبت بقاطع سواء كان كتاباً أم سنة متواترة أم إجماعاً.

(١٤) سورة الحج آية : ٧٧ .

(١٥) سورة البقرة آية : ٢٨٢ .

(١٦) سورة النور آية : ٣٣ .

(١٧) سورة البقرة آية : ٢٣٦ .

(١٨) ذلك في قتل الخطأ بون العمد.

(١٩) نقل هذا الدليل الزركشي في البحر المحيط ١٨٣/٨ وعزاه للقاضي الباقلاني.

باب

القول في معنى وصف الفعل بأنه مكروه (١)

إعلموا أن معنى وصف الفعل بأنه مكروه ينصرف إلى وجهين لا ثالث لهما (٢) :

أولهما ، أنه منهي عن فعله نهى فضل وتنزيه، ومأمور على وجه التذنب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه، وذلك نحو كراهتنا لترك صلاة الضحى وقيام الليل والنوافل المأمور بفعلها، فيقال للمكلف نكره لك ترك

(١) المكروه مأخوذ من الكرامة وهي ضد المحبة والرضا. قال تعالى : ﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ . وعند المعتزلة الكرامة ضد الإرادة. والكرامة مأخوذة من الكريهة وهي الشدة في الحرب. ينظر في ذلك مختار الصحاح ص ٦٨ والميزان للسمرقندي ص ٤٠ والمصباح المنير ص ٥٢١ والقاموس المحيط ص ١٦٦٦ .

(٢) نكر الزركشي في البحر المحيط ١/٢٩٦ أن المكروه يطلق على أربعة أمور :
الأول: مانهي عنه نهى تنزيه. وهو الأصل في الإطلاق الإصطلاحي. ومنه النهي عن الشرب قائماً.
الثاني : ترك الأمر المنتوب والأولى كترك صلاة الضحى وترك قيام الليل ومنه ترك غسل الجمعة.
وقد نص الشافعي في الأم على أن ترك غسل الإحرام مكروه. وبعضهم خص هذا القسم باسم خلاف الأولى. خلافاً للأول فقد أطلقوا عليه لفظ مكروه.
وهذان القسمان جعلهما القاضي الباقلاني هنا قسماً واحداً.

الثالث : ما وقعت الشبهة في تحريمه كاكل لحم السباع والوضوء بالماء المستعمل والوضوء بسؤر الهرة للإختلاف في طهورية كل منهما. وقد تكون الشبهة لتعارض الأدلة وتقاربها في قوة الحجية أو للإختلاف في الحكم.

الرابع : أطلقه بعض الفقهاء قبل استقرار الإصطلاح على الحرام وبعضهم يقيده بكرامية التحريم. وقد ورد إطلاق لفظ الكرامة على الحرام في القرآن في قوله تعالى : ﴿ كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً ﴾ وكان ذلك بعد ذكر مجموعة اتفق على تحريمها واستعمله بهذا المعنى الشافعي في باب الأتية من الأم حيث قال : « وأكره أتية العاج » وقال في باب السلم : « وأكره اشتراط الأعرج والمشوي والطبوخ لأن الأعرج معيب » وورد في كلام الإمام أحمد - رحمه الله - بهذا المعنى، ومنه قوله : « أكره المتعة والصلاة في المقابر ». ونقل الزركشي عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أنه فرق بين الحرام والمكروه كراهية تحريم. فخص الأول بما ثبت تحريمه بدليل قطعي، والثاني بما ثبت تحريمه بدليل غير قطعي، كما فعل الحنفية في الفرض والواجب.

ولم يتعرض القاضي الباقلاني هنا إلى الإطلاق الرابع من إطلاقات المكروه.

هذه الأمور، والمراد بذلك أن فعلها أفضل من تركها، لأن في فعلها ثواباً، ولا ثواب في تركها.

والوجه الآخر، وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه نحو وصف

التوضي/ بالماء المستعمل بأنه مكروه لموضع الخلاف في جواز التوضي به، ص ٦٠ ونحو التوضي بسؤر الهر مع القدرة على غيره لأنه أفضل، ونحو أكل لحوم السباع وما يجوز أكله، واتفق على أن العدول عنه وأكل غيره أولى في أمثال هذا، مما العدول عنه إلى غيره أحوط وأولى وأفضل، وإنما يجب أن يقال في مثل هذا إنه مكروه في حق من رأى أن ذلك لايجوز، ولا يقال أنه مكروه على الإطلاق، وسيما مع القول بأن كل مجتهد مصيب في فروع الدين^(٣)، وأن الحق في جميع الأقاويل، وليس من دأب الفقهاء أن يصفوا ما أمرنا به مما ليس غيره أفضل منه ولا ما قطع الدليل على تحريمه بأنه مكروه، فلذلك لايجوز أن يقال في شيء من الفرائض والنوافل ولا في المباح المطلق أنه مكروه، ولا يصفون أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وشرب الخمر بأنه مكروه لما كان مقطوعاً على تحريمه.

وقد يقال في الفعل إنه مكروه إذا اختلف في تحليله وتحريمه اختلافاً حاصلاً مع عدم النص القاطع على أحد الأمرين، بل واقع فيه من جهة الإجتهد وغلبة الظن. فيقال في مثل هذا إنه مكروه فعله عند من أداه الإجتهد إلى تحريمه وكان القول بذلك من فرضه^(٤)، وتجويزه لغيره القول بتحليله إذا كان ذلك من جهد رأيه فيكون ذلك مكروهاً في حق العالم

(٣) مذهب القاضي الباقلاني هو أن كل مجتهد مصيب، ونقل عن الشافعي مثل قوله، وقال : لولا أن مذهب الشافعي كذلك لما عدته من الأصولية. وينظر حقيقة مذهبه في البرهان ١٣١٩/٢ وكتاب الإجتهد من تلخيص التقريب بتحقيقي ص ٣١.

(٤) يكون من فرضه العمل بما توصل إليه في اجتهاده، ولايجوز له العدول عن اجتهاده إلى إجتهد غيره. ولكن غيره من المجتهدين أو العوام لا يكون ملزماً بما توصل إليه غيره من المجتهدين أو غيره من العوام فيكون في حقهم على الكرامة ما دام وقع فيه الخلاف.

وفرضه. وغير مكروه في حق غيره إذا اختلف اجتهادهما. لا وجه لقولهم
مكروه سوى ما ذكرناه، وقد قال ﷺ في الأمر المشتبه : « حلال بين وحرام
بين، وأمور بين ذلك متشابهات لا يعلمها إلا قليل » (٥). وقال عليه السلام
لوابصة (٦): « يا وابصة استفتت نفسك وإن أفتاك المفتون » (٧) أي خذ
بالحزم والحذر وتجنب ما حاك في صدرك وارجع إلى الإجتهد والنظر،
واعدل عن التقليد، وهذا لا يكون إلا خطاباً للعالم، ولم يُرد عليه السلام بقوله
« متشابهات » أنه لا دليل عليها ولكنه أراد غموض الدليل وخفاءه، فلذلك / ص ٦١
قال : « لا يعلمها إلا قليل » ولو لم يكن عليها دليل لم يعلمها قليل ولا كثير،
وكره للمرء الاقدام على ما حاك في صدره وخاف الزلل فيه وظن إصابة
دليل قاطع عليه فلم يجب عليه الكف عن ذلك أحياناً.

(٥) أخرج الحديث الستة وغيرهم.

البخاري : ٢٤/١ برقم (٥٢) في كتاب الإيمان باب (٢٩) فضيل من استبرأ لدينه و ٧٤/٢ برقم
(٢٠٥١) في كتاب البيوع باب (٢) الحلال بين والحرام بين. ومسلم (١٢١٩/٣) في كتاب
المساقاة باب (٢٠) أخذ الحلال وترك الشبهات رقم (١٥٩٩).

أبو داود : (٦٢٢/٣) رقم (٣٢٢٩ ، ٣٢٣٠) . في كتاب البيوع باب (٢) إجتنب الشبهات.
والترمذي : برقم (٢٠٥) في كتاب البيوع باب ترك الشبهات.

والنسائي : برقم (٤٤٥٨) في كتاب البيع باب اجتناب الشبهات.

وابن ماجه : برقم (٣٩٨٤) في كتاب العتق باب الوقوف عند الشبهات.

ولفظ البخاري : « الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى
الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرمى حول الحمى يوشك أن يواقعها
ألا وإن لكل ملك حمى، ألا إن حمى الله في أرضه محارمه. ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت
صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب ».

(٦) هو وابصة بن معبد الأسدي. صحابي جليل، وفد على الرسول ﷺ سنة تسع - لم يترجم له ابن
عبد البر في الإستيعاب. له ترجمة في الإصابة برقم (٩٠٨٦) ٢٨٩/١٠ ط ١ . النهضة الحديثة
بمصر سنة ١٩٧٧ م بتحقيق طه الزيني.

(٧) روى حديث وابصة بن معبد الإمام أحمد في المسند (٢٢٨/٤) وفي سننه أيوب بن عبد الله بن
مكروز وهو مجهول. ورواه الدارمي (٢٤٥/٢ ، ٢٤٦). كما أخرجه أحمد (١٩٤/٤) بسند صحيح
عن أبي ثعلبة. ولفظه عند أحمد : قال وابصة : « أتيت رسول الله ﷺ فقال : جئت تسأل عن
البر ؟ قلت نعم، فقال : « استقت قلبك ، البر ما اطمانت إليه النفس واطمان إليه القلب، والإثم ما
حاك في النفس وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك » وحكم عليه النووي في رياض
الصالحين بالحسن.

فأما وصف الفعل الواقع بأنه مكروه لله وقوعه واكتساب العبد له،
فذلك باطل . لأنه تعالى الخالق لجميع أفعال العباد والمريد لإيجادها، وقد
يوصف بأنه كاره للقبايح منها على معنى أنه كاره لكونها ديناً مشروعاً
وكاره لوقوعها من الأنبياء والملائكة عليهم السلام، وممن علم أنها لاتقع منه،
فأما من علم وقوعها منه على غير ذلك فباطل (٨).

(٨) تابع إمام الحرمين في التلخيص لوحة (٩) القاضي في القول ببطلان وصف ما يقع من أفعال
المكلفين بالكراهة. وذلك بناء على أصل الأشاعرة أن الله سبحانه وتعالى خالق لأفعال المكلفين
ومخترعها وبالتالي يلزم عليه وصف فعل الله أنه مكروه . ولهذا يتخرجون من وصف ما يقع من
أفعال المكلفين أنه مكروه على معنى كراهية أصل الوجود. وإنما أباحوا القول بأن الله كره وقوعه
من أوليائه وأنبيائه وملائكته. ويكره كونها ديناً مشروعاً.
وهذا مخالف للتصريح في القرآن والسنة بكراهية الله سبحانه لبعض ما يقع من عباده من
الذنوب والمعاصي.

بَاب

ذكر معاني عبارات الفقهاء والمتكلمين في وصف الفعل بأنه صحيح وفساد ونحو ذلك

والذي يريده المتكلمون بذلك إنه فعل واقع على وجه يوافق حكم الشرع من أمر به أو إطلاق له، ولا يعنون بذلك أن قضاءه غير واجب وفعل مثله بعده غير لازم. وكذلك فإنما يريدون بوصف الفعل بأنه باطل وفساد أنه قبيح ومفعول على مخالفة حكم الشرع، ولا يعنون بذلك أن قضاءه واجب وفعل مثله بعده لازم^(١).

فأما كثير من الفقهاء فإنه يعني بقوله صلاة باطلتو فاسدة أن مثلها واجب بعد فعلها وقضاؤها لازم. وقولهم عبادة صحيحة إنما يعنون به براءة الذمة بفعلها وسقوط القضاء لها. فلذلك قالوا : الصلاة في الدار المفصولة صحيحة ماضية وإن كانت معصية، والصلاة المقطوعة/ بطفي الحريق ص ٦٢ وإخراج الفریق وطلوع الماء على المتيمم باطلة وإن كانت طاعة لله يعنون بذلك وجوب قضائها وفعل مثلها بعدها، ونحن نتقصى القول في ذلك من بعد.

(١) ذكر الغزالي في المستصفى (٩٤/١) إنما وقع الخلاف في الصحة والبطان بين المتكلمين والفقهاء في العبادات بون المعاملات. وجعل الخلاف بينهما لفظياً في التسمية فقط، فصلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين، ويجب عليه قضاؤها ولكن بأمر جديد. وهي صلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها لم تجزئه. وكذلك من قطع صلاته لإنقاذ غريق. ولذا الصحيح من العبادات عند المتكلمين هو « ما وافق الشرع في ظن المكلف » وعند الفقهاء « ما أجزأ وأسقط القضاء ». وكثير من الأصوليين ينقلون الخلاف عن المتكلمين والفقهاء ولا يصرحون بما هم عليه إلا ما كان من إمام الحرمين في التلخيص (٩) فقد صرح أنه يرى رأي المتكلمين. وذهب الزركشي في البحر المحيط (٣١٣/٢) إلى رأي الفقهاء. ونقل عن أصحابه الشافعية أنهم في تفرعاتهم قسموا الصحيح إلى ما يعني عن القضاء وما لا يعني. والزركشي يرى أن الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين معنوياً وليس لفظياً.

فأما قولهم عقد باطل وحكم باطل وشهادة باطلة وصحيحة وعقد صحيح. فإنما يعنون به نفوذه ووقوع التمليك به، ويريدون بقولهم فيه باطل أنه مما لا يقع به التمليك (٢) ، وأن الشهادة والحكم والفتيا إذا قالوا باطلة إنه مما لا يلزم العمل والأخذ بها، ولا يجب الحكم بالشهادة، وكذلك قولهم : إقرار باطل وإنكار باطل في أمثال هذا مما لعلنا أن نشرحه من بعد.

هذه جملة المقدمات التي لا يتم معرفة أصول الفقه وأحكام أفعال المكلفين إلا بها كافية إن شاء الله.

(٢) لم يختلف الفقهاء والمتكلمون بالنسبة للصحة والبطان في العقود والمعاملات. فالصحيح هو : « ما ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه » وأنكر الأمدي في إحكام الأحكام (١٣١/١) تعريفه « بإذن الشارع في الإنتقاع بالعقد عليه » بكونه غير جامع لخروج البيع بشرط الخيار مع أنه صحيح بالإجماع.
وأما الباطل من المعاملات فيكون « ما لم يثمر المقصود منه ».

بَاب

في أنه لا يجب نصره أصول الفقه على أصل فقيه من الفقهاء وموافقة مذهب من المذاهب

واعلموا - وفقكم الله - أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دلّ عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه. فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها.

ويبين ذلك - أيضاً - أنه قد يعرف صحة القول والحكم فيه بدليله وحجته من لا يفتقر في العلم بذلك إلى كون ما دان به وعرفه مذهباً لأحد، وإن جاز أن يوافق قوله الذي صار إليه بعض المذاهب، فبان أن العلم بالحكم لا يفتقر إلى بنائه على مذهب، وإنما يفتقر إلى العلم بطريق الحكم وبالله التوفيق (١).

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب ولم يتعرض له. ولكنه بحثه في البرهان ١١٥٦/٢ وتابعه الزركشي في البحر المحيط (١٣١/٦).

حيث قال إمام الحرمين : « ذهب معظم الأصوليين إلى أن المجتهد لا يجوز له الإقتصار على ترجيح مذهب على مذهب من غير تمسك بما يستقل دليلاً وحكى عبد الجبار في كتابه « العمدة » عن بعض أصحابه جواز الإكتفاء بالترجيح. وسقوط هذا المذهب واضح. فإن الترجيح الحقيقي ينشأ من منتهى الدليل » ثم ذكر إمام الحرمين وتابعه الزركشي أن الترجيح يدخل المذاهب باعتبار أصولها. ولهذا رجح إمام الحرمين مذهب الشافعي على غيره من المذاهب. وأقول : الحق أنه لا يوجد مذهب راجح مطلقاً، ولم يجمع أحد من الأئمة الأربعة الحق، بل الحق موزع بينهم، ولذا لا يمكن القول إن أحد هذه المذاهب راجح مطلقاً، والله أعلم.

بِسَابِ

ذِكْرٍ مِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْعِلْمُ بِأَصُولِ الْفِقْهِ /

ص ٦٣

اعلموا - رحمكم الله - أن فرض علم ذلك على الكفاية نون الأعيان^(٢).

والدليل على ذلك أن معرفة أحكام أفعال المكلفين المتوصل إلى علمها بأصول الفقه، وأدلة أحكام الفقه إنما هو فرض على الكفاية نون الأعيان، وإنما على العامي التقليد في ذلك والرجوع إلى قول العلماء، ولا معتبر بخلاف من يخالف في ذلك ممن حكم أنه من فرائض الأعيان^(٣). وسنقول في إبطال ذلك عند انتهائنا إلى الكلام في التقليد قولاً بيناً إن شاء الله، إذا ثبت هذا وكان العلم بأصول الفقه وأدلتها إنما يجب لوجوب العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية التي تختص بها العلماء وجب أن تكون واجبة على العلماء نون العامة، كما أن العلم بماله يجب من فروض العلماء نون العامة، فإذا قام به البعض منهم سقط - أيضاً - عن باقي العلماء فرض العلم بذلك

(٢) ذهب الباقلاني هنا إلى أن العلم بأصول الفقه فرض على الكفاية على العلماء المجتهدين نون العامة قياساً على الفقه، لأن العامي فرضه تقليد العالم، فليس واجباً عليه علم الفقه وبالتالي لا يجب عليه تعلم أصول الفقه. والمسألة هذه يستقصى الكلام عليها في باب التقليد. وهذه المسألة لم يتعرض لها إمام الحرمين في التلخيص وما ذهب إليه الباقلاني نقله ابن حمدان الحنبلي في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ١٤ على أنه مذهب الحنابلة. ونقل ابن حمدان عن ابن عقيل الحنبلي وعن العالمي الحنفي أنهما قالوا: إنه فرض عين. ولعلهما أرادوا أنه فرض عين على من أراد الاجتهاد والفتوى والقضاء. وبذلك لا يوجد إختلاف بين القولين. وقد نقل ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٤٧/١) عن المرادوي أنه قال في التعبير في شرح التحرير أنه فرض كفاية. وبهذا يتضح أن كونه فرض كفاية هو قول جمهور أهل العلم. وينظر في ذلك المحصول للرازي (٢٢٨/١/١).

(٣) المراد أنه فرض عين بالنسبة للفقه. وأما بالنسبة لأصول الفقه فكما تقدم فإنما يحمل قول من قال إنه فرض عين أنه في حق المجتهدين نون العوام. وكما ذكر الباقلاني يكون تفصيل الكلام في حكم تعلم الفقه في باب التقليد.

إلا فيما يخصه وينزل به فلا يسوغ له فيه التقليد مع كمال آله على ما سنذكره (٤) في فصول القول في التقليد، وما يجوز فيه وما لا يجوز إن شاء الله تعالى.

فصل

وإن كان في أصول الفقه ما يؤدي الجهل به إلى الجهل بالتوحيد والنبوة وما يتصل ببابهما، أو إلى الجهل ببعض الأصول التي ياتم مخطيء الحق فيها من فرائض الأعيان، التي العامة والخاصة فيها سواء وجب معرفة ذلك الأصل لأجل أن تضييع علمه يؤدي إلى الجهل بما قد فرض علمه، وما نعرف في أصول الفقه ما هذه سبيله (٥). وكذلك وإن كان فيه ما يؤدي الجهل به إلى تضييع علم حكم من الأحكام الشرعية التي تستوي فيها فروض الأعيان.

وإن لم يكن العلم بثبوت من دين الرسول ﷺ ضرورة من فعل الله

(٤) مسألة تقليد المجتهد للمجتهد تعددت فيها الأقوال. مع اتفاقهم على أن المجتهد الذي اجتهد وتوصل لرأي في المسألة لا يجوز له تقليد غيره إجماعاً. واختلفوا فيما لم يجتهد مع قدرته على الاجتهاد. فبعضهم منعه من تقليد غيره من العلماء مطلقاً سواء أراد أن يفتي أو يقضي أو يعمل بنفسه، وسواء كان مع ضيق الوقت أو سعته. وبعضهم أجاز له التقليد في بعض هذه الأحوال نون بعض. وبعضهم أجاز له التقليد مطلقاً ومطلنة تفصيل الأقوال في هذه المسألة هو باب التقليد في آخر الكتاب.

(٥) ذهب أهل العلم إلى أن بعض الأحكام الشرعية مما هو معلوم من الدين بالضرورة ولايسع أحداً جهله كالعلم بأركان الإسلام وحرمة الزنا والربا والسرقه، فإن العلم بهذه الأحكام فرض عين. وبعضهم ذهب إلى أنه توجد أحكام هي فرض عين على بعض نون بعض مثل ما تعم به البلوي ويكثر تعرض الناس له كل بحسبه، فالبائع والتاجر ينبغي أن يعلم ما يحرم من البيوع نون غيره من الناس الذين لا يكثر تعرضهم لذلك.

وهذه الأحكام التي أصبحت فرض عين في حقهم إذا توقف الوصول إليها على علم أصول الفقه هل يصح فرض عين في حقهم أولاً؟ فبناء على القول بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب يصح فرض عين في حقهم. ولكن الباقلاني - رحمه الله - نفى أن يوجد من الأحكام التي أصبحت فرض عين على بعض الناس ما يتوقف فهمها على معرفة أصول الفقه. وبالتالي لا يكون أصول الفقه فرض عين في حقهم وإن كان بعض الأحكام الفقهية التي ذكرناها أصبحت فرض عين في حقهم.

سبحانه/ بل من كسب العبد وجب - أيضاً - على الأعيان معرفة ذلك ص ٦٤
الأصل، وذلك نحو الأصل الذي به يُعلم تحريم النكاح في العدة وتحريم
المرأة على عمتها وخالتها، والجمع بين الأختين، ونكاح المطلقة ثلاثاً من غير
أن تنكح زوجاً غيره، ووجوب التقابض في الصِّرف في المجلس، وأمثال ذلك
مما العلم بتحريمه عند كثير من فرائض الأعيان وجب على سائر المكلفين
معرفة الأصل الموجب لتحريم ذلك، وهذا ما لا يجب إلا بعد قيام دليل قاطع
من نص أو إجماع على وجوب علم هذه الأحكام على سائر المكلفين، لأن
الجهل به حينئذ يكون مؤدياً إلى الجهل بتحريم ما قد فرض العلم بتحريمه
على الجميع.

فأما إذا لم يقم على ذلك دليل وكان باتفاق فرض علم ذلك، لأن ما
للعلماء دون العامة وجب أن تكون معرفة الأصل الدال عليه من فرض
العلماء، وكان فرض العامي في ذلك الرجوع فيه إلى من يعلم أنه من علماء
الامة وعدولها^(٦) الذين يجوز لهم الإجتهد والفتوى في الدين والأخذ بما
يفتيه به في ذلك.

فأما الفتيا والحكم فمن قال من أهل العراق إنهما يجوزان بالتقليد^(٧)
فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم والفتيا على الكفاية، ومن منع من ذلك وهو

(٦) العدالة عند معظم أهل العلم شرط في قبول فتوى المفتي ولكنها ليست شرطاً في جواز الإجتهد
للمجتهد كما تشعر به عبارة المصنف رحمه الله.

(٧) هذا المذهب نسبه ابن حمدان في صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ٢٥ إلى الإمام أبي حنيفة
- رحمه الله - وأنكر هذا القول حيث قال : « وأجاز أبو حنيفة تقليده فيما يفتي به غيره والحكم
به، ولا وجه له مع جهل المفتي والحاكم ». ونسبه للحنفية وآخرين ابن النجار في شرح الكوكب
(٥٦٣/٤) . وبعض العلماء أجاز للمقلد الفتوى بشروط ككونه متبحراً في المذهب ومنهم أبو
محمد الجويني على ما في شرح الكوكب المنير ٥٥٩/٤ . وذهب القفال الروزي الشافعي إلى
الجواز إذا كان يحفظ مذهب إمامه وبعضهم عله بالضرورة . وذهب معظم الأصوليين إلى عدم
الجواز لغير المجتهد، فقال ابن النجار (٥٥٧/٤) « لا يفتي إلا مجتهد ». وينظر في هذه المسألة
المسودة ص ٤٨٥ ، والبرهان (١٣٣٠/٢) وفتاوح الرحموت (٤٠١/٢) واللمع ص ٧١ ، والمعتمد
(٩٢٩/٢) ونهاية السؤل مع البديشي (٢١١/٣).

الصحيح، وقول الجمهور - فإنه يوجب فرض علم دليل الحكم الذي به يفتي
الفقيه ويحكم الحاكم فرضاً على عين كل عالم ومفتي ، ونحن نكشف القول
بصحة ذلك في فصول القول في التقليد، ومنع تقليد العالم للعالم إن شاء
الله تعالى.

باب

القول في حصر أصول الفقه

وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها (١)

إعلموا أن أصول الفقه محصورة.

فأولها ، الخطاب الوارد في الكتاب والسنة/ على مراتبه التي نذكرها ص ٦٥

من بعد .

وثانيها ، الكلام في حكم أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان لمجمل ما في الكتاب والسنة، أو ابتداء إثبات حكم بها، لأنها إذا وقعت موقع البيان صارت بمنزلة الخطاب، وربما كان البيان بها لمن علمها وشاهدها أبلغ منه بالقول على ما نذكره من بعد .

وثالثها ، القول في الأخبار وطرقها وأقسامها .

ورابعها ، بعض الأخبار المروية عن الرسول ﷺ وهي أخبار الأحاد

الواردة بشروط قبولها في الأحكام (٢).

وخامسها ، الإجماع .

(١) اختلفت وجهات نظر الأصوليين في ترتيب المباحث في كتبهم . وهذا الإختلاف في الترتيب مرجعه للإختلاف في كون بعض المباحث هل هي من أصول الفقه . وإذا لم تكن من أصول الفقه ، هل يجوز أن تبحث فيه لكونها لها علاقة بموضوع أصول الفقه . فمن يرى أن موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة فقط . قد لا يبحث الأحكام الشرعية أو يبحثها على أنها ثمرة للأدلة ، فبعضهم بدأ بها وبعضهم آخرها في آخر كتابه . وكل شخص له في ترتيبه مبررات ودوافع ، وبالتالي لا يمكن الحكم على فساد أي منهج في الترتيب ، لأن الأمر من باب إختلاف وجهات النظر في نوق الترتيب ، وبالنظر للعديد من كتب أصول الفقه يجد الناظر البصير أن معظم المتكلمين أقدر على حسن الترتيب وسلامة التقسيم ، والناظر لمسلك الفزالي في المستصفى يبهز من حسن منهجه في تقسيم الكتاب إلى أقطاب أربعة ثم القطب إلى أبواب والأبواب إلى فصول .

(٢) جعل إمام الحرمين الثالث والرابع في تلخيص الترتيب لوحة (٩) قسماً واحداً .

وسادسهما ، القياس، ونعني بذلك حمل المعاني المودعة في الأصول التي إذا ثبت تعلق الحكم بها وجب القياس على المعاني المودعة فيها .

وسابعهما ، صفة المفتي والمستفتي والقول في التقليد، ومن الناس من يجعل القول في صفة المفتي والمستفتي والتقليد باباً واحداً . ومنهم من يجعل ذلك ثلاثة أبواب .

وثامنهما ، الحظر والإباحة (٣) وسيماً على قولنا بأنهما حكمان شرعيان . ومن قال إنما يُعلم حكم الحظر والإباحة من جهة العقل لايجعل الكلام في هذا الباب من أصول الفقه، والأولى أن يكون من أصوله لما نذكره من بعد .

ولهذه الأصول لواحق تتصل بها، وليست منها على ما نبينه من بعد . وقد دخل في الخطاب الأمر والنهي والخصوص والعموم إذا دل الدليل على كونه عاماً وإلا وجب الوقف فيه على ما سنشرحه من بعد . ودخل فيه الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفسر والمطلق والمقيد ولحن الخطاب ومفهومه وفحواه، ودخل فيه دليل الخطاب على قول مثبتيه (٤)، ومراتب البيان (٥)، وسنفرد لكل شيء من ذلك باباً إن شاء الله .

والواجب عندنا في الترتيب تقديم الخطاب الوارد في الكتاب والسنة على جميع هذه الأبواب لأمر :

(٣) وضع إمام الحرمين في تلخيص التريب لوحة (٩) المراد بالحظر والإباحة - والتي اختلف فيهما هل هما شرعيان أو عقليان - أنهما الإباحة والحظر قبل ورود الشرائع، ويوجد في هذه خلاف بين المعتزلة وغيرهم . فالمعتزلة ترى أنهما حكمان عقليان وذهب جماهير العلماء ومنهم الباقلاني إلى أنهما شرعيان .

(٤) الذين أثبتوا حجية دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) هم الجمهور خلافاً للحنفية .

(٥) كثير من الأصوليين لم يبحثوا هذه المباحث اللغوية التي هي الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والإجمال والبيان ودلالات الألفاظ الأخرى تحت الكتاب والسنة إنما بحثوها تحت الشق الثاني من موضوع أصول الفقه، وهو كيفية استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة . وهو الأليق بالترتيب .

أدها ، أن جميع الأحكام الشرعية مودعة في الكتاب والسنة / نطقاً ص ٦٦
أو مفهوماً أو معنى مودع فيهما وإن كانت السنة مبيّنة للمراد بما أشكل
معناه من الكتاب، ويجب مع ذلك تقديم الكتاب على السنة لكونه كلام الله
عز وجل المرسل لصاحب السنة، ولأن القرآن آية لنبوته وما هو عليه من
الجزالة^(٦) والبلاغة المتجاوزة لسائر البلاغات وكونه مختصاً بالإعجاز وعدم
النظير، وكونه آية للرسول عليه السلام وشاهداً لنبوته ولتضمنه الأمر باتباع
السنة والوعيد على مخالفة صاحبها وما في الكتاب والسنة المقطوع عليها
إما بضرورة أو دليل سواء في وجوب الرجوع إليهما واستنباط معرفة
الأحكام منهما، وإن كان للكتاب فضيلة النظم والإعجاز^(٧).

ويلي ذلك في الرتبة أفعال الرسول عليه السلام الواقعة موقع البيان،
لأنها بمثابة أقواله الواردة لبيان الأحكام^(٨) ويلي ذلك بعض الأخبار المروية
عن الرسول عليه السلام.

فإن قيل ، ولم لم تجعلوا الخبر المتواتر عنه طريقاً إلى معرفة
الأحكام^(٩) ؟

(٦) يوجد كلمة (الوصف) في المخطوطة . يبدو أنها مشطوبة .
(٧) ذكر الباقلاني أسباباً عديدة اقتضت تقديم الكتاب على السنة في البحث وكلها أسباب صحيحة
تقتضي البدء بكتاب الله جل شأنه .
(٨) لم يذكر الباقلاني إقرار رسول الله ﷺ وذلك لأن الإقرار إما أن يكون إقراراً على فعل فهو سنة
فعلية أو إقراراً على قول فيكون سنة قولية ولذلك لم يفردهما بالذكر .
(٩) هذا الإعتراض أورده إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٩) بصورة أخرى فقد قال : فإن
قيل : ذكرتم السنة مع خطاب الكتاب في صدر الأدلة ، ثم ذكرتم الأخبار في درجة أخرى فما
الوجه فيه ؟

وظاهر عبارة الباقلاني تدل على أنه يقول : إن الخبر المتواتر ليس طريقاً لمعرفة الأحكام .
وكلام إمام الحرمين في التلخيص ، وكلام الباقلاني في الإجابة عن الإعتراض يدل على خلاف
ذلك . حيث يفيد كلامهما أن الخبر المتواتر داخل تحت القسم الأول وهو الكتاب والسنة ، لأن الخبر
المتواتر مقطوع به أنه من السنة نون أخبار الأحاد . التي يظن أنها من كلام الرسول ﷺ . ولذا
تحتاج إلى معرفة كونها من كلام الرسول ﷺ إلى استدلال نون الأخبار المتواترة ، فقد ثبت أنها
من كلام الرسول ﷺ اضطراراً .

قبل له ، لأجل أن ما علم من سنة الرسول عليه السلام إما باضطرار أو بطريق الإستدلال فهي التي يعرف بها الأحكام دون أخبار المخبرين عنها . وإنما الخبر عنها طريق لثبوتها إذا كان بصفة ما ذكرنا ، وليس يتعلق الحكم بأخبار المخبرين بها . فأما خبر الواحد فإنما نزن أن النبي ﷺ قد قال ما رواه الراوي ، ولا نقطع به ، والحكم متعلق بنفس الخبر عن الرسول عليه السلام ، وقول الرواة دون قول الرسول عليه السلام ، وكيف يتعلق الحكم في مثل هذا بقوله ونحن لانعلم أنه قال ما روي عنه ، فبان أن الحكم المعلوم من سنته متعلق بنفس قوله وسنته ، والحكم بما لم يثبت منها مما رواه الثقات ، ونظن أنه قاله متعلق برواية الرواة ، فافترق الأمران وصار خبر الواحد أصلاً يخالف السنة المعلومة (١٠) .

ويلي ذلك الكلام في الإجماع ، لأن حجيته تثبت بعد الرسول عليه السلام وبعد استقرار أحكام الكتاب / والسنة ، ولأجل أن ثبوت حجته ص ٦٧ منتزع منهما ومرود إليهما .

فإن قيل ، كيف يصح لكم هذا الترتيب ؟ ، وأنتم تتركون ظواهر الكتاب والسنة بإجماع الأمة ، ولا تتركون الإجماع بهما . (١١)

(١٠) أي صار خبر الواحد قسماً خاصاً غير السنة القطعية التي هي متواترة ، ولذا جعل المصنف لكل منهما قسماً خاصاً به .

(١١) ما يبرر تقديم أحد الدليلين على الآخر متعارض ، فقد توجد مبررات تدعو لتقديم الإجماع على الكتاب والسنة ، وهذا معمول به عند معظم الفقهاء في نصب الأدلة للإجتihad حيث يبدأ المجتهد النظر في كون المسألة مجمعة عليها فيكف عن الإجتihad ، أو خالية عن الإجماع فيفتح أمامه باب الإجتihad فيبدأ بالكتاب والسنة ، ثم باقي الأدلة . ولكن في موضوعنا هذا لاشك أن الكتاب والسنة تقدمان على الإجماع لما ذكره المصنف ، وهو ثبوت الإجماع بعدهما بنصوصهما . وكذلك لأن الأحكام الثابتة بالإجماع المعتد به قليلة بالنسبة للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة . ولذا فإن أهمية الكتاب والسنة في كونهما أعظم مصادر التشريع لا يدانيهما مصدر آخر من مصادر التشريع . وأما جواب المصنف عن الإعتراض فأرى فيه ضعف حيث إن مستند الإجماع في بعض الأحيان لا يقوى على رفع الكتاب والسنة لو لم ينعقد الإجماع على هذا المستند ، فيكون التأثير الفعلي لرفع الكتاب والسنة هو للإجماع ، والله أعلم .

يقال له ، نحن لا نترك ظاهر الكتاب والسنة بقول الأمة المجمع (عليه). وإنما نتركهما بمثلهما من كتاب وسنة كهما. وإنما نتبين بإجماع الأمة على تركهما أنهما منسوخان بمثلهما، أو أن المراد بهما غير ظاهرهما مما وقفت عليه الأمة أو من تقوم بهم الحجة منهم، لعلنا بأن الأمة لا يجوز أن ترفع حكمهما باجتهاد وقياس منها ، وإنما تتبع الأدل منهما، ولا تخالفهما على ما سنين القول فيه إن شاء الله.

ويلي ذلك القياس وإعماله في مواضعه، وذكر من هو من فرضه، وما يتصل من الفصول ببابه، وإنما يجب تأخيره عما قدمناه من الأدلة لأجل أنه إنما يثبت كونه أصلاً ودليلاً بالكتاب والسنة والإجماع على ما نبينه، ولأن استعماله في مخالفة ما قدمناه من الأدلة باطل محظور، وإنما يصح إذا لم ينف ما ثبت بهما حكمه (١٢).

ويلي ذلك صفة المفتي والمستفتي، وإنما يجب تقديم القيام على هذا الأصل، لأجل أن المفتي إنما يصير مفتياً يجوز الأخذ بقوله إذا عرف القياس وما به يثبت وما يجب من أحكامه في مواضع استعماله، ثم يُفتي بعد ذلك. فيجب أن يكون العلم بالقياس حاصلاً له حتى يكون لعلمه به مفتياً.

وإنما صار القول في صفة المفتي والمستفتي من أصول الفقه لأجل أن فتواه للعامي دليل على وجوب الأخذ به في حال وجوازه في حال. فصارت فتواه للعامي بمثابة النصوص والإجماعات وسائر الأدلة للعالم، ولأنه لا يكون قوله دليلاً للعامي يجب الأخذ به أو يسوغ ذلك له إلا بعد حصوله على صفة من تجوز فتواه وإلا حرم عليه الأخذ بقوله (١٣).

(١٢) لم يذكر الباقلاني هنا، وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب باقي الأدلة الشرعية المختلف فيها، مثل: المصالح المرسلة، والإستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، وكذلك لم يذكر مبحث تعارض الأدلة.

(١٣) في المخطوطة (يقول).

وإنما ذكرنا صفة المستفتي مع المفتي، لأجل أن المفتي إنما يفتي عامياً له صفة يسوغ له التقليد للعالم، ولو لم يكن كذلك ما جاز له الأخذ بقول غيره / فوجب ذكر صفتيها وحالهما، وإذا ذكرنا صفة المفتي ص ٦٨ والمستفتي فقد ذكرنا أيضاً صفة الحاكم والمحكوم عليه، وإن كان لا يصير حاكماً لكونه عالمًا بالأحكام وبمن^(١٤) يجوز تقليده، وإنما يصير كذلك بأن يكون إماماً قد عقد له أهل الحل والعقد، أو متقلداً للحكم من قبل إمام ومن يستخلفه الإمام.

فإن قيل ، فما وجه جعل الحظر والإباحة من أصول الفقه ؟ (١٥).

قيل له ، لأجل حاجة العالم متى فقد أدلة الشرع - على مراتبها - على إثبات حكم الفعل أن يُقر أمره على حكم العقل فيه، فإن لم يعرف حكم العقل فيه لم يدر على ماذا يُقره. ولو قيل : إن المفتي يكفيه إذا لم يجد دليلاً ينقل الشيء عن حكم العقل أن يقول : هذا مما لاحكم له في الشرع، فلا أحكم فيه بحكم شرعي، وإن اختلف في حكمه من جهة العقل لم يكن ذلك بعيداً. هذه جملة في ذكر هذه الأبواب وترتيبها مقنعة إن شاء الله.

(١٤) في المخطوطة (ومن).

(١٥) المقصود بالحظر والإباحة - كما صرح بذلك إمام الحرمين في التلخيص لوجه (٩) ، وكما هو واضح من إجابة المصنف هنا - هو حكم الأشياء قبل ورود الشرائع. وليس المقصود حكم الأشياء بعد ورود الشرع فهو عند الجمهور من أصول الفقه.

بَاب

الكلام في أحكام الخطاب (١)

اعلموا أن الكلام : « معنى قائم في النفس يُعبرُ عنه بهذه الأصوات المقطعة والحروف المنظومة ». وربما دلُّ عليه بالإشارة والرمز والعقد والخط، وكل قسم منه من أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار (٢) فإنه لنفسه ومتمتع بمتعلقه لذاته لا يجوز خروجه عن ذلك ولا وجود مثله إن كان محدثاً، وليس بأمرٍ ولأنه على ما قد بيناه في غير هذا الكتاب (٣)، فهو في تعلقه بمنزلة العلوم

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب، ولكن مادته أوردها في أول باب الأمر في نهاية اللوحة (٢٠) من تلخيص التقريب بما يوافق كلام القاضي الباقلاني هنا.

(٢) قسم الكلام الباقلاني إلى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ واستخبار. ونسب هذا التقسيم إمام الحرمين في البرهان (١٩٦/١) إلى قدماء الأصوليين. ونقل عن المتأخرين منهم أنهم زانوا على ما تقدم : التعجب والتلف والتمني والترجي والقسم والنداء والدعاء. ونقل إمام الحرمين عن الأستاذ الإسفرائيني أنه تكلف في إدخال هذه المذكورة تحت الأقسام السابقة فجعل التلف والتمني والترجي من أقسام الخبر. وارتضى إمام الحرمين تقسيم الكلام إلى طلبٍ وخبرٍ واستخبارٍ وتبنيه. وأدخل تحت الطلب الأمر والنهي والدعاء. وأدخل تحت الخبر التعجب والقسم. وأدخل تحت الإخبار الإستقهام والعرض. وأدخل تحت التبنيه التلف والتمني والترجي والنداء.

(٣) مذهب الأشاعرة في الكلام سيقهم إليه أبو العباس القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كلاب ثم تابعه على ذلك أبو الحسن الأشعري وأتباعه ومنهم المصنف أبو بكر الباقلاني. والمسألة فيها ثلاثة أقوال ذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١١/٢) أنها كلها منقولة عن الشيخ أبي الحسن، والذي وجلت وينقله أصحابه عنه قولان دون الثالث.

الأقوال في المسألة :

الأول : أن الكلام حقيقة في الحروف المسموعة من الصوت. وهذا هو قول الإمام أحمد والإمام البخاري، ونسبه ابن تيمية إلى أهل السنة والحديث. ويطلق على المعنى القائم في النفس عند هؤلاء مجازاً. وينظر في هذا القول القواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٤ فواتح الرحموت (٧/٢) وفتاوى ابن تيمية (٢٤٢/١٢)، وروضة الناظر ص ١٩٠ وهؤلاء يستدلون بقوله تعالى : ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ﴾ وقوله تعالى : ﴿ أينك أن لا تكلم الناس ثلاث ليالٍ سوياً فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم ﴾ . فلم يسم إحياء إليهم كلاماً. وكذلك في قصة مريم. قال تعالى : ﴿ فقولي إني نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً ﴾ . وأصرح من ذلك قوله ﷻ : ﴿ إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تكلم به أو تعمل به ﴾ .

وهذا القول هو الحق لظهور أدلته - وقد قال بهذا القول المعتزلة كما في المعتمد (١٤/١).

الثاني : إن الكلام حقيقة في المعنى القائم بالنفس. وهو الذي ارتضاه المصنف هنا وتابعه عليه إمام الحرمين في البرهان (١٩٩/١) وفي التلخيص لوحة (٢٠) وغيرهما وأدلتها ما ذكره المصنف =

وجميع ماله تعلق من صفات القلوب، وقد قال تعالى : ﴿ أَيُّكَ أَلَا تَكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا ﴾ (٤) أي لاتدل على الكلام إلا بذلك. وقال تعالى دالاً على ما قلناه : ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾ (٥) . وقال تعالى : ﴿ وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ (٦) فأخبر أن ما يُسْتَسْرَرُ به في النفوس قول، وأن الجهر به عبارة عنه ودلالة عليه. وقال في قصة المنافقين : ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ (٧) فاكذبهم الله بانفاق في قولهم / في أنفسهم إنه ليس برسول الله لا في عبارتهم ص ٦٩ المسموعة التي هي قولهم نشهد أنك لرسول الله، لأن هذا ليس بكذب منهم. والعرب تقول : في نفسي قول أخرج به إليك، وكلام ما بُحِتْ به إلى أحد، وحديث أبتك إياه بعد وقت، في أمثال هذا مما يطول تتبعه، فدل ذلك أجمع على أن الكلام معنى قائم في النفس يُعْبَرُ عنه ويدل عليه بهذه الأصوات . وقال الشاعر :

لاتعجبك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الكلام دليلاً (٨)

= هنا، ونسبه جماعة للأشعري.

الثالث : إن الكلام مشترك بين المعنى القائم بالنفوس والعبارات لوروده في كل منهما. ونقل إمام الحرمين هذا القول في البرهان عن الأشعري في جوابه عن المسائل البصرية. وهذا القول ارتضاه جماعة من الأشاعرة، منهم الغزالي في المستصفى (١٠٠/١) والمحصل (٢٣٥/١/١) والجلال المحلي في شرح جمع الجوامع في أول باب الأمر - ونسبه الرازي للمحققين منهم. وابن السبكي في الإبهاج (٣/٢) . والإيمان لابن تيمية ص ١١٠. وقد رد هذا القول من تسمين وجهاً.

(٤) آل عمران آية : (٤١).

(٥) المجادلة آية : (٨).

(٦) سورة الملك آية : (١٣).

(٧) سورة المنافقين آية (١).

(٨) نسب البيت الثاني للأخطل النصراني شاعر بني أمية المتوفى سنة ٩٠ هـ جمع من أهل العربية والمتكلمين منهم ابن هشام في شنور الذهب ص ٢٨، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٢٦، وابن حزم في الفصل (٢١٩/٢) والرازي في المحصول (٢٨/١/١) ، وابن عصفور في =

فأخبر أن الكلام من الفؤاد وأن اللسان دليل عليه. وقد تقصينا الكلام في هذا الباب على أهل القدر والإعتزال^(٩) في نفي خلق القرآن بما يوضح الحق لتأمله إن شاء الله تعالى.

= شرح الجمل للزجاجي (٨٥/١) وذكره جمع من أهل اللغة بدون نسبة منهم الجاحظ في البيان والتبيين (١٢٢/١) وابن يعيش في شرح المفصل (٢١/١) وقد نقل ابن قدامة عن شيخه ابن الخشاب إمام أهل العربية في زمانه قوله : فتشئت نواوين الأخطل العتيقة فلم أجد هذا البيت فيها. ثم إن لفظ البيت « إن البيان لفي الفؤاد » وليس « الكلام ». على ما في شرح الكوكب (٤٢/٢). وقال ابن النجار في شرح الكوكب (٣٢/٢) : « البيت موضوع على الأخطل، فليس هو في نسخ ديوانه، وإنما هو لابن ضمخيم ولفظه إن البيان ». وفعلًا فإن البيت ليس في ديوان الأخطل، ولكن أضيف له في قسم الزيادات عند طباعة شعر الأخطل في ص ٥٠٨. وينظر في ذلك معجم شواهد العربية (٢٧/١).

وقد أورد البيت الأول الجاحظ في البيان والتبيين بلفظ :

لا يعجبك من خطيب قوله حتى يكون مع البيان أصيلاً

وقد اعتنى بالإجابة عن هذه الأدلة جماعة ممن يقول بمذهب السلف منهم الطوفي في شرح مختصر الروضة (١٢/٢).

وفي شنور الذهب رواه بلفظ : لا يعجبك من خطيب خطبة.

(٩) منكرو الكلام النسفي ليس المعتزلة فقط، بل هو مذهب جمهور أهل السنة ومنهم الأئمة الأربعة. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب (٣٨/٢) عن الشيخ أبي حامد الأسفرائيني أنه قال : مذهب الشافعي وسائر الأئمة في القرآن خلاف قول الأشعري وقولهم هو قول الإمام أحمد. ونقل عن أبي محمد الجويني أن الأشعري خالف في مسألة الكلام قول الشافعي وغيره، وأنه أخطأ في ذلك.

بَاب

الكلام في أصل التخاطب باللغة العربية وكل لغة

وهل حصل عن توقيف أو مواضعة ؟ (١)

وقد اختلف الناس في هذا الباب.

فذهب قوم إلى أن جميع أسماء الأشياء في كل لغة والمفهوم منها أُخِذَ وعُرفَ من جهة توقيف الله عز وجل لأدم عليه السلام والتعليم له، إما بتولي خطابه، أو الوحي، إليه على لسان من يتولى خطابه وإفهامه (٢).

وقال آخرون : بل ذلك أجمع إنما عُرف واستقر من جهة مواطأة أهل

(١) اختلف الأصوليون في وجود ثمرة للنزاع في كون مبدأ اللغات توقيفي أو اصطلاحياً فنقل ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) عن جمع من أهل العلم أنه لا ثمرة للخلاف فيها. وقالوا إنها جرت مجرى الرياضيات. وقال بعضهم : إنما ذكرت لتكميل العلم بهذه الصناعة. واتفقت عبارة ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٧١، والغزالي في المستصفى (٣٢٠/١) بقولهما « لا يرتبط بالأمر تعبد عملي ولا ترقى إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيها فضول لا أصل له ». ونقل المحلي في شرح جمع الجوامع عن الإيباري في شرح البرهان أنه قال : « ذكرها في الأصول فضول » وأقول ما دام محل النزاع مبدأ اللغات فذكرها حتى في مباحث اللغة فضول.

ونقل ابن النجار في شرح الكوكب عن الماوردي قوله إن الخلاف فيها ثمرة وهي : إن من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارناً لكمال العقل، ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الإصطلاح. كما نقل عن بعض الحنفية جواز التعلق باللغة عند الحنفية لاثبات حكم الشرع من غير رجوع إلى الشرع. وبنى الإسنوي في التمهيد ص ١٢٨ على الخلاف سبعة فروع فقهيية وذكر السبكي في الإبهاج (٢٠٢/١) بعض ما ذكره الأسنوي ونفى صحة بناءه على الخلاف في المسألة.

(٢) لم ينسب الباقلاني القول بأنها توقيفية لأبي الحسن الأشعري وكذلك إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٠) والبرهان (١٧٠/١) والغزالي في المستصفى (٣١٨/١) وهم المعتنون بنقل كلامه. ونسب الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) لأبي الحسن الأشعري وابن فورك. وعزاه السبكي في جمع الجوامع لابن فورك وضعف نسبته للأشعري، ونسبه للأشعري وأهل الظاهر الأمدي في الأحكام (٧٤/١) ونسبه للأشعري ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٨، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٥/١) لجماعة من الحنابلة وأهل الظاهر والأشعرية. والقائلون بهذا القول يرون أن المسألة ظنية، لأنه لا يسعهم القول بهذا القول مع كون المسألة قطعية. وهذا القول نقله الزركشي في البحر المحيط ١٤/٢ عن ابن فارس وأبي علي الفارسي.

اللغات على ذلك وتواضعهم عليه (٣).

وقال آخرون ، يمكن أن يكون ذلك إنما عرف واستقر بالتوقيف والوحي من الله عز وجل ، ويمكن أن يكون إنما عرف وأدرك بمواضعة أهل اللغات وتواطنهم على وضع الأسماء وأقسام الخطاب، وأنه يجوز أيضاً أن يكون بعضها مأخوذاً عن وحي وتوقيف وبعضها مستقراً بطريق المواطأة والمواضعة، وبعضها مستعملاً بقياس على ماتكلم به أهل اللغة. وأنه يجوز أن يتفق لأهل كل لغة أو لأهل بعضها أن يتواطؤوا على وضع/ اسم لشيء، ص ٧٠ وقد وقف الله سبحانه عليه بعض من أعلمه ذلك قبل أن يتواضع أهل تلك اللغة على الإسم، فتكون المواضعة عليه موافقة للتوقيف على معناه، وأنه يمكن أن يتواضع أهل كل لغة على أن يسموا الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله سبحانه لها ووقف عليها من أعلمه بذلك إن حرم ذلك عليهم وحظره أو لم يحرمه، فإن لم يحظره ووقع منهم لم يكن عصياناً، وإن حرمه عليهم كانوا بذلك عصاة إلا أمة أخبر الله عن عصمتها ورفع الخطأ عنها فيكون للشيء عند ذلك إسمان، أحدهما موقف عليه والآخر متواضع عليه، والقول الأخير (٤) المشتتمل على جملة ما ذكرناه، فهو الذي نختاره، وبه

(٣) هذا هو القول بأن اللغة اصطلاحية. وقد نسب هذا القول الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) لأبي هاشم من المعتزلة وأتباعه وكذلك الأمدى في الإحكام (٧٤/١) ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١٢٢/١) للمعتزلة.

(٤) هذا القول اختاره الباقلاني وإمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٠) والبرهان (١٧٠/١) وابن برهان في الوصول إلى الأصول (١٢٢/١) والغزالي في المستصفى (٣١٨/١) والرازي في المحصول (٢٦٠/١/١) وأبو يعلى في العدة (١٩٠/١) والبيضاوي في المنهاج (٢٢/٢) وجمهور المحققين، ومنهم ابن العاجب والسبكي في جمع الجوامع. ونقله الزركشي في البحر المحيط (١٥/٢) عن ابن جنبي. وهؤلاء لما كانوا يرون أن هذه المسألة من المسائل القطعية، ولا توجد أدلة قطعية في المسألة توقفوا في القطع بأحد القولين السابقين، وبعضهم - كالأمدى - صرح بأنه إن كان للظن مجال فهي توقيفية.

وخلاصة مذهب الباقلاني وأتباعه . أن كونها توقيفية أو كونها اصطلاحية، أو كون بعضها توقيفي وبعضها اصطلاحى جائز عقلاً، ولكن لما لم يكن دليل قطعي على الوقوع قالوا بالتوقف في القطع بأحد هذه الأقوال.

نقول. (٥)

فأما ما يدل على فساد قول من قال إنه لا يصح أن يكون جميع الأسماء وأقسام الخطاب التي يتكلم بها أهل لغة العرب وكل لغة موقفاً على جميعها، وأنه لا بدُّ لمن وقف على البعض منها من أن يكون قد سبق نطقه بلسان قد عرفه وعرف معناه والتواضع عليه قبل خطاب الله له وتوقيفه على معناه، إما بمخاطبة أو بالوحي على لسان مخاطب، لأجل أنه إن لم يتقدم له خطاب وتكلم بلغة قبل توقيفه على ما توقف عليه لم يكن له سبيل إلى معرفة معنى ما يخاطب به وتوقف عليه، ومن هذه حاله لا يصح إفهامه وخاطبه.

فإنه قول باطل ، لأن الله سبحانه إذا أراد إعلام من يخاطب معنى كلامه ومعاني هذه الأسماء باللغات المختلفة وإن لم يكن المخاطب قد نطق قبل ذلك بلغة ولا عرفها فإنه تعالى يُسمعه خطابه فيضطر إلى وجود الكلام الذي يسمعه ويعلم ضرورة أنه المتكلم به، فإن اضطر مع ذلك إلى أن المتكلم به هو الله تعالى القديم الصانع للعالم كان مضطراً إلى وجود الكلام وأن المتكلم به هو الله محدث العالم عز وجل، وإن لم يضطر إلى العلم بأن المتكلم به هو أنه الخالق للعالم صح أن يدل على أن المتكلم به هو الله رب العالمين بما يقترنه بالخطاب من عظيم الآيات التي يعلم المخاطب من العقلاء عند

(٥) ذكر الباقلاني ثلاثة أقوال في المسألة ونقل إمام الحرمين في البرهان ١٧٠/٨ وغيره قولين آخرين الأول : وقد نسبته للأستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني وهو أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع توقيفي، وغيره محتمل للتوقيف وغيره. وأخطأ في نقل مذهبه جماعة منهم الرازي في المحصول (٢٤٥/١/١) حيث ذكر أن الباقي اصطلاحى. وعبارة الأستاذ أبي اسحاق كما رأها الزركشي في كتاب الأستاذ أبي اسحاق هي : « إنه لا بد من أن يعلمهم أو يخلق لهم علماً بمقدار ما يفهم بعضهم من بعض لمعنى الإصطلاح والوقوف على التسمية، فإذا عرفوه جاز أن يكون باقيه توقيفاً منه لهم عليه، وجاز أن يكون اصطلاحاً منهم. ولا طريق بعده إلى معرفة ما كان منه فيه إلا بخبر نبي عنه.»

الثاني : عكس قول الأستاذ أبي اسحاق، ولم ينسبه أحد لأشخاص بأعيانهم. كما نقل الرازي في المحصول (٢٤٤/١/١) قولاً سادساً عن عباد بن سليمان الصيمري، وهو أن الألفاظ دلت على معانيها بذاتها. وقد فصل القول في تفسير هذا المذهب السبكي في الإبهاج (١٩٦/١) وينظر هذا المذهب في الإحكام للآمدي (٧٤/١) والتمهيد للأسنوي ص ١٢٨.

ظهورها أنه لا يقدر عليها إلا الله سبحانه، فيكون عالماً بوجود الخطاب عند سماعه ضرورة وأنه لتكلم به ضرورة، وأن المتكلم به هو القديم المخالف لجميع أجناس العالم بدليل يقتزن بذلك، فإذا أعلمه سبحانه هذه الجملة عند خطابه خلق أصواتاً وصيغة مبنية بنية الألفاظ العربية/ وغيرها من اللغات ٧١ وأسمعها ذلك المخاطب^(٦)، وقال له بكلامه القديم الذي يضطره إلى معرفة معناه. إعلم أن هذه الصيغة قد جعلتها لكذا وكذا، وهذه الأخرى المخالفة لها اسم - أيضاً - لذلك الشيء، وأن الصيغة الأخرى إسم لغير ذلك الشيء، فيعلم ضرورة بما يخلقه الله سبحانه في قلبه من العلم ما وضع الله تعالى له تلك الصيغ والأصوات من المعنى وهو سبحانه المتفرد بالقدرة على خلق العلم ضرورة في غيره بمراده بما قد جعل الصيغ والأصوات المختلفة اسماً لها. وإذا كان ذلك كذلك بأن أنه قد يصح أن يعلم مراد الله سبحانه بخطابه وما جعل ما يخلقه من الأصوات والصيغ أسماء مفيدة لما هي مفيدة له وإن لم يتقدم له خطاب وكلام بلغة من اللغات.

ويدل على صحة ذلك^(٧) - أيضاً - علمنا بأنه قد اضطر الخرس والناطقين إلى المراد بالرموز والإشارات وإفادتها لكل ما يضعه أهل الرموز والإشارة وإن لم يتقدم لهم رموز وإشارات قبل ذلك، فكذلك يصح إضطراره تعالى إلى مراده بكلامه وإلى المراد بما جعل ما يوجد من الأصوات عبارة عنه وإفادة له، فبطل ما قالوه، وثبت بذلك صحة التوقيف من الله سبحانه

(٦) القائلون بالتوقيف اختلفوا في طريقة توصيل هذا التوقيف للعباد. فبعضهم قال إنه بطريق الوحي إلى بعض أنبيائه، وهو الأظهر لقوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » . وبعضهم قال : إنه يخلق اللغات في بعض الأجسام فتدل من سماعها من العباد عليها وبعضهم قال : إن الله خلق العلم الضروري بها في بعض العباد، وينظر في هذه الاحتمالات جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٦٩/١).

(٧) أي على صحة إمكان كون اللفظة توقيفية. والباقلاني يقصد باستدلاله هذا إثبات أنه يجوز عقلاً كونها توقيفية. ولا يريد إثبات كونها توقيفية وقوعاً. وبالتالي يكون هذا إداً على من نفى أنها توقيفية، وهم أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة.

على أسماء جميع الأشياء بكل لغة وإن لم يتقدم لأهلها نطق بلغة غير التي وقفهم عليها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

وأما ما يدل على فساد قول من قال : إنه لا يصح تواضع أهل اللغة على معاني ما يبتدئون به من الكلام نون أن يكونوا قد وقفوا على لغة سبق تكلمهم ونطقهم بها، وإلا لم يتم لهم مواطأة ومواضعة فهو : إنهم إذا كانوا أحياءً ناطقين، وكان الكلام والنطق منهم صحيحاً، ولهم متائباً وإقذارهم عليه جائزاً ممكناً، وبمثابة إقذارهم على الحركات والإختيارات والإشارات وسائر التصرفات، فكان منهم النطق صحيحاً جائزاً كسائر مقصوراتهم، فإذا كانوا مع ذلك يدركون المعلومات ويعرفون البعض منها ضرورة وحساً، والبعض منها نظراً وبحثاً، ويعرفون لما يعلمونه أمثالاً، وربما غاب عنهم الحاضر واحتاجوا أتم حاجة إلى طلبه تارة والإخبار عنه أخرى، والتحذير منه مرة وكانت الإشارة إليه متعذرة عند غيبته وجب لذلك صحة نطقهم بالأصوات وتواضعهم على جعلها تسميات لما حضرهم وغاب عنهم مما بهم حاجة إلى تعريفه والإخبار عنه، ولم يكن ذلك ممتنعاً منهم / وجرى (أ) ذلك ص ٧٢ مجرى الخلق الكثير والجم الغفير على أكل الطعام عند الجوع والحاجة إليه، وشرب الماء واتقاء الحر والبرد، وفعل كل ما ينتفعون به ويدفعون به ضرراً.

وكما يصح ويجوز من أهل الإسلام وغيرهم قاطبة من أهل الملل الإجتماع على فعل كالصلوات والصيام والحج إلى المشاهد المأمور بالقصد إليها، وحضور الجُمع والأعياد، وإقامة المناسك لما يعتقدونه فيه من الإنتفاع ودفع الضرر، وكذلك سبيل صحة اتفاق أهل كل لغة على وضع أسماء وتخالط لإفادة ما عرفوه ضرورة ودليلاً وتعذر الإشارة إليه عند غيبته، وإذا

(أ) استدلل الباقلاني على عدم استحالة اتفاق جماعة على اصطلاح بالقياس على عدم استحالة اتفاق خلق كثيرين على أكل طعام وشرب الماء واتقاء الحر والبرد إذا احتاجوا لذلك. وعلى اتفاق المسلمين على الصلاة والصيام والحج وغير ذلك من عقائدهم . وهو دليل على الجواز العقلي فقط نون الوقوع وهذا الدليل أفاده أبو يعلى في العدة (١٩١/١) من كلام الباقلاني هنا.

كان ذلك كذلك بكل ماظنوه من تعذر ذلك وامتناعه.

فإن قال قائل ، وكيف يعرف غير المبتدئ بالناطق مراد الناطق
بالأصوات ؟ (٩)

يقال له ، يعرف ذلك ضرورة عند قوله رجل وإنسان وتكريره لذلك
وإتباعه له بالإشارة إليه والإقبال عليه وإيمائه نحوه، فلا يزال يردد ذلك
ويكرره حتى يحصل للسامع صورة مراده بتلك الأصوات ضرورة، ثم توافق
السامعين لكلامه على قصده في جعل ذلك إسماً لما سماه فيتم لذلك المواظمة
والمواضعة بينهم والعلم بالمراد بها، ثم يُوقفون من خرج عن تلك المواضعة
على معناها، وهذا واضح لا إشكال فيه.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لايجوز أن تكون أحوال الناطقين العقلاء
الأصحاء أنون من حال الخرس في تأتي المواضعة منهم علي معاني
رموزهم وإشاراتهم، وإن لم يتقدم لهم إشارات أخر وقفوا على معناها، فإذا
علم تأتي المواضعة من الخرس على معاني إشاراتهم التي يبتدئون المواضعة
عليها كان تأتي ذلك للناطقين على معاني الألفاظ أيسر وأقرب وأخف، ولأن
الله سبحانه إذا أراد توقيفهم للمواضعة على ذلك جمع عليه هممهم ووفر
دواعيهم وسهل سبيل ذلك لهم وخلق لهم من الألفاظ والأسباب التي
تحوشهم إلى فعل ذلك ما لا يقدر عليه إلا هو تعالى، فيسهل عليهم عند ذلك
الوعر وييسر الصعب فثبت ما قلناه./

ص ٧٣

فأما ما يدل على جواز تواضعهم على أسماء قد وقف الله عليها
غيرهم من ملائكته أو غيرهم من أهل اللغات مما لاشبهة فيه، لأن إقذارهم
على فعل ذلك وجمع هممهم ودواعيهم إليه توقيفه لغيرهم على مثل ما

(٩) يبين الباقلائي في جواب هذا الإعتراض الطريقة التي يمكن أن يعرف غير العالم بلغة مراد
الواضع من كلامه، وهي مقارنة اللغة لبعض الإشارات، وبالتكرار مثل ما يحدث في إقذارهم
الخرس، بل إصمال المعنى للناطقين غير العالمين باللغة أيسر من الخرس.

تواضعوا عليه غير ممتنع ولا متعذر عليه سبحانه، فوجب القضاء بصحة ذلك (١٠).

وأما ما يدل على صحة وقوع ذلك منهم إن كان محلاً أو محرماً فلا شبهة فيه، لأنهم يصح أن يفعلوا الحلال والحرام ويجتمعوا عليه إما لداع واحد أو لدواعٍ متفرقة، ولو منعت العادة من اتفاق مثل ذلك من العدد الكثير لم يمنع وقوعه من العدد اليسير، فهذا مما لا إشكال فيه فيكون للشيء إسمان. أحدهما موقف على معناه، والآخر متواضع عليه ويكون أحدهما متواضعاً عليه عند أهل اللغة، والآخر واقعاً من غيرهم على جهة القياس، ويكون ذلك إسماً بالقياس (١١) على اللغة لا لأهلها (١٢).

وقد اعتل المحيلون للتواضع من الخلق على معاني اللغات بقوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾ (١٣) الآية، ولا متعلق لهم فيها من وجوه :

أحدها ، إنها ليست بخبر عن إحالة تواضع أهل اللغات على أسماء الأشياء التي علم آدم عليه السلام أسماءها وإنما هي خبر عن أنه علمها آدم ووقفه عليها، وذلك ما لا ننكره، وإنما ننكر قولهم بإحالة المواضعة عليها مع تعليمه آدم إياها ومع ترك تعليمه له لو ترك ذلك، فما الدليل على هذا إذا أوردوه إن كنتم قادرين ؟

والوجه الآخر ، إنه لم يخبر أنه تعالى وقف جميع الخلق على أسماء الأشياء، وإنما أخبر أنه وقف آدم على ذلك، فلعله مع توقيفه له قد اتفق لأهل كل لغة تواضعهم على مثل ما وقفه عليه أو على كثير منه فما الذي يدفع

(١٠) هذا دليل على جواز توافق الإصطلاح والتواضع للتوقيف عقلاً.

(١١) في المخطوطة (القياس).

(١٢) هذا دليل من جواز أن يكون للشيء الواحد إسمان، أحدهما بالتوقيف والثاني بالإصطلاح من جهة أهل اللغة. أو بالقياس من غير أهل اللغة.

(١٣) سورة البقرة آية : (٣١).

ذلك؟

والوجه الآخر : إنه يمكن أن يكون إنما أراد سبحانه أنه علم آدم أسماء الأشياء كلها بلغة من اللغات مبتدأه له لم ينطق بها أحد وأن تكون الملائكة المخلوقة قبله قد كانت تواضعت على أسماء لتلك الأشياء والألفاظ وتخاطب يتفاهمون به غير الأسماء المبتدأة لأدم، فيكون لها أسماء وقف الله آدم عليها لاتعرفها الملائكة، وأسماء لها قد تواضعت عليها وعرفتها الملائكة قبل تلك الأسماء، ولا سبيل إلى دفع جواز ذلك/ والتأويل.

ص ٧٤

ويمكن أن يكون الله سبحانه أراد أنه علم آدم إسم كل شيء خلقه إذ ذاك من الملائكة والسّموات، وما خلقه في الجنة ولم يعلمه أسماء ما يحدثه من بعد، وقوله : « الأسماء » لا يدل بظاهره على العموم والاستفراق، وكذلك قوله « كلها ». وكل تأكيد جرى مجراه لا يدل على العموم لما نذكره من بعد، فبطل التعلق بالآية، على أنه إنما قال سبحانه إنه علم آدم الأسماء كلها ولم يخبر كيف علمه بأن وقفه أو بأن انطقه وأقدره على النطق وجمع نواعيه على مواضعة الملائكة على دلالة ما ينطق به. وإذا أقدره على ذلك وخلق فيه العلم به وجمع همته عليه كان معلماً له الأسماء وإن لم يعلمه ذلك توقيفاً، فسقط ما قاله (١٤). وقد قال الله سبحانه في كتابه ﴿ تبييناً لكل شيء ﴾ (١٥) ﴿ ما فرطنا في الكتاب من شيء ﴾ (١٦) وإن لم يذكره بأخص أسمائه بل سمي بعضه ودل على بعضه (١٧).

(١٤) معظم هذه الردود على من استدل بقوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ على القول بالتوقيف أفاده القاضي أبو يعلى في العدة (١٩٠/١٠) بون نسبه للباقلاني، وزاد عليه ما وجدته في تفسير أبي بكر بن عبد العزيز الحنبلي في تفسير الآية. وينظر الكلام حول الاستدلال بالآية جمع الجوامع مع البناني (٢٧٠/١) والوصول إلى الأصول (١٢٣/١) والإبهاج (١٩٦/١) والمحصول (٢٤٩/١/١) والمستصفي (٣٢٠/١) والإحكام للكندي (٧٤/١).

(١٥) سورة النحل آية (٨٩).

(١٦) سورة الأنعام آية (٣٨).

(١٧) واستدل من قال بالتوقيف -أيضاً- بقوله تعالى ﴿ إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم =

ومما يدل على كون الملائكة متخاطبين ومتواضعين على تخاطب بأسماء يعرفونها قبل خلق آدم عليه السلام قوله سبحانه : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾ (١٨) وقوله تعالى لما خلقه وصوره وأحياه وعلمه الأسماء : ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ﴾ (١٩). فلو لم يكونوا عالمين بالخطاب وبأسماء الأشياء وما يذكره لهم كيف كانوا يفهمون ويجيبون ويقولون : « سبحانك » ، وما ذكره عنهم مما يكثر ذكره وتتبعه، فكل هذا يدل دلالة ظاهرة على صحة ما قلناه وفساد تأويلهم (٢٠) ، وهذه جملة في هذا الباب كافية إن شاء الله (٢١).

= وما أنزل الله بها من سلطان ﴿ فدل على أن غيرها كان ثابتا بالتوقيف. واستدلوا - أيضاً - بقوله تعالى : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السننكم واللوانكم ﴾ والمقصود باختلاف الأسنة اختلاف اللغات. ينظر في ذلك المحصول (٢٥٠/١/١) واستدل الزركشي في البحر المحيط (١٤/٢) بما أخرجه الحاكم في المستدرک عن جابر : أن رسول الله ﷺ تلا قوله تعالى : ﴿ قرأنا عربياً لقوم يعلمون ﴾ ثم قال : ألهم اسماعيل هذا اللسان إلهاماً ، وقال الحاكم : صحيح الإسناد.

كما استدل الأمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذا القول بقوله تعالى : ﴿ علم الإنسان ما لم يعلم ﴾ وذكر الأمدي وفخر الدين الرازي أدلة عقلية لهذا القول.

(١٨) سورة البقرة آية (٢٠).

(١٩) سورة البقرة آية (٣١ ، ٣٢).

(٢٠) هذا الدليل أورده الباقلاني لمن يقول بأن مبدأ اللغة اصطلاحية. كما استدل الأمدي في الإحكام (٧٤/١) لهذا القول بقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ مما يدل على تقدم اللغة على البعثة . كما نقل فخر الدين الرازي في المحصول (٢٥٤/١/١) عن إبراهيم بن منقوبة النحوي المعتزلي أنه استدل في كتابه التذكرة ببعض الأدلة العقلية.

(٢١) بعض الأصوليين كالزركشي في البحر المحيط (٢٠/٢) وابن النجار في شرح الكوكب (٢٨٧/١) أورد بعد هذه المسألة مسألة الإختلاف في كون أسماء الله توقيفية أو يجوز إثباتها بالقياس، ونقل الخلاف في المسألة ابن حجر في فتح الباري (١٧٥/١)، والجمهور يقولون إن أسماء الله توقيفية، ونقل ابن النجار الخلاف في المسألة عن المعتزلة والكرامية، ونقله الزركشي في البحر المحيط عن معتزلة البصرة. ونقل ابن النجار عن الباقلاني والغزالي أن الأسماء توقيفية بكون الصفات.

بِسَابِ

القول في معنى وصف الخطاب

بأنه محكم ومتشابه (١)

اعلموا - وفقكم الله - أن وصف الخطاب بأنه محكم يرجع إلى معنيين:
أحدهما، إنه مفيد لمعناه وكاشف له كشافاً يزيل الإشكال ووجوه

(١) هذه المسألة طويلة الذيل كثيرة الأطراف، والكلام فيها متشعب، والأقوال فيها كثيرة جداً، جمع منها الزركشي في البحر المحيط: (٤٥٠/١) اثني عشر قولاً. واجمع شتات الكلام فيها أقول: قد فرض الباقلاني المسألة في القرآن وغيره من السنة وكلام العرب. ومعظم الأصوليين والمصنفين في علوم القرآن خصوا الحديث فيها بالقرآن، لأنه مصدر التشريع الذي يُعنى بلفظه أكثر من غيره، ولأن الله جل شأنه وصف القرآن كلاً أو بعضاً بهذين الوصفين، ولذا ساخص القرآن بالعناية في هذه المسألة فأقول.

وصف الله جل شأنه القرآن كله بأنه محكم في قوله تعالى: ﴿ كتاب أحكمت آياته ﴾ ومعناه في هذه الآية باتفاق أنه متفق، كما وصف الله جل شأنه القرآن كله بأنه متشابه في قوله تعالى: ﴿ كتاباً متشابهاً مثاني ﴾. وهو في هذه الآية بمعنى يشبه بعضه بعضاً في جودة النظم والإتقان.

وقد وصف الله جل شأنه بعض القرآن بأنه محكم وبعضه بأنه متشابه في الآية السابعة من سورة آل عمران، وهي قوله تعالى: ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا. ولا بد قبل تقرير معنى المحكم ومعنى المتشابه من معرفة هل المتشابه هو الذي استأثر الله بعلمه ولم يعلمه أحداً من خلقه؟ وبعد ذلك يتوجه نظر الباحث لمعرفة ما هذه صفة. وعلى هذا يحتمل أن يكون المراد به حقيقة الأمور الغيبية في الآخرة وبعض أحوالها، أو كيفية صفات الله تعالى، وحقيقة الروح وموعود القيامة، والحروف المقطعة على أحد الأقوال فيها. فهذه الأمور ثبتت بالأدلة الشرعية أن الله استأثر بعلمها. ويؤيد هذا المذهب:

١- قراءة الوقف على لفظ الجلالة، وتكون الواو بعدما استثنائية، ونقل النحاس في معاني القرآن: (٢٥١/١) أنه قرأ بهذه القراءة الكسائي والأخفش والفراء وأبو عبيد وأبو حاتم السجستاني. ورجع هذه القراءة الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٣١. وهي قراءة متواترة. كما ذهب للوقف ابن مسعود وأبي بن كعب وابن عباس وعائشة على ما في تفسير القرطبي: ١٧/٤.

٢- ما أخرجه ابن الجوزي في زاد المسير: (٢٥٤/١)، والسيوطي في الدر المنثور: (١/٢) عن ابن عباس أنه قرأ: ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به ﴾. وهذه =

الإحتمال/ وهذا المعنى موجود في كلام الله عز وجل وكثير من كلام الخلق ص ٧٥

= ليست من القراءات السبع المتواترة. وانظر تفسير الطبري حديث رقم (٦٦٢٧).
٣- نقل النحاس في معاني القرآن عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - أنه قال : « انتهى علم الراسخين في العلم إلى أن قالوا : أمنا به ».

٤- ويؤيد هذا المذهب ما رواه ابن جرير الطبري في تفسيره من طريق محمد بن اسحاق عن الكلبى في سبب نزولها، وهو أن أبا ياسر وأخاه حبي بن أخطب من يهود نظراً في الحروف المقطعة في أوائل السور، وحسباً منها عمر أمة محمد ﷺ ، فنزلت الآية تبين أن المتشابه مما استأثر الله بعلمه، ويصفهم بأن في قلوبهم زيغ.

وقد اختار قراءة الوقف ابن قدامة في الروضة ص ٦٧، ولكنه فسر المتشابه بقوله : « والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله كقوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ . ويتابعه على ذلك الطوفي في شرح مختصر الروضة : (٥١/٢). وبالغ في نصرة هذا المذهب. وقال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في منكرته : ص ٦٥ : إن المتشابهة هو كيفية الصفات لانفس الصفات، لأن معناها في اللغة معلوم، وليس متشابهة. ونقل القول بالوقف الزركشي في البحر المحيط عن الأستاذ أبي منصور والعارث المحاسبي والقلانسي وابن برهان. ونصر الزركشي هذا المذهب.

والقول بأن المتشابه ما استأثر الله بعلمه نقله الماوردي في النكت والعيون : (٣٠٥/١) ، والقرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله، وقال القرطبي : هو مقتضى قول الشعبي والثوري. كما أخرج الماوردي في النكت والعيون عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال : (القرآن على ثلاثة أجزاء ، حلال فاتبعه، وحرام فاجتنبه، ومتشابه يشكل عليك فكله إلى عالمه) وأصحاب هذا المذهب نفوا أن يكون المراد بالمتشابه شيء يتطرق بالتكاليف، لأنه يلزم عليه تكليف الناس بما لا سبيل للعلم به.

المذهب الثاني :

وهو جعل المتشابهة مما يمكن أن يعطمه الراسخون في العلم وهذا يكون على قراءة عطف الراسخون « على لفظ الجلالة. وهي قراءة متواترة أيضاً.

قال النحاس في معاني القرآن : (٢٥٢/١) : قال مجاهد، قال ابن عباس : « أنا ممن يعلم تأويله » وأخرج هذا الأثر - أيضاً - ابن كثير في تفسيره : (٨/٢) والسيوطي في الدر المنثور : (٧/٢) وابن الجوزي في زاد المسير : (٣٥٤/١). والموردي في النكت والعيون.

وأخرج النحاس عن مجاهد أنه قال : « الراسخون في العلم يعلمون تأويله » وأخرجه القرطبي في تفسيره : (١٧/٤).

ورجع قراءة العطف الزمخشري في كشافه : (١٧٥/١).

ومعظم أصحاب هذا المذهب فسروا المتشابهة بأنه غير الواضح المعنى، أو ما احتمل أوجهاً، منهم إمام الحرمين في البرهان : (٤٢٤/١) وتلخيص التقريب لوجه (١٠) ، وأبو الحسن الكرخي ويتابعه الجصاص في أصوله : (٣٧٧/١) . وهو قول الشافعي على ما في النكت والعيون، ونقله أبو يعلى عن الإمام أحمد ونسبه لعامة الفقهاء. انظر العدة : (٦٨٤/٢) ونقله ابن قدامة في الروضة ص ٦٦ عن ابن عقيل، ويتابعهم عليه ابن النجار في شرح الكوكب : (١٤٠/٢) . واختاره الفزالي في المستصفي : (١٠٦/١) محتجاً بأن الله سبحانه لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته. وصححه النووي في كتاب الألب من شرحه لصحيح مسلم : (٢١٨/١٦) . ورجعه أبو =

فيجب وصف جميعه بأنه محكم على هذا التؤول.

والوجه الآخر ، أن يكون معنى وصف الخطاب بأنه محكم أنه محكم النظم والترتيب على وجه يفيد من غير تناقض واختلاف يدخل فيه. فكل كلام هذه سبيله فإنه يوصف بأنه محكم وإن احتمل وجوها والتبس معناه. وما فسد نظمه وتَّبَجَّحَ (٢) واختل عن وجهه وسننه وصف بالفساد لا بالمشابه (٣).

فأما معنى وصف الخطاب بأنه متشابه فهو محتمل لمعانٍ مختلفة يقع

= اسحاق الشيرازي في اللمع ص ٢٠. واختاره ابن الحاجب في المنتهى ص ٤٧. ونسبه الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٠/٨) لأبي الحسن الأشعري وسليم الرازي والمعتزلة. ويشهد لقراءة العطف ما أخرجه البيهقي في الدلائل وغيره في سبب نزول الآية وهو : أنها نزلت في وفد نصارى نجران عندما عرض عليهم رسول الله ﷺ الإسلام فقالوا : أسلمنا قبلك، فقال لهم ﷺ : « أعرف ما يمنعكم من الإسلام ، هو قولكم : إن عيسى ابن الله ». فقالوا : يا محمد، ألم ينزل عليك : « وروح منه » ، « ونفخنا فيه من روحنا » فقال : نعم، فقالوا : حسينا : أي يكفيننا هذا في الدلالة على أن عيسى ابن الله. فنزلت الآية تبين أن هذا من المتشابه الذي يطمه الراسخون في العلم برده إلى المحكم. مثل قوله تعالى : « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه ». والذين في قلوبهم زيغ يتبعون المعنى الباطل من معني المتشابه.

ويندرج تحت كل من المذهبين أقوال كثيرة في تفسير المتشابه لا يمكن حصرها والذي أراه راجحاً أن المتشابه ما احتاج في فهمه إلى غيره لما يلي :

(أ) ما ورد في سبب النزول برد وصف عيسى بأنه روح من الله إلى التصريح بأنه عبد من عباد الله في قوله تعالى : « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه » .

(ب) صرح بعض السلف بأنهم ما كانوا يفاضون عشر آيات حتى يحفظوها ويعملوا بها فيعلمون العلم والعمل معاً. ونقل عن بعضهم قوله : سلوني عن كتاب الله ما شئتم فوالله ما من آية إلا وأعلم متى نزلت وأين نزلت. وهذا يدل على أن الراسخين في العلم من الصحابة ومن بعدهم كانوا يعلمون المراد بكلام الله سبحانه.

(ج) مخاطبة الله بما لا يفهمون تكليف بالمستحيل . وهو غير جائز على الصحيح.

ونقل الزركشي في البحر المحيط : (٤٥٧/٨) قولاً ثالثاً في المسألة عن السهيلي وابن اسحاق. وهو القول بالوقف على لفظ الجلالة، مع القول بأن الراسخين يعلمون المتشابه برده إلى المحكم، فيعلمونه بالتبدير والفكر، والله يطمه بطمه الأزلي.

وينظر في هذه المسألة بالإضافة إلى ما تقدم : فتاوي ابن تيمية : (٢٧٠/١٣) والميزان للسمرقندي (ص ٢٥٢) والإحكام للأمدى : (١٦٥/٨)، والبرهان في علوم القرآن : (٦٨/٢) وشرح المحلى على جمع الجوامع بحاشية البناني : (٦١/٢).

(٢) هذه الكلمة أميיתי قراتها لعدم نطقها وفراقتها حتى وجدت الفزالي في المستقصى : (١٠٦/١) استفادها. وقال في القاموس المحيط ص ٢٣٣ الشيخ : اضطراب الكلام، وتعمية الخط وترك بيانه.

(٣) ما تقدم من هذه المسألة أفاده الأمدى في الأحكام : (١٦٥/٨) ولكن تصرفاً تصرفاً يخل بمراد الباقلائي.

على جميعها ويتناولها على وجه الحقيقة، أو يتناول بعضها حقيقة وبعضها مجازاً، ولا ينبىء ظاهره عما قصد به (٤) ، وإنما أخذ له هذا الإسم من اشتباه معناه على السامع وفقد علمه بالمراد به، ومنه قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (٥) وهو محتمل لزمن الحيض وزمن الطهر (٦). وقوله تعالى : ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ (٧) . وقوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ (٨) في أمثال هذا مما يسوغ التنازع والإجتهاد في طلب معناه، وكذلك كل الأسماء المشتركة.

فأما المتشابه فيما يتعلق بأصول الديانات فكثير.

فأما ما يذكره بعض أهل التفسير وأصحاب المعاني في وصف الخطاب بأنه محكم ومتشابه، فإنه غير ثابت.

وقد زعم بعض أهل التفسير أن المحكم من الكتاب ما اتصلت حروفه، وأن المتشابه ما انفصلت حروفه نحو قوله تعالى : الم و طسم، وأمثال ذلك، وهذا ما لا تعرفه أهل اللغة (٩).

وقال بعضهم ، المحكم منه ما صح أن يعلم تأويله الراسخون في العلم، كما يصح أن يعلمه الله عز وجل، والمتشابه هو الذي ينفرد الله بعلمه لكون سائر خلقه. وهذا - أيضاً - بعيد لا يعرفه أهل اللغة (١٠).

(٤) وذلك لأن لفظة « المتشابه » استعملت استعمالاً اصطلاحياً، فلم يبق القصد منها معناها اللغوي. ولكن يبقى ارتباط واضح بين معنى الكلمة اللغوي ومعناها الإصطلاحي الذي تعدد بالنسبة لهذه الكلمة.

(٥) سورة البقرة آية (٢٢٨).

(٦) والتشابه في هذه الآية بسبب الإشتراك في لفظة (قرء) .

(٧) سورة البقرة : (٢٣٧) . والتشابه في هذه الآية بسبب الإجمال في قوله ﴿ الذي بيده عقدة النكاح ﴾ حيث يحتمل أن يكون الزوج أو ولي أمر المرأة.

(٨) سورة النساء آية (٤٣) . والتشابه في الآية بسبب احتمال كون المراد المعنى الحقيقي وهو لمس البشرة للبشرة أو المعنى المجازي وهو الجماع. أو لمس خاص فيه مفاطة من الإثنين. وبهذا يكون للكلمة أكثر من احتمال.

(٩) وهذا أحد الأقوال المروية عن ابن عباس رواه النحاس في معاني القرآن (١/٣٤٤).

(١٠) واختار هذا القول الأستاذ/ أبو منصور وابن السمعاني والهارث الحاسبي والقلائسي =

وقال آخرون ، معنى المحكم منه هو الوعد والوعيد والحلال والحرام ، وما أجمل وفصل من الشرائع والأحكام . والمتشابه هو القصص والأمثال والسير . وهذا باطل ، لا يعرفه أهل العربية في إفادة معنى المتشابه والمحكم^(١١) .

فأما قوله تعالى ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ﴾^(١٢) فيمكن أن يكون المراد بالواو وهنا/ واو العطف والنسق ، ويحتمل أن تكون استفتاح كلام واستئناف إخبار عما يقوله الراسخون في العلم من الإقرار بخفائه عليهم ورد علمه إلى منزله سبحانه . فإن كان واو استئناف كلام وجب الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ . وإن كان واو عطف لم يجب الوقف . والأولى عندنا أن تكون واو عطف من حيث لم يجز أن يخاطب الله العرب وغيرها بما لا سبيل لها إلى علمه^(١٣) .

فأما قول من زعم أن المتشابه ما انفصلت حروفه ، نحو : كهيعص وأمثاله فباطل ، لأن هذا معلوم معناه . وقد قال كثير من الناس : إن معنى هذه الحروف أنها أسماء السور التي هي أوائلها . وإن لم تكن في اللغة إسماءً لشيء ، إذا جمعت على هذه الصورة . وأصح ما قيل في معناها أقاويل :^(١٤)

أحدها : إن هذه الحروف إنما أنزلها الله عز وجل في أوائل السور كناية يذكرها عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج جميع التخاطب عنها ،

= والبغوي وابن برهان على ما في البحر المحيط للزركشي (٤٥١/١) ونصره الزركشي . ونقله القرطبي في تفسيره (٩/٤) عن جابر بن عبد الله والشعبي والثوري واختاره .
(١١) نكر هذا القول جمع من المصنفين بدون نسبة لجماعة بأعيانهم .
(١٢) آل عمران آية (٧) .

(١٣) بينت في الحاشية في صدر المسألة من قال بكل قراءة من القراحتين ، وما ترتب على كل قراءة في معنى المتشابه ، والمصنف - رحمه الله - اختار قراءة العطف وتابعه عليها جمع من العلماء منهم إمام الحرمين في البرهان والتلخيص . معللين ذلك بأنه يلزم على قراءة الوقف أن الله يخاطب المكلفين بما لا يمكنهم فهمه . وهو يتنافى مع حكمة المشرع .

(١٤) اختلف أهل العلم في تأويل الحروف المقطعة على نيف وثلاثين قولاً على ما في البحر المحيط . وذكر السيوطي في الإقتان في علوم القرآن (١٠٦/٢) أن تسعاً وعشرين سورة بدأت بالحروف =

وإن اختلفت نظومها، وإنما كرر ذكرها تأكيداً لإعلام العرب أنه مخاطب لها بلغتها، والعرب تفعل مثل ذلك بقول القائل قرأت « البقرة » ، وأنشدت «ألا هبي» (١٥) ولا تعني قراءة آية ولا إنشاد بيت فقط. وإنما تكني عن ذكر جميع السورة والقصيدة، (١٦) وعلى هذا جاء قول الشاعر : (١٧)

يناشدني حاميماً والرمحُ شاجرُ فهلا تلا حاميماً قبل التقدم

وإنما أراد مناشدته بالقرآن فكنى عنه بذكر حاميماً.

وقال آخر .

= المقطعة . واختار في تفسيره (الجلالين) وفي الإتيان (٨/٢) أنها مما استأثر الله بعلمه ونسبه للشعبي وخاض قوم كثيرون في تأويلها لاعتقادهم أنه يستحيل أن يخاطب الله الناس بما لا يفهمون. ونقل السيوطي في الإتيان بعض هذه الأقوال، منها ما هو منسوب لابن عباس - رضي الله عنه - ، وبعضها منسوب إلى محمد بن كعب القرظي، وبعضها منسوب للضحك وأم هانئ وعكرمة وسعيد بن جبير ومجاهد وسالم بن عبد الله. وخلاصة ما نقل أن كل حرف يعبر به عن كلمة اختصاراً. واختار الزجاج هذا المسلك على ما في الإتيان (٩/٢) وبعضهم جعل هذه الحروف المقطعة أسماء للسور، وبعضهم جعلها أسماء لله، وبعضهم جعلها أسماء للقرآن. وكل هذا لم يثبت فيه ما يصح . والمهم أن تعلم أن الرسول ﷺ تحدى العرب بالقرآن فلو لم يكن مفهوماً لربوا عليه، كما ذكر السيوطي في الإتيان نقلاً عن أبي بكر بن العربي في فوائد رحلته . وقال ابن العربي جمعت في الحروف المقطعة أكثر من عشرين قولاً لم يحكم أحد عليها بعلم. ويوجد أقوال أخرى أرجح من هذه الأقوال ذكرها المصنف فيما بعد.

(١٥) يريد بذلك قصيدة عمرو بن كلثوم التقلبي التي مطلعها :

ألا هبي بصحنك فأصبحينا ولا تيق خمور الأندرينا

انظر معلقته في شرح القصائد العشر ص ٣٢٠ . والأندرين قرية جنوب حلب معجم البلدان

(٢٧٣/١).

(١٦) وخلاصة هذا القول أن الحروف المقطعة في أوائل السور أسماء لها.

(١٧) ذكر الزمخشري في الكشاف (١٢/٨) أن قائل هذا البيت هو قاتل محمد بن طلحة السجاد أو هو شريح بن أوفى العبسي. وقال في اللسان (١٥١/١٢) في (حمم) يذكرني بدل يناشدني وقال : وأنشده أبو عبيدة في حاميماً لشريح بن أوفى العبسي. وقال : أنشد غيره هذا البيت للأشتر النخعي. قال بيت للشخص الذي قتل محمد بن طلحة. ومختلف في قائله هل هو شريح بن أوفى أو الأشتر النخعي. وفي تاريخ الطبري (٥٢٣/٣) قال : البيت لقائل محمد بن طلحة في معركة الجمل وادعى قتله أربعة هم : المكعب الأسدي، والمكعب الضبي، ومعاوية بن شداد العبسي، وعفان بن الأشقر النخري.

لما رأيت أمرها في حُطِي وأزعمت في لسدي ولطي

أخذت منها بقرون شمط (١٨)

يعني بحُطِي أوجد لأن هذه الحروف منها.

وقال قوم ، إنه تعالى إنما أنزل هذه الحروف أمام السور ليجمع

لواعي العرب على استماعه لأنه مما لم تجر لهم عادة به فينصرفون بذلك عن قطعه واللغو فيه (١٩).

وقال آخرون ، قد تقدم العرب أمام كلامها حرفاً مقطعة/ فتقول : ص ٧٧

ألا يا زيد أقبل (٢٠)، ألا إني ذاهب ، ألا إني قائل (٢١) . وهذه جملة تكشف عن أن معنى المحكم والمتشابه ما قلناه نون سائر هذه الأقاويل.

(١٨) الرجز موجود في اللسان (٤٨٠/١٠) في مادة (فك) بدون ذكر قائله . ويوجد اختلاف في بعض الألفاظ . فلفظ اللسان : لما رأيت أنها في خطي وفنكت في كذب ولطي فلم تتطابق الروايتان إلا في المقطع الأخير فقط.

(١٩) هذا القول ذكره السيوطي في الإتيان (١١/٢) وغيره . ولم يعتبره السيوطي قولاً مستقلاً . وتكون الحروف المقطعة على هذا القول أنوات تنبيه حتى يصفى السامع لما فيه لأن العرب لم تعتاد الكلام بالحروف المقطعة . والإنسان بطبيعته يجلب انتباهه غير المعتاد من الأصوات .

(٢٠) هذا القول لم أجد من ذكره . ولا أظنه بالقول القوي ، لأن كلمة « ألا » ليست نظيرة للحروف المقطعة ، بل هي أداة وضعها العرب للتبنيه والإستفتاح كقوله تعالى : ﴿ ألا يوم يأتيهم ليس مصروفا عنهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ألا إنهم يثنون صبورهم ﴾ .

وكذلك تأتي للعرض فتدخل على الجملة الفعلية أو على تقدير الفعل ، مثل : ألا تعدد . وينظر في ذلك رصف المباني للمالقي ص ١٦٥ .

(٢١) وقد وردت أمثال أخرى في الحروف المقطعة أقوى مما تقدم ، وأهل أقواها ما ذكره السيوطي بصيغة التضعيف ، وهو الذي اختاره شيخنا محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان .

وخلاصة هذا القول أن الله - جل شانه - كانه يقول بذكرها في أوائل السور : يا أيها العرب الذين تدعون الفصاحة لماذا عجزتم عن الإتيان بمثله ، أو بعشر سور من مثله ، أو بسورة من مثله ، مع أنه مؤلف من حروف لفتكم الألف واللام والميم والحاء والميم ، وغير ذلك ، فهو تقريع لهم وتحدي . وخاصة كما قال شيخنا - رحمه الله - إنه لم ترد هذه الحروف في أول سورة إلا وجاه بعدها ذكر للقرآن مما يدل على الرابط بينهما .

ويوجد في الإتيان قول آخر ، وهو أنها وردت لتبنيه الرسول ﷺ ليمسح صوت جبريل فيقبل عليه ويصفي إليه : وهو قول ضعيف لما عرف من حال الرسول ﷺ حين نزول الوحي عليه من الإهتمام به ، بل ما يعتبره أثناء نزول الوحي من الرعدة وتصيب العرق من جبينه الشريف صلاة الله وسلامه عليه . وينظر ما ذكره الماوردي في النكت والعيون (٦١/٨) والكشاف للزمخشري (١٣/٨).

بَاب (١)

معنى وصف الكلام بأنه خطاب ومكالمة ومقاولة ومخاطبة

اعلموا أن الكلام لا يوصف بأنه خطاب ومخاطبة ومكالمة ومقاولة وتكليم لكون وجود مخاطب به يصح علمه بما يراد منه وتلقيه عن المتكلم به، لأن قولنا خطاب يقتضي مخاطباً مواجهاً به ومخاطبة هو من باب المفاعلة، وبمثابة قواك مضاربة ومقاتلة، وذلك مما لا يصح إلا من اثنين كلاهما موجودان. وقولنا مكالمة ومقاولة مثل قولنا مخاطبة في اقتضاء وجود مكلم ومقول له. وفي ضمن ذلك وجود قول من المخاطب لمخاطبه وقبول أورد كلام يجري مجرى الجواب لمكلمه، ولذلك أعلنا أن يكون كلام الله عز وجل في أزله، وكلام الرسول عليه السلام في وقته مخاطبة على الحقيقة ومقاولة ومكالمة لمعلوم غير موجود. وأجزنا كونه أمراً ونهياً. وإخباراً لمعلوم بشريطة إذا وجد وكان على صفة من يجب عليه تلقي ذلك (٢). وعلى هذا لم يجز أن

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقریب.

(٢) فرق الباقلاني بين وصف خطاب الله تعالى بأنه أمر ونهي فأجاز ذلك لأنه يجوز صدور الأمر وإن لم يوجد مأمور، وذلك بناءً على قول جمهور أهل السنة أن كلام الله غير مخلوق، وبالتالي ذهب الجمهور إلى أن أوامر الشرع ونواهيها قد تناوأت جميع المعلومين إلى قيام الساعة.

وذهب المعتزلة وجماعة من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الأمر لا يتعلق بالمعلوم، وأن أوامر الشرع الواردة في عصره ﷺ تختص بالموجودين في عصره، فأما من بعدهم يدخلون في ذلك بدليل. نقل هذا القول القاضي أبو يعلى في العدة (٢٨٦/٢) عن أصول أبي عبد الله الجرجاني الحنفي. ولكن الجرجاني جعل الخلاف في عبارة. ولكن أبو يعلى ذكر أن الثمرة لذلك أنه على قول المعتزلة يلزم وجود أمر ثاني لدخول المعلومين وعلى قول الجمهور لا يلزم وجود أمر ثاني.

ونكر أبو يعلى تفصيلاً داخل قول الجمهور واختار أن الأمر أمر إلزام وإيجاب بشرط وجود المعلوم على صفة من يصح تكليفه، وقال هو اختيار الباقلاني.

وقد نقل الأمدني في الأحكام (٢٧٤/٢) قول المعتزلة من أكثر الشافعية أيضاً واختاره. ونكر الغزالي في المستصفى (٨٣/٢) أن عموم الخطاب استقيد من أدلة خارجة عن نفس الخطاب. وقد نقل إمام الحرمين في البرهان (٢٧٠/١) عن القلانسي قوله لا يوصف كلام الله فسي =

يقال : إن الموصي مخاطب بما يودعه وصيته ومكلم به ومقاول لموصى إليه معدوم . وجاز أن يقال قد أمر من تُفْضي إليه الوصية بكذا، ونهاه عن كذا . وأطلق له كذا وحظر كذا . فبان بذلك أنه يكون أمراً ونهياً لمعدوم ، ولا يجوز أن يكون خطاباً ومكالمة ومقابلة لمعدوم .

فصل (٢)

وكل متكلم من الخلق يحتاج في الدلالة على كلامه الذي في نفسه إلى عبارة عنه، أو ما يقوم مقامها من عقد وخط وإشارة ورمز. والله سبحانه غير محتاج إلى ذلك لكون كلامه مسموعاً لمن يخاطبه من خلقه بنفسه، وخلق العلم في قلبه بمراده، وكلام الخلق الذي في أنفسهم في هذا الوقت غير مسموع، وهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب سامعي العبارة عنه بمرادهم فافتقرت الحال فيه / جل ذكره وفي خلقه في الحاجة إلى العبارات ٧٨ مر والدلالات على قوله . (٤)

فصل آخر (٥)

من أحكام العبارة عنه

واعلموا - رحمكم الله - أن جميع الأصوات والحروف المعبر بها (٦)

= الأزل بكونه أمراً أو نهياً . وقال هو أول من قال من الأصحاب بهذا والباقلاني لا يرى وصف الكلام بأنه مكالمة ومقابلة ومخاطبة وذلك لأن كلام الله قديم كان في حالة لم يكن أحد من الخلق . وهذه الألفاظ تسمى ألفاظ مطوعة تقتضي وجود طرفين، فلا تكون من طرف واحد فقط وبالتالي لا يصح إطلاقها على ما نحن فيه، لأن اللغة لا تقتضي ذلك . وهذا هو الهدف من إيراد هذه المسألة هنا . ولكن مسألة تكليف المعدوم سيأتي لها مزيد بحث - إن شاء الله .

(٣) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقریب .

(٤) فرق الباقلاني - رحمه الله - بين كلام الله سبحانه بأنه ليست هناك حاجة للتعبير عنه بعبارة أو ما يقوم مقامها من خط أو إشارة . بناء على مذهبه بأن كلام الله نفسه، والله قادر على خلق العلم بكلامه في نفوس المخلوقين، ولكنه في كلام الخلق قال لا بد من بيانه بعبارة تسمع أو ما يقوم مقامها لأنهم غير قادرين على خلق العلم في قلوب غيرهم . وهذا مخالف لما عليه جمهور أهل السنة من أن ما في النفس لا تقوم به الحجة على الآخرين سواء كان في حق الله أو المخلوقين .

(٥) حذف إمام الحرمين هذا الفصل في تلخيص التقریب . (٦) في المخطوطة (بهما) .

عن الكلام في الأصل على ضربين :

فضرب منها مستعمل مفيد، والآخر غير مستعمل ولا مفيد.

فأما المستعمل منها : فهو ما يوضع على معناه ودلالاته.

وما ليس بمفيد منه ضربان :

أحدهما ، الحروف المقلوبة ، نحو قواك « ديز » مكان قواك « زيد » و « لجر » مكان قواك « رجل » فهذه الأصوات مهملة غير مفيدة شيئاً.

والضرب الآخر ، الحروف المنظومة المتكلم بها على وجه لا يفيد ولا يفهم ، نحو هجر المبرسمين (٧) وهذيان المجانين مما يخلطونه ويلوثونه لوثاً (٨) ، لا يكشف عن معنى له محصل. ومن الناس من ينكر كون هذا الضرب والذي قبله كلاماً لكونه غير مفهوم ولا مفيد.

وملهم من يقول ، هو كلام إلا أنه غير مفيد يعنون بذلك أنه عبارة غير مفيدة لشيء معتقد في النفس. والأقرب أن يكون هذا الضرب الأخير كلاماً (٩) ، لأنه لو يُخلص كل شيء منه مما يفسده لكانت مفردات ألفاظه مفيدة، فإذا وصل بعضه ببعض صار مختلطاً غير مفهوم. ولذلك يقولون تكلم المبرسم والمجنون بكلام غير مفهوم. ويقولون كلام متناقض وفاسد باطل.

(٧) الهجر : الخلط والهنيان كما في المصباح المنير ص ٦٢٤. والبرسام بكسر الباء كلمة معربة وهو ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد والمعى، ثم يتصل بالدماغ فيهذي منه المريض. ينظر المصباح المنير ص ٤٢.

(٨) اللوث : الإسترخاء والحبسة في اللسان. ويقال للرجل الضعيف العقل الوث. ورجل فيه لوثه، فيه حماقة. المصباح المنير ص ٥٦٠.

(٩) اختلف أهل العلم في تسمية غير المفيد كلاماً، ونقل ابن قدامة في الروضة عن أهل العربية أنهم يخصصون الكلام بالمفيد. ولكنه ارتضى تقسيم الكلام إلى مفيد وغير مفيد، كما في الروضة ص ١٧٧ وكذلك قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١/١٢٢) « وقد يراد بالكلام الكلام الذي لم يفد ».

والباقلائي هنا اعتبر بعض الكلام غير المفيد كلاماً وهو هذيان المرضى، ولم يعتبر الحروف المقلوبة من الكلام.

فصل آخر منه (١٠)

اعلموا أن التناقض في الكلام يكون باللفظ وبالمعنى. والتناقض باللفظ (نحو) (١١) قولك : زيد حي لا حي وقائم لاقائم. والتناقض بالمعنى (نحو) (١١) قولك : زيد حي ميت، وقائم قاعد، وعالم جاهل، وإنما صار هذا تناقضاً بالمعنى للعلم بمضادة القيام للعود والحياة للموت.

فأما الضرب المفيد من العبارات، فهو ما قسمه مصنفو علم العربية ثلاثة أضرب : إسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالإسم نحو قولك رجل وفرس، والفعل ما دل (١٢) على زمانين ماضٍ ومستقبل، نحو قولك ضرب للماضي ص ٧٩ ويضرب للمستقبل، والحرف نحو قولك: قد ومن وفي وعلى وعند ، ونحو ذلك.

وهذه الأصوات لا تكون عباراتٍ صحيحة وألفاظاً مفيدة حتى تكون على ما ذكره أهل العربية اسمين أسند أحدهما إلى الآخر، نحو قولك : زيد أبوك، وعمرو أخوك، والله ربنا، ومحمد نبينا، وأمثال ذلك . أو فعل أسند إلى إسم، نحو قولك : ضرب زيد وقام عمرو، وأمثال هذا . أو حرف أسند إلى فعل نحو قولك : قد قام ، وقد خرج وضرب وانطلق ، غير أنه لا يعرف بهذا القدر المخبر عنه بالقيام والإنطلاق وإنما يعرف الفاعل لذلك بإضافة الفعل إليه إذا قلت قد ضرب زيد، وقد قام عمرو، وكذلك لو قلت : زيد من، لم يكن مفيداً شيئاً، حتى إذا قلت : من مضر، أو من الأبطح (١٣) صيرته مفيداً، ولو وصلت الفعل بالفعل، والحرف بالحرف لم يكن مفيداً، لأنك لو قلت ضَرَبَ ضَرَبَ، وخرج خرج، وضرب يقوم، ويقوم ضرب لم يكن ذلك مفيداً، وكذلك لو

(١٠) حذف هذا الفصل إمام الحرمين من تلخيص التقريب لأنه من مبادئ العربية التي لا يسع أحد جهله.

(١١) كلمة (نحو) إضافة من المحقق في الموضوعين.

(١٢) يوجد في المخطوطة كلمة غير مقرومة يستقيم المعنى بدونها.

(١٣) الأبطح : المكان المتسع، وهو مكان بمكة ويسمى الحمص . المصباح المنير ص ٥١ .

قال : مِنْ فِي، وَفِي عِنْد، وَعَلَى عِنْد، وَأَمْثَالُ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مَفِيداً، فَثَبَّتَ بِذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْأَصْوَاتَ لَا تَكُونُ عِبَارَاتٍ مَفِيدَةً لَوْ أَنَّهَا تَسْتَعْمَلُ عَلَى حَدِّ مَا بَيْنَاهَا.

باب آخر في ذكر أقسام المفيد من الخطاب

واعلموا - رحمكم الله - أن جميع المفيد من الخطاب ينقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها :

فقسم منه : مستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه، لا احتمال في شيء من معانيه.

والضرب الثاني ، مستقل بنفسه في الكشف عن المراد به من وجه وغير مستقل من وجه .

والضرب الثالث ، غير مستقل في الكشف عن المقصود به من جميع الوجوه، وإن كان في أصل الوضع مستقلاً بنفسه في إفادة معناه. وإنما لا يفيد إذا تجوز به في غير بابه. وليس هذا بنقض لقولنا إنه من أقسام المفيد في أصل الوضع.

فأما المستقل بنفسه من كل وجه فعلى ضربين :

فضرب منه مستقل بنفسه في البيان عن المراد به بنصه وصريحه.

والضرب الآخر/ مستقل بنفسه في البيان عن ذلك بلحنه ومفهومه. ص ٨٠

فأما المستقل بنفسه بنصه فنحو قوله تعالى ﴿ محمد رسول الله ﴾ (١) وقوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الزنى ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ (٣) وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ (٤) وأمثال ذلك من

(١) سورة الفتح آية (٢٩).

(٢) سورة الإسراء آية (٣٢).

(٣) سورة النساء آية (٢٩).

(٤) سورة الإسراء آية (٣١).

النصوص الظاهرة التي لا إشكال ولا احتمال في المراد بها. ويوصف هذا الضرب بأنه نص، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً بإسمة الموضوع له ، وفي التصريح به دون الإضمار له والكناية عنه. ومنه سُمِّيَتْ مَنْصَةُ العروس مَنْصَةً (٥). والنص في السير هو ظهور السير (٦) ومنه قول امرئ القيس (٧) :

وجيدٌ كجيد الرِّيم ليس بفاحشٍ إذا هي نصته ولا بمعطل (٨)

يعني بنصته كشفته وأظهرته، ومنه أيضاً قول ذي الرمة (٩) :

إذا استودعته صنفافاً أو صريمة تنحت ونصت جيدها للمناظر (١٠)
أي كشفته وأظهرته.

وأما ما يستقل بنفسه من جهة مفهومه ولحنه وفحواه (١١) فهو

(٥) المنصة بكسر الميم : الكرسي الذي تقف عليه العروس في جلائها. المصباح المنير ص ٦٠٨.
(٦) نصُّ الدابة على السير استحثها واستخرج ما عندها من السير وفي الحديث : « كان عليه السلام إذا وجد فرجة نص » المصباح المنير ص ٦٠٨.

(٧) هو امرئ القيس بن حجر بن عمرو الكندي. الشاعر الجاهلي المشهور . قال فيه الرسول ﷺ إنه قائد الشعراء إلى النار. لقب بذئ القروح، لأن قيصراً أرسل إليه حلة مسمومة فلما لبسها تنقبت لحمه. وهو صاحب القولة المشهور « اليوم خمر وغداً أمر ». له ترجمة في الشعر والشعراء (٨٦ - ٥٢/١) وتهذيب الأسماء واللغات (١٢٥/١) والمزهر (٤٤٣/٢).

(٨) البيت من معلقة امرئ القيس انظر شرح المعلقات السبع للزوزني بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ص ٣٨.

(٩) هو غيلان بن عقبة. كنيته أبو الحارث كان شعره أثيراً لدى هارون الرشيد، لم يعده الأصمعي بين الفحول. ونسب له رؤية بعض السرقات الأبية. توفي على الراجح في خلافة هشام بن عبد الملك سنة ١١٧ هـ. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٣٣٢-٣٤٢)، ووفيات الأعيان لابن خلكان (٥١٠/١)، والأعلام للزركلي (٣١٩/٥)، ومعجم المؤلفين (٤٤/٨)، وخزانة الأدب (٥١/١). وتاريخ التراث العربي لسزكين (١٢٨/٣/٢).

(١٠) البيت موجود في ديوانه ١٦٧٤/٣ بتحقيق الدكتور عبد القلوس أبو صالح . ط. دمشق سنة ١٩٧٤م والصنف : المكان المستوي، وصريمة : رملة. وموضوع البيت وصف ظبية وضعت ولدها في مكان وتحتت عنه إلى مكان آخر، وفي الديوان بالمناظر بدل للمناظر.

(١١) معظم الأصوليين يطلقون الفحوى على مفهوم الموافقة الأولى، ويطلقون لحن الخطاب على مفهوم الموافقة المساوي. ويطلقون المفهوم إذا ذكر مع الفحوى واللحن على مفهوم المخالفة. وإذا ورد لوحده شمل مفهوم الموافقة الأولى والمساوي ومفهوم المخالفة. ولكن المصنف هنا كما يظهر من =

كقوله (١٢) تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ (١٣) وقوله تعالى : ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴾ (١٤) وقوله تعالى : ﴿ ولا تظلمون فتيلاً ﴾ (١٥) وكذلك ذكر النقيير والقطمير (١٦). وقوله تعالى : ﴿ ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك ﴾ (١٧). وقول أهل اللغة : لا تقذ بعين زيد، والله ما رزأت (١٨) من مال زيد ذرة، ولا أكلت له بره. وأمثال ذلك (١٩). وقد اتفق كل متكلم باللغة وعالم بتخاطب أهلها على أن السابق إلى فهم السامع لهذا الكلام من معناه ولحنه الذي لم يذكر في صريحه بأخص اسمائه أسرع من فهم كثير مما نص عليه منه فيه، فإن لم يكن أسرع منه فهما سيان (٢٠).

فأما من قال : إن تحريم الضرب والإنتهار من قوله تعالى ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ وقول القائل لا تقذ (٢١) بعين زيد معلوم بطريق القياس، فإنه إن

= الأمثلة التي نكرها في هذا الباب إنه لم يستعمل الكلمات الثلاث وفق الإصطلاح الذي استقر عليه الأصوليون حيث أخرج مفهوم المخالفة ولم يدخله تحتها. وسنبين تحت أي أنواع الدلالات تدخل أمثله.

(١٢) في المخطوطة (قوله) .

(١٣) سورة الإسراء آية (٢٣).

(١٤) سورة الزلزلة آية (٧).

(١٥) سورة النساء آية (٧٧).

(١٦) يعني بذلك قوله تعالى : ﴿ فإذا لا يؤتون الناس نقيرا ﴾ النساء : ٥٣ والنقيير : النكتة في ظهر

النواة وقوله تعالى : ﴿ والذين تدعون من دون الله ما يملكون من قطمير ﴾ قاطر : ١٣ والقطمير :

القشرة الرقيقة على النواة . المصباح المنير ص ٥٠٩ .

(١٧) سورة آل عمران آية (٧٥).

(١٨) رزأته : أصبته بمصيبة. المصباح المنير ص ٢٢٦ . وفي القاموس المحيط ص ٥٢ رزاه : أصاب منه شيئاً .

(١٩) جميع ما تقدم من أمثلة هو من مفهوم الموافقة الأولى الذي يسميه معظم الأصوليين بفحوى الخطاب.

(٢٠) قول الباقلاني إن المعنى المستفاد من فحوى الخطاب أسرع من المعنى المستفاد من منطوق

اللفظ في فهم السامع لا يتابع عليه، ولكن لو قال إنه أولى بالحكم من المنطوق لأصاب. ولاشك أن

السامع لأية التأقف يفهم تحريم التأقف قبل تحريم الضرب وإن كان الضرب أولى بالتحريم من التأقف.

(٢١) لا تقذ : لا تضع فيه القذى. القاموس المحيط ص ١٧٠٦ .

أراد بذلك أن المفهوم منه غير منصوص عليه باسمه فذلك ما لا خلاف فيه، وإن أراد أنه مفهوم بضرب من القياس / على غيره والإستدلال على معناه ص ٨١ فقد أبعده (٢٢) ، لأن كل عالم بأحكام الخطاب لا يحتاج في معرفة ذلك إلى قياس واستنباط، ولو احتيج إلى ذلك لصح أن يقع فيه الغلط والصرف عنه (٢٣) . والتقصير فلا يدل سامعه على معناه وإن كان أفصح من سبحانه وائل (٢٤) وهذا تخليط ممن صار إليه، فبان أنه مفهوم بلحنه بغير قياس.

وقد لحق بهذا الباب قوله عز وجل : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ (٢٥) وقوله تعالى ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً ﴾ (٢٦) ففهم منه النهي عن إتلاف أموالهم بجميع وجوه الإتلاف ، وإنما ذكر الأكل لأنه أكثر مما يتلف فيه الأموال وبه يقع الإتلاف غالباً ، فلذلك لم يقل ولا تلبسوها ولا تهبوها ولا تركبوها إلى غير ذلك (٢٧).

ولحق به -أيضاً- قوله تعالى ﴿ أن اضرب بعصاك البحر فانفلق ﴾ (٢٨)

(٢٢) اختلف العلماء في مفهوم الموافقة الأولى هل هو مستفاد بالقياس الجلي الذي تمر مقدماته في الذهن مروراً سريعاً لا يشعر بها السامع للخطاب إلا عند التحقق ، أو مستفاد باللفظ وذكر جمع من العلماء أنه لا يترتب على هذا الخلاف ثمرة لأن القائلين بأنه قياس قالوا هو قياس قطعي أقوى من النص ولا يعتريه ما يعتري القياس من الظن. وإذا لم يخالف في حججه سوى ابن حزم وداود، وصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم هنا أنها مكابرة على ما في إرشاد الفحول ص ١٧٩ ، وينظر في حجية الفحوى وهل هي من القياس أو اللفظ البحر المحيط (٨/٤-١٢).

(٢٣) لا يلزم ما ذكره الباقلاني بل يمكن تسميته قياساً مع عدم احتمال الخطأ فيه، لأن العلة في الفرع أقوى منها في الأصل.

(٢٤) هو سبحانه بن زفر بن إياس الوائلي. خطيب مفصح يضرب فيه المثل بالبيان كان إذا خطب يسيل عرقاً، ولا يعيد كلمة ولا يتوقف ولا يقعد حتى يفرغ، أدرك الجاهلية والإسلام وأسلم ، مات سنة ٥٤ هـ.

انظر : شرح العيون شرح رسالة ابن زيون ص ١٤٦ . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. طبع المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٩٨٦ م.

(٢٥) النساء آية : (٢).

(٢٦) الموجود في المخطوطة : « ولا تأكلوا أموال اليتامى ظلماً ». ولا توجد أية بهذا اللفظ وكتبت بدلاً منها الآية التي فيها موضع الشاهد، وهي العاشرة من سورة النساء.

(٢٧) هاتان الآيتان من مفهوم الموافقة المساوي المسمى بلحن الخطاب

(٢٨) سورة الشعراء آية (٦٣).

أي ضرب فانطلق (٢٩)، ولحق به قوله عليه السلام : « لا يقضي القاضي وهو غضبان » (٣٠) فهم منه أنه نهي عن القضاء مع الإنقطاع عن استيفاء (النظر) (٣١) للدعوى والبيئة وما يجب تحصيله عند ذهاب تمييزه أو نقصانه بما يقطعه عن ذلك (٣٢) من غضب أو مرض وجوع وعطش وفرح غالب وهم فادح، وكل عارض يقطع عما يجب للحكم فيه. ومنه قوله ﷺ : « أنوا الخيط والمخيط » (٣٣) فقد فهم منه رد البِدْرَة (٣٤) والدُرَّة (٣٥) والبعير والفرس، وكل ما زاد على قدر الخيط والمخيط وما نقص عنهما - أيضاً - .

ولحق بذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ وما ذبح على النصب ﴾ (٣٦) وقوله تعالى : ﴿ وحرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ (٣٧) وقوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة

(٢٩) هذه الآية تدل على كلمة (ضرب) من باب دلالة الإقتضاء.
(٣٠) متفق عليه، رواه البخاري (٧١٥٨) بلفظ : « لا يقضين حكمَ بين اثنين وهو غضبان » وأخرجه مسلم (١٧١٧) في كتاب الأقتضية ولفظه : « لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان » وأبو داود (٣٥٧٢) بلفظ « لا يقضي الحاكم ... » والترمذي (١٢٤٩) بلفظ : « لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان » . وابن ماجه في السنن (٢٣١٦) والبيهقي (١٠٤/١٠) وأحمد (٣٧/٥) والطيالسي (١٤٥٣) ، وابن الجارود في المنتقى (٩٩٧)، والنسائي في المجتبى (٢٤٧/٨) وانظر تخريجه في المعتمد للزركشي ص ٢١٦ وتخريج أحاديث اللعق للقماري ص ٣١٠ .

(٣١) كلمة (النظر) إضافة من المحقق.
(٣٢) ذكر الشيرازي في اللعق أن هذا مثال لفهم معنى من ذكر صفة من غير جهة التثبيته. فالمقصود من ذكر الغضب اشتغال القلب، فادخل تحت كل ما يشغل القلب من مرض أو جوع أو عطش أو فرح.

(٣٣) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد. باب ما جاء في الظلول رقم (٢٢) ١٤/٢ في حديث طويل يتعلق بغزوة حنين. وفيه : فقال : « أنوا الخياط والمخيط فإن الظلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة ». وأخرجه النسائي في المجتبى (٢٢٢/١) في كتاب الهبة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. وأخرجه ابن ماجه في السنن (٩٥٠/٢) برقم (٢٨٥٠) في كتاب الجهاد باب الظلول وأخرجه الدارمي في السنن (٢٣٠/٢) في كتاب السير باب (٤٥) عن عبادة بن الصامت وأحمد في المسند ١٢٨/٤ عن العرياض بن سارية وفي ٣١٦/٥، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٠ في مسند عبادة بن الصامت.

(٣٤) كيس فيه ألف أو عشرة آلاف درهم أو سبعة آلاف دينار، كما في القاموس المحيط ص ٤٤٤ .
(٣٥) الدرّة بضم الدال اللؤلؤة ويكسر الدال التي يضرب بها، مختار الصحاح ص ٢٠٢، والمصباح المنير ص ١٩٠ .
(٣٦) المائدة آية (٣).

الأنعام ﴿ ٣٨ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ أحل لكم صيد البحر ﴾ (٣٩) وأمثال ذلك من ذكر التحليل والتحرير المعلق في ظاهره بالأعيان، لأن المفهوم من تحريم كل شيء من هذه المذكورات تحريم ضرب ونوع من التصرف فيها في وضع اللسان وتفاهم أهل الخطاب من غير اختلاف ولاتنازع في المعلوم منه عند سماعه . فمحدثٌ خلاف في هذا عليهم من نوابت القدرية غير معتد بقوله (٤٠)، ولا معدود في جملة من عرف خطابهم لأنه لاخلاف بينهم/ في أن مفهوم من قول القائل : حرمت عليكم الطعام أنه حرم أكله، وحرمت عليك الشراب معنى شربه دون أكله، وحرمت عليك الثوب أى لبسه، وحرمت عليك الأمة والمرأة أي الإستمتاع (٤١) بهما دون النظر إلى كل شيء من ذلك . أو مسه (٤٢).

(٣٧) النساء آية (٢٣).

(٣٨) المائدة آية (١).

(٣٩) المائدة آية (٩٦).

(٤٠) نسب القول بأن إضافة التحريم والتحليل إلى الأعيان من المجلد الشيرازي في اللمع ص ٢٨ إلى بعض الشافعية ولكنه صحح عدم الإجمال. ونسبه في التبصرة ص ٢٠١ لأبي عبد الله البصري. ونسبه أبو الحسين البصري في المعتمد (٣٣٣/١) لأبي الحسن الكرخي ولأبي عبد الله البصري ونقل عن أبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار أنه ليس بمجمل واختار أبو الحسين أنه ليس بمجمل . كما نسب الأمدي في الإحكام (١٢/٣) الإجمال لأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري، وكذلك فعل ابن الحاجب في المنتهى ص ١٢٧ وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت (٣٣/٢).

ويهذا يتضح أن في المسألة ثلاثة أقوال هي :

١- إنه مجمل، وهذا القول منسوب لبعض الشافعية ولأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وأبي يعلى في أحد قوليه.

٢- إنه مستعمل حقيقة فيحمل على عمومه وهو قول كبار الحنفية كالسرخسي في أصوله (١٩٥/١) وهو قول البيهقي والبخاري في كشف الأسرار (١٠٦/٢).

٣- اللفظ مستعمل استعمالاً مجازياً ولكنه ليس مجملاً بل يحمل تحريم كل شيء لما أعد له وهذا قول الاكثريين، ونسبه السرخسي للعراقيين من الحنفية.

وينظر ما يتعلق بهذه المسألة نهاية السؤل مع البدخشي (١٤٦/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢) والمسودة ص ٨٢ والمحمول (٢٤١/٣/١) وروضة الناظر ص ١٨١ والمستصفي (٢٤٦/١) وشرح تنقيح الفصول ص ٢٧٥ وإرشاد الفحول ص ١٦٩.

(٤١) في المخطوطة (الإستماع) .

(٤٢) وعلى هذا لايجمل التقى على العموم، بل يحمل على الخصوص فيكون المحرم والمحلل الفعل الذي أعد له ذلك العين عرفاً.

وكذلك قول القائل منهم ، أطلقت لكم المزورة (٤٣) وحظرت عليكم اللحم والعسل، إنما يفهم من ذلك تحليل الأكل وتحريمه دون اللمس والنظر. فقول من قال هذا مجمل لا يفهم معناه، لأجل أن الأعيان غير مقنونة للعباد ولا يصح تحريمها ولا تحليلها قول بعيد خارج عن تعارف أهل اللغة، فوجب أطراحه.

وقد زعم قوم أن هذا الضرب من الخطاب ونحوه هو من باب المحذوف منه، وبمثابة قوله تعالى : ﴿ وأسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾ (٤٤) أي أهل القرية وأصحاب العير، فحذف لفهم معناه، وكذلك قوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ (٤٥) محذوف منه أكل بهيمة الأنعام، وكذلك قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ (٤٦) المفهوم منه أكل ذلك فحذف للعلم به ، وهذا - أيضاً - ليس ببعيد، (٤٧) لأنه قد علم أن المراد به ما ذكروا أنه حذف منه، وليس الغرض من ذلك وصفه بأنه مجازاً ومحذوف، وإنما الغرض حصول العلم بالمقصود منه، وإفساد قول من زعم أن المراد به إذا لم يكن في نص الخطاب لم يكن مفهوماً، ووجب الوقف فيه، وكونه غير دلالة على شيء. وهذا القول خلاف على الأمة وكافة أهل اللغة ومُحدِثه عندهم ليس بمحل من يفهم الخطاب فضلاً عن المناظرة على معناه. (٤٨).

ولحق - أيضاً - بهذا الباب قوله سبحانه : ﴿ فمن كان منكم مريضاً

(٤٣) قال في القاموس المحيط ص ٥١٦ : المزور من الإبل : الذي اعوج صدره فيغمزه شخص ليقبمه

فيبقى فيه من غمزه أثر يطعم منه أنه مزور. وقال الأزود من الإبل الذي في زوره عوج.

(٤٤) سورة يوسف آية (٨٢).

(٤٥) سورة المائدة آية (١).

(٤٦) سورة المائدة آية (٣).

(٤٧) هذا القول ذكره الفزالي في المستقصى (٣٤٦/١) وأجاب عنه بما أجاب به الباقلاني.

(٤٨) كما تبين فإن الباقلاني اعتبر إضافة الحكم إلى العين سواء كان تحريماً أو تحليلاً ليس من المجمل واعتبره من القسم الذي يستقل بنفسه في الكشف عن المراد به خلافاً لمن قال إنه من المجمل فيحتاج إلى غيره.

أو على سفر فعدة من أيام آخر ﴿ (٤٩) لأن مفهومه « فأنظر فيه » فعدة من أيام آخر : وليس بيبعيد أن يقال : فإن كنتم كذلك فالصيام واجب عليكم، وعليكم صيام آخر عند الصحة والإستيطان. ولهذا قال سبحانه ﴿ يريد الله/ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ (٥٠). ولو أوجب عليهم الفرضين لم ص ٨٣ يكن يسيراً (٥١).

ومما يجب إلحاقه بهذا الباب قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٥٢) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ﴾ (٥٣) وقوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخنوهم ﴾ (٥٤) وقوله تعالى : ﴿ إنه الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٥٥). وأمثال هذا (٥٦).

وقد زعم قوم أن معنى هذا يوصف بأنه معقول من معنى الخطاب. وهذا خلاف في عبارة. وقولنا مفهوم من معناه ولحنه وفحواه بمنزلة واحدة (٥٧) وإنما صار هذا مفهوماً من فحواه، لأنه خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب، لكون الإسم جارياً على من علق الحكم عليه ففهم من

(٤٩) سورة البقرة آية (١٨٤).

(٥٠) سورة البقرة آية (١٨٤).

(٥١) هذا المثل هو مثال لدلالة الإقتضاء. وقد عدها المصنف مما يستقل بالإفادة بون حاجة إلى غيره.

(٥٢) سورة المائدة آية (٣٨).

(٥٣) سورة النور آية (٢).

(٥٤) سورة التوبة آية (٥).

(٥٥) سورة الإنفطار آية (١٤).

(٥٦) الأمثلة الأربعة التي ذكرها الباقلائي هنا هي من فهم التعليل من تعليق الحكم على الوصف المناسب وهو المسمى بدلالة التنبيه أو الإيحاء.

(٥٧) صرح الباقلائي هنا بأن المفهوم واللحن والفحوى بمعنى واحد. وهذا مخالف لما استقر عليه الإصطلاح عند جمهور الأصوليين بعنئذ، حيث خصوا كل كلمة من هذه الكلمات بشيء فالمقصود بالفحوى مفهوم الموافقة الأولى والمقصود باللحن مفهوم الموافقة المساوي والمقصود بالمفهوم إذا أطلق مفهوم المخالفة.

قوله تعالى : « السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » إنه إنما أمرهم بقطعهما للسرقة (٥٨)، وكذلك قوله تعالى : « فاقتلوا المشركين » كأنه قال : لأنهم مشركون، وكذلك إذا قال : ذم الفاجر واعذله وامدح المطيع وعظمه، فكأنه قال ذم الفاجر لفجوره وعظم الطائع وامدحه لطاعته، فعقل من ذلك تعليل هذه الأحكام بما اشتقت منه الأسماء من الأفعال، وتعليق المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب عليها.

وليس من هذا الباب قوله عز وجل : « ومن قتله منكم متعمداً فجزاءً مثل ما قتل من النعم » (٥٩). وقوله ﷺ : « في سائمة الغنم زكاة » (٦٠). وأن تعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه (٦١)، لأن هذا ليس هو من مفهوم الخطاب ولا من فحواه ولحنه . (٦٢) وسنفرد للقول في ذلك باباً من بعد إن شاء الله.

(٥٨) في المخطوطة (السرف).

(٥٩) المائدة : (٩٥).

(٦٠) نبه الحفاظ مثل ابن حجر في تلخيص الحبير (١٥٠/٢) برقم (٨١٢) والهيثمى في مجمع الزوائد (٧٠/٣) على أنه لم يرد بلفظ المصنف . ولكن ورد معناه في صحيح البخاري . باب زكاة الغنم (١٢٢/٢) وفي سنن ابن ماجه برقم (١٨٠٠) (٥٧٥/١) من حديث أبي بكر رضي الله عنه - وفيه : « وفي صدقة الغنم في سائماتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » وأخرجه أحمد في مسند أبي بكر (١١/١) والنسائي في المجتبى (٢٧/٥) وأبو داود في السنن برقم (١٥٦٧) والحاكم في المستدرک (٣٩٠/١).

وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم وفيه « وفي كل أربعين شاة سائمة إلى أن تبلغ عشرين ومائة شاة » أخرجه النسائي في المجتبى (٥٧/٨) والحاكم في المستدرک (٣٩٥/١) والبيهقي في السنن الكبرى (١١٦/٤). وضعف الحديث أبو داود والنسائي.

وينظر تخريج الحديث في الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٥٧.

(٦١) الآية والحديث مثل بهما المصنف لمفهوم المخالفة الذي عبر عنه بتعليق الحكم على أحد وصفي الشيء يدل على أن ما عداه بخلافه. والمراد بالوصف في الآية هو قوله (متعمداً) وفي الحديث (سائمة).

(٦٢) عبارة المخطوطة في الأصل : « ليس هو من دليل الخطاب ولا من فحواه ولحنه ومفهومه » ثم أبدل الناسخ كلمة دليل بكلمة مفهوم ثم شطب كلمة مفهومه.

فصل

فأما القسم الثاني من أقسام الخطاب الثلاثة، وهو الذي يستقل بنفسه من وجه ولايستقل من وجه، نحو قوله سبحانه : ﴿ وأتوا حقه يوم حصاده ﴾ (٦٣) وقوله/ تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ (٦٤) . وقوله عليه السلام « إلا بحقها » (٦٥) . وهذا الضرب ونحوه من المحتمل من الخطاب.

ومنه - أيضاً - الألفاظ المدعاة للعموم نحو قوله تعالى : ﴿ فاقتلوا المشركين ﴾ (٦٦) وقوله تعالى : ﴿ وإن الفجار لفي جحيم ﴾ (٦٧) وأمثال ذلك من ذكر الأعيان والزمان باسم الجمع المعرف وغير المعرف.

وإنما صار هذا الضرب (٦٨) مستقلاً بنفسه من وجه وغير مستقل من

(٦٣) سورة الأنعام آية (١٤١).

(٦٤) سورة التوبة آية (١٢٩).

(٦٥) جزء من حديث وصفه الغماري في تخريج أحاديث اللع ص ١٤٦ بالتواتر. والحديث أخرجه جماعة مع الشيعيين بألفاظ متقاربة، ولفظ المصنف موجود في صحيح مسلم مع شرح النووي (٢١١/١) ولفظه عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله » وفي بعض ألفاظ مسلم (بحقه) ، وأخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب (١٧) بلفظ (بحق الإسلام) . ومعنى الحديث موجود في مجمع الزوائد للهيثمي (٢٥/١) والمستدرک (٢٨٦/١) وأحمد في المسند (٥٢٨/٢) وأبو داود في السنن برقم (١٥٥٦) (١٩٨/٢) والترمذي برقم (٢٦٠٧) (٣/٥) والنسائي في السنن (١٤/٥) ، (٥/٦) ، (٧٧/٧).

والبيهقي في الكبرى ١٧٦/٨ كلهم عن أبي هريرة، وابن ماجه عن جابر برقم (٢٩٢٨) ١٢٩٥/٢ وروى الحديث جمع من الصحابة منهم : أبو بكر، وعمر، وابن عمر، وجابر، وأبو هريرة وأنس، وجريير البجلي وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبو بكرة وأبو مالك الأشجعي وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس وإذا اعتبره الغماري من المتواتر ينظر تخريج الحديث في الإبتهاج ٧٨/١ والمعتبر للزركشي ص ١٤٦ وتخرجه أحاديث اللع ص ١٤٦.

(٦٦) سورة التوبة آية (٥) في المخطوطة (اقتلوا) .

(٦٧) الإنفطار آية : (١٤).

(٦٨) مراده بهذا الضرب المجمل من وجه لونه وجه وألفاظ العموم. لأن المجمل محتاج إلى بيان ما أجمل فيه وكذلك محتاج إلى المخصص لأن العرب تقول : « ما من عام إلا وقد خصص ».

وجه، لأجل أن اليوم معلوم والحصاد معلوم وإيتاء الحق وأنه إخراج معلوم وقدر الحق الواجب فيه غير معلوم. وكذلك القتال وأهل الكتاب والجزية معلوم وأهل الجزية وأنها أتاوة ومذلة لهم معلوم (٦٩). وقدرها فقط من جملة هذا الخطاب غير معلوم. وكذلك قوله: «إلا بحقها» غير معلوم ما هو الحق وإن كان شيئاً يجب فعله مع الشهادتين. وكذلك قوله تعالى: «فاقتلوا المشركين» وصلوا في الأزمان على قول أصحاب الوقف ومبطلي العموم (٧٠). بمجرد اللفظ، لأنه مستقل بنفسه في أن المشركين والقتل معلومان وأن المراد به الكل أو البعض غير معلوم، وكذلك ذكر الأزمان معلوم وعموم الفعل فيها أو تخصيصه ببعضها غير معلوم فصار مستقلاً من وجه وغير مستقل من وجه.

ومحققوا القول بالعموم يزعمون (٧١) أنه مستقل بنفسه من كل وجه، لأنه بمثابة النص على كل زمن وشخص بعينه بأخص أسمائه وصفاته، ونحن نفرّد لذلك باباً من بعد إن شاء الله.

فصل

فأما الضرب الثالث من أقسام الخطاب. وهو الذي لا يستقل بنفسه من

(٦٩) كون الجزية أتاوة ويقصد بها مذلة أهل الكتاب دلّ عليه القرآن بقوله تعالى: «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون». ولا يمنع ذلك من تعليل فرض الجزية في الإسلام أنها مقابل حماية النولة الإسلامية لأهل الكتاب، لأنهم ليسوا مكلفين بالجهاد.

(٧٠) المراد بأصحاب الوقف القائلين بعدم وجوب اعتقاد عموم العام حال سماعه، بل يعتقد عمومهم بعد البحث عن المخصص ولم يوجد سواء كان البحث حتى يصل لدرجة القطع واليقين كما يقول الباقلاني أو حتى يقلب على الظن كما يقول الجمهور.

والمراد بمبطلي العموم: القائلين بأنه لا توجد ألفاظ وضعها العرب خاصة بالعام. وقالوا إن هذه الألفاظ مشتركة بين العموم وأقل الجمع، وينبغي حملها على المتيقن وهو أقل الجمع. فعلى رأي أصحاب هذين القولين تكون من الألفاظ التي لا تستقل بنفسها، بل تحتاج إلى بيان من غيرها.

(٧١) عبارة الباقلاني تنبيه عن مذهبه، وهو أن العام لا يحمل على عمومهم إلا بعد البحث عن المخصص فلم يوجد قطعاً.

وجه من الوجوه (٧٢) فهو المجاز المستعمل في غير ما وضع له في اللغة. والذي ليس من باب المحذوف الذي قد عرف الحذف منه بعادة الإستعمال، والقصد بالكلام. وإنما هو المنقول عن بابه وما وضع له، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ (٧٣) وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٧٤) وقوله تعالى : ﴿ لاتقربوا الصلاة/ وأنتم سكارى ﴾ (٧٥) على قول من قال أراد المساجد الجامعة (٧٦) ومواضع الصلوات تعظيماً وتوقيراً لها ولحاضريها، ويؤيد هذا التأويل قوله : ﴿ ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تفتسلوا ﴾ (٧٧) والعبور لا يكون في الصلوات لكن في مواضع الصلوات.

ومنه قولهم : رأيت حماراً أو ثوراً إذا أرانوا الرجل البليد المشبه بالثيران والحمير لبلادته، لأن (٧٨) القصد بهذا اللفظ غير معلوم بصريحه ولا بلحنه. وإنما يعلم بشيء تضام (٧٩) الخطاب ويدل به على أنه معدول به إلى المجاز، ولا يفهم من اسم الشيء غيره الذي لم يوضع له الإسم إلا بدليل سواه. وقولنا : إن هذا غير مفهوم إنما نريد به أن المراد منه المتجوز به فيه غير معلوم منه، ولا نعني بذلك أنه في الأصل غير موضوع لإفادة معنى. وليس هذا بقول لأحد. هذه جملة أقسام المفيد من الكلام.

(٧٢) القسم الثالث وهو الذي لا يستقل بنفسه مطلقاً حصره في المجاز، لأنه لا يمكن القول بالمجاز إلا إذا وجدت قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي وأخرج منه المجاز بالحذف لأنه يفيد المراد منه بدون الحاجة لما يوضحه.

(٧٣) سورة الكهف آية (٧٧).

(٧٤) سورة الحج آية (٤٠).

(٧٥) سورة النساء آية (٤٢).

(٧٦) نقل هذا التأويل الزمخشري في كشافه (٢٦٩/١).

(٧٧) سورة النساء (٤٢).

(٧٨) في المخطوطة (لأنه) .

(٧٩) المقصود به القرينة التي تضام الخطاب وتصرفه عن ظاهره.

بِسَابِ القول في معنى الحقيقة^(١) والمجاز

اعلموا أن قولنا حقيقة ينصرف إلى معنيين، وقولنا مجاز لا يتوجه إلا إلى التجوز بالكلام في غير ما وضع له. وقد يراد بالحقيقة حقيقة وصف الشيء التي هي حده والمعنى الذي له استحق الوصف، نحو قولنا : حقيقة العالم أن له علماً . وحقيقة الحي الفاعل أن له فعلاً وحياة. فيكون المقصد بذكر الحقيقة ههنا ما أكسب الوصف، ووجب لأجله.

وقد يعنى بالحقيقة - أيضاً - صفة الشيء التي اختص بها، وما هو عليه في نفسه كما نقول حقيقة المحدث أنه الموجود عن عدم، وليس الوجود معنى منفصلاً عنه له يكون موجوداً. وقد كشفنا هذا الفصل في أصول الديانات بما يفني الناظر فيه.

وقد تكون الحقيقة حقيقة الكلام، وذلك راجع في وصف الكلام إلى أنه قول استعمل فيما وضع في الأصل له^(٢). وحقيقة الكلام لها نقيض من المجاز، وهو استعماله في غير ما وضع له. وحقيقة الشيء التي هي حده وصفته التي هو عليها في ذاته لا نقيض لها ولا مجاز منها.

وأما الضرب الآخر فهو المجاز من الكلام ومعنى وصفه بأنه مجاز أنه مستعمل/ في غير ما وضع له وأنه متجاوز به إلى غيره^(٣) من قولك جُزت ص ٨٦ النهر إذا تجاوزته، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾^(٤) ، وقوله

(١) قال الطوي في كتاب الطراز ٤٦/١ : الحقيقة فعيله مشتقة من الحق وهو الثابت وهي تطلق على ما هو ثابت على استعماله في الأصل. وهي مستعملة هنا مجازاً لأنها في الأصل وضعت للشيء الثابت ثم نقلت إلى استعمال اللفظ في موضوعه الأصلي.

(٢) وهذا المعنى هو المقصود هنا.

(٣) قال الطوي في الطراز (٦٣/١) : المجاز مَفْعَلٌ من الجواز الذي هو التعدى.

(٤) سورة يوسف آية (٨٢).

تعالى : ﴿ جدارٌ يريد أن ينقض فأقامه ﴾ (٥) وقوله تعالى : ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٦) وقولهم في الرجل البليد أنه ثور وحمار، وفي الشديد أسد وخرغام، وأمثال هذا.

ويقيل . إن المجاز يكون بالزيادة في الكلام وبالحذف منه والنقصان. فأما المزيد فيه فكقوله (٧) تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ (٨) لأن فيه زيادة الكاف أو المثل، لأنه لو قال : ليس كهو شيء أو ليس مثله شيء لاستقل الكلام. وأما النقصان فنحو قوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ وتقديره « واسأل أهل القرية » فنقص الأهل وحذف.

وإنما وصفت الزيادة بأنها مجاز ، لأنها وردت غير مفيدة (٩) ، وهي في الأصل موضوعة للإفادة. فصارت مستعملة في غير ما وضعت له. وكذلك النقصان لما حذف من موضعه صار بمثابة كلامٍ عدلَ به عما وضع لإفادته. ولحقيقة الكلام الذي وضع لإفادتها وجوه معقولة من إطلاقه بعد التواضع على إفادة ما وضع له، والمجاز الذي لم يوضع في الأصل له معقول بدليل يقارنه لا بإطلاقه، إذ ليس بموضوع له في الأصل.

فصل

والمجاز مستعمل في موضعه، والباب الذي استعمل فيه لا يتعدى به عنه، ولا يقاس عليه . والحقيقة متعدية إلى جميع ما وضعت لإفادته إما بإطلاقها أو بتقييدها، ولو لم يجر معها لا ينقض طريق المواضعة وبطلت

(٥) سورة الكهف آية (٧٧).

(٦) سورة الحج آية (٤٠).

(٧) في المخطوطة (قوله).

(٨) سورة الشورى آية (١١).

(٩) يرى بعض العلماء أنه لا يجوز أن يقال يوجد زائد في القرآن بمعنى لا فائدة فيه، لأن كون القرآن فيه ما لا فائدة فيه يتنافى مع حكمة الحكيم. بل قد يطلق لفظ الزيادة بمعنى لا يختل الكلام بحذفه أو هو زائد إعراباً . ونقل هذا القول الزركشي في البحر المحيط (١/٤٦٠) عن ابن درستويه وابن الخشاب وارتضاه.

الدلالة، وهذا معنى قولهم إن المجاز مقصور على موضعه. والحقيقة تتعدى إلى كل ما وجدت فيه فائدته. ومرادنا بقولنا إن المجاز لا يتعدى مكانه أنه لا يتعدى بابه، لا أنه لا يستعمل إلا في الشيء الذي استعمله فيه أهل اللغة بعينه، لأنه يجوز أن يقال : سَلَّ الرِّبْعَ وَالطَّلْأَ، مكان قولهم سَلَّ الدِّيارَ، لأنه من بابه، ولا يجوز أن يقال سَلَّ الدَّابَةَ وَالْحَمَارَ قِياساً على هذا الباب. / (١٠) ص ٨٧

(١٠) كان يحسن من المصنف أن يدخل هذا الفصل في الباب التالي لأنه مما يفرق به بين الحقيقة والمجاز.

بَاب

معرفة الفصل بين الحقيقة والمجاز

وطريق العلم بذلك أربعة أمور :

أحدها : أن الحقيقة من الكلام جارٍ في جميع ما وضع لإفادته نحو القول ضارب وعالم وقادر الجاري على كل من له ضرب وعلم وقدرة، وكذلك القول إنسان وفرس المفيد للصورة تابع أبدأ لها أينما وجدت من غير تخصيص، وإلا بطلت دلالة الكلام وانتقضت المواضع.

والمجاز مقصور على موضعه لا يقاس عليه، كالذي قلناه من قبل، لا يقال : سل البساط ويعني صاحبه قياساً على قولهم : سل الربع وقوله سل القرية والعرير. (١)

والثاني ، أن يكون ما جرى عليه الإسم حقيقة يستحق منه الإشتقاق، فإذا امتنع الإشتقاق منه علم أنه مجاز نحو تسمية الفعل والشأن أمراً على وجه المجاز والأمر على الحقيقة بالشيء هو نقيض النهي عنه، وهو اقتضاء الفعل، ويشتق منه اسم أمر، ولا يشتق من القيام والقعود أمر، ولا من شيء من الأفعال، فوجب أن تكون تسمية الحال والشأن أمراً جارية عليه مجازاً واتساعاً. ومنه قوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ (٢). وقوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور ﴾ (٣) وقولهم : « ما أمر فلان وما حاله »

(١) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوجه (١٢) وقال عنه : هذا سديد، ولكنه تقدمه بأنه فيه إشارة إلى جواز إثبات اللغة بالقياس وهو لا يقول به. وقد نقل هذا الطريق الغزالي في المستصفي (٣٤٢/١) وارتضاه وكذلك الأمدى في الإحكام (٣١/١) ودافع عنه. ولكن فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٢/١/١) رده واعتبره طريقاً فاسداً وتابعه على رده العلوي في الطراز (٩٤/١) علماً بأن العلوي وهو لغوي تابع فخر الدين الرازي متابعة تامة.

(٢) سورة هود آية (٩٧).

(٣) سورة هود آية (٤٠).

يعنون شأنه وطريقته (٤).

والثالث . أن يختلف جَمْعُ ما جرى الإسم على أحدهما مجازاً، والآخر حقيقة، فيعلم أنه مجاز في أحدهما لأن جَمْعُ الأمر الذي هو نقيض النهي أوامر، وجمع الأمر بمعنى الفعل والشأن أمور. فنقول : كيف أمر فلان ؟ وكيف أموره ؟ ولا نقول كيف أوامره. وإنما نقول ذلك في أقواله التي هي نقيض النهي (٥).

والرابع . أن يكون لما جرى عليه الإسم حقيقة تعلق بغيره أو ما يجري مجرى الغير له. نحو العلم والقدرة والأمر الذي لكل شيء منه تعلق بمعلوم ومقدور ومأمور به، وذلك اتفاق . فإذا سمي ما لاتعلق له بأنه علم وقدرة وأمر كان ذلك مجازاً. ومنه/ قولهم في الأمر العجيب الخارق للعادة هذا قدرة الله، وهذا أمر الله، وقولهم : قد جاء علم الله من المطر والجراد، وإنما يعنون معلومه ومقدوره وفعله (٦). وجميع ما ذكرناه من قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد

(٤) نقل هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وقال : هذا الذي في الصور التي ذكرناها سديد، ولكن ليس بمطرد ، فَرُبُّ حقيقة لا يصدر منها نعوت وهي إذا لم تكن مصدراً . ورُبُّ مجاز ورد التجوز بنعوت صادرة عنه ، ونقله الفزالي في المستصفى (٢٤٣/١) وذكرها الأمدى في الأحكام (٣٢/١) ودافع عن ما وجه إليه . وذكره فخر الدين الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) في الطرق الضعيفة. وقد نقل الطرق الأربعة الموجودة في التقريب منسوبة للفزالي وضعفها وتابعه على ذلك الطوي في الطراز ص (٩٦/١).

(٥) ذكر هذا الطريق إمام الحرمين في التلخيص لوحة (١٢) وأبطله بعدم الإطراد واستدل على أن جمع الأسد في الرجل الشجاع وفي الحيوان المفترس واحد. وكذلك جمع كلمة (حمار) في الدابة والرجل البليد لا يختلف. وختم هذا الطريق بآنها اتفاقات لا تطرد. ولكن الفزالي في المستصفى (٢٤٣/١) ذكرها موافقاً عليها وكذلك الأمدى في الأحكام (٣١/١). ودافع عنها. وذكرها الرازي في المحصول (٤٨٥/١/١) منسوبة للفزالي وضعفها وتابعه الطوي في الطراز (٩٦/١).

(٦) حذف إمام الحرمين في التلخيص هذا الطريق. وذكره الفزالي في المستصفى ٢٤٣/١ موافقاً عليه وذكره الأمدى في الأحكام ٣٢/١ ودافع عنه. وذكره الرازي في المحصول ٤٨٦/١/١ منسوبة للفزالي وضعفه. وتابعه الطوي في الطراز ٩٧/١.

وخلالمة الكلام أن إمام الحرمين في التلخيص والرازي في المحصول وتابعه الطوي قد ضعفوا هذه الطرق الأربعة. وقد اعتد بها الفزالي في المستصفى والأمدى في الأحكام. وقد ذكر الرازي في المحصول ٤٨٠/١/١ سبع طرق أخرى وصححها وذكر الطوي في =

أن ينقض ﴿ (٧) وقوله تعالى : ﴿ واسأل القرية ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد ﴾ (٩) وقوله تعالى : ﴿ أو جاء أحد منكم من الغائط ﴾ (١٠) وقوله تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ (١١) وقوله تعالى : ﴿ يؤننون الله ﴾ (١٢) وهو يريد رسله وأولياءه. وقوله تعالى : ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتنوا عليه ﴾ (١٣) وقوله تعالى : ﴿ وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ (١٤) . وقوله تعالى : ﴿ الله يستهزيء بهم ﴾ (١٥) وقوله تعالى : ﴿ ويمكرون ويمكر الله ﴾ (١٦) . وقول أهل اللغة في الرجل البليد : هذا تيس وحمار. وفي الشديد الأيد (١٧) أسد وسبع. وفي الثقيل إنه جبل، وأمثاله أوضح دليل على أن في كتاب الله سبحانه وسنن رسوله ﷺ وكلام أهل اللغة مجازاً كثيراً (١٨) ، اللهم إلا أن يقول قائل : إن الجدار يريد ويختار. وأن البليد تيس وحمار على الحقيقة، فلا يكون في عداد من يكلم.

= الطراز ما ذكره الرازي وزاد عليه طريقين. وأما الأمدي فقد ذكر الطرق الأربعة التي أوردها الباقلائي وزاد عليها خمسة أخرى.

(٧) سورة الكهف آية (٧٧).

(٨) سورة يوسف آية (٨٢).

(٩) سورة الحج آية (٤٠).

(١٠) سورة المائدة آية (٦).

(١١) سورة النور آية (٣٥).

(١٢) سورة الأحزاب آية (٥٧).

(١٣) سورة البقرة آية (١٩).

(١٤) سورة الشورى آية (٤٠).

(١٥) سورة البقرة آية (١٥).

(١٦) سورة الأنفال (٣٠).

(١٧) الأيد : القوة . المصباح المنير ص ٣٢.

(١٨) الأكثر على وجود المجاز في القرآن واللغة. وبعضهم نفاه في القرآن لكون اللغة. ونسب السيوطي في الإبتقان (٢٦/٢) لابن القاص من الشافعية وابن خويزمنداد من المالكية وكثير من الظاهرية نفى المجاز في القرآن ونسبه الرازي في المحصول (٤٦٢/١/٨) لابن داود الظاهري. ونقله ابن النجار في شرح الكوكب (١٩٢/١) عن الفخر اسماعيل وابن حامد من الحنابلة، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد.

ومنع الأستاذ أبو اسحاق في اللغة والقرآن ، على ما في نهاية السؤل (٢٦٦/١).

فصل

وكل مجاز فلا بد فيه من حقيقة يرد ويرجع إليها الكلام ، وليس لكل حقيقة مجاز، لأن من الألفاظ والأسماء ما لم يتجاوز بها في غير ما وضعت له، وهي أكثر الخطاب (١٩) .

فصل (٢٠)

وضريان من الأسماء لا يصح دخول المجاز فيهما .

أحدهما ، الأسماء العامة التي لاعوم فوقها، وذلك نحو القول : معلوم ومجهول ومظنون ومسهور عنه ومشكوك فيه، ومذكور ومخبر عنه ومدلول عليه، وإنما امتنع دخول المجاز في ذلك، لأنه لا أمر إلا ويصح تعلق العلم به أو الخبر عنه أو الذكر له أو الدلالة عليه من موجود ومعلوم وقديم ومحدث . وليس من الأمور ما لا يصح كونه معلوماً ومذكوراً ومخبراً عنه ومدلولاً عليه على وجه حتى يكون إذا وصف بذلك جرى عليه الإسم / مجازاً (٢١) اللهم إلا ص ٨٩ أن يكون المذكور والمعلوم لصاحب زيد ووكيله مذكوراً ومعلوماً لزيد فيكون ذلك مجازاً إذا نسبت إلى زيد من باب جعله معلوماً لمن ليس بعالم به لكن لمن يقوم مقامه.

فأما أن يوصف أمر بأنه معلوم أو مذكور أو مخبر عنه أو مدلول عليه، وهو مما لا يصح كونه كذلك فإنه محال (٢٢).

(١٩) قال الأدي في الإحكام (٣٤/١) : الألفاظ الموضوعية أولاً في ابتداء الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجازاً. وإنما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك، وبهذا يعلم بطلان قول من قال : إن كل مجاز له حقيقة ولاعكس.

(٢٠) هذا الفصل حذفه إمام الحرمين من تلخيص الترتيب.

(٢١) في المخطوطة (مجاز) .

(٢٢) ذكر العلوي في الطراز (١٠١/١) أن الأسماء التي لا إبهام فوقها كالمعلوم والمذكور والمجهول، كلها نصوص فيما دلت عليه ظاهرة المعاني مستعملة في حقائقها التي وضعت لها، ولا يجري فيها المجازات بحال.

والضرب الآخر من الأسماء أسماء الأعلام^(٢٣)، نحو القول : زيد وعمرو، لأنه إسم موضوع للفرق بين النوات والأشخاص، لا للفرق في الصفات وإفادة معنى في المسمى، حتى إذا جرى فيمن ليست له تلك الصفة صار مجازاً، نحو القول : ضارب وظالم إذا جرى على من لا ضرب له ولا ظلم،^(٢٤) فلذلك صار قولهم الأسود بن يعفر والحارث بن ظالم مجازاً،^(٢٥) لأنه لم يجر على أن في المسمى سواداً وله ظلاماً.

وقد يجوز التجوز بالإسم الموضوع للشيء على وجه العَلْم واللقب إذا استعملوا فيمن لم يوضع له، نحو قولهم. هذا عِلْمٌ سيبويه^(٢٦)، وهذا علم بقراط^(٢٧) وسقراط^(٢٨) يعني بذلك كتبهم. وكذلك قولهم حفظت

(٢٣) أسماء الأعلام لاتوصف بانها حقيقة لأن مستعملها لم يستعملها فيما وضعت له أولاً، إنما استعملها للفرقة بين الأشخاص بنون النظر لدلالة الإسم على معنى أو وصف، فاستعملها كالأعلام المرتجلة وإذا لاتوصف بالحقيقة ولا بالمجاز. وينظر في ذلك الطراز (١٠٠/٨٩/١) والمحصل (٤٥٦/١/١) وشرح الكوكب المنير (١٩٠/١) ونقله عن الأكثر.
(٢٤) سوابق الكلام وإواحقه تدل على أن الأعلام لاتوصف بانها مجاز. وعبارته هنا ظاهرها خلاف المراد.

(٢٥) تمثيل المصنف بالأسود بن يعفر لأن معنى هذا الإسم الأسود بن أبيض لأن معنى كلمة يعفر : بياض غير خالص كما في المصباح المنير ص ٤١٨ والقاموس المحيط ص ٥٦٨.

وأما الحارث بن ظالم فهو الحارث بن ظالم بن جُنَيْمة كما في القاموس المحيط ص ٢١٤ والحكم على تسميتها بانها مجاز مخالف لسوابق الكلام وإواحقه.

(٢٦) هو سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر . يكتب أبا بشر وأبا الحسين وأبا عثمان، مولى لبني الحارث بن كعب. ولد بالبليضاء من قرى شيراز اختلف في ميلاده ووفاته. والراجح أنه توفي سنة ١٨٠ هـ. عن ما يقارب خمسين عاماً، وله ترجمة في مصادر شتى منها : الفهرست ص ٧٦ تاريخ بغداد ١٩٥/١٢ معجم الأنبياء (١٠٤/١٦-١٢٧) والبداية والنهاية (١٧٦/١٠) وتاريخ العلماء النحويين للقاضي أبي المحاسن التتويحي ص ٩٠ - ١١٢.

(٢٧) هو بقراط بن إيرا قليس . الطبيب الفيلسوف. لما خاف على الطب أن يفنى من العالم اتَّخذ جماعة كقولاده وعلمهم الطب. عاش بقراط في عهد بهمن بن أردشير. انتهت إليه الرئاسة في الطب. قيل إنه عاش ما يزيد على تسعين عاماً. ينظر ترجمته في الفهرست لابن النديم ص ٤٠٠. ومصنفاته لاتحصى. وانظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ٩٠.

(٢٨) سقراط : هو فيلسوف يوناني من تلاميذ فيثاغورس مواده ونشأته باثينا له حِكْمٌ ووصايا مشهورة، مات مسموماً.

انظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ص ١٩٧.

المزني (٢٩) وحفظتُ سيويوه، وأنت تعني حفظت كتابيهما (٣٠). وهذه جملة كافية في هذا الباب إن شاء الله.

(٢٩) المزني هو إسماعيل بن يحيى المصري أبو إبراهيم صاحب الإمام الشافعي، وناصر مذهب ومختصر أقواله، ولد سنة ١٧٥ هـ وتوفي سنة ٢٦٤ بمصر كان زاهداً ورعاً. تنظر مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسزكين (١٩٤/٣/١) وله ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٤٣/١) وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٧٩، ومعجم المؤلفين لكحالة (٢٩٩/٢) والأعلام للزركلي (٣٢٧/١).

(٣٠) نكر العلوي في الطراز (١٠١/١) أنه قد يجري المجاز في الأعلام. ومثل له بما مثل له المصنف هنا وأضاف أنه قد يجري المجاز في بعض المضمرات كاستعمال (نحن) للواحد المعظم لنفسه، وقال: قد يجري المجاز في أسماء الإشارة. كقول القائل: أعجبتني هذا الرجل - وإن كان غائباً. ونكر أن الأصل في الضمائر وأسماء الإشارة الحقيقة.

وذكر الرازي في المحصول (٤٥٥/١/١) وكذلك العلوي في الطراز (٨٨/١) أن المجاز لا يدخل في الحرف بالذات لأن مفهومه لا يستقل بنفسه. ويدخل فيه المجاز من حيث تركيبه، كما في التمهيد للاسنوي ص ١٩٨ ويرى جماعة أنه يكون المجاز في الحرف، مثل قوله تعالى: ﴿فهل أنتم مسلمون﴾، وبه قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٨٨/١).

وذهب ابن النجار إلى وجود المجاز في الفعل مثل قوله تعالى: ﴿أتى أمر الله﴾ بمعنى يأتي وكذلك في التعبير بالخبر عن الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن﴾ والتعبير بالخبر عن النهي كقوله تعالى: ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾، وغيره كثير. ولا داعي لإنتكاره. وينظر في ذلك جمع الجوامع مع البناني (٣٢١/١).

ونفى الرازي في المحصول دخول المجاز في الفعل تبعاً للمصدر، ولكن العلوي في الطراز قد ذكر ما ذكره الرازي، وقال قد يدخل المجاز المصدر كقولنا رجل عدل أي عادل. والرازي حصر دخول المجاز دخولاً أولياً في أسماء الأجناس فقط.

باب

القول في منع القياس في الأسماء (١)

اختلف الناس في هذا الباب، فأجازه قوم من المتكلمين والفقهاء (٢). ومنعه آخرون. وهو الصحيح الذي نقوله به. (٣).

واعلموا أن الأسماء على ضربين : (٤)

(١) هذا الباب تناوله بعض الأصوليين في مؤلفاتهم الأصولية في باب القياس، منهم الرازي في المحصول وأتباعه، وكثير من الأصوليين تناوله في باب اللغات كما فعل المصنف هنا والغزالي في المستصفي، وبعضهم تناوله في الموضوعين ، كما فعل أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللع.

(٢) ممن أجاز إثبات الأسماء بالقياس أبو علي بن أبي هريرة، وابن سريج، والأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني، والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبو اسحاق الشيرازي. ونسب الأستاذ أبو منصور للشافعي، واختاره فخر الدين الرازي في كتاب القياس، ونقله ابن جني في الخصائص عن المازني وأبي علي الفارسي، وهو قول ابن درستويه. وبعض من قال بالجواز كابن فورك وأبي الحسين بن القطان لم يقل بالوقوع ينظر في كل ما تقدم من نسبة الأتوال البحر المحيط للزركشي (٢٥/٢). وقد أخطأ الأمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي في الإبهاج في نقل الجواز عن الباقلاني.

(٣) ذهب للمنع من إثبات الأسماء بالقياس أبو بكر الصيرفي وإمام الحرمين في التلخيص لوجه (١٢) والبرهان (١٧٢/١)، والغزالي في المستصفي، وابن القشيري، وإلكيا الهراسي، والأمدي وابن الحاجب، وابن خويز منداد المالكي، وأبو الخطاب، وابن النجار، وابن برهان، وفخر الدين الرازي في باب الأوامر من المحصول (٤٠/٢/١) من أحد أجوبته، والراجح عنه الجواز.

ينظر في هذا القول الإحكام للأمدي (٥٧/١)، والإبهاج (٢٣/٣) وشرح الكوكب المنير (٢٢٣/١) ونهاية السؤل مع البدخشي (٢٢/٣)، والمحصل (٤٥٧/٢/٢)، ومنتهى الوصول لابن الحاجب ص ٢٦ وروضة الناظر ص ١٧٢ واللح ص ٦ وشرح اللع : (١٨٥/١ ، ٧٩٦/٢)، والتمهيد للأسنوي ص ٤٦٨، والتمهيد لأبي الخطاب (٤٥٥/٣) وإرشاد الفحول ص ١٦، والوصول إلى الأصول (١١٠/١).

(٤) أجمع أهل اللغة على أن اللغة تثبت نقلاً وتوقيفاً، كما ذكر ذلك الزركشي في البحر المحيط : (٢٥/٢) وإنما الخلاف في ثبوتها بالقياس.

ومحل النزاع في المسألة هو الأسماء الموضوعية على مسمياتها وتستلزم معانٍ في محالها وجوداً وعمداً، كإطلاق إسم الخمر على النبيذ، والزاني على اللانط، والسارق على النباش، وبذلك يخرج من محل النزاع ما يلي :

١ - أسماء الأعلام، لأنها ليست موضوعة لمعانٍ موجبة لها. والقياس لأبدٍ فيه من معنى جامع بين الأصل والفرع.

فضرب منها علم محض ولقب جامد، وضع للفرق بين الذوات والأشخاص، ولم يوضع لإفادة الفرق في الصفة، وذلك نحو تسمية الشخص زيداً وعمراً، وأمثال ذلك مما لا يفيد معنى وصفة في المسمى. وقد اتفق على أن ما هذه سبيله لا يصح القياس عليه^(٥)، لأن كل من يرى القياس في الأسماء فإنما يقيس على معنى في المسمى وُضع الإسم لإفادته، واللقب ليست هذه حاله.

والضرب / الآخر مفيد للفرق في الصفة، نحو القول : قاتل وضارب ح. ٩٠ وعالم وقامر وخلّ وخمر، وما أشبه ذلك مما وضع لإفادة معنى في الموصوف، وهذا - أيضاً - مما لا يصح القياس عليه لأمرين :

أحدهما ، اتفاق الكل على أن وضع اللغة وضع حكمي صحيح، وأن الغرض في وضع الأسماء لإفادة بها. وإذا كان ذلك كذلك يجب أنهم إذا وضعوا الإسم لإفادة الصفة إما مطلقة أو مقيدة، وأيدلوا به على تلك الفائدة وجب اطراد ذلك الإسم وأجراؤه على كل ما وجد فيه ذلك المعنى، وإلا فسدت الدلالة وانتقضت المواضعة، ويجب أن يكونوا متى وضعوا الإسم لإفادة الصفة في إطلاق أو تقييد أن يكون جارياً في جميع ما وجدت فيه. وأن يكون وضعهم الإسم لها، وتركهم التوقيف لنا على أنه مقصور على بعض ما هي فيه بمثابة قولهم ونصهم على أنهم وضعوا الإسم لكل من فيه تلك الصفة وقام العلم بصحة وضعهم.

= ب- أسماء الصفات المشتقة الموضوع للفرق بين الصفات، كالعالم والضارب، فهذه الإلحاق ثابت فيها بالوضع، لا بالقياس، فكل من قام به العلم يسمى عالمًا، ولا يوجد واحد من الناس يعتبر أصلاً والآخر فرعاً، بل كلهم نخلوا تحت القاعدة في أن واحد، فلا قياس. ويرجع في تحرير محل النزاع لإحكام الأمدي (٥٧/١) والبرهان : (١٧٢/١).

(٥) نقل الاتفاق كثير من الأصويين، منهم ابن النجار في شرح الكوكب (٢٢٤/١) حيث قال : والإجماع على منعه في علم ولقب وصفة مثل إنسان ورجل ورفع قاطع، وقال : إن ابن مطلق وابن عقيل نقلوا الإجماع. ونقل الاتفاق ابن السبكي في الإبهاج (٢٢/٢).

الثاني (٦) : وبما وصفناه من حالة مقام نصهم لنا على أنهم قد أجروا الإسم على كل من فيه تلك الصفة، ولم يكن للقياس مع توقيفهم لنا على ذلك وما يقوم مقام التوقيف وجه باتفاق، لنصهم لنا على أنهم قد سموا كل من له تلك الصفة مما قد وجد قبلهم وبعدهم وفي عصرهم بذلك الإسم. وهذا واضح في إحالة دخول القياس في الأسماء (٧).

فصل

ومما يدل على منع القياس في الأسماء أن أهل اللغة إذا سموا شخصاً من الحيوان أدهم عند وجود السواد به، ووقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به لم يخل حالهم من أربعة أمور :

٩١ إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ في لغتهم على كل ما وجد فيه السواد من حيوان وغيره/ مما وجد قبلهم وكان في عصرهم ويوجد بعدهم.

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنهم إنما قصروا الإسم على ذلك الشخص وحده لوجود السواد به .

أو أن يكونوا قد وقفونا على أنه جارٍ على جنس ذلك النوع من الحيوان بون سائرته.

أو أن يكونوا إنما وقفونا على أنهم سموه أدهم لوجود السواد به، ولم يوقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه من الحيوان، ولا على أنه جارٍ على نوع ذلك الحيوان، ولا على غيره . ولا بدُّ من هذه القسمة :

فإن كانوا قد وقفونا على أن الإسم مقصور عليه وحده فلا شك أن من سمى غيره بذلك الإسم فقد خالف حكم لغتهم ووضعهم.

وكذلك إن كانوا قد وقفونا على أنه اسم جارٍ على نوع ذلك الحيوان

(٦) كلمة (الثاني) إضافة من المحقق .

(٧) يعني الأسماء الموضوعة للتفريق بين الصفات مثل الضارب والعالم.

فقط فمسمي غيره من الحيوان بذلك الإسم مخالف للغتهم (٨).

وإن كانوا قد وقفونا على أنهم يسمون بذلك الإسم كل ما وجد به السواد ماضياً وفي حال مواضعهم ومستقبل أوقاتهم، فلا شك أن جريان الإسم على كل أسود توقيف، لا قياس (٩).

وإن كانوا سمووا الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به لم يخل حالهم من ثلاثة أمور :

إما أن يكونوا قد وقفونا - مع ذلك - على أن القول أدهم جارٍ على كل ما وجد فيه السواد. أو أن يكونوا سموا ذلك الشخص أدهم، وقالوا سميناه بذلك لوجود السواد به، ولم يوقفونا على أنه مقصور عليه أو على نوعه لونه غيره، أو على كل ما وجد به السواد وجب القطع على أن الإسم في لغتهم جارٍ على ذلك الشخص، وأنه لا يعلم أن ما عداه من نوعه وغير نوعه مسمى عندهم بذلك الإسم أم لا، وتجويز كل واحدٍ من الأمرين.

فإن قال قائل ، إذا عدم توقيفهم على إجرائه في كل ما وجد السواد به وجب اجراؤه عليه، لأن ذلك موجب لغتهم.

قبل له ، أتفصل « بين » (١٠) من قال يجب قصره عليه وحده، أو عليه

وعلى نوعه لأننا نجدهم يسمون/ الشيء بالإسم لمعنى فيه ويقصرونه عليه أو ص ٩٢ عليه وعلى نوعه ويسمون به بالإسم لذلك المعنى ويجرونه مطلقاً على كل ما هو فيه، فليس مدعي إجرائه بمطلقه لعدم توقيفهم على إجرائه في موجب لغة

(٨) في هاتين الحالتين يمتنع نقل الإسم إلى مكان آخر، لأن أهل اللغة صرحوا بقصر الإسم إما على المسمى بذلك، أو على نوع ذلك المسمى، كتسمية الفرس الأسود أدهم سمي لكونه فرساً وكونه أسود. والأول مثل تسمية المعتصر من العنب خمراً.

فالذي ينقل في هذه الحالة الإسم لموضع آخر يكون متطفاً على أهل اللغة ومفتاتاً عليهم، وهم أهل الشأن ، وهم لم يعدوا الإسم لمكان آخر. ولا يجوز لغير أهل اللغة الواضعين لها التصرف بلغتهم.

(٩) وفي هذه الحالة يجوز نقل الإسم لكل مكان وجدت فيه الصفة بوضع اللغة لا بالقياس. وبالتالي ثبت في هذه الصور الثلاث أنه لا قياس في اللغة.

(١٠) (بين) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

لهم أو موجب لغتهم أولى من مدعي قصره على موجب لغتهم، وهذا متكافيء
لا يمكن الفصل فيه، فوجب منع القياس في الأسماء (١١).

فصل

والأقرب في هذا الباب مع عدم توقيفهم على أن ما وضعوه لإفادة
معنى مقصور عليه أو على نوعه أو جار عن كل ما وجد فيه ذلك المعنى،
لأنهم لا بد أن يضعوه على بعض هذه الوجوه ويوقفونا على ذلك بالقول أو ما
يقوم مقامه، ويعلم ذلك من حالهم ليزيلوا به الإلباس ويعرفوا كيفية وقوع
مواضعتهم، وإذا حصل التوقيف منهم على ما ذكرناه امتنع القياس.

وعدة المخالفين في هذا الباب أن الإسم إذا وضع لمعنى وجب إجراؤه
حيث وجد ذلك المعنى، وإلا بطلت فائدته، وهذا باطل. لأنه قد تكون فائدته
مقصورة على شيء نون غيره على ما بيناه، وليس وضع القوم لغتهم على
المعاني وضع الأحكام العقلية الموجبة عن علها. وإنما المواضعة مواطأة
وتابعة لقصدهم واختيارهم، وقد يختارون وضع الإسم لمعنى إذا وجد في
شيء مخصوص (١٢) على ما بيناه من قبل، فبطل ما قالوه.

والغرض بالكلام في هذا الباب تسمية النبيذ خمرأ لوجود الشدة
فيه (١٣)، والخليط جارأ (١٤)، وواطيء البهيمة زانيا (١٥)، ومستخرج الكفن من

(١١) خلاصة احتجاج الباقلاني بهذا الدليل، هو أنه إذا لم يوجد نص من أهل اللغة على جواز تعدية
الأسماء إلى مسميات أخرى لزم منع القياس لعدم وجود الدليل.
(١٢) وذلك مثل تسمية الزجاجة قارورة - لأنه يستقر فيها السائل - نون غيرها مما هو كذلك،
كالحوض والبركة والبحر.

(١٣) ذكر جمع من الأصوليين ثمرة النزاع في هذه المسألة فقال ابن النجار في شرح الكوكب
(٢٢٤/١)، «وفائدة الخلاف أن المثبت للقياس في اللغة يستغني عن القياس الشرعي، فيكون
إيجاب الحد على شارب النبيذ والقطع على التباش بالنص. ومن أنكر القياس في اللغة جعل ثبوت
ذلك بالقياس الشرعي.

(١٤) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٢٦/٢) نقلاً عن ابن فورق وعن الأستاذ أبي منصور
البغدادي أنها نقلت عن الشافعي أنه قال في مسألة الشفعة: «الشريك جار قياساً على تسمية
العرب امرأة الرجل جارة».

(١٥) وكذلك اللانط - بجامع أن كلاً منهما إدخال فرج في فرج محرم.

القبر سارقاً^(١٦)، وأمثال هذا، فإذا جرى الإسم على ذلك من جهة القياس أدخل تحت العمومات والظواهر، كقوله^(١٧) تعالى : ﴿ والسارق والسارقة ﴾^(١٨) وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني ﴾^(١٩) وقوله ﷻ : « الجار أحق بسقبه »^(٢٠) وهذا بعيد لما قلناه.

وقد وجدنا أهل اللغة يسمون بعض ما حدث فيه/ الحموضة خلاً لونه من غيره، ويسمون بعض ما خرج من شيء فاسقاً، وبعض ما يتجاوز الغرض المقصود جائزاً، ولا يجرون ذلك على كل ما وجد فيه ذلك المعنى، فبطل ما قالوه.^(٢١)

(١٦) وهو المسمى بالنباش.

(١٧) في المخطوطة (وقوله).

(١٨) سورة المائدة آية (٢٨).

(١٩) سورة النور آية (٢).

(٢٠) بهذا اللفظ أخرجه البخاري في كتاب الشفعة (٤٧/٢) من رواية أبي رافع. وكذلك أبو داود في الشفعة برقم (٢١٥٦) (٧٨٦/٣). وابن ماجه برقم (٢٤٩٥) (٨٣٢/٢) وأخرجه أحمد في المسند (٣٨٨/٤ - ٣٩٠) والنسائي في باب الشفعة من كتاب البيوع (٢٣٤/٢) والدارقطني برقم (٥١٠).

وينظر تفريغ الحديث في إرواء الغليل (٢٧٦/٥) وتحفه الطالب لابن كثير ص ٢٨١.

والمراد بالسقب : القرب كما في النهاية (٢٧٧/٢).

(٢١) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (١٢) للمجوزين للقياس دليلاً، وهو أنه يجوز القياس في اللغة قياساً على جوازه في الشرع. وقد أجاب عن هذا الدليل بأن القياس الشرعي لانقول بانه يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن، ونحن متعبدون بغلبة الظن في الشرعيات للضرورة، وهي أن الحوادث متجددة والنصوص الشرعية محدودة، ولا بد من إيجاد حكم شرعي لكل فعل من أفعال المكلفين، ولذا أبيع القياس لهذه الضرورة، ولا ضرورة في اللغة لوجود التوقيف والإصطلاح.

بِسَابِ

القول في إثبات الأسماء العرفية ومعنى وصفها بذلك

اعلموا أن هذه الأسماء معروفة في اللغة ومستعملة على ما نذكره.

معنى وصف الإسم بأنه عرفي أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الإستعمال بعض ما وضع له، أو ما جرى عليه مجازاً لاحقيقة (١). والدليل على أن هذا معنى وصفه بأنه عرفي أنه لايجوز أن يكون معنى ذلك أنه ابتداءً وضع (٢) لما جرى عليه، لأن ذلك يوجب أن تكون جميع الأسماء عرفية.

ولايجوز أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء متجددة مبتدأة، لأن

(١) قسم أهل اللغة الأسماء العرفية إلى قسمين.

أحدهما، العرفية العامة - وهي التي بينها المصنف هنا - وهي لاتخرج عن حالتين : أولهما : أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة موجوراً مستتراً، ويكون المعنى المجازي أسبق إلى الفهم، وهذا مثل تسمية قضاء الحاجة بالفائض، مع أن الأصل في كلمة الفائض موضوعة للمكان المنخفض المظلمن.

وثانيهما : قصر الإسم على بعض مسمياته كإطلاق لفظ الدابة على نوات الأربع. مع أن أهل اللغة وضعوها أصلاً لكل ما دب على الأرض. ولفظ الجن والقارورة فالأولى موضوعة في أصل اللغة لكل ما استتر عن العيون والثانية موضوعة في أصل اللغة لما يستقر فيه المانع.

والمصنف هنا، وكذلك بعض اللغويين سموها أسماء عرفية وجعلوها قسيمة للأسماء اللغوية الوضعية والأسماء المجازية. وذلك لأن للعرفية صفتان أحد الصفتين من صفات الحقيقة وهي التباير للفهم، والأخرى من صفات المجاز، وهي أنها أصبحت مستعملة في غير ما وضعت له. فلم يدخلوها في المجاز، ولم يبقوها في الأسماء اللغوية.

وذهب جمع من أهل اللغة منهم العلوي في الطراز (٥١/١) إلى أنها أصبحت من اللفظ الحقيقي. وعنده أصبحت الحقائق ثلاث هي : الوضعية والعرفية والشرعية. وذلك لأنه غلب عليها صفة الحقيقة. وانظر شرح تنقيح الفصول ص ٤٣.

واللغويين العرفية للخاصة، وهي الأسماء الإصطلاحية التي اصطلح عليها أهل كل فن في فنهم، فلم يكن الإصطلاح من جميع أهل اللغة، كالفائض : الجوهر والعرض عند المناطقة، والحال والتمييز والعطف عند النحاة، والإجماع والمصالح المرسله عند الأصوليين. فهذه تسمى عرفية خاصة.

والمصنف - رحمه الله - نفى أن تسمى هذه بالعرفية.

(٢) في المخطوطة (وضعه) .

ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية (٣).

ولا يصح أن يكون معنى وصفها بذلك أنها أسماء ابتدأها ووضعها غير أهل اللغة من العلماء بضروب المعلومات وأهل الصنایع والحرف والمهن، لأن ما يضعونه من ذلك بمثابة ما يحدثه أهل اللغة من الأسماء فكلها إذاً عرفي، وذلك باطل (٤).

ولا يمكن أن يكون وصف الإسم بأنه عرفي أنه منقول عما وضع له إلى غيره، لأن ذلك هو المجاز، وتسميته مجازاً أحق وأولى به (٥) فوجب (٦) أن يكون معناه ما قدمنا ذكره فقط.

ولا خلاف في أن هذا الإسم قد ثبت في اللغة والإستعمال. وأن القول « دابة » كان موضوعاً في الأصل لكل ما دب ودرج، ثم غلب استعمال أهل اللغة لمطلقه في البهيمة/ المخصوصة ذات القوائم الأربع.

ص ٩٤

وكذلك قولهم متكلم هو في الأصل موضوع لكل ناطق بضرب من الكلام، وفي كل باب من الأبواب، وقد صار المفهوم من إطلاقه أنه المتكلم في أصول الديانات وأبواب النظر والجدل فيها.

ومنها قولهم فقيه، لأنه في الأصل موضوع لكل من فقه شيئاً وعلمه.

(٣) نكر المصنف عدة أحوال لا يسمى الإسم فيها عرفياً. منها ما أطلق ابتداء وإن كان حديثاً وهذا صحيح. وذلك مثل تسمية المخترعات الحديثة. وقد نبه العلوي في الطراز (٥٨/١) على أن الحقائق العرفية من ضرورتها أن تكون مسبوقة بالوضع اللغوي. فإذا سمي شيء باسم ابتداء لا يسمى إسماً عرفياً.

(٤) بينت أن نفي كون هذا القسم داخل تحت الأسماء العرفية فيه خلاف، وقد يكون قول المخالف أولى.

(٥) الذي أراه أنه لا منافاة بين وصف الشيء بأنه مجاز، وبين وصفه أنه حقيقة عرفية، لأنه وصف بأنه مجاز، لأنه تغير استعماله عن ما وضع له، ووصف أنه حقيقة عرفية، لأنه أصبح المعنى الجديد هو المتبادر للذهن، وهذا من علامات الحقيقة.

(٦) نقل الزركشي في البحر المحيط (١٥٦/٢) من بداية هذا الباب إلى هذا الموضع، وعزاه إلى كتابنا هذا.

وقد غلب استعماله في العالم بأحكام أفعال، المكلفين الشرعية دون العقلية ،
ودون غيره من العلوم،

وكذلك القول معلم قد صار المفهوم من إطلاقه بغلبة العرف معلم
أشياءٍ مخصوصة لقوم مخصوصين. وقد قال الله سبحانه : ﴿ خلق
الإنسان، علمه البيان ﴾ (٧) وقال تعالى : ﴿ وعلمك ما لم تكن تعلم ﴾ (٨)
وقال تعالى : ﴿ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً ﴾ (٩) أي يعلمون.

وكذلك فقد صار المفهوم عند أهل اللغة من إطلاق اسم الغائط والعدرة
الحدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً لاحقيقة، لأن الغائط في اللغة هو
المكان المنخفض (١٠) المطمئن الذي تُقضى فيه الحاجة. والعدرة اسم
للفناء (١١) الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه. وقد غلب استعماله في
الحدث الذي يجري عليه الإسم مجازاً، وتتبع ذلك يطول . وفيما أومأنا إليه
كفاية إن شاء الله.

فصل

فإن قيل ، وما الداعي لأهل اللغة إلى تغليب استعمال ما وضعوه
لأشياء في بعض ما يجري عليه.

قيل لهم ، هذا قد ورد على ما بيناه، ولا يلزمنا معرفة الداعي لهم إلى
ذلك.

ويمكن أن يكونوا إنما فعلوا ذلك لكثرة الأشخاص والأجناس وأنواع
الحيوان وضيق الأسماء. فجعلوا مطلق بعض المشترك مستعملاً في بعض

(٧) سورة الرحمن آية (٢).

(٨) سورة النساء آية (١١٢).

(٩) سورة النساء آية (٧٨).

(١٠) انظر المصباح المنير ص ٤٥٧ مادة (غوط) والقاموس المحيط ص ٨٧٨.

(١١) انظر المصباح المنير ص ٢٩٩، والقاموس المحيط ص ٥٦٢.

ما يجري عليه، ويمكن أن يكونوا قد خَفَّ عليهم وسهل القول دابة، واعتقدوا أنه أخف عندهم من القول فرس وجواد وطرف^(١٢)، فأكثرُوا استعمال الأَخْف.

ويمكن - أيضاً - أن يكونوا إنما قالوا في وطء النساء مسيس، وفي الحدث أنه غائط وعذرة، لاستهجانهم استعمال اسم الوطء الأخص به وإسم الحدث/ فقالوا مس المرأة كناية عن الفحش عندهم. وجاء من الغائط كناية ص ٩٥ عما يستهجن ذكره بأخص أسمائه^(١٣). وهذا ليس ببعيد.

فصل

ومن المجازات التي غلب استعمال الإسم فيها قوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾^(١٤) وقوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾^(١٥) وقوله تعالى: ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾^(١٦) وقوله تعالى: ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ﴾^(١٧) وأمثال ذلك مما قد بينا فيما سلف أن المفهوم منه ما هو مجاز فيه بون حقيقته. وأن المفهوم عند ذكر كل جنس ما غلب القصد إليه والإستعمال فيه بون غيره واستغناء ذلك بما يفني عن رده. وذكرنا أنه لا يجوز أن يكون المراد بالتحليل والتحريم أعيان ما وضعت له هذه الأسماء لأنها أجسام لا تدخل تحت قُدر العباد، ولا يجوز دخولها تحت التكليف فصارت باتفاق مراداً بها المجاز وثبت أن المجاز المقصود بذكرها

(١٢) الطرف بالكسر: الكريم من الخيل. القاموس المحيط ص ١٠٧٤.

(١٣) ذكر المصنف عدة تعليقات لإستعمال أهل اللغة الأسماء العرفية على سبيل الإجتهد. ولكنه لم ينقل شيئاً عن أهل اللغة في ذلك. وكل ما ذكره المصنف محتمل، وما يصلح علة في موضع قد

لا يصلح علة في موضع آخر.

(١٤) سورة النساء آية (٢٣).

(١٥) سورة المائدة آية (٣).

(١٦) سورة المائدة آية (١).

(١٧) سورة المائدة آية (٩٦).

ما علم بغلبة عرف الإستعمال (١٨).

فإن قيل ، فما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية وإن كانت ألفاظاً لغوية، لكنها منقولة في الشرع إلى أحكام غير التي وضعت لها في حكم اللسان، ثم ورد الشرع بذكرها، هل كان يجب حملها على موجب اللغة أو موجب الشرع ؟ (١٩)

قيل ، كان يجب الوقف في ذلك، لأنه يجوز أن يراد بها ما هي له في اللغة. ويجوز أن يراد بها ما هي له في الشرع. ويجوز أن يراد (٢٠) بها الأمران إن كانا مثليين يمكن أن يقعا معاً في وقت واحد أو في وقتين. فإن كانا خلافيين صح أن يريدهما جميعاً معاً . وإن كانا ضديين صح أن يريدهما على الترتيب ، ويجب لتجويز ذلك أجمع الوقف (٢١) إلى أن يدل دليل على المراد به على ما نبينه من بعد في حكم المحتمل من الألفاظ.

ومن ذلك قوله عليه السلام : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » (٢٢)

(١٨) وكذلك الطلوي في الطراز (٥٢/١) جمل حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه - وإن كان مجازاً - فإنه أصبح بالعرف أسبق إلى الفهم وأعرف من الحقيقة.
(١٩) هذا السؤال يعبر عنه الأصوليون بأن اللفظ إذا دار بين الحقيقة الوضعية والمعنى الشرعي فعلى أيهما يحمل ؟ . وقد قال الشيرازي في اللمع ص ٦ يحمل على المعنى الشرعي، وعلى ذلك بانه طارئ على اللغة كما أن القصد من وروده بيان حكم الشرع. وكذلك فعل ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١١٧/١) ونقل عن أبي حنيفة أنه يحمل عليهما جميعاً . وينظر في المسألة الفوائد والقواعد للبعلي ص ١٢٢ وشرح تنقيح الفصول ص ١١٤ ، والمسودة ص ١٥٩ وشرح الكوكب المنير (١٩٥/١ ، ٢٩٩) والمعتمد (٢٢٤/١) وإرشاد الفحول ص ١٧٢ والإحكام للأمدى (٢٣/٣) والمستصفي (٣٥٧/١) ونقل فيه القول بالإجمال عن الباقلاني واستكرهه، لأنه لايقول بالأسماء الشرعية، واعتذر له بانه لعله قصد التفرع على مذهب من يثبتها. واختار الغزالي تفصيلاً وهو إنه إن ورد الإسم في الأمر والإثبات فهو للمعنى الشرعي وما ورد في النهي كقوله ﷺ « دعني الصلاة » فهو مجمل، ولكن الأمدى اختار أنه ظاهر في المعنى الشرعي في طرف الإثبات، وظاهر في المعنى اللغوي في طرف الترك. واختار أبو الخطاب من الحنابلة في التمهيد (٩٧/١) حمله على الأسبق للفهم، وإن استويا وقف حتى ينظر المراد بدليل خارجي.
والقول بالإجمال نقله في المسودة ص ١٥٩ عن أحمد رحمه الله وعن بعض الحنفية.

(٢٠) في المخطوطة (يريد) .

(٢١) ذهب المصنف للوقف بناء على أنه مجمل. وحكم المجمل التوقف حتى يأتي المبين.

(٢٢) بلفظ « رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » رواه ابن ماجه في سننه باب=

لأن المفهوم من ذلك بغلبة العرف مجاز هذا اللفظ الذي هو حكم الخطأ والنسيان/ لأنه معلوم بعرف الإستعمال أن المراد بقول القائل قبل ورود ٩٦ الشرع : رفعت عنك الخطأ والنسيان وما حدثت به نفسك رفع حكم ذلك لكون رفع عينه، وكيف يخبر النبي ﷺ برفع أمر واقع موجود وهو يُجَل عن ذلك.

وقد علم - أيضاً - بغلبة الإستعمال أن الحكم المرفوع بهذا القول قبل ورود الشرع وحين وروده إنما هو رفع الحرج والمأثم والذم والعقاب لكون رفع الغرم والضمان (٢٣). فإن قصد الرسول عليه السلام رفع ذلك - أيضاً - فهو حكم شرعي مأخوذ بتوقيفه لكون موجب اللفظة، وذلك لا يستمر إلا مع القول بأن في الشرع ألفاظاً لغوية منقولة إلى معانٍ شرعية (٢٤)، وذلك فاسد لما نبينه من بعد.

فإن قل قلل ، ما أنكرتم من وجوب حمل ذلك على رفع الغرم والضمان (٢٥) ، وما يلزم بحكم الشرع لكون حمله على رفع المأثم، لأجل زوال

= طلاق المكره برقم (٢٠٤٥) ٦٥٩/١. ولفظ « تجاوز » أخرجه الدارقطني في السنن (١٣٢/٤) كتاب النور برقم (٣). والحاكم في المستدرک في باب شروط الصلاة برقم (٤٥٠) (٢٨١/١) والبيهقي في الكبرى في باب ما جاء في طلاق المكره (٢٥٦/٧). وفي الباب بالفاظ متقاربة أخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان (٩٠/١) وابن عدي في الكامل (٥٧٢/٢) والطبراني في المعجم الكبير (١٣٢/١١) برقم (١١٢٧٤) والحديث بلفظ : « رفع الله عن امتي الخطأ والنسيان » برواية ابن عباس. صححه ابن حبان وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي والدارقطني والبيهقي . وضمفه الإمام أحمد على ما نقله عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم ص ٢٢٦.

وينظر في تخريج الحديث : تلخيص العبير (٢٨٢/١) والمقاصد الحسنة للسخاوي ص ٢٢٩ ، وفيض القبير (٢١٩/٢). وتخريج أحاديث اللعص ص ١٤٩ ، والمعتبر ص ١٥٤ وإبتهاج للقمي ص ١٢٨.

(٢٣) قوله في أول الكلام على حديث « رفع عن امتي الخطأ والنسيان : « ومن ذلك » يشعر بأن الحكم فيه عنده كالحكم في الألفاظ الواردة في الشرع وهو التوقف، ولكنه صرح بعدم التوقف هنا بالنسبة للحديث وفيما بعد. حيث إنه جعل العرف مبيناً له.

(٢٤) ذهب الباقلاني إلى أنه لا توجد ألفاظ منقولة إلى الشرع، بل استعملها الشرع في معناها اللغوي مع إضافة بعض الشروط ، وتابعه على ذلك بعض الأشاعرة، وخالفه معظم المحققين منهم ومن غيرهم. وسيأتي مزيد تفصيل واستدلال المسألة قريباً.

(٢٥) لا يوجد أحد فيما أعلم يفهم من الحديث رفع الغرم والضمان، ولكن مورد هذا يريد إثبات أنه =

الإثم على الخطأ من جهة العقل (٢٦) ، فحمله على ما يستفاد من جهة الشرع أولى.

قيل ، هذا القول عندنا باطل، والعقل لا يمنع من جواز لحوق المآثم والعذاب على ما وقع على جهة النسيان، لما قد بيناه في أصول الديانات.

وأحد ما يدل على ذلك من جهة السمع إخباره عن أوليائه، ومن أحسن الثناء عليهم أنهم رغبوا إليه في أن لا يحملهم ما لا طاقة لهم به في قوله تعالى : ﴿ رينا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، رينا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، رينا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا ﴾ (٢٧). فلو كان العقاب على الخطأ زائلاً من جهة العقل لم يكن للمسألة في ترك المؤاخذة عليه وجه إلا بالرغبة إليه تعالى في ترك الظلم والجور والحيث، والله يتعالى عن الثناء على قوم أجازوا عليه ذلك فثبت ما قلناه (٢٨).

فإن قالوا ، ما أنكرتم أن يكونوا إنما عنوا بالنسيان / ترك الطاعة ص ٩٧ وبالخطأ إصابة الذنب والخطيئة (٢٩)، لاما وقع عن نسيان وعدم اعتماد؟

يقال لهم ، هذا باطل من وجوه :

= مجمل وأن حمل الحديث على رفع الإثم ليس أولى من رفع الغرم والضمان.
(٢٦) الموجود في المعتمد (٢٣٦/١) نقلاً عن القائلين بالإجمال أن دليل عدم حمله على الإثم هو أنه لا مزية لامة محمد ﷺ على سائر الأمم . وهذا مستفاد من مفهوم كلمة (امتي) وهو ليس دليلاً عقلياً.

(٢٧) سورة البقرة آية (٢٨٦).

(٢٨) وهو أنه يجوز عقلاً لحوق المآثم على من وقع منه شيء على سبيل الخطأ أو النسيان.

(٢٩) في المخطوطة : الخطيئة وهو لفظة صحيحة، كما قال الرازي في مختار الصحاح ص ١٨٠، والفيروزبادي في القاموس المحيط ص ٤٩. وتأتي بلفظ « الخليفة » وهي من خطيء ، ، وقال في المصباح المنير ص ١٧٤ بعضهم جعل « خطيء وأخطأ بمعنى واحد، وبعضهم خص خطيء بالدين، وبعضهم جعل خطيء في العمد وأخطأ في غيره.

لدها ، إن اسم الخطأ والنسيان أخص بما وقع عن السهو وعدم القصد منه بالخطية واعتماد ترك الطاعة، لأن المفهوم من إطلاق القول نسي فلان وأخطأ عدم القصد إلى ما فعله ووقوعه مع السهو عنه والنسيان له لا إصابة الخطية واعتماد ترك الطاعة، فبطل ما قلته.

و الوجه الآخر ، إنه لو كان الإسم مشتركاً بين اعتماد ترك الطاعة وفعل الخطية وبين ما قلناه لوجب حمله على ما ذكرناه، لأنه قد نقله عرف الإستعمال إلى ما وصفناه، لأجل ما قدمنا ذكره فزال ما قلته.

والوجه الثالث ، إن حمل الآية على ذلك مبطل للفائدة، لأنهم لو أرادوا بالنسيان اعتماد ترك الطاعة، وذلك خطية وعصيان لم يجز أن يقولوا : « أو أخطأنا » وهم يريدون إصابة الذنب، لأنه يصير ذلك في تقدير قولهم : ربنا لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو أخطأنا، لأن هذا عي^(٣١) غير مستعمل ولا مفيد، فبطل ما قلته من كل وجه.

فإن قيل ، فقد قلتم بمثل هذا الوجه الأخير ، لأن ما وقع مع النسيان خطأ غير مقصود، وما يقع خطأ فهو غير مراد ولا مقصود، فكانهم قالوا : لا تؤاخذنا إن أخطأنا أو أخطأنا، وهذا لاوجه له.

يقال لهم ، عن هذا جوابان :

أحدهما : أن يكونوا عنوا بالخطأ ما^(٣٢) وقع منهم على وجه الخطأ في التؤول مما غلطوا فيه، ولم يقصدوه، وأرادوا بالنسيان ما وقع على وجه السهو وذلك أمران مختلفان :

والوجه الآخر : أن يكونوا أرادوا بقولهم أخطأنا إصابة الذنب الذي هو الخطية، وبالنسيان ما وقع على وجه السهو بغير قصد واعتماد. فلا

(٣١) قال في مختار الصحاح ص ٤٦٧ : العي - بكسر العين - ضد البيان.
(٣٢) في المخطوطة (مع) بدل (ما).

يكون محمولاً على التكرار فزال ما قالوه.

فصل

فلن قيل ، أفلستم قد قلمت قبل هذا أن العقل لا يوجب ذمًا ولا إيلاًماً ومواخذة على شيء من الأفعال خطئها ومعتمدا (٣٣) وكيف تصرفت أحوالها . / فكيف تنكرون قول القدرية إن المأثم على ما وقع على وجه الخطأ ص ٩٨ والسهو زائل من جهة العقل.

يقال لهم : نحن وإن قلنا ذلك فإننا نجوز أن يرد السمع بالوعيد ولحوق الذم والمأثم على ما وقع على وجه الخطأ والسهو وأن حكمه بذلك سبحانه عدل وصواب في حكمته، والقدرية تزعم أن الوعيد على ما وقع كذلك والذم عليه ظلمٌ وخروج عن الحكمة. ولا يجوز أن يثني الله سبحانه على من رغب إليه في رفع ظلم العباد. وكانهم قالوا : ربنا لا تحكم علينا من جهة الشرع بلحوق مأثم وذنم ووعيد من جهة الشرع على ما وقع على هذا الوجه فإن لك أن تحكم بذلك وتشرعه، فصحت الرغبة في ذلك على قول أهل الحق بونهم (٣٤) .

وكذلك، فليس لهم أن يتأولوا قوله تعالى : ﴿ ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ (٣٥) أي ما يشق ويثقل علينا وإن كنا له مطيقين وعليه قادرين، لأجل أن ذلك خلاف الظاهر، لأنه مقتضى لنفي الطاقة له، وإنما يقال فيما ثقل فعله على القادر أنه لا يطيقه مجازاً واتساعاً. وقولهم إنما حملناه على المجاز كما

(٣٣) تكررت هذه اللفظة عدة مرات في الصفحتين السابقتين وتركتها على ما هي عليه لعل لها وجهاً صحيحاً في اللفظة

(٣٤) الكلام في هذا الفصل ترجع جنوره لقاعدة التحسين والتقيح العقليين التي يقول بها المعتزلة ومن تابعهم. ولكن ما عدا المعتزلة، والذين عير عنهم المصنف بأهل الحق. فإنهم يرون أن التحسين والتقيح يكون بنص المشرع. فما أمر به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح. ولا يرون أن العقل يصلح مصدراً لإنشاء الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين.

(٣٥) سورة البقرة آية (٢٨٦).

وصفتهم لأجل أن تكليف ما لا يطاق ظلم وعدوان (٣٦) لا يجوز في حكمته، كذب من قولهم، بل ذلك عدلٌ من الله وصواب في حكمته وتدبيره. وقد بينا ذلك في الكلام في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه. فهذه جملة تكشف عن أن المفهوم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » رفع المأثم والعقاب بعرف الإستعمال (٣٧).

فصل

فإن قال قائل ، فإذا كان هذا هو المعقول والمفهوم من الكلام وجب - أيضاً - أن يفهم منه رفع الغرم والضمان والكفارة وقيمة المتلف بالخطأ من الأفعال لأن الغرم والضمان والكفارة عقوبات وقد قلتم إن المفهوم منه زوال المأثم والعقاب.

يقال لهم : ليس الأمر على ما ظننتم، ولكن تكليف هذه الأمور ابتلاء وامتحان، ومما ينال به الثواب (٣٨). وقد تلزم الكفارة قاتل الخطأ ومصيب

(٣٦) المعتزلة لهم أصول خمسة اتفقوا عليها منها العدل. ويلزم عندهم وجوب العدل على الله ومنه وجوب فعل الأصلح لعباده. وإذا بنتوا على هذه القاعدة أن تكليف الله لعباده ما لا يطيقون ظلم، وهو ليس جائزاً على الله، وإذا لا يجوز عندهم تكليف الله لعباده ما لا يطيقون. وأبو الحسن الأشعري وكثير من أتباعه كالمنصف هنا يقول بجواز التكليف بما لا يطاق - وهي مسألة مشهورة في أصول الدين. وكذلك في أصول الفقه. وكلا الفريقين يستدل بآية البقرة على ما ذهب إليه. فاحتاج بعضهم إلى تأويلها، وبعضهم حملها على ظاهرها.

وينظر في التكليف بما لا يطاق : الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٠٣ وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٠٧/١) وفواتح الرحموت (٢٣/١) ، ونهاية السؤل (١٤٤/١) والمستصفي (٨٦/١) وإرشاد الفحول ص ٩. والمبدل لمذهب الإمام أحمد ص ٥٩، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٣ والإحكام للأصدي (١٣٣/١) والوصول إلى الأصول لابن برهان (٨١/١). والبرهان لإمام الحرمين (١٠٢/١) وشرح الكوكب المنير (٤٨٥/١).

(٣٧) وصف إمام الحرمين في التخليص لوحة (١٤) من قال بأن حديث « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » مجمل أنهم شرئمة من الفقهاء ومنهجهم منهج الجهال بحقائق الجدال.

(٣٨) ما ذهب إليه المنصف هنا من أن الغرم والضمان والكفارات ينال بها الثواب لم أجده لأحد. وكان الأولى به أن يجيب كما أجاب معظم الأصوليين بأن الغرم والضمان وأروش الجنائيات من خطاب الوضع، وهو ريب الشيء بسببه فهي ليست عقوبة. إنما لما كان مال المسلم وبمه معصوماً محترماً، وكذلك حقوق العباد مبنية على المشاحة كان لا بد من ضمان ما تلف عليه. وأولى من =

النفس بغير قصد/ إذا جعل له رمي الغرض فأصاب نفساً، وليس ذلك ص ٩٩ بعقاب ولكنه تكليف وامتحان . وقد يجب على الإنسان الغرم والضمان في فعل بهيمته لا على وجه العقاب (٣٩). وقد يجب الغرم والضمان في فعل الطفل في ماله وإن لم يكن من أهل التكليف والعقاب.

وقد تجب الحدود من القتل والجلد والقطع على التائب المنيب امتحاناً لا عقاباً، لأن عقاب التائب ظلم عندهم . فبطل قولهم إنه إذا كان مفهوم الخبر سقوط الإثم والعقاب وجب - أيضاً - أن يفهم منه سقوط الغرم والضمان، لأنه ليس من العقاب في شيء.

فأما قولهم ، إنما وجب حمله على رفع الغرم والضمان دون رفع المأثم والعقاب، لأنه هو المستفاد رفعه من جهة الشرع من حيث علم رفع المأثم والعقاب عليه من جهة العقل قبل الشرع فقول باطل، لأن العقل لا يحيل ورود الشرع بالحكم بالمأثم والعقاب على ما وقع على غير وجه العمد، فبطل ما ظنوه.

على أنه يجوز أن يقال : قد فهم من قوله ﷺ : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » أنه رفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه العقاب

= يلزمه ذلك هو المتسبب في إتلاف المال أو النفس أو العضو. وهذا لا يسمى عقوبة . لأن بعض من يلزمهم الغرامات وضمان المتلفات وأروش الجنایات قد لا يكونوا مكلفين.

أما بالنسبة للكفارات، فقد اختلف أهل العلم فيها هل هي زواجر وعقوبات أو هي مكفرات للذنوب . والثاني - والله أعلم - هو الأقرب. حيث إن اسمها يدل على ذلك. ولا مانع أن يجتمع في الكفارة العقوبة والزجر. وتكثير الذنب أيضاً.

(٣٩) نفى المصنف كون كفارة قتل الخطأ، وضمان ما أتلفته البهيمة عقوبة. قد يجاب عنه أن الكفارة واجبة عقوبة على القاتل خطأ، لأن عنده شيء من التفريط في عدم أخذ الحيطة والحذر. أو كونه ضمن من باب ربط الأحكام بأسبابها ولهذا أوجبها المشرع على العاقلة. وبالنسبة لضمان ما أتلفته الدابة هو عقوبة لصاحبها لتفريطه في حفظها. أو من باب ربط الأحكام بأسبابها. أما حصول الثواب له على ضمان ما أتلفته دابته يحتاج إلى دليل شرعي، ولا أظنه موجود . والذي يبدو لي أن الباقلاني أورد هذا الكلام على سبيل الإلزام للمعتزلة، بناء على أصلهم وجوب العدل على الله الذي منه عدم جواز معاقبة التائب.

والإنتقام منهم بذلك، لأن العقل يزعمهم يرد ذلك ويحيل ورود الشرع بالحكم به، وإن لم يرفع عنهم الغرم والضمان والكفارة على وجه التكليف والإمتحان. وعلى أن لهم في فعل ما يلزمهم من ذلك قربة وثواباً، والعقل لا يرفع جواز الإمتحان والإبتلاء بهذه الأفعال وإن لم يكن عقاباً ولا جارياً مجزى قوله في مكفر قتل الصيد عامداً ﴿ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ إلى قوله تعالى ﴿فبينتم الله منه﴾ (٤٠) وقائله خطأ في وجوب الجزاء بمنزلة العامد، (٤١) وأحدهما أثم منتقم منه، والآخر ممتحن غير مأثوم. فإذا كان ذلك كذلك حمل على رفع الغرم والضمان عقاباً وانتقاماً لا ابتلاءً وامتحاناً، وبطل ما قالوه، وخرج قوله ﷺ «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» عن باب المجمل الذي لا يفهم معناه ولا يستقل بنفسه.

فصل

ومما ألق - أيضا - بالمجمل وليس منه، بل معناه مفهوم قوله ﷺ / ص ١٠٠ «الأعمال بالنيات، وإنما لامرئ ما نوى» (٤٢) و«إنما الأعمال بالنيات».

(٤٠) سورة المائدة آية (٩٥).

(٤١) ذهب لوجوب جزاء الصيد على المحرم سواء كان متعمداً أو ناسياً. الإمام أحمد في إحدى روايته والسنن البصري ومطاء والنخعي ومالك والثوري والشافعي وأصحاب الرأي. وقال الزهري: واجب على المتعمد بالكتاب وعلى المخطيء بالسنة.

وذهب أحمد في الرواية الأخرى وابن عباس وسعيد بن جبيرة وطلوس وداود الظاهري وابن المنذر إلى أنه لا كفارة على الخطأ.

ينظر في ذلك المغني لابن قدامة (٥٠٤/٣) والمطلى لابن حزم (٣٢٢/٧).

(٤٢) روى الحديث الستة وأحمد بالفاظ متقاربة عن عمر رضي الله عنه. وقال الشافعي: «هذا الحديث ثلث العلم».

فأخرجه البخاري (٢/١) كتاب بدء الوحي برقم (١)، ومسلم (١٥١٥/٣) في كتاب الإمارة برقم (١٩٠٧)، والترمذي في السنن (١٧٩/٤) في كتاب فضائل الجهاد برقم (١٦٤٧)، وأبو داود في السنن (٦٥١/٢) في كتاب الطلاق برقم (٢٢٠١)، والنسائي في المجتبى (٥٨/١) باب النية في الوضوء، وابن ماجه في السنن (١٤١٢/٢) في كتاب الزهد برقم (٤٢٢٧)، والدارقطني في السنن (٥١/١) في باب النية، والبيهقي في السنن (٤١/١) باب النية في الطهارة وفي (٢٣١/٦) في كتاب قسم النبي، وأحمد في المسند (٢٥/١) وفي (٤٢/١)، وأبو نعيم في الحلية (٣٤٢/١). واقتضت البخاري: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى».

وما ورد من نحو هذه الألفاظ، لأن معنى مثل هذا الكلام مفهوم عند أهل اللغة قبل النبوة، وتخطبهم به معتاد والمفهوم منه أن الأعمال إنما تكون نافعة مجزئة بالنية، ولم يُعَنَ به أنه إن وقع بغير نية كان معدوماً غير واقع ولا عمل على الحقيقة، هذا ما لا يجوز أن يعنيه حكيم من أهل التخاطب فضلاً عن الرسول عليه السلام. وقد علم أن القائل منهم إذا قال إنما لك من عملك ما تتويبه، وما تتويبه فهو العمل، والعمل بالنية، وإنما العمل بالنية، إنما يراد به النفع والإحتساب بالعمل وقوله : « إنما الأعمال بالنيات ». وإنما لأمريء ما نوى. جاء لتحقيق كون العمل نافعاً ومعتداً أو محتسباً به بالنية.

وكذلك قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها ﴾ (٤٣) وقولهم : إنما العالم من عمل بعلمه، وإنما الشجاع من برز لقرنه (٤٤) ولقي الحرب بنفسه وأمثال هذا من الكلام ومنه قول الشاعر :

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أمثالهم أنا أو مثلي (٤٥)

فوجب أن يكون معنى هذا الكلام مفهوماً وأن لا يكون مجملاً.

وليس يمتنع مع ذلك أن يكون فيه وجه من وجوه الإحتمال، وهو أنه

= وينظر في تخريجه طرح التثريب (٤/٢) والمعتبر للزركشي ص ٢٠٠، وتخريج أحاديث اللع ص ١٤٠، والإبتهاج في تخريج أحاديث المنهاج ص ٢٧، وقد أطلت واستقصى طرقه بما لا مزيد عليه.

(٤٣) سورة التوبة آية (٦٠).

(٤٤) لقرنه - بكسر القاف - من يقاومه في علم أو قتال أو غير ذلك والجمع أقران، كما في المصباح المنير ص ٥٠١. وقال في مختار الصحاح ص ٥٣٢ القرن الكفو في الشجاعة.

(٤٥) أورده الفخر الرازي في المحصول (٥٣٦/١/١) والعلوي في الطراز (٢٠٠/٢) وورد في شرح شواهد المغني (٧١٨/٢) برقم (٤٩٤) والمفتاح للسكاكي ص ١٥٨، والتفسير الكبير للرازي (٤٥٥/٤) وتفسير الألويسي (٢١/١٤) بلفظ :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي
ورد البيت في شرح ديوان الفرزدق (٧١٢/٢) بلفظ :
أنا الضامن الراعي عليهم وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

إذا قال : إنما الأعمال بالنيات، فإنما يفهم منه أنها تكون نافعة محتسبة بالنية. وإذا قال : لا عمل إلا بنية، فكأنه صرح فقال لا عمل نافع إلا بنية.

وقد يريد بقوله : لا عمل نافع على وجه من الوجوه إلا بنية فيرفع به النفع جملة.

وقد يجوز أن يريد أنه لا عمل نافع مثل نفع العمل بنية، ولكنه نونه في النفع، فيكون نافعاً لنفع بون نفع، لا لجملة النفع أصلاً فيجري مجرى قوله عليه السلام :

« لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » (٤٦). وهو يعني لا صلاة تامة كاملة لها من الثواب مثل ثواب الصلاة في المسجد، فتجوز دعوى الإجمال في الخبر من هذا الوجه (٤٧).

فإن قيل ، فأنتم إذا لا تعلمون بنفس هذا القول نفي النفع والثواب أصلاً وعلى كل وجه على العمل بغير نية (٤٨).

قيل له ، أجل، لأنه قد كان يجوز أن يراد به نفي كمال النفع والثواب بون نفي قليله وكثيره، وإنما علمنا أن ما وقع بغير نية وغير مراد به الله سبحانه مما يجوز أن يراد الله سبحانه به، ويجوز أن لا يراد به بون نفس الإرادة له بالعمل والإخلاص، وبدون النظر والاستدلال على معرفة الله

(٤٦) أخرجه من طريق أبي هريرة الدارقطني في السنن (٤٢٠/١) في كتاب الصلاة برقم (١٦١)، والحاكم في المستدرک (٢٤٦/١) في كتاب الصلاة، والبيهقي (٥٧/٣) وضعفه البيهقي والالباني في إرواء الغليل برقم (٤٩١) ٢/٢٥١. وضعفه ابن حجر في تلخيص الحبير (٣١/٢) ودعى الحديث أيضاً من طريق جابر بن عبد الله وعائشة مرفوعاً وعن علي موقوفاً. وصحح ابن حزم في المحلى (١٩٥/٤) وقفه على علي. وينظر في تخريجه - أيضاً - تخريج أحاديث اللع للقماري ص ٩٥.

(٤٧) نسب أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللع (٤٦١/١) إلى البصريين من الشافعية القول بأن الحديث مجمل. ونسب لباقي الشافعية أنه عام وصححه.

(٤٨) هذا الإعتراض موجه للحديث السابق وهو « إنما الأعمال بالنيات » .

سحبانه فإنه غير مثاب صاحبه بتوقيف (٤٩). ونصوص غير هذا القول
المحتمل لما قلناه.

فصل

ومما ألق - أيضاً - بالمجمل وليس منه في شيء قوله عليه السلام :
« لا صيام لمن لم يُبَيِّت الصيام من الليل (٥٠) » و« لا نكاح إلا بولي » (٥١).

(٤٩) وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسنة تدل على من صرف شيئاً من الأعمال التي لا يجوز أن يراد بها غير الله لغير الله أنه لا يكون فاعلها مثاباً، بل ثبت عليه الإثم، ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى » ، ومنه حديث أبي هريرة الذي أخرجه مسلم برقم (١٩٠٥) وغيره وفيه : « إن أول الناس يقضي يوم القيامة عليه رجل استشهد فأتي به فعرفه نعمته فعرفها، قال : فما عملت فيها ؟ قال : قاتلت فيك حتى استشهدت. قال : كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال : جريء، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى ألقي في النار » الحديث.

(٥٠) بهذا اللفظ لم أجده. وأقرب الألفاظ للفظ المصنف لفظ ابن أبي شيبه في مصنفه (١٥٥/٢) وابن ماجه (٥٤٢/١) برقم (١٧٠٠) بلفظ : « لا صيام لمن لم يفرضه من الليل »، وصححه من هذا الطريق الألباني في إرواء الغليل (٢٧/٤)، وأخرجه ابن عدي في الكامل (٢٧٣/١) بلفظ : « لا صيام لمن لا يوجب الصيام من الليل » وضعفه الألباني، ورواه أبو داود برقم (٢٤٥٤)، وابن خزيمة برقم (١٩٣٣)، والدارقطني (١٧٢/٢) في باب تبَيُّت النية من الليل، والبيهقي (٢٠٢/٤)، والخطيب البغدادي في تاريخه (٩٢/٣) من طريق عبد الله بن وهب بلفظ « من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له » وصححه الألباني إسناده في الإرواء.

وأخرجه أحمد في المسند (٢٨٧/٦) ، والنسائي (١٩٧/٤) في كتاب الصيام، والترمذي (٩٩/٣) برقم (٧٣٠)، وأخرجه الإمام مالك في الموطأ (٢٨٨/١) في باب من أجمع الصيام قبل الفجر برقم (٥) . ووردت بالفاظ أخرى من عدة طرق. وينظر في تخريجه نصب الراية للزبيدي (٤٣٤/٢) وتحفة الطالب ص ٣٥٥ وإرواء الغليل (٢٧/٤).

(٥١) رواه أحمد في المسند (٢٥٠/١) ، ٣٩٤/٤ ، ٤١٣ ، ٤١٨ ، ٤٦٠/٦ ، والترمذي في السنن (٤٠٧/٣) برقم (١١٠١) في كتاب النكاح، وأبو داود في السنن (٥٦٨/٢) برقم (٢٠٨٥)، وابن ماجه في السنن (٦٠٥/١) برقم (١٨٨٠) ، والهيثم في موارد الظمان برقم (١٢٤٣ - ١٢٤٧)، والحاكم في المستدرک (١٦٩/٢). وصححه الحديث الحاكم ، وضعفه البوصيري في مصباح الزجاجة (١٠٣/٢).

وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللع ص ٩٥، والتلخيص الحبير (١٥٧/٣) ، وإرواء الغليل (٢٤٣/٦) وروى الخمسة إلا النسائي عن عائشة : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاح باطل ».

و « لا صلاة إلا بطهور » (٥٢) و«فاتحة الكتاب (٥٣)» / « ولا وضوء لمن لم يذكر ص ١٠١
اسم الله عليه » (٥٤) « ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » وأمثال هذا
مما في اللفظ نفي عينه وهو موجود ثابت، لأن معنى هذا الكلام مفهوم في
عرف أهل اللغة والإستعمال قبل الشرع والرسالة، لأنهم إذا قالوا لاعلم إلا

(٥٢) قال الحافظ ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٠٧ ليس في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ
وأقرب الألفاظ للفظ المصنف حديث أبي هريرة بلفظ: « لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن
لا يذكر اسم الله عليه » رواه أبو داود في سننه (٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجه في سننه
(١٤٠/١) برقم (٢٩٩) ، وأحمد في المسند (٤١٨/٢) ، والدارقطني في باب التسمية على
الوضوء (٧١/١) ، والحاكم في المستدرک (١٤٦/١) ، والبيهقي في الكبرى (٤٣/١) . قال
ابن كثير : « إسناده ليس بذاك » وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء
(٢٢٨/١) .

وقد ورد بلفظ : « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » في صحيح مسلم
(٢٠٤/١) في باب وجوب الطهارة للصلاة رقم (١) ، وابن ماجه في باب لا يقبل الله صلاة بغير
طهور (١٠٠/١) برقم (٢٧١) ، وأبو عوانة في مسنده (٢٢٧/١٠) ، والترمذي (٥/١) وأحمد في
المسند (٧٤/٥) وأبو داود (٤٨/١) برقم (٥٩) والنسائي في باب فرض الوضوء (٨٧/١)
والهيثمي في موارد الظمان ص ٦٥ برقم (١٤٥) .

وينظر في تخريج الحديث نصب الراية (٨ - ٣ / ١) ، والتلخيص الحبير (٧٢ / ١ - ٧٦)
وتحفة الطالب لابن كثير ص ٢٠٧ ، والإبتهاج للقماري ص ٩٣ .

(٥٣) أخرجه البخاري (٣٠٢/١) في باب وجوب القراءة للإمام والمأموم برقم (١٤٤) ، ومسلم
(٢٩٦/١) في باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة برقم (٢٤) ، وأبو داود (٥١٤/١) برقم
(٨٢٢) ، والترمذي (٢٥/٢) برقم (٢٤٧) ، والنسائي (١٣٧/٢) ، وابن ماجه (٢٧٣/١) برقم
(٨٣٧) والدارمي (٢٨٣/١) ، ولفظ البخاري : « لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب » .
وفي الباب عن عبادة بن الصامت وفيه « فإنه لا صلاة لمن لم يقرأها » أخرجه أحمد وأبو
داود والترمذي وابن حبان والدارقطني والحاكم والبيهقي .

وعن أبي هريرة بلفظ : « لا تجزيه الصلاة ... » أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والبيهقي .
ولفظ « من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود
والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي هريرة .

وينظر في تخريج الحديث التلخيص الحبير (٢٣١/١) برقم (٣٤٤) والإبتهاج ص ١٢٢ ،
وتحفة الطالب ص ٣١٠ ، والمعتبر ص ١٧٩ .

(٥٤) بهذا اللفظ أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد في باب فرض الوضوء (٢٢٨/١) ، وأبو داود
(٧٥/١) برقم (١٠١) ، وابن ماجه (١٤٠/١) برقم (٣٩٩) ، وأحمد (٤١٨/٢) ، والحاكم
(١٤٦/١) والبيهقي (٤٣/١) ، والدارقطني ص ٢٩ .

قال الألباني في إرواء الغليل (١٢٢/١) الحديث حسن . ونقل تصحيحه عن الحاكم ، وتحسينه
عن ابن الصلاح وابن كثير والحافظ العراقي ، ونقل تقويته عن الحافظ المنذري وعن العسقلاني ،
وانظر تحفة الطالب ص ٣٠٧ .

مانفع، ولا كلام إلا ما أفاد، ولا حكم إلا لله، ولا طاعة لمن عصى الله، ولا عمل إلا ما أجدى ونفع علم بذلك أنهم يعنون لا علم ولا كلام نافع إلا ما أفاد، ولا حكم واجب لازم إلا لله، ولا عمل يجب الإشتغال به إلا ما أجدى ونفع، ولا طاعة لمن عصى الله تجب وتلزم. هذا مفهوم عند جميع أهل اللغة، ومن عرف كلامهم قبل ورود الشرع وبعده فوجب حمل الكلام عليه، وخرج بذلك عن حد الإجمال، ووجب أن يكون المعقول من قوله: « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » أنه لاصيام مجزيء مجدٍ نافع إلا ما كان كذلك، ولا صلاة نافعة مجزئة، ولا وضوء نافع مجدٍ مجزيء إلا ما كان كذلك. وقد ثبت أن العمل كله من هذه الأجناس وغيرها لا يكون نافعاً مجدياً من جهة العقل، ولا يحصل عليه ثواب ونفع إلا من جهة الشرع وحكم السمع. فكأنه قال صريحاً عليه السلام: لا عمل مجدٍ للثواب والنفع إلا ما كانت هذه حاله، فوجب أن يعقل من هذا النفي نفي كون العمل شرعياً مكتسباً للثواب ومعتداً به. فأما أن لا يفهم منه معنى، أو يفهم منه نفي ذات العمل الواقع المذكور^(٥٥)، فإنه قول باطل، لأن معناه مفهوم بعرف الإستعمال، وفساد نفي وقوع العمل معلوم بنفي الكذب والخلف عن قول الرسول عليه السلام. ومع هذا فإنه قد يجوز أن يكون في هذا الخطاب إجمال واحتمال من غير هذا الوجه الذي ظنوه، وهو تردده بين نفي شيئين يصح القصد به إلى كل واحد منهما بدلاً من الآخر، وهو أن يكون أراد بقوله « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » شرعي مجدٍ مجزيء معتد به لصاحبه. ويجوز أن يكون أراد لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل كامل فاضل وإن كان شرعياً مجزئاً ومعتداً به، إلا أنه غير كامل وفاصل^(٥٦). وعلى هذا يجب حمل قوله

(٥٥) لا يوجد - فيما اطلعت عليه - من يقول أنه يفهم من هذه النصوص نفي ذات العمل. أما القول

بنفي فهم معنى منه فقد انفرد به من قال: إنه مجمل، وهم بعض المعتزلة وليس كلهم.

(٥٦) ينظر توجيه العلماء لنفي الفعل تنقيح الفصول ص ٢٧٦، واللمع ص ٢٨، وروضة الناظر ص

١٨٢، والمحصول (٢٤٩/٢/١) ونهاية السؤل (١٤٤/٢). وتخريج القروع على الأصول للزنجاني =

عليه السلام : « لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد » لأنه احتمل نفي الإجزاء والإعتداد وأن تكون شرعية بوجه ما (٥٧). واحتمل أن يكون قصد به نفي الفضل والكمال فحمل على ذلك. ولولا أن الدليل أوجب حمله على أحد الوجهين لوجب الوقف في المراد به من نفي حكم الشرع.

وكذلك، فلولا أن الدليل قد قطع على أنه لاصلاة مجزئة بغير ظهور نية وقراءة فاتحة الكتاب لجاز أن يريد بقوله عليه السلام : « لاصلاة إلا بطهور » لاصلاة فاضلة وكاملة وإن كانت شرعية مجزئة. وقد أوضحنا من قبل وجه إحالة دعوى العموم في نفي الحكمين أعني الإجزاء والكمال لموضع ما في ذلك من التناقض/ والتضاد، لأن النفي لكونها مجزئة ومعتداً بها من ١٠٢ ينفي كونها شرعية، والنفي لكونها كاملة فاضلة فوجب كونها شرعية معتداً بها، وذلك متناقض محال أن يراد باللفظ عموم أمرين متناقضين أو أمور متناقضة، ولذلك لم يصح حمل القول : أي شيء يحسن زيد؟ على الإستفهام والتفخيم والتعظيم . وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَابُوا ﴾ (٥٨) على الإباحة والندب والإيجاب، وإن صلح استعماله في كل شيء من ذلك على البديل لموضع تضاد احتمالاته وتنافيها.

فصل

ويجب أن يجعل مكان قولنا غير مجزئة غير شرعية، لأن الشرعية قد لا تكون مجزئة إذا وجب إعادتها كالصلاة المفعولة بظن الطهارة (٥٩). فإذا

= من ١١٧، والمعتمد ٢٣٥/٨، والمستصفي (٢٥١/١) وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢) وارشاد الفحول من ١٧٠، وفواتح الرحموت (٢٨/٢) والتبصرة للشيرازي من ٢٠٢، والإحكام للآمدي (١٧/٣) ، وفيه نقل القول بالإجمال عن الباقلاني ونقله غير صحيح. وتابعه على ذلك ابن العاجب في المنتهى من ١٢٨ بل زاد على الآمدي ونسبه أيضاً لمتبعيه.

(٥٧) هذا على فرض صحة الحديث، وقد تقدم تخريجه.

(٥٨) سورة المائدة آية (٢).

(٥٩) اختلف الفقهاء والمتكلمون في حقيقة وصف العبادة بأنها صحيحة. فالصحة عند الفقهاء ما أجزأ وأسقط القضاء، وذهب المتكلمون ومنهم المصنف إلى أن الصحة في العبادات : هي =

ذكر فاعلها أنه كان غير متطهر وجبت إعادتها، وإن كانت حين فُعلت شرعية وطاعة وقربة مثاباً فاعلها، ولكنها مع ذلك غير مجزئة بمعنى أن مثلها واجب بعد فعلها بفرض ثانٍ مبتدأ ، على ما سنشرحه من بعد إن شاء الله.

فصل

وبين قوله عليه السلام « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ». وبين قوله : « لاصلاة إلا بأمر الكتاب » و « إلا بطهور » ، و « لا نكاح إلا بولي » فصل وفرق . وهو أن قوله عليه السلام : « لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » نص على أنه لاصيام لمن لم يبيت النية ^(٦٠) ، وليس في نصه أن له صياماً إذا بئت النية له، ولكنه عند القائلين بدليل الخطاب ثابت بدليله بون نصه، وعند آخرين بمفهوم النص والإستعمال ، وكأنه عندهم قال : وإن بيته فله صيام ، وهو مقدر في الكلام، وإن كان محذوفاً، ويجب على القول بنفي دليل الخطاب أن يكون ثبوت الصيام لمن بيته معلوماً بدليل آخر ^(٦١) غير قوله : « لاصيام » .

= موافقة الأمر وإن لم تسقط القضاء. ومثلاً لذلك بصلاة من ظن أنه متطهر . فهي صحيحة عند المتكلمين. وفاسدة عند الفقهاء . فالتكلمون نظروا لظن المكلف والفقهاء نظروا لما في نفس الأمر. ولكن كثيراً ممن قال بصحتها من المتكلمين أوجب قضاها كقول الفقهاء. وينظر في ذلك : إرشاد الفحول ص ١٠٥ وفواتح الرحموت (١٢١/١)، وشرح تنقيح الفصول ص ٧٧ والمستصفي (٩٥/١) ونهاية السؤل (٥٧/١) والإحكام للأمدى (١٢٠/١) وجمع الجوامع مع البتاني (١٠٠/١) والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٦٩ . والبحر المحيط (٢١٥/١).

(٦٠) قسم العلماء الصيام من حيث وجوب تبييت النية إلى ثلاثة أقسام.

الأول : صيام التطوع : اتفق العلماء على عدم اشتراط تبييت النية فيه لحديث عائشة الذي أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود والنسائي وهو : « دخل علي رسول الله ﷺ يوماً، فقال : هل عندكم شيء ؟ فقلت : لا . قال : فإني صائم » . ونقل الخلاف في هذا النووي في الروضة (٢٥٢/٢) عن المزني.

الثاني : اتفقوا على وجوب تبييت النية بالنسبة للفرض غير المحدد بوقت كالنذر والقضاء.

الثالث : صيام رمضان . وهو الذي وقع الخلاف فيه بين الفقهاء، وهو المقصود بكلام المصنف. وليس الخلاف على إطلاقه كما هو ظاهر كلام المصنف.

(٦١) لعل المصنف يشير إلى الحديث الذي أخرجه أبو داود والنسائي عن عبد الرحمن بن سلمة عن عمه أن أسلم أتت النبي ﷺ فقال : « أصمتم يومكم هذا ؟ قالوا : لا . قال : فأتوا بقية يومكم واقضوه » . فأمر الرسول ﷺ بالقضاء دليل على اشتراط تبييت النية.

فأما قوله « لا صلاة إلا بطهور » و « ولا نكاح إلا بولي » . ففيه نصان ، أحدهما : نفي النكاح والصلاة بغير ولي ولا طهور . والآخر إثباتهما بولي وطهور ، نحو : قوله : إلا بولي وإلا بطهور . فهو كلام فيه نفي وإثبات مستثنى من النفي ، وهو عندهم بمنزلة قوله لا تضرب زيدا إلا قائماً ولا تكلمه إلا راكباً ، لأن فيه نهياً عن ضربه غير قائم وأمراً به إذا كان قائماً (٦٢) . وهذه جملة مقنعة في هذه الفصول والأبواب إن شاء الله .

(٦٢) اختلف أهل العلم في دلالة النفي والإستثناء . فذهب جماعة إلى أنه يفيد الحكمين - المثبت والمنفي - بالمنطوق . وهو ما اختاره المصنف ، كما يبدو من كلامه هنا . وذهب جماعة إلى أن الحكم المنفي مستفاد بالمنطوق ، والحكم المثبت مستفاد بدليل الخطاب . ولهذا وقع الخلاف في إثباته من غلاة نفاة مفهوم المخالفة . وقد نقل عن الأخفش : أن قول من قال : « ما جاني غير زيد » لا يدل على مجيء زيد ، بل مجيء زيد مسكوت عنه .
ينتظر في ذلك إرشاد الفحول من ١٨٢ ، وشرح تنقيح الفصول من ٥٦ ، والإحكام للأمدى (٩٩/٣) ، والبحر المحيط (٥٠/٤) .

ببَاب القول في أن جميع أسماء الأحكام والعبادات لغوية غير مغيرة ولا منقولة

اعلموا - رضي الله عنكم - أن الذي عليه أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم أن الله سبحانه لم ينقل شيئاً من الأسماء اللغوية إلى معان وأحكام شرعية^(١)، ولاخاطب الأمة إلا باللسان العربي، ولا أجرى سائر الأسماء والتخاطب إلا على ما كان جارياً عليه في وضع اللغة.

والمخالفون في هذا الباب ثلاث فرق :

فمنهم المعتزلة والخوارج وفرقة ثالثة من المتفهمة^(٢) اغترت بشبه

(١) نسبة الباقلائي القول الذي ارتضاه إلى أهل الحق وجميع سلف الأمة من الفقهاء وغيرهم فيه نظر، حيث إن الذين قالوا بهذا القول قبله وبعده قلة، بل أصبح القول بهذا القول مقترنا باسمه لا يكاد يذكر أحد معه. ومن وجبته قال بقوله شيخه أبو الحسن الأشعري، وتابعه عليه المازري في شرح البرهان والإمام أبو نصر بن القشيري وأبو حامد المرزوي من الشافعية. وينظر فيمن قال بهذا القول البحر المحيط ١٦٠/٢ - ١٦٥. وحقيقة هذا المذهب كما حققه الشيرازي في اللع ص ٦ : « ومن أصحابنا من قال ليس في الأسماء شيء منقول إلى الشرع، بل كلها مبقاة على موضوعها في اللغة، فالصلاة اسم للدعاء وإنما الركوع والسجود زيادات أضيفت إلى الصلاة وليست من الصلاة كما أضيفت إليها الطهارة وليست منها، وكذلك الحج اسم للقصد، والطواف والسعي زيادات أضيفت إلى الحج وليست من الحج، فإذا أطلق اسم الصلاة حمل على الدعاء، وإذا أطلق اسم الحج حمل على القصد وهو قول الأشعرية » ولكنه ارتضى القول بالنقل . وأما إمام الحرمين فقد أنكر على الباقلائي قوله في البرهان (١٧٥/١) فوصفه بأنه قول غير سديد وقال - أيضاً - إنه استمر على لجأ ظاهر . ولكنه في التلخيص لوجه (١٥) وافق الباقلائي ونصر مذهبه. وهذه المسألة خصصتها بدراسة مستوعبة في القسم الدراسي .

وأما الأمدي في الإحكام (٤٤/١) فقد توقف في ترجيح أحد المذهبين في آخر المسألة وانظر المستصفي ٣٢٦/١ وشرح اللع ١٨١/١ .

(٢) تسمية الباقلائي للفقهاء بالمتفهمة يشعر بالذم أنهم يدعون الفقه، وهم ليسوا بفقهاء. ثم جعله قولهم موافقاً لقول المعتزلة فيه تجني عليهم، حيث إن قولهم يختلف عن قول المعتزلة. وهو قول وسط بين قول الباقلائي النافي للنقل مطلقاً، وبين قول المعتزلة المثبت للنقل لمعاني جديدة لا علاقة لها بمعانيها اللغوية التي وضعت لها. فقد أثبت جمهور الفقهاء النقل، ولكن أثبتوا علاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي . وشبهوا فعل المشرع بفعل أهل العرف في قصرهم استعمال =

الخوارج والمعتزلة فوافقتهم على بدعتهم من غير قصد إلى تأييد باطلهم وعلم بما يؤول / إليه مخالفة هذا الأصل من تصحيح قولهم في أسماء الأفعال ص ١٠٣ وتحقيق الكفر والإيمان (٣) وما يتصل بالقول في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام (٤).

فزعمت المعتزلة أن الأسماء على ثلاثة أقسام : لغوية ودينية وشرعية (٥)، وكذلك قالت الخوارج.

فأما الأسماء الدينية فهي أسماء الإيمان والكفر والمؤمن والكافر والفاسق (٦). وزعموا أن الله سبحانه جعل القول « إيمان » جارياً على ضروب وأجناس من الأفعال لم يكن الإسم جارياً في اللغة عليها، وكذلك

= بعض الألفاظ اللغوية في معان لها علاقة بين المعنى العرفي والمعنى اللغوي.

وهذا القول الوسط هو قول الشافعي وجمهور أتباعه كآبي اسحاق الشيرازي وقخر الدين وابن الحاجب وإمام الحرمين في البرهان، والغزالي وابن برهان. وبه قال جمهور الحنفية. ونقله السمرقندي في الميزان ص ٣٧٩ عن عامة أهل الأصول وأئمة الأدب، ومعظم أصحاب هذا القول ذهبوا إلى أن هذه الألفاظ مجازات لغوية حقائق شرعية. ولكن السمرقندي جعلها من الألفاظ المشتركة في معنيها اللغوي والشرعي.

وينظر في ذلك : المحصول (٤١٦/١) ، ونهاية السؤل مع البديشي (٢٤٨/١)، ومنتهى

الوصول لابن العاجب ص ٢١، وشرح تنقيح الفصول ص ٤٣، والبرهان (١٧٥/١).

(٢) يشير بذلك إلى أول مسألة نشأت في الاعتزال. وهي كون مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. ولهذا نقل عن رأس المعتزلة وأصل بن عطاء قوله : « لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أقبل حتى يكون معهما ثالث لأن أحدهما فاسق » فقول له : إن الإيمان في اللغة التصديق وهؤلاء مصدقون. فقال : هذه حقيقته في اللغة. وأما في الشرع فهو اسم لمن لم يرتكب شيئاً من المعاصي، فمن ارتكب شيئاً منها خرج من الإيمان ولم يبلغ الكفر - وأنظر في هذا المعنى ما قرره الشيخ الشيرازي في شرح اللمع (١٧٣/١) والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٤٣.

(٤) ينظر ما يتعلق بذلك الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٢١ - ٢٢٤.

(٥) لم يذكر أبو الحسين في المعتمد هذه الأقسام، واقتصر على الحقائق الشرعية فقط، وقد يكون السبب هو الإقتصار على ذكر ما يناسب المقام.

(٦) وقع اختلاف بين القائلين بنقل المشرع الألفاظ هل هذا عام في الأصول كلفظ الإيمان والكفر. وفي الفروع كالصلاة والزكاة والحج. فقال بالعموم المعتزلة وسموا الأولى الألفاظ دينية والثانية الألفاظ شرعية، وذهب آخرون إلى أن النقل وقع في الألفاظ الشرعية فقط بكون الدينية. وبهذا قال أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع (١٨٢/١) ونقله الزركشي في البحر (١٦٤/٢) عن ابن الصباغ واختاره.

القول « كافر » وأن القول « مؤمن » وضع في الدين لمن يستحق ثواباً عظيماً، والقول « كافر » وضع فيه لمن يستحق ضرباً من العقاب عظيماً ، وأن اسم الإيمان جارٍ في اللفظة على الإقرار والتصديق فقط. واسم الكفر جارٍ على الجحد والإنكار، وهو التغطية، وأن اسم الفسق جارٍ على كل فعل معصية يستحق عليها العقاب والذم إذا انفردت وترك كل فرض يستحق بتركه الذم والعقاب.

وكذلك زعمت الخوارج أن اسم الكفر (٧) في حكم الدين جارٍ على كل معصية، والقول « كافر » جارٍ على كل عاصٍ ، حتى ركب كثير منهم القول بأن معاصي الأنبياء كفر. فهذه هي الأسماء الدينية عند الخوارج والمعتزلة. (٨)

وقد كذب الفريقان على الله سبحانه وتعالى وعلى رسوله ﷺ فيما ادعوه عليهما من ذلك. والدليل على كذبهم فيه اختلاف القدرية في الطاعات التي هي الإيمان. وقول أبي الهذيل (٩) منهم وهو شيخهم أنه اسم لفرائض الدين ونوافله. وأن الإيمان ثلاثة أقسام :
فقسم منه يكفر تاركه وهو المعرفة والتصديق.

(٧) في المخطوطة يوجد كلمة (جارٍ) بعد كلمة (الكفر) وهي زائدة.
(٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٥) أن المعتزلة يفارقون الخوارج في خلة واحدة وهي : أنهم قالوا : إن مفارق الكبيرة مع استصحاب المعرفة والتصديق لا يتصف بالإيمان ولا بالكفر، بل يتسم بالفسوق . والخوارج يطلقون القول بأن الخارج من الإيمان كافر . ونقل الإيجي في المواقف ص ٤٢٤ أن الأزارقة من الخوارج تجوز كون النبي كافراً. وينظر ما نقله شارح العقيدة الطحاوية عن المعتزلة والخوارج (٤٤٤/٢).
(٩) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري. المعروف بالعلاف. كان مولى لعبد القيس، أصبح شيخ المعتزلة في زمانه ومقدمهم ومقرر طريقتهم والذاب عنها. أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل. فضامته كثيرة تكفره بها المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية. لكل من المرابر والجبائي وجعفر بن حرب كتاب في تكفيره والرد عليه. اختلف في وفاته قيل : ٢٢٥ هـ أو بعدها.
انظر ترجمته في شذرات الذهب (٨٥/٢) ، ووفيات الأعيان ترجمة رقم ٥٧٨، وطبقات المعتزلة ص ٤٤، والعبير (٤٢٢/١)، والفرق بين الفرق ص ١٢٢.

وقسم منه يفسق تاركة ولايكفر، وهو الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك من فرائض الدين التي ليست بتصديق.

وقسم منه لايكفر تاركة ولايفسق وهو النوافل من الطاعات وسائر المعتزلة تكذبه في هذه الدعوى. وتقول : بل إنما جعل الشرع اسم الإيمان واقعاً على فرائض الدين دون نوافله مع ترك المحرمات فيه (١٠). فلو كانت الحجة عن الرسول ﷺ قائمة بما نقل إليه هذا الإسم من الطاعات لوجب علمهم به ورفع اختلافهم فيه (١١).

وكذلك فقد زعموا أن النبي ﷺ سمي كل شيء من ذلك في حكم الدين إيماناً إذا فعل مع غيره من سائر الطاعات. فأنما إن انفرد عنها لم يُسمَ بذلك، وكذلك فإنه عليه السلام إنما حكم بأن جميع هذه الطاعات مسماة إيماناً إن لم يقترن بها من الفسق والكبائر ما يُحِبُّ ثوابها، وإن قارنها شيء من ذلك لم يحكم بتسميتها إيماناً. وكل هذه مذاهب لهم مبتدعة ومحدثة ومنكر به على الرسول عليه السلام.

قالوا ، فأما الأسماء الشرعية فهي الأسماء اللغوية التي نقلت في الشرع إلى أحكام شرعية ، نحو الصلاة والحج والزكاة والصيام، وأمثال ذلك. وأنه لما حدثت هذه الأحكام احتيج إلى وضع أسماء لها، فلو ابتدأت لها أسماءً موضوعة ليست من ألفاظ العرب جاز وصح. وإن نقلت بعض الأسماء اللغوية إليها وسميت بها جاز ذلك وقام مقام إحداث

(١٠) قال الإيجي في المواقف ص ٢٨٥ : ذهب الخوارج وأبو الهنيل العلاف وعبد الجبار إلى أن الإيمان هو الطاعات فرضاً أو نفلاً. وذهب الجبائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل. « ويجب التنبيه على أن الإيمان عند جمهور السلف هو : « تصديقُ بالجنان وإقرار باللسان وعمل بالأركان ». وينظر فضائح أبي الهنيل ومواقف المعتزلة منه الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢١ - ١٣٠.

(١١) جعل المصنف اختلافهم فيما يطلق عليه اسم الإيمان دليلاً على عدم وجود نقل في هذا الإطلاق، وهي حجة ضعيفة . فقد يوجد النقل ويوجد معه الاختلاف ، ولو نفى وجود نقلٍ يفيد العلم والقطع لكان أولى.

أسماء مجددة لها (١٢).

وأما الأسماء اللغوية ، وهي الجارية على ما كانت عليه في اللغة غير محدثة ولا منقولة/ إلى غير ما وضعت له. وهي الأغلب الأكثر منها. ص ٤٠.

فقصد الخوارج والمعتزلة المخالفة على سلف الأمة في أصول الديانات، لا تصحيح أسماء لهذه الأحكام. (١٣) وليس هذا من قصد ضعفاء المتفقهة المطابقة لهم على هذه البدعة بسبيل (١٤).

والذي يدل على فساد قول الجميع قول الله عز وجل : ﴿ إنا جعلناه قرآناً عربياً ﴾ (١٥) وقوله تعالى : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ (١٦) وقوله تعالى : ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ﴾ (١٧) في نظائر هذه الآيات التي أخبر فيها بأن الخطاب للأمة لم يتوجه إلا باللسان العربي، سيما وهم يقولون بالعموم، وظواهر هذه الآيات يوجب كون الخطاب كله عربياً مستعملاً فيما استعملته العرب، وإلا كان خطاباً بغير لغتهم، على أن الأمة مطبقة على إطلاق القول بأن الله سبحانه ما بعث نبيه وخاطب المكلفين على لسانه إلا باللسان العربي. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ولأنه إذا نقل الأسماء اللغوية إلى أحكام وعبادات شرعية، ولم تكن

(١٢) وعبارة أبي الحسين البصري في المعتمد (٢٤/١) « ولا فرق بين أن يوضع لتلك العبادة اسماً مبتدأ وبين أن ينقل إليها اسم من أسماء اللغة مستعمل في معنى له شبه بالمعنى الشرعي، بل نقل اسم لغوي إليه أولى ».

(١٣) يشير الباقلاني إلى استغلال المعتزلة والخوارج والشيعة هذه القاعدة اللغوية في تكفير الصحابة، بحجة أن ما صدر من الصحابة هو الإيمان اللغوي، وهو التصديق. ولكن الإيمان الشرعي وهو ما يدخل فيه الطاعة لم يحدث منهم، ولذا فهم كفار. والباقلاني يريد بإنكار النقل إغلاق الباب أمام هذه المقالة المنكرة.

(١٤) أنصف الباقلاني من واقع رأي المعتزلة من الفقهاء بأنهم لم يكن عندهم سوء القصد الذي كان عند المعتزلة والخوارج والشيعة.

(١٥) سورة يوسف آية (٢).

(١٦) سورة الشعراء آية (١٩٥).

(١٧) سورة إبراهيم آية (٤).

الأسماء مستعملة فيها في اللغة حقيقة ولا مجازاً كان ذلك خطاباً لهم بغير لغتهم وبمثابة إحداه أسماء يخاطبهم بها ليست بألفاظ عربية ولا مستعملة على ما استعملوه (١٨).

وكذلك لو قال لهم اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين، واقطعوا السارقين وهو يريد القاتلين، ونهيت عن قتل المصلين وهو يريد الضارين لكان مخاطباً لهم بغير لغتهم (١٩).

وإن كانت هذه الأسماء لغة لهم غير أنه مستعمل لها في غير ما استعملوه فيه حقيقة أو مجازاً وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

فصل

ومما يدل على ذلك أنه لو كان الرسول (٢٠) عليه السلام قد نقل بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام شرعية أو إلى أفعال توصف في حكم دينه بأنها كفر وإيمان وفسوق، وعلى شرائط محدودة بأن تكون مجتمعة وأن لاتضمامها كبيرة تزيل ثوابها لوجب عليه ﷺ أن يوقف الأمة على نقله هذه الأسماء توقيفاً يوجب العلم ويقطع العذر، وينقل نقلاً تقوم به الحجة ويوجب العلم ضرورة أو دليلاً (٢١). ولما لم تكن إلى العلم بصدق دعواهم هذه على

(١٨) هذا اللازم الذي ذكره الباقلاني يجاب عنه أنه لايلزم من ذلك أنه خاطبهم بغير العربية، لأن الذي يعني نقل المشرع بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى جديد يرى أنه يشبه فعل أهل اللغة بالألفاظ العربية ولم يقل أحد أن نقل أهل اللغة بعض الألفاظ من معناها اللغوي لمعنى جديد تعارفوا عليه، كما فعلوا بلفظ « الدابة » ولفظ « الغائط » أن صنيعهم هذا خارج عن لغة العرب.

(١٩) هذا قياس مع الفارق. فقول الشخص: اقتلوا المشركين وهو يريد المؤمنين لم يقل بجوازه أحد، وليس من لغة العرب، ولا من تصرفات أهل اللغة، ولايلزم من بطلان هذا التصرف بطلان استعمال المشرع لبعض الألفاظ اللغوية في معانٍ شرعية لها علاقة بالمعاني اللغوية.

(٢٠) في المخطوطة (الرسول).

(٢١) يجاب عن دليل الباقلاني هذا أنه لايلزم أن يكون على جواز هذا الإستعمال دليل يفيد العلم الضروري أو النظري. فقد يثبت مثل هذا بدليل يفيد ظنة الظن، لأن كثيراً من أمور الشرع تثبت بظنة الظن، وقد نكر الباقلاني بعض ما استدلوا به من استعمال المشرع بعض الألفاظ في غير ما وضعها له أهل اللغة من قوله تعالى: « وما كان الله ليضيع إيمانكم »، وقوله ﷺ: « نهيت عن قتل المصلين » وغيرها من النصوص.

الرسول عليه السلام مضطرين، ولا قامت حجة ودلالة على ثبوت خبر مروى عن رسول الله ﷺ بذلك، ولا نطق به كتاب، ولا أجمعت عليه الأمة، ولا دلت عليه قضية العقل باتفاق، ولا ورد وروداً متواتراً يعلم تعذر الكذب والإتفاق على مثل نقلته، ولا هو مما يعلم أن صحابياً نقله عن الرسول عليه السلام بحضرة جماعة شاهديه يمتنع عليهم الإمساك عن كذب يضاف إلى سماعهم وعلمهم، بل لا يقدر أحد أن يروي حرفاً في ذلك عن الرسول عليه السلام، وأنه قال قد نقلتُ بعض الأسماء اللغوية إلى أحكام حدثت شرعية وأفعال دينية وجب القطع على كذب هذه الدعوى، (٢٢) وهذا مما لا جواب لهم عنه، ولا طريق لهم إلى القدح فيه (٢٣).

وقد زعموا أن القرآن قد دل على ذلك وهو قوله تعالى : ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ (٢٤) / وأنه أراد صلاتكم نحو بيت المقدس، وهذا ص ١٠٥ باطل. لأنه إنما عنى سبحانه إنه لا يضيع تصديقهم بالصلاة نحو بيت المقدس (٢٥).

(٢٢) لا يوجد داعي لهذا التكرار في نفي ورود خبر عن رسول الله ﷺ صريح باللفظ الذي يريده المصنف، لأنه لم يقع ولا يوجد من يدعيه، ولكن ما نقل عن الصحابة من تفسير هذه الألفاظ البينية والشرعية وكذلك ما ورد عن الرسول ﷺ في تفسيرها كاف في إثبات النقل، ومن ذلك الأحاديث المبينة لمعنى الإسلام والإيمان والإحسان شرعاً. وكذلك الأحاديث المبينة للمراد بالصلاة والزكاة مع المقارنة بمدلولاتها قبل النقل كاف في إثبات النقل.
(٢٣) هذه دعوى يبطلها ما ذكرناه في الحاشية المتقدمة.
(٢٤) سورة البقرة آية (١٤٣).

(٢٥) ورد تفسير الإيمان في هذه الآية مرفوعاً عن البراء في مسند الطيالسي برقم (٧٢٢) وفسره البخاري بالصلاة في ترجمة باب (٣٠) من كتاب بدء الوحي (٢٩/١) . ويدل عليه حديث رقم (٤٠) ورقم (٤٤٨٦) ، وأخرجه الترمذي من حديث ابن عباس برقم (٢٩٦٨) وقال : حديث حسن صحيح، وبهذا فسر الآية الماوردي في النكت والميون (١٦٧/١) . ولم ينكر وجهاً آخر، وأما الزمخشري المعتزلي فقد فسّر الإيمان بالثبات على الإيمان، وذكر تفسير الإيمان بالصلاة بصيغة التضعيف، كما في الكشاف (١٠٠/١) . وقول الباقلاني بأنه تفسير باطل لا يستقيم له مع ما أوريناه من النقل في سبب نزول الآية. وقد فسرها إمام الحرمين في الإرشاد ص ٣٣٥ بقوله : وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين.

وكذلك المراد بقوله ﷺ : « نهيت عن قتل المسلمين » (٢٦) لأنه عنى المصدقين بوجوب الصلاة باتفاق، فيوصف التصديق بالصلاة صلاة على طريق المجاز والإتساع، وذلك من موجب اللغة على طريقتهم في التجوز. وأما أن يكون نَقْلَ الاسم إلى ذلك وجَعَلَهُ حقيقة له بعد أن لم يكن كذلك، فإنه باطل .

وقد تعلقوا في ذلك بما روي عن النبي ﷺ من قوله : « الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » (٢٧). فإنه من قولهم تعلق باطل، لأن هذا الخبر من أخبار الأحاد عندهم، وفي أنون منازل أخبار الأحاد، (٢٨) وهو غير موجب للعلم.

والكلام في هذا الباب كلام في أصل عظيم لا يحل الخلاف فيه والقول بغير الحق، فلا يجوز أن يعمل في تصحيحه بأخبار الأحاد. على أنه لو صح لوجب حمله على موافقة موجب الآيات. وما ذكرناه من الإجماع على أنه مخاطب للامة باللغة العربية. ونقل أسمائهم إلى غير ما وضعت له خطاب بغير لغتهم، فيجب أن يكون أراد أن هذه الخصال والأفعال من دلائل

(٢٦) قال في الفتح الكبير (٢/٢٦٥) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن أنس بن مالك بلفظ : « نهيت عن المسلمين ». قال المناوي في فيض القدير (٦/٢٩٠) في رواية البزار « نهيت عن ضرب المسلمين ». وأخرجه الدارقطني عن أنس بن مالك بلفظ المصنف هنا، ونقل عن الهيثمي في مجمع الزوائد : إن في سند الحديث عامر بن سنان وهو منكر الحديث.

(٢٧) رواه البخاري في كتاب الإيمان (١/٢٠) برقم (٩) بلفظ : « الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان » ، وأخرجه مسلم في باب بيان عدد شعب الإيمان بلفظ المصنف، إلا أنه فيه (شعبة) بدل (خصلة) ، كما أخرجه أيضاً بلفظ البخاري ، وانظر مسلم مع النووي (٢/٢) وأخرجه أبو داود برقم (٤٦٧٦)، والترمذي برقم (٢٦١٤)، وابن ماجه برقم (٥٧)، وسنن النسائي (٨/١١٠)، ومسنند الطيالسي برقم (٢٤٠٢)، ومصنف ابن أبي شيبة (٨/٥٢١)، (١١/٤٠)، ومصنف عبد الرازق برقم (٢٠١٠٥)، وأحمد (٢/٤١٤ ، ٤٤٥) ، والبخاري في الأدب المفرد برقم (٥٩٨)، وأبو نعيم في الطية (٦/١٤٧) وابن منده في الإيمان : (١٤٤ ، ١٤٥).

(٢٨) قوله : « في أنون منازل أخبار الأحاد ». مكتوبة في هامش المخطوطة، وعليه لفظ التصحيح، وأرجو أن لا تكون من لفظ المصنف. والحديث كما ظهر من تخريجه متفق عليه، والحديث المتفق عليه في أعلى درجات الصحة.

الإيمان وأماراته، وأفعال المؤمنين، فسمي الشيء باسم ما دلُّ عليه مجازاً واتساعاً، فبطل التعلق بالخبر من كل وجه (٢٩).

وأما تعلقهم في ذلك بأنه لما حدثت في الشرع عبادات وأفعال نوات جمل وهيآت وشروط ، ولم يكن لها في اللغة أسماء احتيج إلى إحداث أسماء لها أو نقل أسماء لغوية إليها، فلما لم يحدث لها أسماء وجب أن تنقل الأسماء اللغوية إليها، لأن التكلم بها أخف على أهل اللسان من الأخذ لهم بالنطق بأسماء مجددة لم يستعملوها وألفاظ أعجمية، وذلك نحو القول صلاة وصيام وحج وأمثال ذلك من جمل الأفعال التي سميت في الشرع بهذه الأسماء كلها، كما يُحدث أهل الصنائع والحرف لما يحدثونه من الآلات أسماء يتواضعون عليها تمس الحاجة إليها. (٣٠)

فإن يقال لهم ، ومن أين لكم أنه قد حدثت في الشرع عبادة لم يكن لها في اللغة إسم، وهل الخلاف إلا في ذلك ؟ . فلا تجدون إلى ذلك سبيلاً .

ثم يقال لهم ، ومن الذي يُسلم لكم أن الله سبحانه والرسول عليه السلام قد جعلوا إسم الصلاة جارياً على جملة الأفعال التي منها ركوع وسجود وقيام وقعود (٣١) ، وما / أنكرتم أن يكون اسم الصلاة إنما يقع ص ١٠٦ منها على الدعاء فقط والرغبة إلى الله سبحانه، لأن الصلاة في اللغة هي الدعاء ، ولكن أخذ علينا أن تكون دعاء على شروط ومعها نية وإحرام وركوع وسجود وقراءة وتشهد وجلوس . فالإسم في الشريعة لما كان صلاة في اللغة

(٢٩) يريد بقوله من كل وجه، أي من جهة سنده حيث إنه لا يفيد العلم لعدم تواتره. ومن جهة دلالاته حيث إنه ليس نصاً فيما استدلوا به عليه، ولذا فهو قابل للتأويل.

(٣٠) يريد بذلك وضع ألفاظ عرفية خاصة من قبل أهل الحرف لما يستجد عندهم من أنوات.

(٣١) وأبلغ ما يجاب به عن قول الباقلاني هذا ما قاله إمام الحرمين في البرهان (١/١٧٥) حيث قال : أما القاضي رحمه الله فإنه استمر على لجاج ظاهر ، فقال : الصلاة : الدعاء، والمسمى بها في الشرع دعاء عند وقوع أقوال وأفعال وهذا غير سديد فإن حَمَلَةَ الشريعة مجتمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة .»

وإن ضُمت إليه شروط شرعية (٣٢).

وكذلك الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب (٣٣)، وإنما قيل لنا امسكوا عن ذلك مع تبييت نية، ومن وقت إلى وقت.

وكذلك الحج إنما هو القصد، ومنه قول الشاعر :

وأشهد من عوف حلولا كثيرة يَحْجُونَ سِبَّ الزَّبْرِقَانِ المَزْعَفَرَا (٣٤)
يعني يقصدون عطاءه.

وقال آخر :

قالت سلمى تصبرتم فقلت لها لا والذي بيته بأسلم محجوج (٣٥)

يعني مرور مقصود، والحج هو القصد. ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص ، وعلى أوصاف وشروط مخصوصة (٣٦).

وكذلك الزكاة إنما هي النماء، فسمي إخراج الواجب من الأموال زكاة

(٣٢) اختلف الأصوليون في النقل عن الباقلاني في هذه المسألة : ، فنقل عنه إمام الحرمين في البرهان (١٧٤/١) : أن الألفاظ الشرعية مقررة على حقائق اللغات، لم تنقل ولم يزد في معناها. وبعبارة الباقلاني هنا ليس مطابقة لما نقله عنه. فهو هنا يثبت انضمام شروط شرعية إليها. فقال في الصلاة : « وإن ضمت إليه شروط شرعية » وقال في الحج : « ولكنه في الشرع قصد إلى بيت مخصوص وعلى أوصاف وشروط مخصوصة.

(٣٣) قوله : الصيام إنما هو الإمساك عن الطعام والشراب، فهذه ليست حقيقة الصيام لفة. فحقيقة الصوم لفة : الإمساك مطلقاً، ومنه قوله تعالى على لسان مريم « إني نذرت للرحمن صوماً ».

(٣٤) أخرج شطره الثاني ابن فارس في مجمل اللفظة (٢٢١/١) بنفس لفظ المصنف، ونسبه للمخيل السعدي. ونسبه أيضاً أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللعم (١٨٢/١) للمخيل السعدي. ولكنه أبدل المحقق كلمة « سب » بكلمة (بيت) اجتهاداً منه.

وينظر في ذلك اللسان ٢٢٦/٢ مادة حجج وينظر شعر المخيل ص ١٢٥.

والزبيران هو الزبيران بن بدر السعدي التميمي أحد سادات قومه، وقد على النبي في قومه سنة تسع، وأسلم فولاه النبي صدقات قومه، وأقره على ذلك أبو بكر ثم عمر - رضي الله عنهما - له ترجمة في الإستيعاب لابن عبد البر (٥٦٠/٢).

(٣٥) لم استطع معرفة قائل البيت بالرغم من البحث الطويل عنه، وسؤال أهل اللفظة عنه.

(٣٦) ينتظر في معنى الحج في أصل اللفظة والإصطلاح : مختار الصحاح ص ١٢٣، والمصباح المنير (١٢١/١) والقاموس المحيط ص ٢٣٤، ومجمل اللفظة (٢٢١/١).

على معنى أنها إذا أخرجت بورك في المال ونما وزاد (٣٧).

وكذلك القول في سائر العبادات نوات الجمل في أن الإسم إنما يتناول ما كان له إسم منه في اللغة. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه، هذا على أنهم مختلفون فيما الصلاة من هذه الأفعال، وما يكون الفاعل له مصلياً وإن ترك ما عداه ، على ما قد ذكرناه في غير هذا الكتاب.

ويقال لهم ، ما أنكرتم - أيضاً - أنه إنما سميت جميع هذه الأفعال صلاة لكونها متبعاً بها فعل الإمام ومقتفٍ على أثره ، لأن التالي للسابق يوصف بأنه مصلٍ على أنه تالٍ له. فيقال : السابق والمصلي والصلاة تكون بمعنى الدعاء، وذلك هو المشهور (٣٨) في اللغة، ومنه قوله الله تعالى : ﴿ وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم ﴾ (٣٩) وقوله تعالى : ﴿ ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق قرباتٍ عند الله وصلوات الرسول ﴾ (٤٠).

يريد دعوات الرسول. ومنه سُميت الصلاة على الميت صلاةً لأنها دعاء له، وإن لم يكن فيها ركوع ولا سجود ولا جلوس.
ومن ذلك قول الأعشى (٤١) يصف خمأراً.

(٣٧) ينظر معنى الزكاة في أصل اللغة وفي الإصطلاح : مختار الصحاح من ٢٧٣، والمصباح المنير (٢٥٤/١) ، والقاموس المحيط من ١٦٦٧، ومجمل اللغة (٤٣٧/٢).

(٣٨) ذكر الإطالقيين ابن فارس في مجمل اللغة (٥٢٨/٢) ، وزاد معنى ثالثاً. وهو أن الصلاة من صليت العود إذا لبيت، لأن المصلي يلين ويخضع. وانظر في معناها القاموس المحيط من ١٦٨١، والمصباح المنير (٢٤٦/١)، ورجع ما رجعه الباقلائي هنا.

(٣٩) سورة التوبة آية (١٠٢).

(٤٠) سورة التوبة آية (٩٩).

(٤١) الأعشى : هو ميمون بن قيس ولد بئرنا جنوب الرياض وهي المسماة الآن بمنقوحة سنة ٥٧٠ م وتوفي بها في السنة السابعة بعد الهجرة. عمي بعد تقدم السن . كان كثير الترحال، فسافر للشام والعراق واليمن والحبيشة. له ديوان شعر مطبوع . كنيته أبو بصير ، ولقب بالأعشى الكبير، وصناجة العرب . أحد أصحاب المطلقات. أدرك الإسلام ولم يسلم. له ترجمة في الشعر والشعراء لابن قتيبة (٢٥٧/١). وخرزانه الألب ١٧٥/٩. وطبقات فحول الشعراء للجمحي (٦٥/١).

لها حارسٌ لا يبرحُ الدهرَ دَنُّها وإن ذبحت صلي عليها وزمزما (٤٢)
يعني دعا لها بالبركة خيفة فنائها.

ومنه قول الآخر :

وقابلها الريح في دَنُّها وصلّى على دَنُّها وارتسم (٤٣)
فهو دعاء لها بالبركة.

ومنه قول الآخر :

تقول بنتي وقد قَرَّبْتُ مرتحلاً يارب جنب أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمضي يوماً فإن لجنب المرء مضجعا (٤٤) / ص ١٠٧

وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه من نقل إسم لغوي إليها وثبت بذلك
ما قلناه. وهذه جملة مقنعة في هذا الباب إن شاء الله.

(٤٢) البيت للأعشى - كما ذكر المصنف - ولفظه في الديوان ص ١٦٤ « ما يبرح الدهر بيتها » و
« إذا » بدل و « إن » ، وفي المخطوطة أصلح الناسخ كلمة (دنها) ببيتها. وفي شرح اللمع
(١٨٢/١) ورد غير معزو بلفظ : « لها حارس لا يبرأ الدهر دنها ». ومعنى كلمة (زمزما) :
ضمُّ شفتيه مترنماً. ديوان الأعشى الكبير - تقديم مهدي محمد ناصر الدين ط دار الكتب العلمية
- بيروت - سنة ١٩٨٧ م.

(٤٣) هذا البيت للأعشى الأكبر ميمون بن قيس من قصيدة له في الخمرة في ديوانه ص ٢٥. وورد
معزواً له بنفس هذا اللفظ في الصحاح في مايتي صلا ورسم، وفي اللسان في مادتي
رسم وصل، وفي معجم مقاييس اللغة (٣٠٠/٣) نسبه أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع
(١٨١/١) لابن بريده. اعتماداً على قول صاحب اللسان : « وأنشد ابن دريد » وأنشاده للبيت لا
يدل على أنه له.

(٤٤) البيتان للأعشى الكبير ميمون بن قيس ، وهما موجودان في ديوانه. ووردا في لسان العرب
(١٩٩/١٩) مادة ضجع وفيه (فاغتمضي) بدل (فاغتمضي) ونسبه الشيرازي في شرح اللمع
(١٨٢/١) للأعشى، وذكر أنه يخاطب به ابنته.

بَاب

الكلام على من زعم أن في القرآن ما ليس من لغة العرب وكلامها (١)

فإن قال قائل ، كيف يسوغ لكم أن تقولوا إن جميع الخطاب المنزل على الرسول عليه السلام بلغة العرب مع اختلاف الناس في هذا الباب. وقول كثير ممن يتعاطي الآداب والتبحر في معرفة الألفاظ والأوزان إن في القرآن ألفاظاً كثيرة ليست بعربية نحو قوله تعالى : ﴿ كمشكاة فيها مصباح ﴾ (٢) والمشكاة كلمة هندية (٣)، ومنه - أيضاً - قوله تعالى :

(١) ذهب للقول بعدم وجود الألفاظ بغير العربية في القرآن الإمام الشافعي - رحمه الله - فقال في الرسالة ص ٤٦ : « والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب » وقال به أيضاً أبو عبيدة فقال : إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول . وقال به - أيضاً - ابن جرير الطبري وأعتبر ما نقل عن ابن عباس من الكلمات المنسوبة لغير العربية إنما هي من توارد اللغات وتوافقها. وقال به من أهل اللغة ابن فارس على ما في « الصاجي » ص ٤٦ .

واختلف في عدد الألفاظ الموجودة في القرآن عند القائلين بذلك فذكر ابن السبكي في نظم له سبعا وعشرين لفظاً، وزاد ابن حجر أربعة وعشرين في نظم له. وقال السيوطي في المهنّب ص ١٠١ واستدركت عليهما اثنين وسبعين لفظاً بعضها من مادة واحدة فتكون بدون تكرار ستون لفظاً، فبلغ ما عند الجميع مائة وسبع عشرة لفظة. وينظر الإقتان (١٢٥/١) وقد لخص فيه ما في « المهنّب » له. وينظر البحر المحيط (١٥٨/٢ - ١٧٨).

وفي شرح الكوكب المنير (١٩٢/١) قيد نفي وجود غير عربي بغير العلم. بمعنى أنه يوجد بغير العربية بعض الأعلام. فأخرج الأعلام عن محل النزاع. ونسب هذا القول لأكثر العلماء، وذكر من الحنابلة . أبا بكر عبد العزيز والقاضي أبا يعلى وتلميذه أبا الخطاب وابن عقيل والمجد بن تيمية. وينظر في ذلك : إرشاد الفحول ص ٣٢، وقواتح الرحموت (٢١٢/١) والمزهر (٢٦٦/١)، والمسودة ص ١٥٧، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٧٨/٢)، والعدة (٧٠٨/٣) والمستصفي (١٠٥/١).

(٢) سورة النور آية (٣٥).

(٣) نقل السيوطي في المهنّب ص ٨٨ من طريقين الأول أخرجه ابن أبي شيبعة في مصنفه عن سعيد ابن عياض اليماني - والثاني أخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد . بأن المشكاة هي الكوة بلغة الحبشة، وليس كما ذكر المصنف أنها هندية. وقد تابع المصنف الأمدي في الإحكام (١٥٠/١) والفضالي في المستصفي (١٠٥/١) ، وأبو يعلى في العدة (٧٠٨/٣) وأبو الخطاب في التمهيد (٢٧٨/٢).

وما في المهنّب موافق لما في الحصول (٤١٩/١/١) والوصول إلى الأصول لابن برهان (١١٦/١).

﴿ ثيابٌ سندسٌ خضرٌ واستبرقٌ ﴾ (٤) والقول استبرق زعموا (أنها) (٥)
كلمة فارسية (٦). قالوا : وقد استعملت العرب - أيضاً - بعض ألفاظ الروم
والفرس فقالوا : « فسطاط » وهي كلمة رومية (٧). وطرز (٨) وسندلي (٩)
وهما كلمتان فارسيتان. قالوا : وقد قال بعض السلف إن الأب لا يعرف في
كلام العرب (١٠) وهو قوله تعالى ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ (١١) وذكر الأعشى في
بعض قصائده الفسحة (١٢) ويعني به صلة المجلس، وهي كلمة غير عربية
ولا معروفة في اللسان.

(٤) سورة الإنسان آية (٢١).

(٥) (أنها) إضافة من المحقق.

(٦) وردت كلمة استبرق في القرآن في أربع مواضع . ومعناها الديباج الفليظ . وهي كلمة فارسية
كما نقل هذا السيوطي في المهذب من ٢٧ عن الضحاك وأبي عبيد وأبي حاتم . وينظر في ذلك :
المعرب للجواليقي من ١٥ وابن قتيبة في تفسير غريب القرآن من ٢٦٧ . واختلف في لفظها في
الفارسية . فقال الضحاك « استبره » ومعناها الفليظ . وقال بعضهم لفظها « استبرك » ، وهو
قماش منسوج من الحرير والذهب . وانظر المعجم الذهبي للتونجي من ٦٦ .

(٧) الفسطاط : مجتمع أهل الكورة ، وموضع في مصر ، كما في القاموس المحيط من ٨٧٩ . وقال في
المصباح المنير من ٤٧٢ بكسر الفاء ضمها بيت من الشعر ، وكذلك في مختار الصحاح من
٥٠٣ ، وذكر فيه ست لغات . ولم يذكر أحد من هؤلاء أنها معربة ، وفي مجمل اللغة لابن فارس
(٧٢٠/٢) الفسطاط الجماعة وخرب من الأبنية ، ولم يذكرها السيوطي في المهذب لأنها ليست
واردة في القرآن .

(٨) في المخطوطة (طرز) والصواب (طرز) ، ذكر ابن فارس في مجمل اللغة (٥٩٤/١) أنها
بمعنى « الهيئة » فارسي معرب ، وأنشد قول الشاعر : شم الأتوف من الطرازِ الأولِ . وينظر
- أيضاً - المعرب للجواليقي من ٢٢٣ .

(٩) لعلها بالصاد فتكون السندلي . قال في مختار الصحاح من ٣٣٦ كلمة أعجمية وهي شبه الخف
وجمه صنادل .

(١٠) الأب : المرعى كما في مجمل اللغة لابن فارس (٧٨/١) وفي مختار الصحاح من ٢ ، والمصباح
المنير من ١ ، والقاموس المحيط من ٧٤ ، وزاد أنه نهر ينسب إلى أبي بن الصامغان من ملوك
النبط ، وذكر الماوردي في النكت والعيون (٤٠٤/٤) سبعة أوجه في تأويل كلمة « أب » ، ونقل عن
عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه قال : « قد عرفنا الفاكهة فما الأب ؟ » ، كما أخرج هذا
الأثر عن عمر ابن جرير في تفسيره ، وابن كثير وحكم عليه بصحة الإسناد . ونقل السيوطي في
المهذب من ٢١ أنها من لغة أهل المغرب .

(١١) سورة عيس آية (٣١).

(١٢) لم أجد لها في ديوانه . ولعل الكلمة فيها تصحيف .

واعلموا - وفقكم الله - أن هذا القول خلاف على جميع سلف الأمة ، وهو قول شذوذ منهم، وقليل من كثير أحدثوا خلافاً بعد الإجماع (١٣) غير معتد به، وجميع ما قدمناه من أي القرآن التي أخبرنا الله فيها إنه أنزله بلسان عربي مبين أوضح دليل على فساد قولهم.

وقد دل على ذلك - أيضاً - قوله تعالى : ﴿ وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها ﴾ (١٤) . ودل عليه - أيضاً - قوله تعالى ﴿ وإنه لذكر لك ولقومك ﴾ (١٥) يعني شرف لك ولقومك من حيث كان منزلاً بلسانهم . وقوله تعالى : ﴿ فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون ﴾ (١٦) ومن أوضح ما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآنا أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ (١٧) أي بلسانين عربي وأعجمي (١٨) ، فهلا كان بلسان واحد فيكون أبلغ في الآية ، ولئلا يقولوا هذا/ ويقولوا إن منزله ومورده عجز عن إيراد ونظمه على هذا الحد من البلاغة بلسان واحد، وأنه محتاج في ترتيبه والكشف عن معناه إلى الإستعانة بلسان العجم، ولو كان عالماً بوجوه النظم وكثرة الإتساع والإنبساط والقدرة على نظم اللسان العربي لما احتاج إلى خلطه والإستعانة في نظمه بلسان أعجمي، فيكون ذلك شبهة لهم في القدح في إعجاز القرآن، وأخبر تعالى أنه منزل بلسان واحد،

ص ١٠٨

(١٣) دعوى الإجماع من سلف الأمة على عدم وجود كلمات بغير العربية ينقضه ما نقل عن ابن عباس والضحاك وسعيد بن جبير وغيرهم من وجودها.

(١٤) سورة الشورى آية (٧).

(١٥) سورة الزخرف آية (٤٤).

(١٦) سورة الدخان آية (٥٨).

(١٧) سورة فصلت آية (٤٤).

(١٨) هذا التؤول الذي ذهب إليه المصنف يخالف مانقله السيوطي في المهذب ص ١٢ عن ابن جرير الطبري في تفسيره أنه أخرج عن سعيد بن جبير أنه قال : « قالت قريش لولا أنزل هذا القرآن أعجمياً وعربياً . فأنزل الله قوله تعالى ﴿ وقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ فأنزل الله بعد ذلك القرآن بكل لسان. فيه ﴿ حجارة من سجيل ﴾ فارسية « وقد نبه ناسخ المخطوطة في الهامش على مخالفة تأويل الباقلاني لغيره.

وأنه لا أعجمي فيه، ونفي الأعجمي نفي لأن يكون فيه شيء مما يخالف لفة العرب من سائر اللغات (١٩) ، ونص على السبب الذي لأجله جعله عربياً فقط غير ممزوج ولا مختلط مشوب . ثم أكد هذا المعنى - أيضاً - وأوضحه بقوله تعالى : ﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين ﴾ (٢٠) فأخبر أنه بغير لسان الفرس، ولو كان فيه أعجمي غير عربي لقالوا له مسرعين : وفيه أعجمي غير عربي، فلم لم تقل بلسان أعجمي ؟ ولم صار بالنسبة له إلى لسان العرب أولى من نسبه إلى لسان العجم ؟ ولقالوا له : ما قلنا أن جميعه أعجمي، وإنما قلنا إن فيه كلمات أعجمية يُعينك بها سلمان (٢١) أو غيره، وهي فيه منها كذا وكذا، وكل هذا يوجب القدرح في الإعجاز ، ويقدرح فيما نص الله سبحانه عليه بأنه عربي مبين (٢٢). وقد حرسه الله سبحانه من ذلك، فبطل ما قالوه. ولولا ما ذكرناه من نفي هذه الشبهة، وقوله تعالى : ﴿ ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فُصلت آياته أعجمي وعربي ﴾ (٢٣) لأجزنا أن يكون

(١٩) دعوى الباقلائي أنه لا يوجد فيه شيء مما يخالف لفة العرب من سائر اللغات يصعب إثباته. وبعض من وافقه أخرج بعض الأعلام عن محل النزاع، مثل إبراهيم، لأن النحاة قد اتفقوا على منعها من الصرف العلمية والعجمة. فصرحوا بأنها أعجمية وينظر في ذلك المذهب ص ١٢، وشرح الكوكب المنير (١٩٢/١).

(٢٠) سورة النحل آية (١٠٢).

(٢١) هو أبو عبد الله سلمان الفارسي. سئل عن نسبه فقال : أنا ابن الإسلام. أصله من فارس كان أبوه من الدهاقين. قصة إسلامه مشهورة، أول مشاهدته الخندق، ولم يتخلف عن معركة بعدها، أثنى الرسول ﷺ بينه وبين أبي الدرداء . أشار على الرسول ﷺ بحفر الخندق في غزوة الأحزاب، سكن العراق وتوفي بالمدينة سنة ٣٦. له ستون حديثاً.

وله ترجمة في الإصابة (٦٢/٢) ، والإستيعاب (٥٦/٢) ، وتهذيب الأسماء واللغات (٢٢٧/١) وحلية الأولياء (٢٨٥/١).

(٢٢) قول الباقلائي أن دعوى وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن يوجب القدرح في إعجاز القرآن ويقدرح في وصف الله سبحانه للقرآن بأنه عربي، أجاب عنه جماعة أنه لا يلزم ذلك ، لأن دعوى وجود كلمات غير عربية لا يفرجه عن كونه عربياً. ووصف القرآني في المستقصى (١٠٦/١) هذا اللزم الذي ذكره الباقلائي أن فيه تكلفاً، لا حاجة له.

(٢٣) سورة فصلت آية (٤٤).

المراد بقوله تعالى : « قرآنا عربياً » وما أشبه ذلك أن معظمه وكثيره بلسان العرب (٢٤)، ولكن نَحْنُ الله على نفيه عن ما ليس من لغة العرب منع من هذا التجويز.

ويدل على ذلك أنه لو كان منه غير عربي لوجب بمستقر العادة موافقة قريش له على ذلك، ولوجب اعترافه به ولوجدوا مساعاً إلى الطعن في القرآن وإلى أن يقولوا : ليس فيما أثبت به من طوال السور وقصارها إلا وفيه ألفاظ أعجمية ليست من كلامنا ونحن لاندعي القدرة على وزن كلام ونظمه بعضه عربي وبعضه / أعجمي، وإنما نقدر على معارضته لو كان كله ص ١٠٩ بلساننا، فيصير التعلق بهذا أعظم شبهة قاذحة في الآية ، فدل ذلك على فساد ما قالوه.

ولأنه كان يجعل لهم بذلك طريقاً إلى شبهة أخرى، وهو أن يجحدوا كثيراً من ألفاظهم العربية التي في القرآن، ويقولوا إنها ليست بعربية، فيدخلون بذلك شبهة إذا أقر لهم في الجملة بأن منه ما ليس بعربي، وعلى أنه لو ثبت أن في القرآن ألفاظاً قد تكلمت الهند وغيرها من العجم بها وبأمثالها لوجب أن تكون تلك الألفاظ عربية، وأن تكون العرب هي السابقة إلى التكلم بها وإن اتفق للعجم النطق بها، ويكون الدليل على أن العرب قد سبقت إليها إضافة الله سبحانه الكلام إليها دون العجم. ولا بد أن يكون معنى هذه الإضافة إليهم أنهم هم المبتدئون السابقون إليها . ولو سبقت العجم إلى وضعها لوجب إضافتها إليها، وقد تستعمل العجم كثيراً من ألفاظ العرب لضيق لغتها وتعذر الكلام عليهم، فيقولون « حراق » مكان « سراح » و « شروال » مكان قولهم « سراويل » (٢٥) وأمثال ذلك مما يعنون

(٢٤) ما ذكره الباقلائي - هنا - ليس مبرراً كافياً لنفي جواز أن يكون المراد بوصف القرآن أنه

عربي بقوله تعالى : (قرآنا عربياً) أنه عربي في أسلوبه وصياغته ومعظم ألفاظه.

(٢٥) في مختار الصحاح ص ٢٩٦ قال سيبويه « سراويل » واحدة، وهي أعجمية أعريت، فاشبهت من كلامهم مالا ينصرف . ومن النحويين من لا يصرفه أيضاً ويَزعم أنه جمع سراويل. وقال في =

لفظه ضرباً من التعبير ويقرون أنه لا إسم له في لغتهم.
والعبرانيون (٢٦) يقولون في السماء « شما » وفي الإله « ألوما » وفي
الحياة « حيا » وفي الرأس « رسيا » ، فيعدون ذلك ضرباً من التعبير باتفاق
تواضعهم على التكلم بالفاظ يسيرة معدودة من الألفاظ العربية لا يخرجها
عن أن تكون عربية. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

فصل

وقد اعتمد القائلون بهذه البدعة في الدلالة على ما ادعوه بأن قالوا :
وجدنا في كتاب الله عز وجل ألفاظاً غير معروفة في لسان العرب، ولا فيها
أمانة تدل على أنها من لسانها بأن تدخل في باب الإشتقاق المعروف فتعلم
مما اشتقاقها، ولا هي على وزن شيء من أبنية كلامهم، فيعلم بذلك أنها من
جملة لغتهم، مثل قوله « استبرق » وما جرى مجراه مما لا يعلم في اللغة
أصله واشتقاقه، ولا هو على أبنية شيء من كلامهم.

فيقال لهم ، / ما أنكرتم من أنه لا يجب نفي كون الكلمة من لغتهم، ص ١١٠
لأجل عدم العلم بما اشتقت منه، ولا بأنها خارجة عن أن تكون على وزن
شيء من كلامهم، بل يمكن أن تكون الكلمة أو الكلمات خارجة عن الكلمات
التي هي على بعض أوزان كلامهم، وأن تكون العرب لم تضع جميع ألفاظها
على أبنية وأوزان متشاكلة ومتناسبة (٢٧) وعلى ما بني عليه العروض الذي
أخذ به الخليل (٢٨) . وما يصدق فيه أهل العلم باللغة من وضع الأبنية

= القاموس المحيط ص ١٢١١ « السراويل » فارسية معربة. والشروال بالشين لغة. وقال ابن
فارس في مجمل اللغة (٤٩٤/٨) والسراويل أعجمية والجمع سراويلات. وقال في المصباح المنير
ص ٢٧٥ : الجمهور على أن السراويل أعجمية، وقيل عربية جمع سرولة.

(٢٦) العبرانيون : نسبة إلى عابر بن أرغشذ بن سام بن نوح على ما في لسان العرب (٤/٥٣٢).
(٢٧) الألفاظ في اللغة العربية تنقسم إلى مشتق وجامد . وعلى هذا لا يلزم أن تكون جميع الألفاظ
الموجودة في اللغة مشتقة، أو يمكن الإشتقاق منها، وذكرنا من ذلك كلمة « الرائحة » فهي جامدة
لا يشتق منها فعل.

(٢٨) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي البصري أبو عبد الرحمن . إسمام العربية ومستتبط =

والأوزان وتعاطي الإشتقاق. ومن أهل اللغة من ينكر الإشتقاق جملة (٢٩)، بل ما أنكرتم أن يكون في الأسماء ما هو على وزن بعض الأفعال (٣٠). ومنها ما ليس في لغتهم على وزن مبني من مباني الأفعال.

فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً.

ويقال لهم ، بضرورة تعلمون أن جميع الأسماء يجب أن تكون مشتقة من معنى معروف وعلى أبنية شيء من الأفعال أم بدليل ؟

فإن قالوا ، بضرورة أو بتوقيف الصميم من العرب على ذلك ، علم بقولهم الباطل. وإن قالوا بدليل. سئلوا عنه. ولا سبيل لهم إلى ذكر شيء من ذلك.

ثم يقال لهم ، لو سلّم لكم أن الإسم في لغتهم لا بد أن يكون على وزن بعض الأفعال وأن يكون قوله « استبرق » على وزن استفعل واستعجل واستغفر واستحقر واستحجر في أمثال هذه الأسماء ، ويسمى الأصل أفعال مستقبلية، لأنك تقول يزيد الشيء ويعمر الربع ويشكر زيد في غد، وسيزيد المال فيشكر الرجل، ويعمر الربع. وقالوا - أيضاً - رجل عدل، والعدل فعله. ومن هذا - أيضاً - قولهم « أوعك » (٣١) لأنه اسم فعل من الأمراض. وقيل هو الدعك من الحمى، وقيل نفس الحمى. وقال يزيد بن

= علم العروض. أستاذ سيبويه، وصاحب كتاب العين المشهور في ضبط اللغة. كان شاعراً مقلداً.

توفي بالبصرة سنة ١٧٠ هـ وعمره أربع وسبعون سنة، وقيل غيره.

له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٦٣ وتاريخ العلماء النحويين للمفضل المصري تحقيق

عبد الفتاح الحلو ص ١٢٤ - ١٢٤. وذكر عشرات الكتب التي ترجمت له.

(٢٩) كون بعض أهل اللغة ينكر الإشتقاق جملة، أشار له السيوطي في المزهر (٢٤٥/١) نقلاً عن

ابن فارس في فقه اللغة، حيث قال : أجمع أهل اللغة إلا من شذ منهم أن للغة العرب قياساً، وأن

العرب تشتق بعض الكلام من بعض إلى أن قال « علم ذلك من علمه وجهه من جهله » وما دام أن

منكر الإشتقاق شنود من أهل اللغة فلا يعتد بقولهم.

(٣٠) وذلك مثل « أحمد » على وزن أفعل.

(٣١) الوعك : مَفَّتُ الحمى كما في مختار الصحاح ص ٧٢٩، وقال ابن فارس في مجمل اللغة

(٩٣٠/٤) الوعك : الحمى.

حجبة (٣٢) عند منصرفه من عسكر علي رضي الله عنه إلى معاوية :
وقالوا علي ليس يقتل مسلماً فمن ذا الذي يستحيي الرقاب ويفتك
وقالوا الهدى هذا فإن يكن الهدى فشلت يميني واعتري الجسم أوعك
نقول اعتراه الحمى أو رعدتها، وقد سمي به الشخص، وإذا كان ذلك
كذلك سقط، ما تعلقوا به.

واستدلوا - أيضاً - بأن النبي ﷺ لما كان مبعوثاً إلى العرب والعجم
وجميع الأمم وجب أن يكون في ألفاظه وألفاظ القرآن الذي أتى به ألفاظ
بجميع اللغات على اختلافها لكونه مبعوثاً إلى جميع / أهلها.

ص ١١١

وهذا - أيضاً - باطل من وجوه :

أقربها ، أنه يجب أن يكون في القرآن جميع اللغات من التركبية
والزنجية والبربرية والخوارزمية والنبطية (٣٣). وهذه جهالة ممن صار إليها،
ومعلوم كذبه فيها، ويدل على ذلك ما تلوناه من أي القرآن وتقدم الإجماع
على خلافه.

(٣٢) في أصل المخطوطة « يزيد بن حجة » وأشار الناسخ في الهامش إلى أنه حجبة بدل حجة
والذي وجدته في الكامل لابن الأثير (٢٨٧/٣) من حوادث سنة ٣٦ هـ. استعمل علي بن أبي
طالب - رضي الله عنه - يزيد بن حجبة التيمي على الري من تيم اللات. فكسر من خراجها
ثلاثين ألفاً. فاستدماه علي - رضي الله عنه - وأنكر أنه أخذ شيئاً من المال. فضربه وحبسه. ثم
تمكن من الهرب إلى معاوية - رضي الله عنه - بالشام. وبقي في الشام إلى أن اجتمع الأمر
لمعاوية فولاه الري. قيل أنه شهد مع علي الجمل وصفين والنهروان، وذكر ابن الأثير في الكامل
(٢٢١/٣) أنه ممن شهد على سند التحكيم بين علي ومعاوية. ولكن قال التيمي بدل التيمي. وقد
وجدت في البداية والنهاية ٢٧٨/٧ أن الذي شهد على سند التحكيم من رجال علي هو يزيد بن
حجفة التيمي - وفي تاريخ الطبري (٥٤/٥) ممن شهد على صدك التحكيم، يزيد بن حجبة بن
ربيعة التيمي وفي تاريخ الطبري (٢٧٣/٥) أنه كان يريد زياد بن أبي سفيان إلى معاوية في أمر
حجر بن عدي بن جبلة الكندي. ولم أجد البيهقي في ترجمته فيما اطّلت عليه.

(٣٣) نسبة لأقوام هم على التوالي : الترك والزنج والبربر وسكان خوارزم. وأما النبطية فنسبة
للثباط وهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق على ما في مختار الصحاح ص ٥٩٠. ثم أصبحت
اللفظة تطلق على أخلاط الناس وعوامهم.

فإن قالوا ، كيف تقوم الحجة بالقرآن على جميع أهل اللغات ؟

قيل لهم ، بأن يعلم العقلاء المكفون منهم أن قريشاً أفصح العرب وأقدر من كل من تقدم وتأخر على نظم الكلام وسائر الأعاريض والأوزان ، فإنه عليه السلام تحداهم بمثل القرآن في نظمه وحالهم حالهم في المناكرة والمنافرة والإختلاف والإنحراف عنه وما خرجوا إليه من حربه ومسابقته فعجزوا عن معارضته أو معارضة سورة منه ^(٣٤) ، فيعلمون عند ذلك أنه آية له ، كما يعلم من ليس بساحر ولا طيبب أن ما ظهر على يد موسى وعيسى عليهما السلام من قلب العصا حية وإبراء الأكمة والأبرص وإحياء الميت أنه عظيمة . وقد بينا القول في ذلك في كتاب « تعريف عجز المعتزلة عن إثبات دلائل النبوة وصحتها على مذاهب المثبتة » ^(٣٥) بما يغني يسيره إن شاء الله .

فأما تعلقهم بأن المشكاة هندية لا يعرف في اللغة العربية ، فإنه قول باطل لأن أصلها الذي أخذت منه ويعود معناها إليه هو الإنفراج من المشكاة والشكوى للأمر وللرجل الذي ينفرج بذكرها معيدها ومبدئها . والمتزوج بنشرها ويثها قالوا : ومنه سُميت واحدة الأوراق التي يمخض فيها اللبن شكوة ^(٣٦) . فالمشكاة من الكوة والفرجة في الجسم الحاجز بين الشيء

(٣٤) لقد تحدى الله سبحانه وتعالى العرب بالقرآن على ثلاث مراحل على التوالي :

الأولى : أن يأتوا بمثله في قوله تعالى : ﴿ قل لن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ﴾ .

الثانية : أن يأتوا بعشر سور من مثله في قوله تعالى : ﴿ قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ﴾ .

الثالثة : أن يأتوا بسورة من مثله في قوله تعالى : ﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله ﴾ .

(٣٥) لم أجد في مؤلفاته في تاريخ التراث العربي لسركين (٤٩/٤/١) بهذا الإسم شيئاً من كتبه ولعله يريد أن هذا جزء من أحد كتبه كالتمهيد الذي معظمه نقاش للمعتزلة . ولم يذكر هذا الكتاب في مصنفاته الذين حققوا كتبه أو ترجموا له .

(٣٦) قال ابن فارس في مجمل اللغة (٥١٠/٢) : الشكوة : السقاء الصغير . وقال في مختار الصحاح ص ٣٤٥ : الشكوة : جلد الرضيع وهو اللبن ، والمشكاة : الكوة التي ليست بنافاذة . ولم يذكر أنها معربة .

وغيره. وهي من أبنية كلامهم وموافقة لقولهم مرعاة ومخلاة (٣٧)، وما جرى مجرى ذلك.

وأما تعلقهم (٣٨) بقوله تعالى : ﴿ وفاكهة وأبا ﴾ (٣٩) فقد قال الجمهور من أهل اللغة إنه الحشيش (٤٠). وقد يجوز أن يعرف هذا - من غريب كلامهم - الواحد والنفر، ولا يخرج ذلك عن كونه لغة لهم ومعلوماً معناه عندهم. وهذه جملة في هذا الباب مقنعة إن شاء الله.

(٣٧) في القاموس المحيط ص ١٦٦٤ : المرعاة : الدرجة. وكذلك وردت في مختار الصحاح ص ٢٥٤.

وذكر فيها لغتين بكسر الميم وفتحها، وقال في المصباح المنير ص ٢٣٦ إنها موضع الإرتقاء .

وأما المخلاة فهي كما في القاموس المحيط ص ٦٥٢ : ما وضع فيه. وقال في مختار

الصحاح ص ١٨٩ إنها ما يجمع فيه الخلى أي الرطب من الحشيش.

(٣٨) في المخطوطة « تعلقهم » وهو تصحيف.

(٣٩) سورة « عبس » : ٣١ .

(٤٠) تقدم أن الموردي في تفسيره (٤٠٤/٤) نقل في معنى الأب سبعة أوجه .

بِسَابِ

القول في تفسير جملة من حروف المعاني

واعلموا - وفقكم الله - أن القول « حرف » يقع على طرف الجسم وشفيره / ولذلك يقولون حرف الطريق وحرف الإجابة^(١) والرغيف وحرف ص ١١٢ الوادي والجبل. ويقع على الحرف المكتوب من حروف المعجم. ويقع في اللغة على الناقاة، ويقع على الكلمة التامة. ولذلك يقولون ما فهمت هذا الحرف من كلامهم وما أخطأ فلان وما أصاب في حرف من كلامه يرينون في كلمة منه^(٢).

فأما الحرف اللغوي الذي يتكلم أهل اللغة على معانيه وأحكامه فهو : « اللفظ المتصل بالأسماء والأفعال وكل جملة من القول والداخل عليها لتغيير معانيها وفوائدها »^(٣) ، نحو في ومن وإلى، ويعد وحتى وما نذكر جملة منه.

فصل (٤)

القول في معنى « هَنْ » ، (٥)

ولن ثلاثة مواضع فتجيء للخبر والجزاء والإستفهام^(٦).

(١) الإجابة : بتشديد الجيم إناء يغسل فيه الثياب، والجمع أجاجين. أنظر المصباح المنير ص ٦ ومختار الصحاح ص ٧.

(٢) أنظر المعاني التي ذكرها الباقلاني لكلمة « الحرف » القاموس المحيط ص (١٠٣٢) ، فقد ذكرها كلها وزاد عليها أنه يأتي بمعنى وجه واحد أو على شك ومثله قوله تعالى : « ومن الناس من يعبد الله على حرف » ويأتي بمعنى لغة، ومثله قوله ﷻ : « نزل القرآن على سبعة أحرف » أي سبع لغات. وينظر في ذلك مختار الصحاح ص ١٣١ والمصباح المنير ص ١٣٠.

(٣) عرفه في القاموس المحيط ص ١٠٣٣ بأنه « ما جاء معنى ليس باسم ولا فعل » ثم قال وما سواه من الحدود فاسد.

(٤) في المخطوطة « باب » وجعل الكلام على بعض الحروف في فصول فوحدت ذلك.

(٥) بدأ المصنف بـ (مَنْ) وهي في الواقع اسم وليست حرفاً. ولكن جرى على عادة المؤلفين في حروف المعاني مثل علي بن عيسى الرماني المتوفي سنة ٢٨٤ هـ بأنه يذكر ما يسمى بالأنواء سواء كانت حروفاً أم أسماء.

(٦) ذكر المصنف ثلاثة أوجه لاستعمال (مَنْ) ، ولكن زاد الرماني في كتاب حروف المعاني ص ==

نحو قولك في الخبر :

أعجبني من رأيت ، وجاعني من لقيت.

ومجيئها للشرط والجزاء، نحو قولك : من جاعني أكرمته، ومن عصاني عاقبته.

وأما مجيئها للاستفهام فنحو القول : من عندك ؟ ومن كلمك ؟

وهي موضوعة للعقلاء خاصة، ولا تصلح أن تقول : في جواب من عندك ؟ الحمار والثور، ولا في الخبر رأيت من عرفت وتعني الثور، ولا في الجزاء. من دخل داري عاقبته وتعني الثور (٧).

فصل

القول في معنى « أي » ،

ولأي - أيضاً - ثلاثة مواضع : فتجيء للخبر والشرط والجزاء والإستفهام (٨).

فمجيئها للخبر، نحو قولك : لا ضَرَبَ ولا كَلَّمَ أيهم قام، وأيهم في الدار.

١٥٧ أربعة أوجه أخرى هي :

(أ) الموصولة : وتكون نكرة مثل : مررت بمن خير منك.

(ب) المحمولة على التثنية : كقوله تعالى « ومنهم من يستمعون إليك » يونس : ٤٢

(ج) المنقولة من أجل أم كقوله تعالى : « أمن هو قانت آناء الليل ».

(د) الموسومة بعلامة النكرة : كقول الشاعر : منون أنتم ؟

(هـ) يوجد تفصيل دقيق لاستعمالات (من وما) . والموضع الذي مثل به المصنف لا يجوز فيه استعمال

(من) في موضع (ما) . ولكن توجد مواضع أخرى يمكن أن يستعمل أحدهما مكان الآخر

مثل قوله تعالى : « فمنهم من يمشي على بطنه » الثور : ٤٥ . ومثل قوله تعالى : « والسماء وما

بناها » وقوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء » ، ينظر في ذلك الكليات للكفوي ص

٨٢٣ - ٨٢٨ . فقد جمع كل ما يتعلق بهما .

(٨) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٥٩ لأي سبعة أوجه من الإستعمال . وينظر ما يتعلق

بأي وأوجه استعمالها الكليات للكفوي ص ٢٢٠ .

ومجيئها للاستفهام، فنحو القول : أي الناس رأيت ؟ وأيهم عرفت ؟ .
وكونها شرطاً وجزاء نحو قولهم : أيهم تضرب أضرب، وأيهم تكلم
أكلم.

فصل

القول في معنى من

ولن ثلاثة مواضع : (٩)

أحدها : إفادة إبتداء الغاية، وهذا أصلها على ما ذكره القوم، وهي
نقيضة « إلى »، لأن « إلى » تجيء لإنهاء الغاية و« من » لا يبتدئها. وقد
تدخل في الكلام للتبويض وتكون صلة في الكلام زائدة.

فأما كونها لإبتداء الغاية، فنحو قولهم : جئت من الحجاز إلى العراق،
وهذا الكتاب والرسول من زيد إلى عمرو، وتعني ابتداء مجيئه وصدوره من
زيد، وأنها انتهيا إلى عمرو وإلى العراق (١٠).

وأما مجيئها للتبويض، فنحو قولك : أخذت من مال زيد ومن علمه،
ونلت من طعامه.

(٩) ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ٩٧ معانٍ أخرى لها، منها :
الأول : الجنس ومنه قوله تعالى : « واجتنبوا الرجس من الأوثان » سورة الحج : ٣٠ .
الثاني : تأتي بمعنى « عن » عند الكوفيين، ومنه قوله تعالى : « الذي أطعمهم من جوع وأمّنهم
من خوف » .
الثالث : تأتي بمعنى « الباء » ومنه قوله تعالى « يحفظونه من أمر الله » سورة الرعد : ١١ .
الرابع : تكون قسماً ولا تدخل إلا على رب عند البصريين، نحو : من ربي لأخرجن .
الخامس : تكون فعل أمر من المئين، وهو الكذب .
السادس : تكون بمعنى « إلى » كما قال الأصمعي، وأنشد : أزمعت من آل ليلي ابتكاراً .
وانظر في ذلك : رصف المباني ص ٢٨٨ ، وقد قسمها إلى زائدة وغير زائدة، وذكر مواضع
كل قسم، والكليات للكفوي ص ٨٣ .
(١٠) في المخطوطة (إلى الحجاز) والسياق يقتضي (إلى العراق) .

وأما كونها صلةً زائدةً ، فنحو قولك : ما جاغني من أحد، تريد ما جاغني أحد.

فصل

القول في معنى « ما » ، (١١)

فأما « ما » فقد تدخل في الكلام للنفي والجحود، نحو القول : ما لزيد عندي حق / وما أحسن زيداً. وما قام عمرو، ونحو ذلك. وتدخل في الكلام ص ١١٣ للتعجب، نحو القول : ما أحسن زيداً، وما أجمل عمراً، على وجه التعجب من زيد وعمرو وجمالهما.

وقد تدخل في الكلام للإستفهام (نحو) (١٢) ما أحسن من زيد ؟ تعني أي شيء أحسن من زيد. وقد قال بعض أهل اللغة إنها خاصة لما لا

(١١) ذكر الباقلائي ثلاثة معان ترد لها « ما » ، وهي النفي والجحود والتعجب والإستفهام وقد ذكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ٨٦ أنها تكون إسمية، ولها خمسة مواضع ، وتكون حرفاً - أيضاً - في خمسة مواضع.

أما الإسمية فقد ذكر الباقلائي منها الإستفهام والتعجب . وذكر الرماني الثلاثة الأخرى وهي : الأول : الشرط ومثله قوله تعالى : ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ﴾ فاطر : ٢ . الثاني : أن تكون اسم موصول بمعنى الذي، ومثله قوله تعالى : ﴿ فاصدق بما توّمر ﴾ الحجر : ٩٤ .

الثالث : أن تكون نكرة موصوفة، نحو . « مررت بما معجب لك » . أما الحرفية فذكر منها الباقلائي موضعاً واحداً، وهو النفي ، وذكر الرماني أربعة مواضع أخرى وهي:

الأول : أن تكون مصدرية، نحو : « يعجبني ما قمت » أي قيامك. وهي حرفية، لا تحتاج إلى عائد عند سيبويه، وعند غيره تكون اسماً وتحتاج إلى عائد.

الثاني : أن تكون زائدة، نحو : « إنما زيد قائم » فتكون كافة، وبعضهم - مع قوله بزيادتها - لم يجعلها كافة، فقال في المثال السابق « إنما زيداً قائم » .

الثالث : تدخل على (رب) فتسلطها على الفعل، ومثله قوله تعالى : ﴿ ربما يود الذين كفروا ﴾ الحجر : ٢ ، لأن (رب) في الأصل تدخل على الأسماء النكرة، فإذا قرنت بها (ما) دخلت على الفعل.

الرابع : أنها تدخل على « لو » فتنتقل معناها الذي هو امتناع الشيء لامتناع غيره إلى التخصيص، ومثله قوله تعالى : ﴿ لو ما تأتينا بالملائكة ﴾ الحجر : ٧ .

وانظر - أيضاً - وصف المباني ص ٢٧٧ ، ٢٦٥ والكليات للكوفي ص ١٨٤ ، ٨٣٣ ، ٩٩٧ .

(١٢) كلمة « نحو » إضافة من المحقق لماجة العبارة إليها.

يعقل وقال آخرون : بل هي لما يعقل وما لا يعقل، وأنه قد يكون جوابها بذكر ما يعقل وما لا يعقل وصفات الغافلين إذا قيل : ما عندك ؟ صلح أن تجيب بذلك أجمع.

فصل

القول في معنى « أم » ،

ولها موضعان : (١٣)

أدھما ، الإستفهام، نحو القول سكتَ أم نطقتَ، وقمتَ أم قعدتَ (١٤) وقد تكون في الإستفهام بمعنى أيهما إذا قلتَ : أزيد عندك أم عمرو ؟ فكأنك (١٥) قلت أيهما عندك ؟ (١٦) قالوا : وقد تكون « أم » للإستفهام منقطة (١٧) من أول الكلام (نحو) (١٨) : إنها لإبل أم شاة، وهذا زيد أم أخوه .

وقد تكون « أم » بمعنى « أو » إذا أريد بها الإستفهام، إذا قلت : أزيد عندك أم عمرو ؟ فهو كقولك : أزيد عندك أو عمرو ؟

(١٣) ذكر الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٧٠ مواضع أخرى تأتي فيها « أم » ومن ذلك : أولاً أنها تأتي للتعريف في لغة هذيل، ومنه قوله **كَلْبَة** : « ليس من إمبر أمصيام في امسفر » بمعنى « ليس من البر الصيام في السفر ».

وأنظر في ذلك وصف المباني ص ١٧٨ والكليات للكفوي ص ١٨٢ .

(١٤) في هذين المثالين الإستفهام مقدر، والتقدير أسكتَ أم نطقتَ ؟

(١٥) في المخطوطة (وكانك) .

(١٦) ويكون الجواب في الإستفهام مع أم المعادلة بالتعيين، ومع « أو » بلا أو نعم ونفى المألقي في وصف المباني ص ١٧٩ أن يشترط في « أم » أن تتقدمها الهمزة لاغير، بل يجوز أن تتقدمها « هل » .

(١٧) يريد بالمنقطة أنها تأتي بمعنى « بل » .

(١٨) (نحو) إضافة من المحقق .

فصل

القول في معنى « إلى » ، (١٩)

قد قلنا إنها موضوعة لإنتهاء الغاية نحو القول : ركبْتُ إلى زيد، وكتبتُ إلى عمرو وكلَّ الطعام إلى آخره (٢٠). وتكون في هذا الموضع بمعنى « حتى » التي هي للغاية، وإن أُريد به دخول الغاية في الكلام فبدليل يوجب ذلك غير « إلى » (٢١)، نحو قوله تعالى : « وأيديكم إلى المرافق » (٢٢) والمراد به مع المرافق، بدليل غير الحرف. ولذلك لم يوجب قوله تعالى : « ثم أتموا الصيام إلى الليل » (٢٣) دخول الليل مع النهار.

فصل

في معنى الواو في الكلام (٢٤)

فأما الواو فإنه موضوع للجمع والنسق والإشراك بين المذكورين، نحو

- (١٩) ذكر المصنف أن الأصل في « إلى » أنها وضعت لإنتهاء الغاية، ولا تدل بذاتها على دخول الغاية في المقياً، إنما يستدل على الدخول وعدمه من دليل خارجي عنها وذكر الروماني في كتاب حروف المعاني ص ١١٥ وغيره أن لها مواضع أخرى ومن ذلك :
- أولاً : أنها تأتي بمعنى (مع) ، وعندئذ يكون حكم ما بعدها مثل حكم ما قبلها، ومنه قوله تعالى : « ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم » النساء : ٢ أي مع أموالكم - ومنه أيضاً - قوله تعالى : « من أنصاري إلى الله » الصف : ١٤ .
- ثانياً : تأتي بمعنى « في » ، وهو قليل مبني على السماح، ومنه قول النابغة :
- فلا تتركني بالوحيد كنتني إلى الناس مطلي به القار أجرب
- ومنه قوله تعالى : « ليجمعنكم إلى يوم القيامة » النساء : ٨٧ والآنعام : ١٢ .
- ثالثاً : تأتي بمعنى « على » ، ومنه قوله كُتِبَ : « من ترك كلاً وميلاً فإلي » .
- رابعاً : تأتي بمعنى « عند » كما ذكر الروماني .
- وينظر في ذلك - أيضاً - الكليات للكفوي ص ١٦٨ ، ووصف المياني ص ١٦٦ .
- (٢٠) الذي يبدو لي أنها في هذا المثال ليست لإنتهاء الغاية، بل هي بمعنى « مع » .
- (٢١) يوجد عدة أقوال في دخول ما بعد « إلى » فيما قبلها ذكرها المالقي في وصف المياني ص ١٦٧ .
- (٢٢) سورة المائدة آية (٦) .
- (٢٣) سورة البقرة آية (١٨٧) .
- (٢٤) ذكر المصنف موضعين إلى « الواو » الأول أنها للعطف، والثاني أنها بمعنى أو. وقد ذكر غيره من النحاة معانٍ أخرى، ومن ذلك .

القول : ضربت زيدا وعمراً.

وتكون بمعنى « أو » كقوله تعالى : ﴿ ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ (٢٥) أي أو ثلاث أو رباع.

فأما من زعم من الفقهاء أنها موضوعة للترتيب والتعقيب بمنزلة « ثم » والفاء وبعد فقد خالف ما عليه أهل اللغة ، (٢٦) ومن قال منهم أن الواو تفيد الترتيب فيما لا يمكن الجمع بين فعليهما فلا وجه له أيضاً، لأن أهل اللغة وضعوها للإشترار والنسق لا للترتيب، ولم يفرقوا في ذلك بين ما يمكن الجمع بينه وبين ما لا يمكن ذلك فيه.

ومن أقوى الأدلة على أنها لا توجب الترتيب ولا التعقيب أنها تدخل في أفعال الإشتراك التي لا يكون الفعل فيها إلا من اثنين معاً، نحو قولهم / ص ١١٤
أقتل زيد وعمرو ، واختصم واشترت. فلو كان يوجب الترتيب كما يوجبه « ثم » والفاء وبعد لكان قد حصل الفعل من أحد المختصمين قبل حصوله

= الأول : أن تكون بمعنى « مع » وتكون بذلك جامعة فقط غير عاطفة ، نحو : استوى الماء والخشبة، وتسمى في ذلك بواو المعية.

الثاني : تكون للحال، ومنه قوله تعالى : ﴿ لم يدخلوها وهم يطمعون ﴾ الأعراف : ٤٦.

الثالث : تكون للسم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ والشمس وضحاها ﴾ الشمس (١).

الرابع : تكون زائدة، ومنه قوله تعالى : ﴿ حتى إذا جاها وفتحت أبوابها ﴾ الزمر (٦٣).

الخامس : تكون للإبتداء، ومنه قوله تعالى : ﴿ هل تعلم له سمياً ويقول الإنسان ﴾ مريم : ٦٥، ٦٦.

ويوجد مواضع أخرى لها تكون فيها بدلاً عن حرف آخر أو تكون موضوعة في داخل الكلمة، مثل كونها علامة على الجمع وغير ذلك. استقصى ذلك المالقي في رصف المباني ص ٤٧٣ - ٥٠٢. وينظر - أيضاً - كتاب حروف المعاني ص ٥٩ والكليات للكفوي ص ٩١٨.

(٢٥) النساء آية (٣).

(٢٦) قال الرماني في كتاب حروف المعاني ص ٥٩ : « ذهب قطرب وعلی بن عيسى الربيعي إلى أنه يجوز أن تكون مرتبة، ونقل عن الشافعي مثله، ونقل المالقي في رصف المباني ص ٤٧٤ هذا القول عن الكوفيين وجعلوها كالفاء. ونقل قولاً ثالثاً عن أبي زيد السهيلي أنه جعلها حقيقة في الترتيب مجازاً في عدمه، وهذا القول أقرب لقول البصريين. والراجع ما ذهب إليه المصنف والبصريون من أنها لا تفيد الترتيب، بل يستفاد الترتيب من قرائن خارجية . لو ردها لعدم الترتيب في القرآن، ومنه قوله تعالى : ﴿ يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين ﴾ آل عمران : ٤٣، وقوله تعالى : ﴿ فكيف كان عذابي ونذر ﴾.

من الآخر. وهذا باطل باتفاق أهل اللغة (٢٧).

فصل

في معنى الفاء (٢٨)

فأما الفاء فمعناه إذا كان للنسق والعطف وإيجاب الترتيب (٢٩) بغير مهلة ولا فصل، فهي في ذلك مخالفة للواو وثم وبعد ، لأن الواو وبعد لاتفيديان تعقيباً وإن أفاد « ثم » الترتيب . وبعد وثم تفيده بمهلة، و « بعد » تحتل المهلة وغير المهلة. فإذا قلت ضريت زيداً فعمراً فبكرأ أوجب الترتيب والتعقيب. قالوا ولذلك دخل الفاء في الشرط والجزاء لأنه أدخل لتعجيل الجزاء إذا قلت لا تسء لي فأسوءك.

وقد يكون جواب جملة من الكلام ، نحو قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ (٣٠) . وإذا دخلت مكة فاشتر عبداً وثوباً .
وقد يكون جواب الأمر، نحو قوله تعالى ﴿ كن فيكون ﴾ (٣١) فيكون مهنا جواب قوله : كن، وليس هو في هذا الموضع للتعقيب.

(٢٧) واستدل البصريون بورودها في القرآن غير مفيدة للترتيب، كما ذكرنا في الحاشية السابقة.
(٢٨) ذكر المصنف ثلاثة مواضع من استعمال الفاء. وقد تأتي لمعانٍ أخرى، ومن ذلك :
الأول : للإبتداء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ إنما إلهكم إله واحد، فهل أنتم مسلمون ﴾ الأنبياء : ١٠٨ الثاني : تكون زائدة عند بعضهم، نحو قول الشاعر : وقائلة خولان فانكح فتاتهم.
(٢٩) نقل المألقي في رصف المباني ص ٤٤٠ أن الكوفيين ذهبوا إلى أن الترتيب لا يلزم فيها مستدلين بقوله تعالى : ﴿ وكم قرية أهلكناها فجاءها بأسنا ﴾ الأعراف : ٤ .
وعند البصريين هذه الآية مؤولة بتقديرها : وكم من قرية أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا فهلكت . مثل تأويل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ أي إذا أردتم القيام إلى الصلاة.
(٣٠) سورة المائدة : ٦
(٣١) سورة البقرة : ١١٧ وفي آيات كثيرة.

فصل

القول في معنى « ثم » ، (٣٢)

و « ثم » موجبة للترتيب بمهلة وفصل (٣٢) . إذا قلت : إضرب زيداً ثم عمراً .

وقد يكون بمعنى الواو، نحو قوله تعالى : ﴿ ثم الله شهيد على ما يفعلون ﴾ (٣٤) يريد والله شهيد، لأنه مشاهد لذلك في حال وقوعه .

فصل

القول في معنى « بعد » ، (٣٥)

و « بعد » إنما تفيد الترتيب ولا تفيد ترتيباً على مهلة أو غير مهلة، بل

(٣٢) نكر الرماني في كتاب معاني الحروف ص ١٠٥ أن بعض العرب تقول « قُم » بإبدال التاء فاء .
(٣٣) ذهب الكوفيون إلى أن « ثم » لا تفيد الترتيب بحجة أنها وردت لعدم الترتيب لقول أبي نواس :

قل لمن ساد ثم ساد أبوه قبله ثم قبل ذلك جده

وأورده في القرآن في قوله تعالى : ﴿ وأقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴾ سورة الأعراف : ١١ ، والأمر بالسجود كان قبل خلقنا .

والصحيح مذهب البصريين بدليل استقراء كلام العرب . والبصريين عن البيت والآية أجوية، أقواها بالنسبة للآية أن المقصود بخلقناكم خلقنا أباكم آدم . وبالنسبة للبيت أنه لا يلزم أن تكون سيادة الأب قبل الإبن ولا الجد قبل الأب، لأنه قد يسود الأب بسبب سيادة ابنه، وقد يسود الجد بسيادة الأب أو ابن الإبن .

وينظر في ذلك رصف المباني ص ٢٤٩، وكتاب معاني الحروف للرماني ص ١٠٥ .
وبعضهم خص إفادة « ثم » للترتيب والتراخي بعطف المفرد، والكفوي في الكليات ص ٣٢٤ بحث مفيد جداً فيما ترد إليه « ثم » .

(٣٤) سورة يونس آية : (٤٦) .

(٣٥) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « بعد » لأنها ظرف زمان وظرف مكان . وتأتى « بعد » لمعاني غير الترتيب، ومن ذلك :

أولاً : تأتي بمعنى « قبل » ، ومنه قوله تعالى : ﴿ وكتبنا في الزبور من بعد الذكر ﴾ .

ثانياً : تأتي بمعنى « مع » ، ومنه قوله تعالى : ﴿ عتل بعد ذلك زنيم ﴾ .

و « بعد » لها أحوال في إعرابها لأنها إما أن تكون مضافة . وفي هذه الحالة تكون معرفة حسب اقتضاء العوامل، وإما أن تكون مقطوعة عن الإضافة فإن كان المضاف إليه منوياً تكون مبنية على الضم، وإن كان المضاف إليه منسياً تكون معرفة على حسب اقتضاء العوامل، وترد هذه الأوجه في قوله تعالى : ﴿ والله الأمر من قبل ومن بعد ﴾ الروم : ٤ ، وينظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٣٥ .

يصلح ما بعدها أن يكون بمهلة وغير مهلة (٣٦).

فصل

في معنى « حتى » ،

ولحتى ثلاثة مواضع : (٣٧)

وأصلها في اللسان للغاية ، هي حرف جارٍ ، تقول : « أكلت السمكة حتى رأسها ، وضربت القوم حتى زيد . معناه حتى انتهيت إلى زيد وإلى رأسها .

وقد يكون بمعنى الواو إذا قلت : كلمتُ القوم حتى زيداً كلمته ، تريد وزيداً كلمته .

فصل

القول في معنى « متى » ، (٣٨)

و « متى » ظرف زمان وسؤال عنه ، وجوابها يقع بالزمان إذا قلت : متى الحرب ؟ ومتى قام زيد ؟ قلت : غداً ، وقام زيد أمس (٣٩).

(٣٦) حذف إمام الحرمين في تلخيص التقريب ما يتعلق بـ « بعد » .
(٣٧) نكر الباقلائي أن لحتى ثلاثة مواضع ، ولم يذكر إلا موضعين هما : أنها للغاية وتكون على ذلك جارةً ، وقد تكون عاطفة بمعنى الواو أو بمعنى « مع » . والموضع الثالث : أن تكون حتى للإبتداء .
وعلى الأحوال الثلاثة أنشد البيت التالي على ثلاثة أوجه :

لقى الصحيفة كي يخفف رحله والزيد حتى نعله القاماً

وتوجد أحكام لها من حيث العمل والإعمال وما تدخل عليه موجودة في مظانها . وينظر بالنسبة لها رصف المبانى من ٢٥٧ وكتاب معاني الحروف للروماني من ١١٩ والكليات للكفوي من ٢٩٥ . ونقل عن الفراء أنه قال : « أموت وفي نفسي شيء من حتى » ، وذكر أنها تخالف « إلى » في أحكام كثيرة ، وذكر الروماني في من ١٦٤ أن لها موضعاً رابعاً وهو أنها ناصبة للفعل بمعنى كي ، نحو صليت حتى أدخل الجنة ، أو بمعنى إلى أن ، نحو : « سرت حتى أدخل المدينة » .
(٣٨) لم يذكر المالقي في رصف المبانى والروماني في كتاب معاني الحروف « متى » لأنها ظرف زمان .
(٣٩) نكر الباقلائي موضعاً واحداً تستعمل فيه « متى » ، وهو السؤال عن الزمان . وذكر غيره أنها تأتي شرطية ، نحو قولهم : « متى تقم أقم » وتأتي بمعنى « وسط » ، مثل قولهم : أخرجه من متى كُمه . أي من وسط كُمه . وينظر في ذلك الكليات للكفوي من ٨٢٩ .

(٤٠) لم يذكر المالقي في رصف المبانى والروماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم

فصل

القول في معنى « أين » ، (٤٠)

و « أين » سؤال عن المكان، وهي عندهم ظرف مكان وجوابها يقع به إذا قلت : أين زيد ؟ قيل : في المسجد أو في الدار.

فصل

القول في معنى « حيث » ، (٤١)

و « حيث » - أيضاً - ظرف مكان (٤٢) . إذا قيل : حيث وجدتَ زيداً فأكرمه.

(٤٠) لم يذكر المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف « أين » لأنها اسم استقهام يستقهم بها عن المكان. وذكر أهل اللغة أنها تأتي - أيضاً - للشرط ، نحو : « أين تجلس أجلس » وانظر في ذلك الكليات للكفوي ص ٢٢٢.

(٤١) لم يذكرها المالقي في رصف المباني والرماني في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف زمان وظرف مكان.

(٤٢) قول المصنف أنها للمكان، ولم يذكر الزمان حمله اللغويون على الغالب في حالها. وقال اللغويون إنها مئثلة الآخر. واختلف في همزة « إن » بعدها فابن هشام يرى كسرها والجرجاني يرى فتحها، وذهب الكفوي إلى جواز الأمرين وإن كان الكسر أكثر. وتأتي « حيث » للتعليل، كقولهم : « النار من حيث إنها حارة تسخن الماء »، وانظر الكليات للكفوي ص ٣٩٩.

فصل

القول في معنى « إذ » و « إذا »، /

ص ١١٥

وهما ظرفان من الزمان، ف « إذ » لما مضى، و « إذا » (٤٤) لما
يستقبل. تقول: قمت إذ قام زيد. وأقوم إذا قام عمرو.

وقد ذكرنا في الكتاب الكبير والأوسط في الأصول (٤٥) تفسير

(٤٢) لم يتعرض الرماني في كتاب معاني الحروف إلى « إذ »،
والأصل في « إذ » كما ذكر الباقلائي أنها ظرف للماضي من الزمان تضاف إما للجملة،
نحو: جئت إذ قام زيد. أو للتويين المعوض عن الجملة، نحو قوله تعالى: «يومئذ يصدر الناس
أشتاتاً» الزلزلة: ٦

وإذا اتصلت بـ « ما » تكون حرفاً عند سيبويه وتكون للشرط والجزاء فتجزم الفعل المضارع
وصحح المالقي في رصف المباني مذهب سيبويه لأنها تصبح مثل « إن » الشرطية المتفق على
حرفيتها. وغير سيبويه جعلها ظرفاً على أصلها في غير باب الجزاء، ووجه الكفوي في الكليات
وإذا دخلت « إذ » على الفعل المضارع كان معناها ماضياً، كقوله تعالى: «وإذ يمكر بك الذين
كفروا».

ويذكر أهل اللغة أن « إذ » تأتي لغير الظرفية والشرط لمعان أخرى، ومنها:

أولاً: البديل، ومنه قوله تعالى: «واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت» مريم: ١٦.

ثانياً: للتعليل، ومنه قوله تعالى: «وإن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم» الزخرف: ٣٩.

وتأتي لمعانٍ أخرى ذكرها الكفوي في الكليات ص ٦٩، وانظر أيضاً رصف المباني ص ١٤٨.

(٤٤) لم يذكر الرماني « إذا » في كتاب معاني الحروف لأنها ظرف عند طائفة من أهل اللغة. والأصل
أن « إذا » ظرف لما يستقبل، كما ذكر الباقلائي، ولكنها قد تستعمل للماضي، ومنه قوله تعالى
«إذا بلغ بين السنين» الكهف: ٩٣.

وتكون « إذا » للمفاجأة، ومنه قوله تعالى: «إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خاملون»
يس: ٢٩ وتكون في هذه الحالة مختصة بالدخول على الجملة الإسمية. ولا تحتاج إلى جواب..

وقد تأتي « إذا » جواباً للشرط، ومنه قوله تعالى: «وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا
هم يقنطون» الروم: ٣٦.

ويُنظر في كل ذلك رصف المباني ص ١٤٩ والكليات للكفوي ص ٦٩ والجنى الداني ص ١٤٧،
والمفني اللبيب ص ٩٢.

(٤٥) لم يذكر سزكين في تاريخ التراث العربي للباقلاني كتابين. بهذين الإسمين. وفسر الناسخ كلمة
« الأصول » بأصول الفقه، ولكن القاضي عياض في ترتيب المدارك. ذكر له كتاب الأصول الكبير،
والأصول الأوسط، ونكر - أيضاً - أن له التقريب والإرشاد الكبير والأوسط والصغير، وبذلك
يكون هذا الكتاب هو الصغير.

أضعاف هذه الحروف ووجوه معانيها والشواهد عليها، وما ورد في القرآن من أمثالها وكشفنا ذلك بما في بعضه إقناع، وإن كان في هذه الجملة التي رسمناها كفاية وإقناع.

ببَاب

القول في أنه يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيين مختلفان وأكثر من ذلك (١)

اعلموا أن من الأسماء والألفاظ ما يفيد فيما يجري عليه فوائد مختلفة، كما أن منها ما يفيد فيما يجري عليه فوائد متفقة.

فالذي يفيد منه فوائد متفقة، نحو القول : لون وكون وسواد، وما يجري مجرى ذلك، لأنه قول يفيد هيئة يتكون بها الجسم وما يصير به في الجهة والمكان وجميع ما يتناوله القول سواد (٢) متفق في الجنس، وكذلك كل إسم جرى على جنس واحد . وكالقول حياة وعلم وقدرة وإرادة وإدراك وأضداد هذه الصفات مما يفيد جميعه فائدة واحدة وإن كان أجناساً مختلفة.

والذي يفيد منه معاني مختلفة، فنحو القول : بيضة وجارية وعين،

(١) ما عنون به المصنف هو القسم المقصود بالبحث. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٨) قسم إفاضة اللفظ إلى قسمين رئيسين هما : ما وضع لإفاضة معنى واحد، ولم يستعمل عرفاً في غيره، وإذا أطلق لا يفيد إلا ذلك المعنى، وهذا القسم لم يُشر إليه الباقلائي هنا. والثاني : ما وضع لمعنيين فصاعداً في وضع اللفظ، وهو ما يسميه أهل اللغة بالمشترك.

واللفظ المشترك : إما أن تكون معانيه غير متباينه كأن يكون أحدهما جزءاً من الآخر أو كون أحدهما وصفاً للآخر وعبر عنه الباقلائي بما يفيد فوائد متفقة .. وإما أن تكون معانيه مختلفة متباينة، وهذا هو الذي عقد له الباقلائي هذا الباب.

(٢) توضيح ذلك أن كلمة « سواد » يطلق على القار وعلى الشخص الأسود. فهو لفظ مشترك بينهما، وبين المعنيين ارتباط وعلاقة. وفي هذا المثال ليس المعنى الموجود في ما يطلق عليه بالسوية. لأن سواد القار قد يزيد على سواد الشخص. وهذا القسم يسمى عند اللغويين بالمشكك. وقد عرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٤٦ بأنه « الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر ».

وقد يكون حصول المعنى بالسوية، وهذا يسمى بالمتواطىء، ككلمة الإنسان وعرفه الجرجاني في التعريفات ص ١٢٤ بأنه « الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية ». وهذا القسم لامانع أن يراد به معانيه في أن واحد إذا لم تقم قرينة على خلاف ذلك.

وأمثال ذلك مما يفيد في كل شيء يجري عليه فائدة غير فائدة الآخر، وقد دخل في هذا الباب قول القائل: « افعل ». وقولنا قرء وأقرأ وطهور ونكح ومس وملامسة، وأمثال ذلك مما يصح إجراؤه على معنيين مختلفين ومعاني مختلفة، نحو القول: أي شيء يُحسنُ زيدٌ، الذي ربما عبّر به عن الإستفهام. وربما أريد به العبارة عن التقليل لما يحسنه، وربما عُنِيَ به التعبير عن التكبير والتعظيم. وهذا الضرب ونحوه لاختلاف في وقوعه على معاني مختلفة، لأن قولنا بيضة يقع على الخوذة وعلى بيضة النعام والدجاج. والقول « جارية » مشترك بين الأمة المملوكة وبين السفينة الجارية، وكذلك القول « قرء » يقع على زمن الحيض المعتاد، وعلى زمن الطهر، والأولى عندنا أن يكون القول قرءاً / يتناول زمن الحيض والطهر في حكم اللسان، ويفيد فيهما فائدة واحدة، وهي أنه زمن معتاد. ولم تخص أهل اللغة بهذه الفائدة زمن الطهر بون زمن الحيض. وإنما لا يصح الإعتداد بهما جميعاً لمنع الشرع من ذلك لإختلاف فائدة الإسم فيهما. فيجب إدخاله في القسم الأول^(٢)، وقولنا نكاح يقع على العقد والوطء جميعاً، وإن كان مجازاً في العقد وحقيقة في الوطء. وكذلك القول مسيس ولس لأنه يتناول اللبس والمس باليد وهو ظاهره، ويقع على الوطء لكونه كناية عنه. والقول « افعل » يقع على الإباحة وعلى الأمر والتهديد والوعيد^(٤). ومنه أيضاً قوله ﷺ « لاصلاة إلا بأم الكتاب » وإلا بطهور^(٥). لأنه يحتمل أن يريد به لاصلاة مجزئة شرعية، ويحتمل أن يريد لاصلاة كاملة فاضلة، على ما بيناه من قبل.

(٢) أي فيما يدل على معنيين غير متباينين. لأنه حمل لفظة القرء على الزمن المعتاد، وهو شامل للطهر والحيض، لأن كلا منهما معتاد.

(٤) هذه الأمثلة التي نكرها الباقلائي ليست من المشترك. لأن المشترك يطلق على معانيه وضماً وبالتساوي، وأما كون اللفظ له معنيان حقيقي ومجازي، فالمعنى الحقيقي أرجح من المعنى المجازي إذا تجرد عن القرينة.

(٥) تقدم تخريج الحديثين والكلام عليهما بالتفصيل.

وجميع المختلف من معاني هذه الألفاظ الواردة في أحكام الشرع
وغير أحكامه على ضربين :

فضرب منه ، مختلف متضاد لا يصح القصد إليه واجتماعه في عقد
المتكلم. ومنه مختلف غير متضاد يصح القصد إليه والإرادة له. (٦)

والمختلف المتضاد منه نحو القول : « إفعل » وأي شيء يُحسَنُ زيدٌ ؟ ،
لأن القول « إفعل » يكون عبارة عن الإباحة، وعن الأمر، وعن الإيجاب، وعن
الندب، وعن التهديد والزجر. ولا يصح قصد المتكلم به إلى معنيين منه لتضاد
القصد إلى ذلك وإحالاته. وكذلك القول في أي شيءٍ يُحسَنُ زيدٌ ؟ لا يصح أن
يقصد به إلى معنيين مما يصلح له حتى يريد به المتكلم الإستفهام عما
يحسنه والتقليل والتكثير له، هذا ونحوه متفق على أنه محال أن يراد بالجملة
الواحدة لتضاد الإرادة للضدين مع العلم بتضادهما، كما تتضاد الإرادة
للشيء والكراهة له.

فأما المختلف الذي ليس بمتضاد فإنه لا خلاف في صحة القصد
بها في الوقت الواحد من غير تكرار لها إلى معنيين، وذلك نحو قوله
تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء ﴾ (٧) وقوله تعالى : ﴿ أو
لامستم النساء ﴾ (٨) وقوله تعالى ﴿ فاطهروا ﴾ (٩) وقوله تعالى :
﴿ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ (١٠). ولا خلاف بين الأمة وأهل

(٦) قسم المصنف ماله معنيان مختلفان أو معانٍ مختلفة إلى متضادة، مثل دلالة « إفعل » على
الوجوب والإباحة والندب وغيرها. فلا يمكن أن يراد هذه المعاني بإطلاق واحدٍ لكون ذلك جمعاً
بين الضدين، وهو مستحيل. ونقل الباقلائي الإتفاق على ذلك.

وأما غير المتضاد مثل قوله تعالى ﴿ أو لامستم النساء ﴾ نقل عدم الخلاف في جوازه ولكنه
نقض هذا بنقل الخلاف عن أبي هاشم الجبائي وبعض الحنفية ، كما سيأتي.

(٧) سورة النساء : (٢٢).

(٨) سورة النساء : (٤٢)

(٩) سورة المائدة : (٦)

(١٠) سورة البقرة (٢٢٨).

اللفة (١١) في صحة قصد المتكلم بهذا ونحوه في الوقت الواحد إلى المعنيين/ أو المعاني المختلفة. (١٢)

ص ١١٧

وقد زعم ابن الجبائي (١٣) من القدرية وفرقة ممن وافقه من أصحاب أبي حنيفة أن ذلك غير جائز . وأنه متى أريد بها معنيان مختلفان فلا بد من تكرارهما والتكلم بها في وقتين يراد بها في أحدهما أحد المعنيين وفي الآخر المعنى الآخر (١٤) . ولا حجة له في ذلك . ولا ما يجري مجرى الشبهة .

(١١) كثر المصنف نفي الخلاف بين الأمة وأهل اللغة في هذه الصورة، وما كاد أن يتم كلامه حتى نقل الخلاف في ذلك، وذكر أن المخالفين ليس لهم ما يجري مجرى الشبهة على ما ذهبوا إليه. وفي هذا مصادرة لآراء الآخرين . وقد توسع الحنفية في كتبهم في الإستدلال للمخالفين، ومنهم الجصاص والسرخسي.

(١٢) من قوله : « وقد زعم ابن الجبائي » .. إلى قوله « وفي الآخر المعنى الآخر » نقله بحروفه الزركشي في البحر المحيط : (١٣١/٢) وعزاه للتقريب.

(١٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قدم بغداد سنة ٣١٤هـ كنيته أبو هاشم، ينسب إلى جبئى خوزستان. كان نكياً حسن الفهم، وهو على رأس طائفة من طوائف المعتزلة تسمى باسمه، توفي ببغداد سنة ٣٢١ هـ له كتب كثيرة في أصول الدين منها : الأبواب الكبير والصغير، والجامع الكبير، والجامع الصغير، والمسائل العسكرية، وكتاب العوض، له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٢٤٧ ومراة الجنان : (٢٨٣/٢) ، والعبير (١٨٧/٢).

(١٤) قال السرخسي في أصوله (١٧٣/١) : « ومن أحكام الحقيقة والمجاز أنهما لا يجتمعان في لفظ واحد في حالة واحدة على أن يكون كل واحد منهما مراداً بحال، لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار . فلا يتصور كون الثوب الواحد على اللابس ملكاً وعبارة في وقت واحد. ولهذا قلنا في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء ﴾ المراد الجماع بون اللبس باليد، وبني على هذا الأصل عدم تناول آية الخمر سائر الأشرية فلا يجب الحد بها ما لم تسكر، لأن دخولها تحت الآية مجاز. ثم نقل بعض الفروع عن الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - وخرجها على هذا الأصل .

ثم نقل عن بعض الحنفية العراقيين قولهم : إن الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد، ولكن في محلين مختلفين يجوز أن يجتمعا بشرط أن لا يكون المجاز مزاحماً للحقيقة. وعلى هذا يجوز كون الثوب الواحد على اللابس نصفه ملكاً ونصفه عارية. وأن قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم ﴾ يتناول الجدات وبنات البنات. وأن قوله تعالى : ﴿ ولا تتكحوا ما نكح آبؤكم ﴾ يوجب حرمة منكوحة الجد.

ونسب هذا القول أبو بكر الجصاص في أصوله (٤٦/١) إلى أبي الحسن الكرخي ونسب البيضاوي في المنهاج القول بالجواز للشافعي والقاظيين عبد الجبار والباقلاني وأبي علي الجبائي ونسب المنع لأبي هاشم، وأبي الحسن الكرخي، وأبي الحسن البصري والإمام الرانزي. ينظر الإبهاج (٢٥٥/١) فقد أطلال في المسألة. وينظر في المسألة إرشاد الفحول ص ٢٨ والمحصول (٣٧١/١/١) والبرهان (٢٤٤/١) وقال بمنع الحمل على محامل اللفظ، ونقل عن =

والذي يدل على صحة ما قلناه وفساد قوله عُلِمَ كل عاقل مخاطبٍ من نفسه، بأنه يصح قصده بقوله : « لا تَنْكِحِ ما نكح أبوك » إلى نهيهِ عن العقد وعن الوطء جميعاً من غير تكرار اللفظ، والقصد بالقول قد نهيتك عن مسيس النساء إلى النهي عن اللمس باليد وعن الوطء جميعاً، والقصد بقولنا للمرأة تريصي بنفسك ثلاثة قروء إلى الأمر بالتريص زمن الحيض المعتاد وزمن الطهر ، وأن القصد إلى ذلك غير متضاد ولا مستحيل، فمن ادعى امتناع ذلك قال ما يدفعه الوجود.

ويقال ، لمن قال ذلك لم أنكرت القصد بما يجري مجرى ذلك من القول إلى معنيين مختلفين :

فإن قال ، لأجل تعذر وجود القصد إلى ذلك. فقد بينا أن الذي نجده من صحته خلاف دعواه ، فبطل اعتلاله بهذا.

وقد اعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لصح أن يراد بالقول « إفعل » الإباحة والزجر والإيجاب والندب، وهذا باطل من التعلق، لأنه إنما استحال ذلك لأجل تضاد كل أمرين من هذا. وعلمنا باستحالة القصد إليهما، وكذلك القول فيما يتضمنه القول : أي شيء يُحسنُ زيدٌ ؟.

واستدل - أيضاً - على ذلك بأنه لو جاز ما قلناه لجاز أن يريد بقوله : « اقتلوا المشركين » المشركين والمؤمنين، وبقوله تعالى : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » (١٥) الناس والبهائم، وهذا جهل من الإعتلال، لأنه إنما يصح أن يراد باللفظ ما يصح أن يجري عليه من المعنى في حقيقة أو مجاز إذا لم يكن متضاداً. وإسم الناس لا يجري على البهائم في حقيقة ولا مجاز، فسقط

= الباقلائي أنه أنكر بشدة على من قال بالعمل. والموجود - هنا - خلاف ما نقله إمام الحرمين. ولكن إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه (١٩) قال بالجواز وأنكر على من منع، وأقام الحجة على المانعين.

(١٥) النساء : (١) وغيرها.

ما قاله، ولو جرى على ذلك لصح أن يراد.

واعتل - أيضاً - لصحة قوله بأنه لو جاز ذلك لجاز أن يراد بالكلمة الواحدة التي لها حقيقة ومنها مجاز حقيقتها ومجازها. وهذا - أيضاً - صحيح غير مستحيل، ولذلك صلح حمل قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ﴾ (١٦) على العقد والوطء وإن كان مجازاً في أحدهما، اللهم إلا أن يراد بذلك قصر اللفظ على حقيقته وتعديه إلى مجازه، فإن ذلك متضاد لا يصح القصد إليه./

ص ١١٨

فصل

فإن قيل ، فهل يجب حمل الكلمة الواحدة التي يصح أن يراد بها معنى واحد ويصح أن يراد بها معنيان على أحدهما أو عليهما بظاهرهما أم بدليل يقترن بها ؟

قيل : بل بدليل يقترن بها لموضع احتمالها للقصد بها تارة إليهما وتارة إلى أحدهما، وكذلك سبيل كل محتمل من القول وليس بموضوع في الأصل لأحد مُحتملَيْهِ (١٧).

فصل آخر

فإن قيل ، فهل يريد المتكلم بالكلمة الواحدة المعنيين إذا أرادهما بإرادة واحدة أم بإرادتين ؟
قيل له ، إن كان المتكلم بها هو الله سبحانه فإنما يريد بها ويريد جميع

(١٦) النساء : (٢٢).

(١٧) قوله : « وكذلك سبيل كل محتمل » : أي أن كل لفظ يحتمل أكثر من معنى لا يحمل على معنييه أو على أحدهما إلا بدليل أو قرينة تدل على المعنى المراد إلا إذا كان أحد المعنيين أظهر من الآخر، فإنه يحمل على المعنى الظاهر إذا لم يقم دليل على غيره.
ومن قوله : فإن قيل إلى قوله لأحد مُحتملَيْهِ، نقله الزركشي في البحر (١٣٦/٢) معزواً للتقريب.

مراداته بإرادة واحدة.

وهي قديمة من صفات ذاته، وإن كان المتكلم بها محدثاً، فإنما يريدان جميعاً بإرادتين غير متضادتين، وإنما وجب ذلك فيه لصحة إرادته لأحدهما وكراهته للآخر . فلو كان يريدان بإرادة واحدة لاستحال أن يريد أحدهما دون الآخر (١٨) . وقد بينا هذه الجملة في الكلام في صفات الله سبحانه في أصول الديانات بما يفني الناظر فيه إن شاء الله.

(١٨) ينتظر في ذلك لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للسفارييني الحنبلي (١/٢٤١).

باب

الكلام في ذكر طريق معرفة مراد الله تعالى و مراد رسوله عليه السلام بالخطاب

اعلموا - وفقكم الله - أن خطاب الله عز وجل للمكلفين يكون منه على وجهين : (١)

أولهما : بغير واسطة، ولا بمؤدي خطابه كمن يُحمّله الوحي من ملائكته إلى رسله من البشر، ونحو خطابه لموسى ومحمد صلوات الله عليهما وللأمة بغير واسطة ولا ترجمان. وقد بينا من قبل أن من خاطبه على هذا الوجه، فإنه يعلم وجود خطابه عند سماعه وأنه مخالف لأجناس صيغ كلام البشر ضرورة عند إدراكه به بسمعه (٢) ، ويعلم أنه المتكلم به ضرورة، وأنه قد يصح أن يضطر من تولى خطابه بنفسه إلى العلم بأن مخاطبه هو الله رب العالمين (٣)، ويضطره إلى مراده بالخطاب لكونه سبحانه قادراً على

(١) الذي دل عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه علي حكيم ﴾ أن كلام الله سبحانه للبشر على ثلاث حالات هي :

١- أن ينقث في قلبه فيكون إلهاماً. أو رؤياً يراها في منامه . وهو الذي عبرت عنه الآية بالوحي.
٢- أن يكون الكلام كلاماً بصوت وحرف ولكن من وراء حجاب لعدم إمكان رؤيته سبحانه في الدنيا، وهو الذي عبر عنه بقوله : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ .

٣- أن يرسل رسولاً من الملائكة للأنبياء يسمعون كلامهم نطقاً وورونهم عياناً كحال جبريل عليه السلام مع سائر الأنبياء، وعن ابن عباس أن هذه الصورة اختص بها نبينا محمد وعيسى وموسى وذكرياً عليهم السلام. النكت والعيون (٢/٥٢٤).

(٢) ما ذكره الباقلاني فيه جانب من الحق، وهو كون الرسول يدرك كلام الله بسمعه، وأنه لا يشبه كلام البشر. ومعتقد السلف أن كلام الله منه بدا بلا كيفية. ولكنه بصوت وحرف كما كلم الله موسى، وعرف مراد الله من كلامه. فنفي الباقلاني أن تكون له صيغة يفهمها البشر مخالف لمعتقد السلف.

وينظر في صفة كلام الله سبحانه شرح العقيدة الطحاوية (١/١٧٢-٢٠٦).

(٣) في المخطوطة « العلمين ».

اضطرار خلقه إلى العلم بسائر المعلومات، فإذا اضطر المخاطبُ إلى أنه الله رب العالمين (٤) أسقط عنه تكليف معرفته، وإن كلفه أموراً أخر من ضروب طاعاته من التبليغ عنه، وغير ذلك من الأفعال والعبادات، وقد يصح أن لا يضطره إلى العلم بأن الخطاب خطاب وكلام له سبحانه، بل يدل على ذلك بما يقرنه به من الآيات على ما رتبناه من قبل. فأما علم سامع الكلام منه بمراده به، فالأولى عندنا فيه أنه لا يصح أن يقع للمكلم إلا ضرورة، لأنه ليس من جنس الكلام والأصوات التي قد تقدمت مواضعاً على معانيها/ في ص ١١٩ بعض اللغات فيعلم سامعه بنفس سماعه له معناه، بتقديم العلم بالمواضعة، ولا يعلم وجهاً لكونه عليه يدل على أنه مثلاً أمر بفعلٍ مخصوص ، على وجهٍ مخصوص، لشخصٍ مخصوص، في زمنٍ مخصوص، لذن غيره، فوجب عندنا القول بأن سامع الخطاب من ذاته إنما يعلم مراده بكلامه باضطراره له إلى ذلك.

وقد قال الجمهور من شيوخنا - رحمهم الله - إن سامع كلامه تعالى منه على هذا الوجه يعلم مراده به بنفس سماعه (٥).

والوجه الآخر الذي يكون عليه خطابه أن يخاطب المكلفين من البشر من النبيين وأممهم ومن الملائكة الذي يرسل إليهم بعضهم بما شاء سبحانه، وطريق علم جميع هؤلاء بما يؤديه المتحمل إليهم النظر والإستدلال إذا كانوا لمعرفته سبحانه مكلفين، وطريق علمهم بذلك الإستدلال بظهور ما يظهر على

(٤) في المخطوطة « العلمين ».

(٥) ما نقله الباقلائي عن جمهور شيوخه من أن السامع لكلام الله من غير واسطة يعلم مراد الله بنفس السماع هو الصواب، لأنه سبحانه يتكلم بصوت وحرف يفهمه البشر. وما ذهب إليه من أن العلم بمراد الله يكون باضطرار الله للمكلف. بمعرفة مراده قد يكون وجهياً في صورة ما يقذفه الله على قلب من يوحى إليه الله سبحانه، وليس فيمن يخاطبه بصوت مسموع وحرف مفهوم. وقد تابع إمام الحرمين في تلخيص التريب لوجه (١٩) الباقلائي على ما ذهب إليه. وما نقله الباقلائي عن جمهور مشايخهم نسبه إمام الحرمين في التلخيص إلى القلانسي وعبد الله بن سعيد وغيرهما.

المؤدي عنه سبحانه من الآيات وباهر المعجزات، لأن الملك لا ينزل على الرسول بالوحي إلا ومعه آيات باهرة تدل على صدقه في ادعائه الرسالة على الله سبحانه، كما أنه لا يأتي البشر الرسول منهم إلا بآيات معجزات . وقد ذكرنا الكلام في أحكام المعجز وشروطه وأوصافه وما يختص به، وحال من يظهر عليه في غير كتاب من الكلام في أصول الديانات (٦) بما يغني عن الإطالة به.

فصل

وإن يؤدي الملك إلى الرسول من البشر إلا بلغة الرسول التي قد تقدم علمه ونطقه بها من طريق المواضعة على معانيها ودلالاتها ثم يوقفه الملك على تفصيل ما يؤديه إليه بما هو عبارة عن كلامه القديم (٧) وما هو وحي، وليس بقرآن ، فوجب بهذه الجملة أن تكون طريق معرفة جميع البشر من النبيين وأمهم بكلام الله وبالعبارة عنه والوحي الذي ليس بقرآن ما ذكرناه من النظر والاستدلال، إذ كانوا غير مضطرين إلى معرفته ومعرفة كلامه ومراده به، بل مكلفون مأمورون بذلك.

فصل

وجميع ما يؤديه الملك إلى الرسل من الخطاب، ويؤديه الرسل إلى أممهم على ضربين :

نصٌ غير محتمل ولا مشتبه المعنى، وما هو بمعناه. وقد ذكرنا ذلك من قبل وما هذه حاله يعلمه الرسول عن الملك، والامة عن النبي ﷺ بظاهر

(٦) وقد ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر. والجزء الموجود من الكتاب طبع عام ١٩٥٨م بتحقيق رتشارد يوسف الكارثي ولم أطلع عليه.

(٧) الأشاعرة ذهبوا إلى أن ما يؤديه الملك إلى الرسول، هو عبارة عن كلام الله، وليس هو ذات الكلام، لأن كلام الله سبحانه عندهم نفسي، ولكن مذهب السلف أن كلام الله سبحانه بصوت وحرف.

الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظرٍ واستدلال.

والضرب الآخر، هو المجلد والمحتمل لمعاني مختلفة. وما هذه حاله، فإنما يعلم المراد منه بدليل يقترن بالخطاب. ودليله ينقسم قسمين :
إما عقلي أو توقيف من المبلغ بلفظ أو ما يقوم مقامه.

فما كان دليبه عقلياً/ صح أن يحيل الملك الرسول والرسول الأمة في معرفة المراد به على دليل العقل^(٨). وجاز - أيضاً - أن يذكرنا معناه، والمراد به بالتوقيف عليه، وذلك تخفيف للمحنة ومغفر عن النظر في دليل العقل، إلا أن يقال للمكلف : قد ألزمتك أن تعرف ذلك بحجة العقل، وطريق دليبه عليه، كما ألزمتك معرفة دليل التوقيف والسمع فيلزمه عند ذلك معرفة الدليلين.

فأما ما يكون الدليل على أحد محتملاته اللفظ والتوقيف وما يقوم مقامه مما لا مجال للعقل في تعيينه وتمييزه. فإنما يعرفه الرسول عن الملك، والأمة عن الرسول بضروب الألفاظ والتأكيدات والإشارات والرموز والأمارات التي يضطر الرسول عند مشاهدتها من الملك والأمة عند مشاهدتها من الرسول إلى مرادهما^(٩)، وليس لها نعت موصوف وحد محدود، وإنما يعلم ذلك المشاهد له على قدر مشاهدته على ما بيناه في صدر الكتاب. وذات الملك مشاهدة للرسول، كما أن ذات الرسول مشاهدة للأمة^(١٠). والذات إذا شوهدت صح العلم بها ويأن الخطاب خطاب لها ويمرأها بالخطاب ضرورة.

(٨) وذلك كمعرفة المراد من قوله تعالى : « وأسأل القرية » أنه أهلها لأن العقل يحيل سؤال الجماد.
(٩) وذلك كتفسير جبريل عليه السلام لقوله تعالى : « وأقيموا الصلاة » بالصلاة بالرسول ﷺ مرة في أول الوقت ومرة في آخره، ثم صلاته ﷺ بالناس. فيكون البيان لإجمال الآية بالتوقيف.
(١٠) لاشك أن ذات الرسول ﷺ مشاهدة للأمة على واقعها وحقيقتها، ولكن ذات الملك قد يشاهدها الرسول على حقيقتها. وقد نقل الماوردي في تفسيره (٥٢٥/٣) عن ابن عباس أن هذا حدث لنبينا محمد وعيسى وموسى وذكرياً صلوات الله عليهم أجمعين. وقد يظهر الملك للرسول في صورته =

وقد بيّنا أقسام الكلام المحتمل وغير المحتمل منه فيما سلف من أحكام الخطاب فلا حاجة بنا إلى إعادته، وإنما نحتاج إلى معرفة معنى اللفظة المحتملة بعينها إلى تأكيدات وأحوال وإشارات إذا لم يكن لذلك المعنى لفظ آخر في اللغة يخصه ويكون مقصوراً على معناه. فهذه جملة في ذكر طريق معرفة مراده تعالى بالخطاب مقنعة إن شاء الله.

بَاب ذِكْر طَرِيق مَعْرِفَةِ مَرَادِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَطَابِهِ

فأما طريق معرفة مراد الرسول عليه السلام بما يؤديه إلى الأمة من الخطاب عن الله سبحانه، فإنه - أيضاً - على ضربين :

فضرب **أول** ، نص غير محتمل، وما يقوم مقامه من لحن القول ومفهوم الخطاب وفحواه، وهذا مما يعلم المراد به بظاهر الخطاب وفحواه ووضع اللسان، ويدرك ذلك كل متكلم باللغة وعالم بمعنى المواضع.

والضرب **الثاني** ، هو المحتمل والمجمل، وهو المتشابه من خطابه، وذلك مما لا يعلم معناه والمراد به إلا بدليل، وقد يكون الدليل عليه عقلياً فيحينا فيه على دليل العقل. وقد ينص لنا عليه فيغنينا بتوقيفه عن النظر فيما سواه.

وتوقيفه عليه يكون بأمرين :

إما بغير محتمل من كلامه فيفسر المجمل منه بلفظ غير محتمل، نحو أن يقول المراد بقوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ ^(١) وقوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ ﴾ ^(٢) وبقوله ﴿ إِلَّا بِحَقِّهَا ﴾ ^(٣) . العشر منه، ودينار

(١) الأنعام آية : (١٤١).

(٢) التوبة آية (٢٩).

(٣) جزء من حديث لفظه : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله ». روى الحديث جمع من الصحابة منهم أبو بكر وعمر وابن عمر وجابر وأبو هريرة وأنس وجريير البجلي وسهل بن سعد وابن عباس وأبو بكره وأبو مالك الأشجعي والنعمان بن بشير وسمرة بن جندب ومعاذ بعضهم بلفظ « بحقها » وعند آخرين « بحقه » وعند غيرهم « بحق الإسلام ».

فحديث ابن عمر رواه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان. باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم (٢٤/١) برقم (٢٥)، وفيه « إلا بحق الإسلام » ، ومسلم في كتاب =

في كل حول، وحقها إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكذا وكذا. وهذا بيان لا ص ١٢١ إشكال فيه.

أو أن يبين المراد بالاحتمل بألفاظ وأمارات وتأكيدات وإشارات يضطر سامع ذلك ومشاهده والعالم به من حاله إلى المراد بخطابه المحتمل (٤)، وإنما يحتاج إلى هذه التأكيدات والإشارات في كشف معنى هذا المحتمل، لأن منه ما لا لفظ له واسم مخصوص مبني له وحده ينبيء عن معناه، وذلك نحو ما يدل به على أن المراد بقوله: « اقتلوا المشركين » جميع الجنس وسائر من يقع عليه الإسم منهم على الإستغراق، وذلك وأمثاله وما يجري مجراه مما لا لفظ له (٥)، فإذا أراد أن يدل على تعميمه لم يكن بد من أن يقرنه ويُتبعه ويُقدّم عليه، ويعضه بما يضطر العالم به إلى مراده بالخطاب، وهذه حال جبريل مع الرسول وغيره من النبيين عليهم السلام في تعريفه

= الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٢/١).
وحديث أبي هريرة رواه الستة: البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (٢١٦/٢)،
وكتاب استنائة المرتدين، باب من أبي قبول الفرائض (٢٧/٩)، وكتاب الإعتصام بالكتاب والسنة،
باب الإقتداء بسنن رسول الله ﷺ (١٦٨/٩)، ومسلم في كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس
حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله (٥٢/١) والترمذي في سننه (٢/٥) برقم (٢٦٠٦)
في كتاب الإيمان. باب أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله.
وأبو داود في سننه (١٠١/٣) برقم (٢٦٤٠) في كتاب الزكاة، باب على ما يقاتل المشركون،
والنسائي في السنن (١٤/٥) في كتاب الزكاة، باب مانع الزكاة، وفي كتاب الجهاد. باب وجوب
الجهاد (٥/٦)، وابن ماجه في سننه: (١٢٩٥/٢) برقم (٣٩٢٧) في كتاب الفتن، باب الكف
عن قال لا إله إلا الله.

وحديث جابر أخرجه مسلم في كتاب الإيمان (٥٢/١)، وابن ماجه برقم (٣٩٢٨).
وينظر في تخريج روايات باقي الصحابة الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للغماري ص ٧٨.
وينظر في تخريجه تخريج أحاديث اللمع ص ٢٦٠، والمعتبر للزركشي ص ١٤٥، وسلسلة
الأحاديث الصحيحة للألباني برقم (٤٠٧ - ٤١٠) وتحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج (٥٧٤/١).
(٤) وذلك كيانه ﷺ لقوله: « أنا وكافل اليتيم في الجنة » ثم إشارته بالسبابة والوسطى وقوله
« كهاتين ».

(٥) قول المصنف عن الإستغراق « لا لفظ له » فيه نظر. فالراجع أن العرب وضعت ألفاظاً خاصة
للمعوم والإستغراق. وهي ظاهرة فيه. مع احتمال استعمالها في غير المعوم، وما ذهب إليه
الباقلاني تابع فيه أبا الحسن الأشعري.

إياهم المراد بالمتحمل مما يؤديه إليهم، الذي لا إسم له ولا لفظ له مخصوص وضع لإفادته.

فأما معرفة جبريل عليه السلام بمراد الله عز وجل بكلامه، فقد قلنا أنه يعرفه بأن يضطره إلى العلم به أو بنفس سماعه الخطاب. عند كثير من أهل الحق على ما بيناه من قبل.

فصل

وجميع المضطرين إلى معرفة مراد الرسول عليه السلام بالمتحمل من خطابه، وبما قرره من أحكام دينه إنما يضطرون إلى ذلك من وجهين :
أحدهما ، أن يكونوا (٦) أهل عصره الذين يأخذون عنه وينقلون الخطاب منه ويشاهدون ذاته وأمارته.

والوجه الآخر ، أن يكونوا قوماً قد نقل إليهم العلم بمراده بالمتحمل وما قدره من أحكام دينه. قوم هم أهل تواتر قد اضطروا إلى العلم بقصده وما وقف عليه، فيعلم القرن الثاني ذلك ضرورة بنقل سلفهم، وكذلك إذا نقل من فيه شرط التواتر من أهل عصر التابعين إلى تابعي التابعين، ثم كذلك قرناً بعد قرن، وأن يتصل (٧) إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها (٨) ، ونحن نذكر في باب القول في الأخبار صفات أهل التواتر الذين يجب بوضع العادة حصول علم الإضطرار بصدقهم فيما يخبرون به (٩) إن شاء الله.

(٦) في المخطوطة « يكون » بدل « يكونوا ».

(٧) في المخطوطة « اتصل ».

(٨) الذين يفيدهم كلام الرسول ﷺ العلم صنفان : من سمعوا منه شفاهاً، ومن بلغهم قوله بطريق التواتر.

(٩) في المخطوطة « عنه » بدل « به ».

فصل (١٠)

ولن يصل المكلف إلى العلم بأن الله سبحانه متكلم الذات وأمر وناه للعباد مع اعتقاده أن كلامه ليس بموجود بداية وأنه مخلوق في غيره، ومثل كلام البشر ومن جنسه على ما يقوله المعتزلة القدرية، ولن يصل المكلف إلى العلم بصدق خبر الله عز وجل بما أخبر به في وعده ووعيده إلا بأن يعتقد كون الصدق من صفات ذاته واستحالة الكذب عليه في خبره. فأما إن اعتقد ما يقوله القدرية من أنه سبحانه قادر على أن يكذب في خبره ولايستحيل الكذب في صفته، وأن الظلم والجور لايمتنع وقوعه منه، وكونه مقدوراً له^(١١)، فإنه لا/ يمكنه مع ذلك العلم بصدقه فلا يؤمن كذبه. تعالى عن قولهم علواً كبيراً . في جميع أخباره وجوره على جميع عبادہ.

وقولهم بعد ذلك إنما يؤمن ذلك منه لعلمه بقبح الكذب والظلم وغناؤه عنه قول يوجب عليهم أن لايقع منه العدل والصدق مع علمه بحسنهما لغناؤه عنهما، لأنه لايفعل الحسن العالم بحسنه إلا لحاجة منه إليه، كما لا يفعل الكذب والظلم مع العلم بقبحهما إلا المحتاج إليهما وقد بينا الكلام في هذا الفصل ووجب ذلك عليهم وإبطال كل ما يحاولون به الخروج عنه في الكلام

(١٠) هذا الفصل وما بعده حتى نهايةالباب لم ينكره إمام الحرمين في تلخيص التقریب.
(١١) لعل ما نسب الباقلائي من كون الله يجوز عليه الكذب ووقوع الظلم والجور منه قد قال به بعض المعتزلة، ولكن المشهور عن المعتزلة خلافه قال قاضي قضائهم عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥ : « وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لامحالة، ولايجوز عليه الخلف والكذب ». وقال الإيجي في المواقف ص ٢٩٥ : « يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلوجهين ». كما أن نسبة الباقلائي جواز وقوع الظلم والجور من الله للمعتزلة في غاية البعد ، لأنهم نفوا عن الله خلق أفعال العباد ظناً منهم أنه يلزم على ذلك الجور والظلم، وهم يسمون أنفسهم أهل العدل لذلك. يقول عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٥ : « واحد ما يدل على أنه تعالى لايجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور. فلو كان تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. »
ويبدو أن ما نسب له الباقلائي - والله أعلم - من باب الإلزام لما نقله عنهم من القول بعدم وقوعه لاستغنائهم عن فعل الكذب والظلم.

في أصول الديانات بما يفني الناظر فيه إن شاء الله .

فصل

وكذلك فإنه لا يصح أن يعلم صدق الرسول في دعواه النبوة وما يخبر به من البلاغ عن الله سبحانه من لم يعرف معجزاته وشروطها، وما يكون دلالة على صدقه لأجله، ومن جُوز الكذب عليه فيما يؤديه عن ربه، ولا من جُوز كتمان له بعض ما أنزل عليه أو تحريفه وإفساده، لأن ذلك أجمع يرفع أمانه من كتمان له لاستثناءات وشروط في الخطاب، ومن زيادات منه فيه ما ليس منه، ومن كتمان فرائض كثيرة، وأن يكون جميع ما أداه أو أكثره ليس من عند الله عز وجل . فتجوز ذلك أجمع عليه يمنع من معرفة صدقه والجهل بكون مظهر عليه معجزاً دالاً على صدقه يمنع من معرفة نبوته^(١٢).

وليس إجازة التورية عليه والمعارض إذا احتاج إليهما في غير البلاغ بقادح في العلم بصدقه ونبوته، وكذلك فليس في إجازة إصابة المعاصي عليه والسهو والنسيان فيما يخصه من الفرائض وغير ذلك بعد بلاغه وأدائه بقادح في العلم بنبوته وصدقه ولا منقراً عن طاعته^(١٣). وقد تقصينا الكلام في هذه الفصول وفي أحكام الرسل، وما يختص بهم، وما يجوز عليهم من

(١٢) ما ذكره الباقلاني من عصمة النبي عن الكذب فيما يتعلق بالتبليغ، ومن الكتمان أو التحريف أو الزيادة فيما أمر بتبليغه محل اتفاق بين الأمة، ونقل الإجماع عليه الإيجي في المواقف ص ٢٥٨ بين جميع الملل والشرائع بالنسبة لأنبيائهم، وإنما وقع الخلاف في جواز السهو والنسيان عليهم فيما يتعلق بالتبليغ، فنقل الإيجي منعه عن الأستاذ أبي اسحاق الأسفرائيني وجمع من العلماء ونقل تجويزه عن الباقلاني . ولكن الموجود هنا جواز السهو والنسيان فيما يتعلق بما يخصه من الفرائض . وليس فيما يتعلق بالتبليغ .

(١٣) الناس في عصمة الأنبياء بين إفراط وتقريط . فبعضهم أفرط حتى نفى عنهم الصفات، وما هو خلاف الأولى . وبعضهم جوز عليهم ما قد ينزه عنه عامة الناس، والوسط هو الخيار . وما ذكره الباقلاني من جواز التورية في غير البلاغ والسهو والنسيان فيما يخصه حق . وأما إصابة المعاصي فهو محل نزاع . بل وقع الإجماع على أن المعاصي المنقورة لا يجوز وقوعها منه لتناقضها مع غرض إرساله . وينظر تفصيل ذلك في المواقف ص ٢٥٨ - ٣٦٦ .

المعاصي، وغيرها ويمتنع في صفاتهم، وما يلزم المكلف العلم بصدقهم في كتاب « الفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء » (١٤) بما يغني الناظر فيه ، إن شاء الله.

فصل

فإن قال قائل : فقد أدخلتم في هذه الجملة القول بأنه لا يجوز الكتمان عليهم لما حملوه، كما لا يجوز عليهم الكذب فيما يؤدونه فما تقولون إن خوف وخاف القتل في تبليغ ما أمرَ بإبلاغه، هل يجب عليه البلاغ مع خوف القتل وتحمله أم لا ؟ يقال إنه ما يجب على النبي ، ولا على غيره من المكلفين شيء من جهة العقل لا بلاغ ولا غيره، وإنما يجب عليهم ذلك بالسمع فقط، فإن أمره الله بالبلاغ مع تخويف القتل ومع تحمله القتل وما نونه من المكاره والأذى وجب عليه فعل البلاغ مع الخوف واحتمال القتل/ فما نونه. وإن أمره بالبلاغ مع الأمن، ونهاه عنه مع الخوف لزمه ذلك على حسب ما رتب له. وقد بينا القول في أنه لا يجب على العاقل من نبي وغيره شيء من جهة قضية العقل بما يغني عن رده (١٥).

ص ١٢٣

وأما قول القدرية إنه يجب عليه الأداء إذا أمرَ وإن قتل أو خاف القتل، لأنه لا يكلفه إلا بلاغ ما هو مصلحة لأمته فيجب أن يبلغ ، وإن قيل لأن ذلك

(١٤) كامل اسم الكتاب « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والهيل والكهانة والسحر » طبع ما وجد منه سنة ١٩٥٨م بتحقيق الأب اليسوعي رتشارد يوسف الكارتي ويوجد منه قطعة في مكتبة تبينجن ، بالمانيا على ما ذكره محققا التمهيد في هامش ص ٢٥٨.

(١٥) أحال الباقلاني جواز ترك البلاغ مع التخويف بالقتل على السمع ولم يقطع بالجواز أو عدمه، والذي عليه جمهور أهل السنة هو عدم جواز ذلك لهم مع التخويف، لأن الله جل شأنه تعهد لرسولنا ﷺ بالعصمة من الناس بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ ، وكذلك لما أخفى رسول الله ﷺ ما أمره به بخصوص زيد وزينب قال له معاتباً : « وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه » . والذين أجازوا على النبي ذلك هم الروافض، بل جوزوا عليه إظهار الكفر تقيّة، على ما حكاه عنهم السفاريني في لوامع الأنوار البهية (٢/٣٠٥).

هو الأصلاح له ولهم في تدبيره، فإنه باطل من وجهين :

أحدهما ، إن فعل الأصلاح بهم لا يجب على الله تعالى لا فيما يتعلق بمصالح الدنيا ولا الدين، وإنما ذلك إحسان وتفضل يجب شكره عليه إذا فعله. فاما أن يكون فرضاً واجباً عليه فإنه كذبٌ من القدرية^(١٦).

والوجه الآخر ، إنه ليس الواجب أن لا يؤمر المكلفون إلا بما فيه صلاحهم، لأن لله سبحانه أن يشرع لهم ما فيه الصلاح وما فيه الهلاك، فلا وجه للاعتراض في حكمه وما يتعبد به عباده^(١٧).

وأما قول القدرية ، إنه إن كان قد كلف أداء أشياء أخر في المستقبل غير الذي يُخوف بالقتل في أدائه، فإنه يجب عليه أن يُقدم على الصدع به، ويعلم أنه لا يُقتل نون تبليغه جميع ما كُلف بلاغه في المستقبل، وأن يزيل عن نفسه الخوف إن هجس فيها، وأن يعلم أنه لم يؤمر بأداء شيء بعد ذلك إلا وفيه مصلحة من أرسل إليه^(١٨)، وأن الله سبحانه لا يمكن من اقتطاعه عن بلاغ ما فيه مصلحة العباد من قتل له أو غير ذلك، فإنه قولٌ باطل - أيضاً - من وجهين :

(١٦) يبدو أن خصومة الباقلاني مع المعتزلة خرجت عن حد الاعتدال، إلا أنه لو تقدم في الحكم الذي ذهبوا إليه من جهة طريق إثباته لكان موفقاً، لأنهم أثبتوا الحكم بالعقل مع قيام دليل الشرع عليه، وهو الذي ذكرناه في العاشية السابقة. وحتى رده عليهم بنقد أصلهم وجوب الأصلاح على الله غير مناسب هنا، لأنهم لم يستعملوه، فالمسألة مفروضة في حقه ﷻ ، وليس في حقه سبحانه وتعالى .

(١٧) هذا الجواب مبني على أصل الأشمارة، وهو عدم تعليل أحكام الله بالمصلحة للمكلفين، وهو مخالف لما عليه أهل الحق من تعليل أحكام الله بالمصلحة، سواء كانت نبوية أو أخروية أو جامعة بين المصلحة الدنيوية والأخروية. قال الشاطبي في الموافقات (٦/٢) : « وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معلقة بعلقة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معلقة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين » وانظر منهاج السنة لابن تيمية (٤٣/١).

(١٨) ما نقله عن المعتزلة مما يجب على الرسول من إزالة الخوف إن هجس له، وأنه لا يؤمر بشيء إلا فيه مصلحة موافق لمعتقد أهل الحق.

لحدهما ، إنه لا يجب أن يأمره إلا ببلاغ ما فيه صلاح المكلفين ، بل قد يكون منه ما هو صلاح لهم ، ومنه ما فيه عطب وهلاك لهم ، ومنهم المهتدي بالتكليف ، ومنهم الضال به .

والوجه الآخر ، أنه قد يجوز أن يكون في حكمة الله تعالى منعه المكلف من فعل ما أمره بإيقاعه في المستقبل من نبي وغيره بالموت تارة ، وبالعجز أخرى ، وبالعوارض التي تزيل الأمر به ، وبالنسخ للأمر به قبل وقته ، وكل ذلك حق وصواب في حكمته وتدبيره ، على ما سنذكره ونبينه في فصول القول في النسخ إن شاء الله .

فأما اختفاء النبي ﷺ في الغار (١٩) حين أراد الهجرة فإنه كان منه ﷺ بعد بلاغه بمكة السنين الطوال وصدعه بما أمر واحتمال ضروب المكاره والضيم منهم حتى لو مات قبل اختفائه في الغار لم يكن قد بقي عليه شيء من فرض الأداء والبلاغ المزيح لعلهم والمقيم للحجة البالغة عليهم . (٢٠)

(١٩) يريد بذلك غار ثور على يمين الذهاب من مكة إلى منى من جهة كُدي .
(٢٠) انتهت المقدمات . ويبدأ المجلد الثاني بالكلام في الأوامر والنواهي .

الفهارس

| الصفحة | رقم | أولاً: فهرس الآيات |
|-------------|-----|--------------------------------------------------------|
| | | سورة البقرة |
| ٢٥٧ | ١٥ | الله يستهزيء بهم |
| ٢٥٧ | ١٩ | فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم |
| ٢٢٧ | ٢٠ | وإذ قال ريك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة |
| ٢٢٥ | ٢١ | وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة |
| ٢٢٧ | ٢١ | انبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين |
| ٤١٦ | ١١٧ | كن فيكون |
| ٢٩٣ | ١٤٣ | وما كان الله ليضيع إيمانكم |
| ١٨٥ | ١٧٣ | فمن اضطر غير باغ ولا عاد |
| ٢٤٧ | ١٨٤ | فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر |
| ٢٤٧ | ١٨٤ | يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر |
| ٤١٤ | ١٨٧ | ثم أتوا الصيام إلى الليل |
| ٤٢٤/٣٣١/٢٢٥ | ٢٢٨ | والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء |
| ٢٩٨ | ٢٣٦ | ومتعوهن على الموسع قدره |
| ٢٣١/٢٢٥ | ٢٣٧ | إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقده بالنيكاح |
| ٢٩٨ | ٢٨٢ | وأشهدوا إذا تبايعتم |
| | | ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا |
| | | إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما |
| ٢٧٥/٢٧٣ | ٢٨٦ | لا طاقة لنا به واعف عنا |
| | | سورة آل عمران |
| ٢٣٢ | ٧ | وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم |
| ٢١٧ | ٤١ | آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا |
| | | ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم |
| ٢٤٢ | ٧٥ | من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك |

| الصفحة | رقم | تابع : فهرس الآيات |
|---------|-----|---------------------------------------------------|
| | | سورة النساء |
| ٤٢٦ | ١ | يا أيها الناس اتقوا ربكم |
| ٣٤٣ | ٢ | ولا تاكلوا أموالهم إلى أموالكم |
| ٤١٥ | ٣ | ما طاب لكم من النساء مثتى وثلاث ورباع |
| ٣٤٣ | ١٠ | إن الذين ياكلون أموال اليتامى ظلماً |
| ٤٢٧/٤٢٤ | ٢٢ | ولا تتكحوا ما نكح أبؤاكم |
| ٣٧٠/٣٤٤ | ٢٣ | حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم |
| ٣٤٠ | ٢٩ | ولا تقتلوا أنفسكم |
| ٣٥١/٢٤٦ | ٤٣ | لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون |
| ٣٥١ | ٤٣ | ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا |
| ٤٢٤/٣٣١ | ٤٣ | أو لامستم النساء |
| ٣٤٢ | ٧٧ | ولا تظلمون فتيلاً |
| ٣٦٩ | ٧٨ | فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً |
| ٣٦٩ | ١١٣ | وعلمك ما لم تكن تعلم |
| | | سورة المائدة |
| ٣٧٠/٣٤٥ | ١ | أحلّت لكم بهيمة الأنعام |
| ٣٨٤ | ٢ | وإذا حللتم فاصطابوا |
| ٣٧٠/٣٤٤ | ٣ | حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير |
| ٤١٦ | ٦ | إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم |
| ٤١٤ | ٦ | وأيديكم إلى المرافق |
| ٤٢٤ | ٦ | فاطهروا |
| ٣٥٧ | ٦ | أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء |
| ٣٦٦/٣٤٧ | ٣٨ | والسارق والسارقة فاقطعوا |
| ٣٧٨/٣٤٨ | ٩٥ | ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم |
| ٣٤٥ | ٩٦ | أحل لكم صيد البحر |
| ٣٧٠ | ٩٦ | وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً |

| الصفحة | رقم | تاج ، فهرس الآيات |
|-------------|-----|------------------------------------------------------|
| | | سورة الأنعام |
| ٣٢٦ | ٣٨ | ما فرطنا في الكتاب من شيء |
| ١٨٥ | ١١٩ | إلا من اضطررتم إليه |
| ٤٣٤/٣٤٩ | ١٤١ | وأتوا حقه يوم حساده |
| | | سورة التوبة |
| ٣٤٩/٣٤٧ | ٥ | فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخنوهم |
| ٤٣٤/٣٤٩ | ٢٩ | حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون |
| ٣٧٩ | ٦ | إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها |
| | | ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما ينفق |
| ٣٩٧ | ٩٩ | قربات عند الله وصلوات الرسول |
| ٣٩٧ | ١٠٣ | وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم |
| | | سورة الأنفال |
| ٣٥٧ | ٣٠ | ويمكرون ويمكر الله |
| | | سورة يونس |
| ٤١٧ | ٤٦ | ثم الله شهيد على ما يفعلون |
| | | سورة هود |
| ٣٥٥ | ٤٠ | حتى إذا جاء أمرنا وفار التنوير |
| ٣٥٥ | ٩٧ | وما أمر فرعون برشيد |
| | | سورة يوسف |
| ٣٩١ | ٢ | إننا جعلناه قرآنا عربياً |
| ٣٥٧/٣٥٢/٣٤٦ | ٨٢ | واسأل القرية التي كنا فيها والعير |
| | | سورة الرعد |
| ٢٦٠ | ١٦ | أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم |
| | | سورة إبراهيم |
| ٣٩١ | ٤ | وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه |

| الصفحة | رقم | تابع ، فهرس الآيات |
|---------|-----|-------------------------------------------------------|
| | | سورة النحل |
| ٢٦٠ | ٢٠ | والذين يدعون من دونه لا يخلقون شيئاً |
| ٢٢٦ | ٨٩ | تبياناً لكل شيء |
| | | ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون |
| ٤٠٢ | ١٠٢ | إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين |
| ٢٥٧ | ١٠٦ | إلا من أكرهه وقلبه مطمئن بالإيمان |
| | | سورة الإسراء |
| ٢٤٢ | ٢٣ | فلا تقل لهما أف |
| ٢٤٠ | ٢١ | ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق |
| ٢٤٠ | ٢٢ | ولا تقربوا الزنى |
| | | سورة الكهف |
| ٣٥٧/٣٥١ | ٧٧ | جداراً يريد أن ينقض فأقامه |
| | | سورة الحج |
| ٣٥٧/٣٥١ | ٤٠ | لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد |
| ٢٩٨ | ٧٧ | واقبلوا الخير |
| | | سورة النور |
| ٣٦٦/٣٤٧ | ٢ | الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما |
| ٢٩٨ | ٣٣ | فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً |
| ٣٩٩/٣٥٧ | ٣٥ | الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة |
| | | سورة الشعراء |
| ٢٤٣ | ٦٣ | أن اضرب بعصاك البحر فانقلب |
| ٣٩١ | ١٩٥ | بلسان عربي مبين |
| | | سورة الأحزاب |
| ٣٥٧ | ٥٧ | يؤذون الله ورسوله |
| | | سورة فاطر |
| ٢٦٠ | ٣ | هل من خالق غير الله |

| الصفحة | رقم | تابع : فهرس الآيات |
|---------|-----|--------------------------------------------------|
| | | سورة فصلت |
| ٤٠١ | ٤٤ | ولو جعلناه قرآناً أعجبياً لقالوا لولا فصلت آياته |
| | | سورة الشورى |
| ٤٠١ | ٧ | وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً |
| ٣٥٣ | ١١ | ليس كمثلته شيء |
| ٣٥٧ | ٤٠ | وجزاء سيئة سيئة مثلها |
| | | سورة الزخرف |
| ٤٠١ | ٤٤ | وإنه لذكر لك ولقومك |
| | | سورة الذخان |
| ٤٠١ | ٥٨ | فإنما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون |
| | | سورة الفتح |
| ٣٤٠ | ٢٩ | محمد رسول الله |
| | | سورة الرحمن |
| ٣٦٩ | ٢ | خلق الإنسان علمه البيان |
| | | سورة المجادلة |
| ٣١٧ | ٨ | ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول |
| | | سورة المنافقون |
| ٣١٧ | ١ | إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله |
| | | سورة المائدة |
| ٣١٧ | ١٣ | وأسرأ قواكم أو أجهرأ به إنه عليم بذات الصدور |
| | | سورة الانسان |
| ٤٠٠ | ٢١ | ثياب سندس خضر واستبرق |
| | | سورة عبس |
| ٤٠٨/٤٠٠ | ٣١ | وفاكهة وأبأ |
| | | سورة الانطار |
| ٣٤٩/٣٤٧ | ١٤ | إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم |
| | | سورة الزلزلة |
| ٣٤٢ | ٧ | فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره |

| الصفحة | ثانياً، فهرس الأحاديث |
|-------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| ٢٣٦ | وعن الطفل حتى يبلغ |
| ٢٣٨ | أخريوهم عليها لعشر |
| ٣٠١ | حلال بين وحرام بين وأمر متشابهات لا يعلمها إلا قليل |
| ٣٠١ | يا وابصة استفتت نفسك وإن أفتاك المفتون |
| ٣٤٤ | لا يقضي القاضي وهو غضبان |
| ٣٤٤ | أدوا الخيط والمخيط |
| ٣٤٨ | في سائمة الغنم زكاة |
| ٤٣٤/٣٤٩ | إلا بحقها |
| ٣٦٦ | الجار أحق بسقبة |
| ٣٧٦/٣٧١ | رفع عن أمتي الخطأ والنسيان |
| ٣٧٨ | الأعمال بالنيات وإنما لأمرىء ما نوى |
| ٣٨٤/٣٨٠ | لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد |
| ٣٨٥/٣٨١ | لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل |
| ٣٨٥/٣٨١ | لانكاح إلا بولي |
| ٤٢٣/٣٨٥/٣٨٢ | لا صلاة إلا بطهور |
| ٤٢٣/٣٨٥/٣٨٢ | لا صلاة إلا بأب الكتاب |
| ٣٨٢ | لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه |
| ٣٩٤ | نهيت عن قتل المصلين |
| ٣٩٤ | الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاما قول لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق |

| الصفحة | ثالثاً، فهرس الكتب الواردة في النص |
|--------|-------------------------------------------------------------------|
| ٤٢٠ | الأصول الكبير |
| ٤٢٠ | الأصول الأوسط |
| ٤٣٩ | الفرق بين معجزات الرسل وكرامات الأولياء |
| ٤٠٧ | تعريف عجز المعتزلة عن إثبات دلائل النبوة وصحتها على مذاهب المثبتة |

| الصفحة | رابعاً، فهرس الأشعار |
|--------|-------------------------------------------------------------|
| ٣٩٦ | قالت سلمى تصبرتم فقلت لها لا والذي بيته بأسلم محجوج |
| ٣٩٦ | وأشهد من عوف طولاً كثيرة يحجون سب الزيرقان المزفرا |
| ٣٤١ | إذا استوبعته منصفاً أو صريمة تنحت ونحت جيداً للمناظر |
| | لما رأيت أمرها في حطي وأزمنت في لسدي ولطي |
| ٣٣٤ | أخذت بقرون شمس |
| | طيك مثل الذي صليت فافتمخي يوماً فإن لجنب المرء مفسجعا |
| ٣٩٨ | تقول بنتي وقد قررت مرتحلاً يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا |
| ٤٠٦ | وقالوا علي ليس يقتل مسلماً فمن ذا الذي يستحيي الرقاب ويفتك |
| ٤٠٦ | وقالوا الهدى هذا فإن يكن الهدى فشلت يميني واعترى الجسم أوطك |
| ٣١٧ | لا تعجبنيك من أشير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا |
| ٣١٧ | فإن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الكلام دليلا |
| ٣٤١ | وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصسته ولا بمعطل |
| ٣٧٩ | أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مني |
| ٣٩٨ | لها حارس لا يبرح الدهر دنها وإذا نبحت صلى عليها وزمما |
| ٣٣٣ | يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم |
| ٣٩٨ | وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتمم |

| الصفحة | خامساً، فهرس الأعلام |
|---------|----------------------|
| ٣٥٩ | الأسود بن يعقوب |
| ٤٠٠/٣٩٧ | الأعمش |
| ٣٤١ | امرئ القيس |
| ٣٥٩ | بقراط |
| ٤٢٥ | ابن الجبائي |
| ٣٥٩ | الحارث بن ظالم |
| ٤٠٤ | الخليل بن أحمد |
| ٣٤١ | نوالسومة |
| ٣٤٣ | سحبان وانسل |
| ٣٥٩ | سقراط |
| ٤٠٢ | سلمان الفارسي |
| ٣٥٩ | سيديويه |
| ٤٠٦ | علي بن أبي طالب |
| ٣٦٠ | المزني |
| ٤٠٦ | معاوية |
| ٣٨٩ | أبو الهذيل |
| ٣٠١ | وابن |
| ٤٠٦ | يزيد بن حجية |

| الصفحة | سادسا ، فهرس الفرق والطوائف |
|-------------------------------------------|-------------------------------------------|
| ٤٣٦ / ٤٣٠ / ٢٥١ / ٢٤٥ / ١٨٦ / ١٧٥ | أصحابنا = الأشاعرة = شيوخنا = أهل الحق |
| ٤٢٥ / ٣٠٨ / ٢٩٤ / ٢٣٧ | أصحاب أبي حنيفة = أهل العراق |
| ٢٨٥ / ٢٢٠ / (٢١٨) | البراهمة |
| ٣٩١ / مرتين ٢٨٩ / مرتين ٢٨٨ / ٢٨٧ / (٢٩٧) | الخوارج |
| ٢٨٥ / (٢٨٢) | الدهرية = أهل الدهر |
| / ٢٥١ / ٢٤٣ / مرتين ٢٣٩ / ٢٢٢ / ١٨٤ / ١٧١ | الفقهاء |
| ٤١٥ / ٣٦١ / ٣٠٣ | |
| ٢٥١ / ٢٣٤ / ٢٢٠ / ٢١٨ / ٢٠٣ / ١٨٤ / (١٧٨) | القدرية = المعتزلة |
| ٢٩٢ / ٢٨٥ / ٢٧٨ / ٢٦٣ / ٢٦١ / ٢٥٤ / ٢٥٢ / | |
| ٣٩١ / ٣٨٩ / ٣٨٨ / ٣٨٧ / مرتين ٣٧٥ / ٣١٨ / | |
| . ٤٤٠ / ٤٣٩ / ٤٣٧ / | |
| / ٣٠٣ / ٢٥٨ / ٢٢٢ / ١٩٥ / ١٨٦ / ١٨٤ / ١٧١ | المتكلمون |
| ٣٦١ | |
| ٢٨٥ / ٢٢٠ / (٢١٨) | المجوس |
| ٢٥٩ | نوابت القدرية |

| الصفحة | سابعاً، فهرس الموضوعات الموضوع |
|----------|------------------------------------|
| ١٦٥ - ٥ | القسم الدراسي : |
| ٥ | افتتاحية |
| ٢٠ - ١١ | المقدمة |
| ١١ | الحالة السياسية في عصر الباقلاني |
| ١٥ | الحالة الإجتماعية في عصر الباقلاني |
| ١٧ | الحالة الثقافية في عصر الباقلاني |
| ٨٤ - ٢٣ | الباب الأول : في ترجمة الباقلاني |
| ٢٣ | اسمه وكنيته ولقبه |
| ٢٤ | ولادته ونشأته وأسرته |
| ٢٧ | طلبه العلم وشيوخه |
| ٣١ | الوظائف التي شغلها |
| ٢٣ | تلاميذه |
| ٢٩ | مذهبه العقدي |
| ٤٣ | مذهبه الفقهي |
| ٤٥ | صفاته واخلاقه |
| ٥٠ | ثناء العلماء عليه |
| ٥٤ | الطعون التي قيلت فيه |
| ٥٤ | أ - من أبي حامد الأسفرائيني |
| ٥٥ | ب - من أبي حيان التوحيدي |
| ٥٨ | ج - من أبي علي الأمازي |
| ٥٩ | د - من ابن حزم |
| ٧٠ | مناظراته |
| ٧٤ | مؤلفاته |
| ٨٣ | وفاته |
| ١٦٥ - ٨٧ | الباب الثاني : في التريب والإرشاد |
| ٨٧ | اسم الكتاب وصحة نسبه للباقلاني |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|-----------|-------------------------------------------|
| ٩١ | مخطوطة الكتاب وصفتها |
| ٩٣ | المصادر التي أفاد منها |
| ٩٥ | الكتب التي أفادت منه |
| ٩٨ | مختصرات الكتاب وشروحه |
| ١٠١ | أهمية الكتاب ومدى حاجته إلى التحقيق |
| ١٣٤ - ١٠٤ | دراسة مسألة « الأسماء الشرعية » |
| ١٠٤ | سبب اختيار المسألة |
| ١٠٥ | تعريف الأسماء الشرعية |
| ١٠٨ | تحرير محل النزاع |
| ١١٠ | الأقوال في المسألة |
| ١١٤ | أدلة القول بجواز النقل |
| ١١٤ | أدلة القول بعدم جواز النقل |
| ١١٥ | أدلة المعتزلة على القول بوقوع النقل |
| ١١٩ | أدلة الباقلاني في عدم النقل |
| ١٢١ | دليل من قال بالتفريق بين الدينية والشرعية |
| ١٢٢ | دليل القول بالتوقف |
| ١٢٢ | حجة القول الوسط |
| ١٢٤ | الترجيح |
| ١٢٥ | ثمرات النزاع في المسألة |
| ١٢٥ | في جانب الاعتقاد |
| ١٢٧ | في جانب اللفظ |
| ١٢٨ | في جانب الفروع الفقهية |
| ١٦٥ - ١٣٥ | دراسة مسألة حمل اللفظ المشترك على معنيه |
| ١٣٥ | سبب اختيار المسألة |
| ١٣٥ | تحرير محل النزاع |
| ١٣٧ | الأقسام الثلاثة الداخلة في المسألة |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|------------------------------------------|
| ١٤٠ | الأقوال في المسألة |
| ١٤٣ | أدلة المانعين للحمل |
| ١٤٧ | أدلة المجوزين للحمل |
| ١٥١ | حجة القول الثالث |
| ١٥١ | حجة القول الرابع |
| ١٥١ | حجة القول الخامس |
| ١٥٢ | حجة القول السادس |
| ١٥٢ | حجة القول السابع |
| ١٥٣ | حجة القول الثامن |
| ١٥٣ | حجة القول التاسع |
| ١٥٣ | الترجيح |
| ١٥٤ | ثمرات النزاع في المسألة |
| ١٦٢ | عملي في الكتاب |
| ١٦٦ | صور من المخطوط |
| | نص الكتاب |
| ١٧١ | باب : القول في حقيقة الفقه وأصوله |
| ١٧٤ | باب : القول في حد العلم وحقيقته |
| ١٧٨ | باب : الكلام على القدرية في حد العلم |
| ١٨٣ | باب : الكلام في أقسام العلوم |
| ١٨٨ | باب : طرق العلوم الضرورية |
| ١٩٢ | فصل : العلوم المبتدأة في النفس على ضربين |
| ١٩٣ | فصل : الأسباب التي تحصل العلوم على ضربين |
| ١٩٥ | باب : ماهية العقل وكماله وحقيقته |
| ١٩٩ | باب : القول في حد الحد |
| ٢٠٢ | باب : معنى الدليل وحقيقته |
| ٢٠٤ | باب : الأدلة على ضربين عقلي ووضعي |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|--------------------------------------------------------------|
| ٢٠٥ | فصل : يجب إيراد الدليل |
| ٢٠٧ | القول في الفصل بين الدليل والادال والمدلول له |
| ٢١٠ | باب : حقيقة النظر ومعناه |
| ٢١١ | القول في أن النظر الصحيح لا يولد العلم |
| ٢١٢ | فصل : النظر الفاسد لا يتضمن الجهل |
| ٢١٣ | باب : الدلالة على صحة النظر |
| ٢١٥ | فصل : وجوب النظر |
| ٢١٧ | باب : ما يحتاج إليه النظر |
| ٢١٩ | القول في الوجوه التي من قبلها يخطيء الناظر في نظره |
| ٢٢٠ | باب : فيما يجب كون الناظر عليه من الصفات |
| ٢٢١ | باب : في أحوال الأمور المنظور فيها، وما يستدل به |
| | باب : ما يعلم بالعقل دون السمع، وما لا يعلم إلا بالسمع |
| ٢٢٨ | وما يصح أن يعلم بهما |
| ٢٣٢ | باب : حقيقة الفعل وحده وأقسام أفعال الخلق |
| ٢٣٦ | فصل : أقسام اكتساب الخلق المكلفين وغيرهم |
| ٢٣٦ | فصل : الصبي دون البلوغ غير مكلف |
| ٢٣٩ | باب : معنى التكليف |
| ٢٤١ | باب : أفعال المكلفين وما يدخل منها تحت التكليف |
| ٢٤٢ | تكليف الغافل والساهي |
| ٢٤٣ | تكليف النائم والمغلوب والسكران |
| ٢٥٠ | باب : صحة تكليف المكره |
| ٢٥٦ | فصل : لا يصح الإكراه إلا على أفعال الجوارح |
| ٢٥٨ | باب : مقتضى الأمر فعل المأمور به دون ترك ضده خلافاً للمعتزلة |
| ٢٦٢ | باب : صفات الفعل المأمور به ليصح الأمر به |
| ٢٧٠ | باب : أحكام الأفعال الداخلة تحت التكليف |
| | باب : الأمر المطلوب علمه بالنظر في أدلة الفقه وأصوله هو حكم |
| ٢٧٤ | فعل المكلف |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|------------------------------------------------------------|
| ٢٧٦ | باب : أقسام الفعل الداخل تحت التكليف الفعل والكف * |
| ٢٧٨ | باب : الحسن والقبیح من فعل المكلف وطريق العلم به |
| ٢٨٠ | فصل : معنى القول حسن أحسن من حسن وقبيح أقيح من قبيح |
| ٢٨١ | فصل : لا مجال للعقل في تقبيح شيء أو تحسينه |
| ٢٨٦ | باب : أقسام الحسن والقبیح وما للفاعل فعله وعدم فعله |
| ٢٨٨ | باب : حد المباح، وهل هو داخل تحت التكليف |
| ٢٩١ | باب : حد النذب * |
| ٢٩٣ | باب : حد الواجب ومعناه * |
| ٢٩٤ | فصل : الواجب هو الفرض * |
| ٢٩٩ | باب : معنى المكروه |
| ٣٠٣ | باب : الصحيح والفاقد عند الفقهاء والمتكلمين |
| ٣٠٥ | باب : لا يجب نصره أصول فقه على أصل فقيه |
| ٣٠٦ | باب : من يجب عليه العلم بأصول الفقه |
| ٣١٠ | باب : حصر أصول الفقه وترتيب مباحثه |
| ٣١٦ | باب : أحكام الخطاب ، وكلام الله النفسي * |
| ٣١٩ | باب : أصل التخاطب توقيفي أو بالمواضعة |
| ٣٢٨ | باب : المحكم والمشابه |
| ٣٣٥ | باب : معنى الخطاب والمكالمة والمقاولة والمخاطبة |
| | فصل : كل متكلم محتاج في الدلالة على كلامه الذي في نفسه إلى |
| ٣٣٦ | عبارة |
| ٣٣٦ | فصل : أحكام العبارة وتقسيمها إلى مفيد وغير مفيد |
| ٣٣٨ | فصل : التناقض في الكلام يكون باللفظ وبالمعنى |
| ٣٤٠ | باب : أقسام المفيد من الخطاب |
| ٣٤٠ | أ - المستقل بنفسه من كل وجه |
| ٣٤٩ | ب- المستقل بنفسه من وجه دون وجه |
| ٣٥٠ | ج- ما لا يستقل بنفسه |
| ٣٥٢ | باب : معنى الحقيقة والمجاز |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|--------------------------------------------------------------------------|
| ٣٥٣ | فصل : الحقيقة تتعدى والمجاز لا يتعدى |
| ٣٥٥ | باب : الفصل بين الحقيقة والمجاز |
| ٣٥٨ | فصل : كل مجاز لا بد له من حقيقة |
| ٣٥٨ | فصل : ضربان من الأسماء لا يصح دخول المجاز فيهما الأسماء العامة والأعلام. |
| ٣٦١ | باب : منع القياس في الأسماء |
| ٣٦٣ | أدلة المانع للقياس |
| ٣٦٧ | باب : إثبات الأسماء العرفية : معناها واستعمالها |
| ٣٧٠ | فصل : في المجازات التي غلب استعمال الإسم فيها |
| ٣٧٨ | فصل : ما ألحق بالمجمل وليس منه |
| ٣٨١ | فصل : آخر مثل الأول |
| ٣٨٤ | فصل : الفعل الشرعي قد لا يكون مجزئاً كصلاة من ظن أنه متطهر |
| ٣٨٧ | باب : جميع أسماء الأحكام والعبادات لغوية غير منقولة |
| ٣٩٩ | باب : ليس في القرآن من غير لغة العرب |
| ٤٠٩ | باب : في حروف المعاني |
| ٤٠٩ | فصل : في معنى (مَنْ) |
| ٤١٠ | فصل : في معنى (أي) |
| ٤١١ | فصل : في معنى (مِنْ) |
| ٤١٢ | فصل : في معنى (ما) |
| ٤١٣ | فصل : في معنى (أم) |
| ٤١٤ | فصل : في معنى (إلى) |
| ٤١٤ | فصل : في معنى (الواو) |
| ٤١٦ | فصل : في معنى (الفاء) |
| ٤١٧ | فصل : في معنى (ثم) |
| ٤١٧ | فصل : في معنى (بعد) |
| ٤١٨ | فصل : في معنى (حتى) |

| الصفحة | تابع فهرس الموضوعات |
|--------|------------------------------------------------------|
| ٤١٨ | فصل : في معنى (متى) |
| ٤١٩ | فصل : في معنى (أين) |
| ٤١٩ | فصل : في معنى (حيث) |
| ٤٢٠ | فصل : في معنى (إذ ، وإذا) |
| ٤٢٢ | بأب : في حمل الكلمة على معنيها أو معانيها في أن واحد |
| ٤٢٧ | فصل : في حملها على معنيها بدليل |
| ٤٢٧ | فصل : يريد المتكلم المعنيين بإرادتين |
| ٤٢٩ | بأب : طريق معرفة مراد الله تعالى |
| ٤٣١ | فصل : تقسيم كلامه إلى نصٍ ومحتمل |
| ٤٣٤ | فصل : طريق معرفة مراد الرسول ﷺ بخطابه |
| ٤٣٦ | فصل : في تقسيم كلامه إلى نصٍ ومحتمل |
| ٤٣٧ | فصل : قول المعتزلة أن كلام الله مخلوق في غيره |
| ٤٣٨ | فصل : معرفة صدق الرسول ﷺ بمعجزاته |
| ٤٣٩ | فصل : جواز الكتمان على الرسول ﷺ إذا خوف بالقتل |
| ٤٤٥ | الفهارس |

التفريق بين الاستيلاء (الصغيد)

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب البافلاني
المؤلف سنة ٤٠٣ هـ

فَدَّرَ لَهُ وَحَقَّقَهُ وَعَسَّلَقَ عَلَيْهِ
الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد

الجزء الثاني

مؤسسة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّؤُوفِ الرَّحِيمِ

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:
" وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر،
هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً."
وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضيان ، قاضي السنة أبو بكر بن
الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات
وفكا الإشارات، وبيننا الإجمال، ورفعوا الإشكال واقتفى
الناس بآثارهم، وساروا على لآحِب نآرهم، فحرروا
وقررروا وصورروا، فجزأهم الله خير الجزاء) .

التقريب إلى الاستبصار
(الصفحة ٢)

٢

٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م

حقوق الطبع محفوظة © ١٩٩٨ م. لا يُسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. ولا يُسمح باقتباس أي جزء من الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.

المطبعة والنشر والتوزيع

مبنى الصحافة
شارع حبيب في شبرا
بيروت - لبنان
تلفاكس: (٩٦١١)
٠١١١١١١ - ٠١١١١١١ - ٠١١١١١١
ص. ب. ١١٧٤٦٠
بريداً إلكترونياً
www.al-resalah.com

Al-Resalah
PUBLISHERS

BEIRUT
LEBANON

Telefax: (9611)
011112 319039 603243
P.O. Box: 117460

E-mail:
Resalah@cyberia.net.lb

Web Location:
http://www.resalah.com

الكلام في الأوامر

باب القول في الأمر ما هو؟ /

ص ١٢٤

اعلموا وفقكم الله - أنا قد بينا فيما سلف أن الأمر وجميع أقسام الكلام معنى في النفس، ولنفسه يكون كل شيء منه من خبر وأمر ونهي وغير ذلك متعلقاً بمتعلقه، وأنه على ضربين:

فضرب منه قديم غير مخلوق^(١) وهو كلام الله عزوجل.

والضرب الآخر: كلام الخلق. وحقيقة كل ضرب من ضروبه وفائدة وصفه بما يوصف به لا تختلف في شاهد ولا غائب.

وحقيقة الأمر من أقسامه ومعنى وصفه بأنه أمر «أنه القول المقتضى به الفعل من المأمور على وجه الطاعة»^(٢).

وقولنا اقتضاء الفعل ومطالبة به، وأنه ما كان ممثلاً موجبه، والمؤتمر له.

(١) وصف كلام الله بأنه قديم السفاريني في لوامع الأنوار البهية في عدة مواضع ١/١٣٣، ١٣٧، ١٥٧، ١٦١ وغيرها، وقال هو مذهب السلف، وقال في منظومته:

..... وإن ما جاء مع جبريل من محكم القرآن والتنزيل

..... كلامه سبحانه قديم أعياء الورى بالنص يا عليم

ولكن جماعة من محققي مذهب السلف لم يرتضوا وصف كلام الله والقرآن بأنه قديم منهم شيخ الاسلام رحمه الله في كتابه التسعينية ص ١٤٣، ونفى أن يكون أحد من السلف وصف القرآن بالقديم، وبعضهم قال: كلام الله سبحانه حادث الأحاد قديم النوع. انظر لوامع الأنوار البهية ١/١٣٠، وشرح العقيدة الطحاوية ١/١٧٤.

(٢) ويقرب من هذا التعريف عرفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه ١٢٠. وفي البرهان ١/٢٣٠، وتابعه الفزالي في المستصفى ١/١١٤، وبين إمام الحرمين المحترزات بالفاظ التعريف: فقال: خرج بالقول ما عدا الكلام. وخرج بالمقتضى وما بعده من عدا الأمر من أقسام الكلام. وخرج بالطاعة الدعاء والرغبة. ونقل هذا الحد ابن قدامة في الروضة ص ١٨٩ وقال بفساده لوجود الدور فيه وهو توقف معرفة المأمور على معرف الأمر.

مطيعاً، بمعنى واحد، وبهذه الخاصية بان الأمر بالشئ من النهي عنه والخبر وضروب أقسام الكلام.

وإن قيل: إن خاصية الأمر وحقيقته أنه «طلب الفعل واقتضاؤه على غير وجه المسألة»^(٣) كان ذلك صحيحاً.

ولو قيل: خاصيته أنه «اقتضاء الطاعة والانقياد بالفعل» كان ذلك صواباً، للفرق بينه وبين طالب الفعل على وجه الرغبة^(٤) والسؤال، وما ليس بطلب للطاعة والانقياد.

وقولنا: على غير وجه المسألة ثابت مناب ذلك:.

وليس من الجيد أن يقال إن الفرق بين الأمر والسؤال أن الأمر بالشئ نهى عن ضده. وأن المسألة فيه ليست بنهي عن ضده، لأن الأمر بالشئ على وجه الندب ليس بنهي عن ضده عند كثير ممن فصل بينهما بذلك، ولأنه لا يمتنع عندنا صحة وجود أمر الأمر بالشئ وبضده معا^(٥)، فلا يكون الأمر به عند ذلك نهياً عن ضده. وهل ذلك عدل وحسن من الأمر وصواب أم لا؟ موقوف على دليل يوجب الفصل بينهما بما قلناه، والدليل على صحة تحديده بذلك إنعكاس الحد واطراد^(٦)

(٣) هذا الحد أورده الغزالي في المستصفي ٤١١/١ بصيغة التمريض. ونكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب ونسبه لبعض أئمتهم، ولكنه أضاف له كلمة «القول» فقال: «القول المقتضي للفعل المأمور به على غير وجه المسألة» وقد أحسن في ذلك. أما الصيغة الثالثة التي نكرها الباقلائي هنا فلم يذكرها إمام الحرمين في التلخيص ولا في البرهان، وكذلك فعل الغزالي في المستصفي.

(٤) في تلخيص التقريب لوحة ١٢٠ الاستدعاء والسؤال. وفي البرهان ٢٠٣/١ الدعاء والرغبة، والمقام يستدعي أن يكون «الدعاء والسؤال».

(٥) سيأتي الكلام على هذه المسألة بالتفصيل في آخر باب الأوامر.

(٦) يعبر عن انعكاس الحد واطراد^(٦) عند بعضهم بكونه جامعاً مانعاً، والمقصود بالإنعكاس أنه لا يسمح الحد بدخول أي فرد غير أفراد المحدود في الحد. والمقصود بالإطراد أنه لا يسمح الحد لأي فرد من أفراد المحدود من الخروج. وهذا الشرط هو شرط صحة بالنسبة للحد.

لأن كل قول اقتضى به الفعل فهو أمر به، وكل أمر به فهذه حاله. فصح ما قلناه في حده ومعناه.

فصل: وقد يعبر عنه بالقول «افعل» الذي هو هذه الأصوات المصوغة المسموعة.

وربما دل عليه وخبر عنه بما صورته صورة العبارة عن الخبر وعن وجوبه، نحو قول القائل: قد أمرتك بكذا، وفرضته عليك وكتبته وألزمته وحتمته. وإن أخبر عن الندب من أوامره قال: قد نذبتك وأرشدتك ورغبتك في كذا، وأكثر أحكام الشرع ثابتة بما صورته صورة الخبر عن الأمر^(٧)

فصل: والأمر ينقسم قسمين: واجب وندب، وصورة العبارة عن الإيجاب قول القائل: «أوجبت عليك» ونحوه، وصورة الخبر عن الندب قوله: نذبتك إلى كذا أو أرشدتك أو رغبتك، أو نحوه من الألفاظ.

فصل: / وقد قيل: أنه لا يصح الأمر، إلا لمن هو دون المأمور به في المرتبة^(٨) ص ١٢٥
ولذلك امتنع أمر الخلق لله تعالى، وأمر الولد لوالده، والعبد لسيدته، والمرء لسلطانه، وإذا كان القول «افعل» قولاً لمن هو فوق القائل كان رغبة وسؤالاً، وقد بينا فيما سلف أن القول غير هذه الأصوات التي تكون تارة عبارة عن الأمر، وتارة عبارة عن السؤال والرغبة.

والأمر لا يصح أبداً أن يكون رغبةً وسؤالاً ولا مثله. وكذلك السؤال لا يجوز

(٧) الحكم بأن أكثر أحكام الشرع ثابتة بالخبر عن الأمر لا بالأمر طريقه الاستقراء التام، ولا أظن أن ذلك صحيحاً، بل معظم الأحكام ثابتة بالأوامر والنواهي لا بالإخبار عنهما.

(٨) نقل الباقلاني اشتراط كون الأمر أعلى رتبة بصيغة التضعيف... وهو مذهب المعتزلة ولكن أبا الحسين البصري في المعتمد ٤٩/١ قال: الأولى اشتراط الاستعلاء بغض النظر عن كون الأمر أعلى رتبة أم لا؟ وتابعه على ذلك أبو الخطاب في التمهيد ١٢٤/١ وابن قدامة في الروضة ص ١٨٩.

أبداً أن يكون أمراً، وإن صح تماثل العبارة عنهما.

والأولى أنه يصح عندنا أمر الأمر لمن هو مثله وفوقه في الرتبة^(٩) والنظر في هل تجب طاعة من هذه حاله فيما أمر به أم لا؟ ليس من الكلام في صحة وقوعه لمن هو فوقه في شيء، وذلك موقوف على الدليل.

فصل: فإن قال قائل: ما أنكرتم أن يكون العقل أمراً بما يوجب فعله على المكلف وترغيبه فيه كما يجب ذلك في القول؟

قيل له: العقل عندنا لا يوجب شيئاً ولا يحرمه ولا يحظره ولا يحسنه ولا يقبحه، كل ذلك محال لما بيناه. والسؤال مبني على هذا الأصل الفاسد^(١٠). فسقط قول من قال ذلك.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الإيماء والرموز والإشارة أمراً لأنها تدل على الأمر كدلالة الأصوات؟

يقال له: لا يجب ما قلته لأن ما سألت عنه دلالة على الأمر، وكذلك القول «افعل» بقرينته، وليس نفس ذلك هو الأمر، ونحن لم نقل إن الأمر ما دل على اقتضاء الأمور به، وإنما قلنا هو اقتضاء الأمور به، والأصوات والرموز والإشارات والعقود والخطوط دلالات على القول المقتضى به الفعل، فيسقط الاعتراض، على أننا قد قلنا إنه القول المقتضى به الفعل.

ثم لو سلم أن الرمز والإشارة اقتضاء الفعل - على فساد ذلك وبُعده - لم يقدح ذلك في حدنا، لأنه ليس نقول اقتضى به الفعل. وفي حدنا أنه قول هذه حاله. فبطل ما قالوه، والذي يبيِّن ذلك أن الأصوات التي توصف بأنها هي

(٩) وتابع الباقلاني على صحة أمر الشخص من هو مثله وفوقه في الرتبة جمهور الأشاعرة منهم الفزالي في المستصفى ٤١١/٨.

(١٠) يريد بالأصل الفاسد هو القول بأن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم، وهو من أصول المعتزلة التي خالفوا فيها جمهور أهل السنة.

القول «إفعل» والإشارات تقع من النائم والمغلوب، فلا يكون اقتضاء للفعل ولا دلالة على اقتضائه، وإنما تكون دلالة على ذلك إذا وقعت من عالم مميّز قاصد، فصحّ بذلك ما قلناه^(١١).

فصل: والفعل ليس بأمر على الحقيقة، وإنما يوصف بذلك مجازاً واتساعاً، وجمعه أمور، لا أوامر وقد بينّا هذا الفصل فيما سلف من أبواب الكتاب، وأن ما به يعلم أن تسمية الفعل أمراً إنما جرى عليه مجازاً بما يغني متأمّله إن شاء الله تعالى./

ص ١٢٦

(١١) لم يكن جواب الباقلاني صريحاً في كون الإشارات والكتابة والرموز أوامر. وقد صرح باعتبارها الغزالي في المستصفى ٤١٢/٨ ولكنه قال إنها أوامر من باب المجاز، وقال الباقلاني في هذا الكتاب ٣١٦/٨: إنه ربما دلّ عليه بالإشارة والرمز والعقد والخط.

(١٢) ذكر الأمدى في الأحكام (١٣١/٢) ستة أدلة لمن قال إن الأمر يكون مجازاً في الفعل. ونسب هذا القول للكثيرين، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب ٦/٣ للإمام أحمد وأصحابه وأكثر العلماء، وذهب أبو الحسين البصري في المعتمد ٤٥/٨ إلى أنه مشترك بين القول والشأن والطريقة. ونقل أبو الحسين عن بعض الشافعية أنه حقيقة في الفعل. وإذا قالوا إن أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم على الوجوب.

واختار الأمدى في الأحكام إنه للقدر المشترك بين الفعل والقول من باب التواطؤ دفعاً للإشترار والمجاز لأنهما خلاف الأصل. وذهب بعضهم إلى أنه مشترك لفظي بين القول والفعل.

وينظر في كل ذلك: شرح تنقيح الفصول ص ١٢٦، القواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٨، والمسودة ص ١٦، والعدة ٢٢٣/٨ والمحصول ٧/٢/١، ونهاية السؤل ٩/٢، وإرشاد الفحول ص ٩١، واللمع ص ٧، وأصول السرخسي ١١/٨.

باب القول في الأمر لم كان أمراً؟

قد بينا فيما سلف أن الأمر معنى قائم بنفس المتكلم^(١) وأنه لنفسه يكون أمراً بما هو أمر به، ولن هو أمر له بالفعل، ولن هو الأمر به، وأنه بمثابة علم العالم وقدرة القادر في تعلقهما بالقادر والعالم وبالمعلوم والمقدور.

والقدرية^(٢)، تزعم أن أمر الله سبحانه وأمر غيره ليس بشئ هو أكثر من الأصوات التي هي القول^(٣)، «إفعل» .

وزعم الجمهور منهم أنه ليس بأمر لنفسه وجنسه، وأنه قد يوجد نفسه ومثله ممن ليس بأمر به، وأنه إنما يصير أمراً عند كثير منهم بإرادات: إرادة لحدوثه، والأخرى إرادة لكونه أمراً لمن هو أمر له، والثالثة إرادة للفعل المأمور به^(٤).

(١) هذا هو مذهب الأشاعرة المشهور عنهم. وبعضهم صرح أنه حقيقة في المعنى القائم بالنفس ومجاز في اللفظ. وبعضهم جملة مشتركة بين المعنى القائم بالنفس واللفظ... وذهب سلف الأمة ومنهم الإمام أحمد والبخاري، ونسبه ابن تيمية إلى أهل السنة والحديث أن كلام الله حقيقة في الحروف المسموعة من الصوت، وقد يطلق على المعنى القائم في النفس مجازاً. وقد ذكر شارح العقيدة الطحاوية أن الناس اختلفوا في مسألة كلام الله على تسعة أقوال ذكرها ونسبها لأصحابها - انظر شرح العقيدة الطحاوية (١٧٢/١) وفتاوى ابن تيمية (٢٤٣/١٢) وروضة الناظر ص ١٩٠ والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٥٤. وينظر مذهب الأشاعرة في المحصول (٢٣٥/١/١) والمستصفي (١٠٠/١) والإبهاج (٣/٢) والإيمان لابن تيمية ص ١١٠ وقد رد قولهم من تسعين وجهاً.

(٢) القدرية هم المعتزلة ولا يكاد يذكرهم الباقلائي وإمام الحرمين والغزالي ومتابعوهم إلا بهذا الإسم، وأطلق عليهم أهل السنة هذا الاسم لقولهم: إن العباد هم الخالقون لأفعالهم وهم ينفون هذا الاسم عنهم لزم الرسول صلى الله عليه وسلم القدرية بقوله: «القدرية مجوس هذه الأمة» ويسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد. وينظر ما يتعلق بهم ١٧٨/١ حاشية (١٣) من هذا الكتاب.

(٣) في المخطوطة (للقول) بدل القول.

(٤) ذكر السمرقندي في الميزان ص ٨٧ أن الذين اشترطوا الإيرادات الثلاث من المعتزلة هم بعض البصريين ومنهم أبو الحسين البصري كما في المعتمد ٥٠/١.

فأما البغداديون من المعتزلة فنسب لهم السمرقندي وأبو الحسين أن الأمر عندهم أمر لعينه وصيغته، وإنما تصرف الصيغة لغيره بدليل. وهؤلاء يوجد منهم قسم ينكر كون الإرادة صفةً له قائمة بذاته ومنهم الكعبي. وقسم منهم يثبت لله صفة الإرادة ومع هذا يوافق البغداديين، وهم التجارية من المعتزلة. وينظر في ذلك الملل والنحل للشهرستاني (٨٨/١) وما بعدها.

وقال بعضهم^(٥) : بل إنما يحتاج إلى إرادة واحدة، وهي الإرادة للمأمور به فقط.

وزعم البلخي^(٦) منهم أن الأمر هو هذه الأصوات، وأنها لنفسها تكون أمراً بما هي أمر به، وأنه لا يصح أن توجد إلا وهي أمر به^(٧) وأن ما هو بصيغته من الإباحة والتهديد ليس من جنسه. وقد بيناً فساد جميع هذه الأقاويل في الكتاب الكبير والأوسط^(٨) وغيرهما بما يُغني الناظر فيه، وكل هذا إنما ورطهم فيه

(٥) أي بعض المعتزلة. وقد بين الفزالي في المستصفي ٤١٤/١ فساد هذا القول من وجهين. الأول: يلزم على هذا القول أن يكون قوله تعالى: ﴿انظروها بسلام آمنين﴾ وقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما أسلفتم في الأيام الخالية﴾ أمراً لأهل الجنة. فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة، وهو خلاف الإجماع.

الثاني: يلزمهم أن يكون القائل لنفسه (افعل) مع إرادة الفعل من نفسه أمراً لنفسه، وهو محال بالإتفاق. (٦) هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، تتلمذ على أبي الحسين الخياط، وهو رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية. وهو من معتزلة بغداد، وينصر مذهبهم. قال أبو علي الجبائي: كان الكعبي أعلم من أستاذه الخياط، كان غزير العلم في الفقه والكلام والأدب. له عيون المسائل وكتاب تفسير، توفي في أيام المقتدر سنة ٣١٩هـ له ترجمة في كتاب (باب ذكر المعتزلة) ص ٥١ وفي وفيات الأعيان ٢٤٨/٢.

(٧) بين إمام الحرمين في البرهان ٢٠٥/١ حقيقة مذهب الكعبي وهو أنه خالف معتزلة البصرة في اشتراط ثلاث إرادات في الأمر فاعترف باثنتين هما:

الأولى: أن يريد الأمر إحداث اللفظ. فإذا خرجت منه سهواً وكان نائماً لا يكون أمراً.

الثانية: أن يريد من المأمور فعل المأمور به. فإذا كان لا يريد الامتثال لا يكون أمراً.

وأما الثالثة: وهي إرادة وقوع اللفظ أمراً. فقال إنها صفة تلزم اللفظة، فقول القائل «افعل» يكون أمراً لنفسه.

وقد ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه ٢٠ب أن الكعبي هو المبتدع لهذا القول، وأنه لم يتابع عليه، والذي في الميزان للسمرقندي ص ٨٨ أنه تابعه على ذلك معتزلة بغداد. وأرجع هذا المذهب إلى أنهم ينكرون كون الإرادة صفة لله قائمة بذاته وأنهم فسروا ما ورد من وصفه أنه مريد لأفعاله أنه خالق لها على وفق علمه غير مكره عليها. وحملوا إرادة الله لأفعال عباده بأنه أمر بها راضٍ عنها. وينظر في ذلك البحر المحيط: ٣٤٩/٢ والملل والنحل للشهرستاني: ٧٧/١.

(٨) هذا هو الموضوع الثالث الذي يشير فيه الباقلاني لكتايبه الكبير والأوسط. وقد تقدمت الإشارة للموضوعين السابقين في الجزء الأول مما يدل على أن الكتاب الذي أحققه هو «الصغير».

قولهم: ليس الأمر بشئٍ أكثر من هذه الأصوات، وليس الأمر على ما قالوه لما بيّناه من قبل في باب الإخبار عن الكلام ما هو؟ وما حقيقته؟ بما يغني عن الإطالة برده^(٩) ونستدل في فصول القول في النسخ على أن الأمر لم يكن أمراً لإرادة المأمور به.

وقد زعم الجمهور من الفقهاء^(١٠) أن الأمر هو نفس الأصوات التي صيغتها القول «إفعل» وأنها إنما تصير أمراً لصيغتها وتجردها من القرائن الصارفة لها عن كونها أمراً.

وهذا أيضاً باطل من وجوه :

أحدها: إن هذه الأصوات توجد على صورتها من النائم والمغلوب ويسمع منه القول «إفعل» وإن لم يكن أمراً بشئٍ، فبطل أن يكون لصيغتها مع وجودها وخروجها عن كونها أمراً.

فإن قالوا: قد قلنا أنه أمر لصيغته المتجرده عن القرائن.

يقال لهم: فهذه الصيغة إذا وجدت من النائم والمغلوب فهي عارية من القرائن الصارفة لها عن كونها أمراً، فيجب لذلك أن تكون أمراً، ولا مخرج من ذلك.

فإن قالوا: زوال عقل المتكلم بها أخرجها عن أن تكون أمراً.

يقال لهم: لو كان ذلك كذلك لكان أمراً لقرينة هي وجود العقل لا لصيغته، وهذا ترك لقولهم بأنه أمر بمجرد/ الصيغة^(١١)، وعلى أنه قد تقع هذه الصيغة

ص ١٢٧

(٩) تقدم في الجزء الأول من هذا الكتاب ص ٣١٦.

(١٠) ونسبه في شرح الكوكب المنير ١٢/٣ للأئمة الأربعة. وقال إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه

«٢٠ب» «وقد زعم كثير من الفقهاء» وارتضى ماذهب إليه الباقلاني لأنه قلما يخالفه في تلخيص التقريب.

(١١) الجميع يتفق على أن صدور صيغة «افعل» من النائم والمغلوب لا تكون أمراً وإلزام الباقلاني لجمهور

الفقهاء بأنه يلزم على قولهم كون قول النائم «افعل» أمراً إلزام باطل، إما لأنهم يعتبرون نومه وعدم حضور

عقله قرينة مانعة من كونها أمراً، أو أن تكلم النائم والمغلوب وغيرهما بلفظة «افعل» يخرج عن كونه أمراً،

لأنهم يشترطون إما العلو أو الاستعلاء أو كليهما معاً.

مع وجود العقل والعلم بها وبوقوعها من المتكلم المهدد بها، وإن لم تكن أمراً
لوجود الفعل والعلم بها فسقط ما قالوه^(١٢)

على أنه لا يخلو أن يكون أمراً لنفس الصيغة فقط أو لعدم القرائن المخرجة
لها عن كونها أمراً أولهما جميعاً ومحال أن يكون أمراً لصيغته وصورته لما
بيناه.

ومحال كونه أمراً لعدم معنى لو اقترن به لخرج عن أن يكون أمراً، لأن عدم
المعنى لا يصح أن يكون علةً لحصول القول أمراً، كما لا يجوز أن يكون الأمر
المتكلم أمراً متكلاً لعدم معنى.

وكذلك الأمر لا يصح كونه أمراً لعدم معنى، لأن علل الاحكام يجب أن تكون
ذواتاً موجودة على ما بيناه في الكلام في أصول الديانات، فاستحال لذلك أن
يكون عدم القرائن التي يؤمنون إليها علة لكون القول أمراً^(١٣) ويستحيل أيضاً
أن يكون إنما صار القول «إفعل» أمراً لصيغته وعدم القرينة، لأننا قد بينا أن كل
واحد منهما لا تأثير له بانفراده في كونه أمراً، فلا تأثير لهما أيضاً
بالإجماع^(١٤) لما قد بيناه في الكلام في الأصول.

(١٢) وجمهور الفقهاء لا يلزمهم هذا - أيضاً - إذ أنهم يصرفون الصيغة إلى التهديد إذا وجدت قرينة
تدل على أنه تهديد. وإذا لم توجد قرينة صارفة يكون أمراً.

(١٣) قال السمرقندي في الميزان ص ٩٣ وقال أهل التحقيق إن هذه الصيغة لم تكن أمراً أو دلالة على
الأمر لعينها، فإن عينها توجد في موضع القرينة ولا تكون أمراً. ولكن تكون أمراً لتعريفها وتجردها عن
القرائن الصارفة عن معنى الأمر. وأما ما اعتمد عليه الباقلاني وقرره في أصول الديانات من عدم جواز
التعليل بالنفي فهو مرجوح لورود التعليل بالنفي في كتاب الله سبحانه في قوله تعالى: ﴿ولا تاكلوا مما لم
يذكر اسم الله عليه﴾، وفي سنة رسول الله في قوله صلى الله عليه وسلم «لا تبع ما ليس عندك» وعلى
أسننة أهل اللغة في قولهم «عاقبت عبدي لعدم طاعته» وعلى أسننة الفقهاء في قولهم: يحرم بيع العبد
الأبق لعدم القدرة على تسليمه. ثم ما من لفظٍ منفيٍ إلا ويمكن التعبير عنه بلفظٍ مثبت، فقولنا غير موجود
يساوي قولنا غائب.

(١٤) تقرير الباقلاني عدم جواز كون «إفعل» أمراً لصيغتها أو لتجردها عن القرائن. ثم توصله من ذلك
إلى أنها إذا اجتمعا يستحيل كونهما علة. غير مسلم له. لأنه قد يكون كل واحد منهما على انفراده ليس
مؤثراً ولكن إذا اجتمعا يكونان مؤثرين كجزئي العلة، فكل جزء غير مؤثر بمفرده، ولكن إذا اجتمعا حدث
التأثير. وهو يشبه عند المتكلمين قولهم إن الطرد لوحده لا يصلح طريقاً لإثبات العلة وكذلك العكس لوحده.
ولكن إذا اجتمعا كانا طريقاً لإثبات العلة.

فصل: ومما يدل - أيضاً - على أن نفس هذه الأصوات قد ترد في الكلام مرة للأمر بالفعل ومرة للنهي وتارة للزجر والترهيب، وتارة للإباحة، وتستعمل في ذلك أجمع على طريقة واحدة^(١٥)، فلو ساء لقائل أن يقول إنها لصيغتها تكون أمراً بالفعل ولتجردها من القرائن لجاز لغيره أن يقول إن هذه الصيغة موضوعة للإباحة والتهديد بمجردها وإنما وضعت لإفادة ذلك والدلالة عليه إذا عريت من القرائن الصارفة لها إلى كونها أمراً. ولما لم يجد كل مدعٍ لشيء من ذلك فصلاً بينه وبين القائل بـضد قوله سقط القولان جميعاً، وثبت بذلك ما قلناه^(١٦)

فصل: فإن قال منهم قائل: إنما يكون القول «افعل» مع عرويه من، القرائن مفيداً بطريق الاصطلاح والوضع لا بطريق التعليل لكونه كذلك فقد فسد ما قلتومه من أنه إذا لم يكن للصيغة ولا لعدم القرينة تأثير في كونه أمراً لم يكن لهما تأثير بالإجماع، لأن هذا إنما يجب فيما طريقه التعليل بالمعاني، دون ما يفيد بالمواضعة والاصطلاح.

يقال له : فأنت إنما تدعي إذا في هذا لغة واصطلاحاً لا أصل لهما، فما الفصل بينك وبين من قال: إن مجرد القول «افعل» العاري من القرائن موضوع للإطلاق والإذن أو التهديد، دون الأمر فلا تجد في ذلك فصلاً^(١٧).

(١٥) لا يسلم الجمهور بأن صيغة «افعل» ترد للأمر والنهي والزرع والترهيب والإباحة على طريقة واحدة. بل هي أظهر في كونها للأمر. ولهذا تحمل عليه إذا تجردت عن القرائن دون غيرها من المعاني.

(١٦) حكم الباقلاني بسقوط القولين جميعاً لأن كل شخص يدعي خلاف ما يدعيه الآخر يهدم كثيراً من أحكام الشريعة لأن الأحكام المتفق عليها قليلة بالنسبة للمختلف فيها. ولذا فالمنهج الذي لا ينبغي الصيد عنه الأخذ بالراجع بحسب الدليل. وفي مسألتنا هذه، فإن مدعي كون «افعل» للإباحة والتهديد مخالف لجمهور أهل اللغة الذين أطبقوا في كتبهم على قولهم باب الأمر «افعل» مما يدل على أنها أظهر في الأمر. ومن المعلوم عند أهل اللغة أن اللفظ يحمل على معناه الظاهر إذا لم يوجد صارف إلى غيره.

(١٧) فيما تقدم من حواشٍ في هذا البحث ما يفيد أنه يوجد ما يفصل به بين المعاني التي ذكرها الباقلاني رحمه الله.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أن الأصل/ في طريق العلم بإبطال جميع هذه ص ١٢٨
الدعاوي على أهل اللغة علمنا بأننا غير مضطرين إلى العلم بصدق الخبر عنهم
في هذه الدعاوي^(١٨) وأنه لا دليل على صحة الخبر عنهم بذلك، فوجب القضاء
ببطلان كل هذه الدعاوي والأخبار، والقول بأن هذه الصيغة مشتركة بين الدلالة
على الأمر وغيره^(١٩) مما ذكرناه إذا وقعت من العاقل القاصد مقترنة بما يدل
على قصده إلى بعض احتمالاتها. فإن عرّيت من ذلك وجب الوقف فيها، كوجوبه
في جميع الأسماء المشتركة في معاني مختلفة.

فصل: وكل شيء دللنا به على أن الأمر معنى قائم في النفس وأنه أمر لنفسه،
وأن معناه وحقيقته أنه اقتضاء الفعل، فإنه دليل - أيضاً - على أن النهي معنى
في النفس، وأنه نهي عما هو نهي عنه لنفسه، وأن معناه وحقيقته أنه «القول
المقتضي به ترك الفعل» وقولنا أنه اقتضاء ترك الفعل واجتنابه والكف عنه
بمعنى واحد^(٢٠).

ولا بد أن يكون متعلق المطالبة بأن لا تفعل الفعل مطالبة بفعل ضد له
يوصف بأنه كف عنه ترك واجتناب له، ولا يصح أن يكون مقتضى النهي عنه
عدم الفعل وأن لا يكون فاعلاً لشيء، لأن عدم الشيء المستدام عدمه لا يصح أن
يكون مقدوراً ومتعلقاً بفاعل بجعله معدوماً لما قد بيناه في الكلام في أصول

(١٨) يعني الباقلاني أن ما ورد عن أهل اللغة من أخبار في أن صيغة «إفعل» ظاهرة في الأمر، تدل إذا
تجردت عن القرائن عليه، لا تفيد العلم الضروري. واللغة لا تثبت إلا بهذا الطريق.

(١٩) وبهذا قرر الباقلاني حقيقة مذهبه، وهو أن صيغة «إفعل» مشتركة في الدلالة على الأمر وغيره، فإن
عرّيت عن قرينة وجب الوقف فيها، كما هو الحال في حكم جميع الأسماء المشتركة.

(٢٠) يريد الباقلاني رحمه الله - أن كل ما تقدم من بيان حقيقة الأمر ثابت للنهي مع فارق أن الأمر
يقتضي إيجاد الفعل، والنهي يقتضي ترك الفعل.

الديانات^(٢١). فوجب أن يكون موجب الأمر و النهي تكليف فعل يكسبه العبد، إما إقداماً على فعل أو على ترك له واجتناب وعلى ذلك يستحق الذم والمدح، ويكون الوعيد والوعد والثواب والعقاب، ولو كان من لم يفعل ما نُهي عنه لم يَصِر طاعة، ومن لم يفعل ما وجب عليه لم يقترب ذنباً ويجيء قبيحاً، لكان مثاباً ومعاقباً مذموماً على غير شيء، وذلك خروج عن قول المسلمين، فثبت ما قلناه.

(٢١) إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه «٢١أ» لم يتعرض في هذا الفصل إلا لتعريف النهي فقط. وذلك لأن ما يتضمنه النهي سيأتي الكلام عليه في مسألة مستقلة. وهي فيها أقوال حررها إمام الحرمين في البرهان ٢٥٠/١ وهي:

أ) ذهب بعض الأشاعرة إلى أن عين الأمر بالشيء نهى عن أضداد المأمور به.
ب) ذهب الباقلاني أخيراً إلى أن عين الأمر لا يكون نهياً، ولكنه يتضمنه ويقتضيه.
ويمثل قوله هذا قال المعتزلة. مع مراعاة الاختلاف بينهم في كون الكلام هو القائم بالنفس أو هو الصوت والحرف.

ج) ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده المنهي عنها، والأمر بالشيء نهى عن جميع أضداد المأمور به.

د) ذهب إمام الحرمين إلى أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده.

باب القول في الفرق بين الإباحة والأمر

اعلموا - رحمكم الله - أن الإباحة للفعل هي «الإطلاق له والإذن فيه وتخيير بين فعله وتركه الجاري مجراه دون المحرم من تروكه، وعلى هذا سلف الأمة والدهماء^(١) من المتكلمين والفقهاء.

وزعم البلخي ومن تبعه أن المباح مأمور به^(٢)، وأن الأمر به دون رتبة الواجب

(١) الدهماء لغة العدد الكثير وجماعة الناس على ما في القاموس المحيط ص ١٤٢٣.
(٢) كثير من الأصوليين عبّر عن مذهب البلخي بأنه يقول « لا مباح في الشريعة» وقد وقع الإجماع قبل البلخي على أن الأحكام التكليفية خمسة ومنها المباح. وقد بنى البلخي قوله في هذه المسألة على قوله «الأمر بالشئ نهي عن ضده»، وعلى قوله «ما يتوصل به إلى فعل الواجب فهو واجب، فينتج من هاتين القاعدتين أنه إذا لم يتم ترك الحرام إلا بفعل المباح يصبح فعل المباح واجباً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به ففعله واجب. وعلى هذا يمكن وصف جميع الأفعال بالوجوب من حيث إنه يلزم عليها ترك الحرام. بل صرح البلخي كما ذكر ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٦٨/١ بأنه لا يبعد إطلاق اسم الوجوب على المحظور إذا كان يترك به محظوراً آخر أعظم منه كمن يترك الزنا متشاغلاً بلعب الشطرنج. ولكن لا أظن أن البلخي ينكر المباح من حيث هو مخيّر بين فعله وتركه، كما صرح الأصوليين بذلك عنه. واشتهر النقل بإنكار وجود المباح في الشريعة عنه. حتى كان المتبادر للذهن اسمه - عند ذكر هذه المسألة - ولكن قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٤٢٥/١: قال ابن العراقي - يعني أبانزرعة أحمد بن عبد الرحيم صاحب الفيت الهامع - «ومن العجب ما حكى عن الكعبي وإمام الحرمين وابن برهان والأمدي من إنكار المباح في الشريعة، وأنه لا وجود له أصلاً، وهو خلاف الإجماع».

وأقول: ما نسبته ابن العراقي لهم لم أجده صريحاً لهم بل صرح بعضهم بخلافه. قال إمام الحرمين في البرهان ٢٩٥/١ «ثم إنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع، فإن الكعبي ورهطه مسبقون بإجماع الأمة علي الإباحة».

وقال ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٦٩/١: «واعلم أن كلام الكعبي لا مدفع له إذا سلم له ذلك الأصل الذي بني عليه وهو أن الأمر بالشئ نهي عن ضده» وابن برهان رحمه الله - لا يرى أن الأمر بالشئ نهي عن ضده. وبالتالي لا تصح نسبة هذا المذهب له.

وقال الأمدي في الإحكام ٩٥/١ في مذهب الكعبي: «وإن استبعده من استبعده فهو في غاية العوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله... ولا خلاص عنه إلا بضع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به. وفيه خرق للقاعدة المهددة على أصول الأصحاب». ويستفاد من كلام الأمدي أنه متوقف في المسألة والله أعلم.

وقال ابن الحاجب في المنتهى ص ٤٠: «والحق أن لا مخلص منه إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به مما هو لازم عقلاً أو عادة فليس بواجب، وهو الصحيح» بعد أن قال في صدر المسألة «المباح غير مأمور به خلافاً للكعبي». وينظر في المسألة نهاية السؤل مع البدخشي ١١٤/١، والسودة: ص ٦٥، والمستصفي ٧٤/١.

والندب من الأوامر، كما أن رتبة الندب منها دون رتبة الإيجاب، وإن كانا أمرين. وربما وقع الخلاف معه في العبارة، ولا طائل في النزاع فيها. وربما وقع في معنى.

فالخلاف في العبارة أن يقال: معنى أن المباح مأمور به أنه مأذون في فعله ومطلق ومحلل له ذلك ومدلول من جهة السمع على أن له فعله وله تركه، وأنه^(٣) وتركه المباح سيان لا ثواب ولا عقاب عليهما. فإن أريد ذلك فهو اتفاق على المعنى وخلاف في العبارة^(٤)

ص ١٢٩ فأما الخلاف في المعنى فهو أن يقول القائل بذلك: / إن الإباحة للفعل اقتضاء له ومطالبة به على جهة الإيجاب أو الندب، وأنها نهى عن ترك المباح، وأن فعل المباح خير من تركه الجاري مجراه، وهذا باطل.

والذي يدل على بطلانه علم كل عاقل من نفسه الفصل بين كونه إذناً مطلقاً لعبده ومن تلزمه طاعته في الفعل، وبين أمره به واقتضائه له ونهيه عن تركه، كما يفصل بين أمره به ونهيه عنه وتوسعته وتضييقه، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ومما يدل على ذلك أيضاً أن مقتضى الإباحة تعليق المباح: بمسبب المأذون له في الفعل وبمعنى القول له إفعله إن شئت، ومن حق الأمر بالفعل أن يكون اقتضاءً له ومطالبة به، ونهياً عن تركه على وجه ما هو أمر به على ما نبينه من بعد، فافترق لذلك حال الإباحة والأمر.

(٣) (وأنه) يريد بها (وأن فعله) ولو أظهر لكان أولى من الإضمار لعدم أمن اللبس.

(٤) تردد الباقلاني في كون الخلاف مع البلخي (الكعبي) خلافاً لفظياً أو خلافاً في المعنى. فقال إن لم يرتب الكعبي على فعل المباح وتركه ثواب ولا عقاب كان الخلاف لفظياً. وإن رتب على فعل المباح وتركه ثواباً أو عقاباً فالخلاف معنوي، ولم يجزم بكون الخلاف مع الكعبي هل هو معنوي أو لفظي.

فصل: فإن قيل: ما معنى قولكم إن المباح مخيرٌ في فعله وتركه الجاري مجراه، وأنه^(٥) وتركه الذي هذه حاله سيان؟

قيل: معناه أن المباح قد يترك بالمعصية الحرام ويترك بالنفل من الأفعال، ويترك بمثله من المباح، ويترك بواجبٍ موسع وقته. ولا يصح أن يكون له ترك مضيق مستحق، لأنه لا يصح إباحة ضد الفعل في وقت تضيقه واستحقاقه. فإذا ترك المباح بالنفل ترك بمأمور به هو خير من فعل المباح، وإن ترك بواجب موسع وقته ترك بفرض ليس بمباح، وإن ترك بمعصية حرام ترك تركاً محرماً محظوراً، غير أنه لم يكن محرماً من حيث كان تركاً للمباح، لكن لتعلق النهي بذلك الترك لأنه قد يشركه في كونه تركاً للمباح وما ليس بحرام من المباح المساوي له والنفل والواجب الموسع وقته، فلذلك كان مخيراً بينه وبين مثله وما جرى مجراه. وهو وتركه الذي هذه حاله سيان. وليس لأحد أن يعتل في أن المباح مأمور به، فإن من تروكه المحظور الحرام، والحرام واجب تركه، لأننا قد بينا أنه لم يجب ترك الحرام لكونه تركاً للمباح من حيث ثبت أن للمباح تركاً، مثله لا يجب تركه، ولو كان المباح مأموراً به لأن من تروكه الحرام الواجب تركه لوجب لا محالة أن يكون المباح واجباً لازماً فعلة إذا ترك به المحظور الحرام، ولما اتفق على فساد ذلك بطلت هذه الشبهة، وثبت أن المباح ليس بواجبٍ ولا مأمورٍ به.

فصل: فإن قال قائل: أفنقولون إن المباح داخل تحت التكليف؟^(٦)

(٥) يريد بقوله (وأنه) وأن فعله.
(٦) نقل جمع من الأصوليين عن الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني - رحمه الله - أنه قال بأن المباح داخل تحت التكليف بمعنى أنه يجب اعتقاد الإباحة فيكون خلاف الجمهور مع الأستاذ أبي اسحق خلافاً لفظياً. فالجمهور يفسرون التكليف بإلزام ما فيه كلفة، ولذا لم يعتبروا المباح تكليفاً. بل حدث خلاف في اعتبار المندوب من التكليف، واختار السبكي في جمع الجوامع، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ٧٥/١، والامدي في الأحكام ١٧٣/١، والقرافي في شرح التنقيح ص ٧٩، وإمام الحرمين في البرهان ١٠١/١، وغيرهم أن المندوب ليس مكلفاً به لأن التكليف عندهم إلزام ما فيه كلفة. وقال الاستاذ أبو اسحاق وابن قدامة والطوفي وابن قاضي الجبل من الحنابلة أنه مكلف به بمعنى أن التكليف طلب ما فيه كلفة. وينظر في ذلك: المسودة ص ٣٥، وشرح الكوكب المنير ٤٠٥/١، ومنتهى ابن الحاجب ص ٤١ ولوحة ٢٢ من تلخيص التقريب لامام الحرمين.

قيل له: إن أردت بذلك أنه ما قد أعلم المكلف من جهة السمع تحليله وإطلاقه والإذن له في فعله فذلك صحيح، وإن عنيت أن المكلف مأمورٌ به على وجه الفرض أو النفل فذلك باطل بما قدمناه.

فصل: فإن قيل: أفنقولون إن المباح من الأفعال حسن أو قبيح؟

قيل: لا يجوز وصفه بذلك، لأنه لا تكليف علينا في تعظيم فاعل المباح ومدحه به والثناء عليه/ ولا بذمه وانتقاصه، وليس معنى حسن الفعل أو قبحه أكثر من تكليفنا تعظيم فاعله ومدحه أو إهانته وذمه، أو اعتقاد استحقيقه لذلك، وإن لم نؤمر به فيه، وإنما قلنا أو اعتقاد استحقيقه لذلك، وإن لم نؤمر به لأجل قيام الدليل على وقوع المعاصي من الأنبياء عليهم السلام^(٧)، وإن لم يجب علينا إهانتهم بها وذمهم وسوء الثناء عليهم لموضع تفضل الله سبحانه بإزالة المستحق عليهم من ذلك، وأمرنا بالكف عنه لما أراد من إعظامنا إياهم وتوقيرنا لهم.

فصل: فإن قال قائل: أفنقولون: إن الله سبحانه يريد لفعل المباح إذا وقع من فاعله؟

قيل له: أجل، ولكل حادث من أفعال الخلق على مراتبه وتصرف أحواله.^(٨)

وقد زعمت القدرية أن الله سبحانه غير مرید للمباح ولا كاره له، لأنه لا

(٧) يوجد نزاع شديد فيما يجوز على الأنبياء من المعاصي. فبعضها مجمع على عصمتهم منها كالشرك وما ينفر الناس عنهم من الصفات، ولو قيد المعاصي ببعضها لكن أولى حتى لا يُظن جواز المعاصي عليهم، مطلقاً عليهم السلام. وأكد الباقلاني - رحمه الله - في هذا الفصل أن الذي يقبح ويحسن هو المشرع، والمشرع لم يمدح فاعل المباح ولم يذمه - وبالتالي يمسه العالم عن وصف المباح بالحسن أو القبح. خلافاً للمعتزلة الذين يصفون الأفعال بالقبح والحسن لصفات هي عليها يدركها العقل.

(٨) هذا الفصل مبني على مسألة خلق أفعال العباد، والذي سبق بيان الحق فيها وأقوال شتى المذاهب فيها، والباقلاني هنا يقرر فساد مذهب المعتزلة في هذه المسألة الذي هو عدم إرادة الله - سبحانه وتعالى - لوقوع المباح. والأشاعرة الذين يمثلهم الباقلاني يرون أن الله سبحانه لا يحدث في ملكه إلا ما يريد. فكل فعل من أفعال الخلق مهما كان حاله مراد لله سبحانه.

صفة له تزيد على حدوثه تقتضي إرادته أو كراهيته، ولو كان كذلك لأمر به أو نهى عنه.

فإن قال قائل: فيجب أن يكون أمراً بالمباح إذا كان قد قال لفاعله: افعله وهو مرید له منه إذا كان المعلوم وقوعه منه، لأن القول «افعل» إنما يصير أمراً لإرداة الفعل المذكور فيه^(٩). يقال له: لا يجب ما قلته، لأننا قد بينا فيما سلف أن الأمر أمر لنفسه لا لإرداة الفعل المذكور فيه فسقط ما قلته.

ويدل على فساد هذا القول - أيضاً - أنه قول يوجب على من زعم منهم أن الله سبحانه قد أراد دخول أهل الجنة إليها مع قوله تعالى ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾^(١٠) وأراد أكلهم وشربهم مع قوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون﴾^(١١) أن يكون الله تعالى أمراً ونهاياً ومكلفاً لأهل الجنة، وأن يكونوا في دار محنة وتكليف^(١٢).

وقد اضطربت القدرية عند هذا الإلزام، فقال كل من حقق كلامه، وعلل كونه أمراً بالإرادة للمأمور به أنه سبحانه وتعالى غير مرید لدخولهم الجنة، ولا لأكلهم وشربهم وتصرفهم، لأنه لو أراد ذلك مع قوله لهم: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾^(١٣) لوجب أن يكون أمراً لهم بذلك، وأن تكون كدار الإبتلاء والمحنة، وأن يكونوا مرهبين ومزجورين ومرغبين. وهذا يوجب إفساد النعيم، وكونهم في تنغيص وتكدير، وذلك باطل.

(٩) هذا القائل من المعتزلة لأنهم هم القائلون بأن الأمر هو إرادة الفعل.

(١٠) سورة الحجر ٤٦.

(١١) سورة الطور ١٩ والمرسلات ٤٣.

(١٢) هذا الإلزام ذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٢٢). وقال إن المعتزلة اضطربت غاية الاضطراب مما حدا بجمهورهم القول بعدم إرادة الله سبحانه وتعالى دخول أهل الجنة الجنة عدا أبا هاشم الجبائي منهم حيث قال إنه مرید لدخول أهل الجنة الجنة.

(١٣) سورة الحجر ٤٦.

وقال ابن الجبائي^(١٤) منهم أنه أمر لهم بدخول الجنة، ومريد منهم دخولها مع قوله: ﴿ادخلوها﴾ لأنهم لا يصلون إلى ثواب أعمالهم إلا بدخولها وترك إثابتهم ظلم لهم، وهو كاره لظلمهم ومريد لأجل ذلك منهم/ الدخول^(١٥) والأكل والشرب ص ١٣١ ما يصلون به إلى ثواب أعمالهم، وكاره لترك الدخول الذي لا يصلون به إلى الثواب - وهذا يوجب أن يكون أمراً لهم بدخول الجنة على سبيل الفرض والوجوب لقوله: ﴿ادخلوها﴾. وإرادة الدخول منهم، وكراهيته لتركه، وكل مأمور به ومكروه تركه فإنه واجب مفروض، ولا بد في الإيجاب والنهي عن الترك من ترغيب وزجر وترهيب ووعيد فوجب أن تكون هذه حال أهل الجنة، وأن يكونوا في دار تنغيص كهذه الدار، وذلك خروج عن الإجماع. وهذا أحد الأدلة على أن القول «افعل» لا يجب كونه أمراً لإرادة الفعل المذكور فيه، ولا جواب لهم عنه.

ويلزم القدرية أيضاً - أن يكون الإنسان أمراً لنفسه بالفعل إذا خاطب نفسه. وقال: يا نفسي افعلي كذا وكذا، وأراد الفعل، لأنه قد وجد القول مع إرادة الفعل^(١٦)

فإن قالوا: القائل لنفسه افعلي كذا وكذا قد تقدمت الإرادة له، والإرادة المتقدمة على المراد عزم عليه، فلم تؤثر في كون القول أمراً.

يقال لهم: لم قلت ذلك؟ وما أنكرتم من وجوب تأثيرها سواء وجدت قبل المراد أو معه، فلا يجدون في ذلك متعلقاً.

(١٤) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي أبو هاشم قدم بغداد سنة ٣١٤ هـ كان نكياً رأساً في الاعتزال على رأس الطبقة التاسعة وله فرقة تسمى باسمه. تتلمذ على والده وغيره، وأخذ عنه أبو عبدالله البصري. توفي سنة ٣٢١ هـ. له كتاب الاجتهاد والجامع الكبير والجامع الصغير والأبواب الكبير والأبواب الصغير والمسائل العسكرية وأخرى. الفهرست ص ٢٤٧.

(١٥) في المخطوطة (من الدخول) ومن زائدة.

(١٦) هذا الإلزام والنقاش حوله لم يتعرض له إمام الحرمين في تلخيص التقریب

ويقال لهم: فيجب أن لا تؤثر إرادة الفعل في كون القول أمراً، لأنه إنما يريد الفعل حين يقول له «إفعل» وهي لذلك إرادة موجودة مع الأمر، وهي والأمر متقدمان على المراد، فيجب أن لا يؤثر أبداً في كون القول للغير إفعل أمراً، فإذا لم يجب هذا بطل ما رتمت الانفصال به، هذا على أن الإرادة إنما يجب أن تؤثر في كون القول أمراً، لا في كون المأمور به وإرادة القائل لنفسه إفعلي، ولغيره إفعل موجودة مع القول، فيجب لمقارنتها له أن تؤثر في كونها أمراً، فبطل بذلك ما قالوه.

باب

القول في إحالة أمر الأمر لنفسه ونهيه لها (١٧)

وقد اتفق على أنه لا يصح أمر الأمر لنفسه، والدليل على ذلك أنه لا تأثير لطلب العاقل الفعل من نفسه واقتضائه منها بالقول، لأن المكتسب من الخلق للفعل إنما يكتسبه لتوفر دواعيه إليه وعلمه بما له فيه من النفع، وما عليه في تركه من الضرر، فإذا قدر عليه وأراده وتوفرت دواعيه عليه فعلة لا / محالة، ص ١٣٢
فما وجه أمره لنفسه به؟

ويدل على ذلك أن الأمر والنهي لا بد أن يقترن بهما ترغيب بتفضل أو بمستحق، وترهيب بفعل ضرر مستحق بالمخالفة. والإنسان لا يصح أن يضر نفسه، ويترك دفع الضرر عنها مع قدرته على ذلك وعلمه به وقصده إليه، لأجل نهى لنفسه عن ذلك وأمر لها بتركه. فبان أنه لا معنى ولا وجه لجواز أمر الأمر لنفسه، وإنما يصح أمره لغيره.

فصل: فإن قال قائل: أفيجوز أن يأمر الأمر كل غير له ممن يصح علمه بالخطاب وتلقيه عنه؟

قيل له: أما جواز وقوع أمر الأمر لكل غير له ممن يصح علمه بالخطاب وتلقيه عنده - وإن كان فوقه، وممن لا يجب عليه طاعته - فإنه جائز صحيح (١٨)، ولكنه مما لا يلزم امتثال موجب، ولا معنى ولا وجه له. وإن أراد السائل عن هذا أن أمر العبد لربه عز وجل، والعبد لسيدته، والولد لوالده صواباً وحسناً وحقاً يجب الانقياد لصاحبه، فذلك خطأ وجهل بإجماع الأمة، ومما لا وجه له.

(١٧) هذا الباب والفصل الذي بعده حذفهما إمام الحرمين من تلخيص التقريب.

(١٨) جواز وقوع لفظ الأمر من الأدنى للأعلى قال به الباقلاني وأتباعه لأنهم لا يشترطون إرادة الأمر الامتثال، بل يشترطون إرادة الأمر إحداث الصيغة فقط، دون وجوب الانقياد للأمر.

باب (١)

ذكر أقسام الأمر ومراتبه وذكر الفائدة المختصة به

قد بينا فيما سلف أن الإباحة والأمر والنهي والسؤال والرغبة وغير ذلك من أقسام الكلام معانٍ في النفس مختلفة الأجناس، وأنها لنفسها تتعلق بمتعلقاتها. ومن هو أمر ونهٍ بها، ولن هي أمر ونهي له من المكلفين، وبما هي أمر به ونهي عنه من اكتساب العباد، وكشفنا ذلك بما يغني عن رده، فإذا ثبت ذلك بطل قول من زعم أن شيئاً مما ذكرنا من أقسام الكلام إنما يكون مفيداً لما هو مفيد له ومتعلق به بمواطأة ومواضعة على ذلك وإنما العبارات عن أقسام الكلام هي التي لا تكون مفيدة ودلالة على ما هي دلالة عليه إلا بالمواضعة والاتفاق، وهي التي تدخلها الحقيقة والمجاز وتصلح للتعبير بها عن أقسام الكلام المختلفة المتضادة وغير المتضادة، والتي تصلح أن تكون عبارة عن الخصوص الذي في النفس تارة وعن العموم أخرى. فهذا مما يجب ضبطه، ولا يسوغ لباغي تحصيل علم هذا الباب جهله^(١).

وأما القائلون بأن الأمر والنهي وغيرهما من أقسام الكلام ليس بشئ غير هذه الأصوات من المعتزلة ومن وافقهم على ذلك من أهل الضلال والأهواء ومن لم يعتمد الدخول في بدعتهم من ناشئة الفقهاء^(٢) الذين لا علم لهم بالكلام في

(١) هذا الباب حذفه إمام الحرمين في تلخيص التقريب، لأنه سيأتي له بحث موسع فيما بعد .
(٢) قدم الباقلائي لهذا الباب بالتأكيد على مذهبه الذي يعتقده في كون كلام الله سبحانه وتعالى معانٍ في النفس مختلفة الأجناس، والألفاظ إنما تعبر عما في النفس. وأكد على بطلان مذهب خصومه المعتزلة من كون كلام الله صوت وحرف.

ومذهب المعتزلة في هذه الجزئية موافق لمذهب السلف وهو الحق. ينظر مذهب المعتزلة شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨ والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٨٤/٧.

(٣) الناشئة جمع ناشئ، وهو الغلام والجارية الذي جاوز حد الصغر، ووصف من قال من الفقهاء بهذا القول بهذا الوصف فيه تنقيص لهم وتقليل من شأنهم. ينظر القاموس المحيط ص ٦٨.

هذا الباب، فإنهم يقولون: وإن كل قسم من أقسام الكلام إنما يصير متعلقاً
بمتعلقه ومفيداً لما تضمنه بالمواطأة والمواضعة على دلالة ومعناه. وهذا خطأ
منهم عظيم.

الأقوال في دلالة الأمر المجرد عن القرائن

وقد اختلفوا/ فيما وضع الأمر لإفادته في اللغة؟^(٤)

ص ١٣٣

فقال بعضهم: إنه وضع فيها لإطلاق المأمور به والإذن فيه فقط. وهذا قول
كثير ممن زعم أن المباح مأمور به^(٥) وقالوا: فإن اقترن به ما يدل على أنه نذب
إليه من ترغيب فيه، وضمنان ثواب على فعله، صار نذباً، وإن اقترن به ما يدل
على وجوبه من ضمنان ثواب على فعله وعقاب على تركه صار واجباً، وإن عري
من القرينتين كان إباحة وإطلاقاً.

وقال آخرون - وهم جمهور المعتزلة^(٦) - إنه إنما وضع للندب إلى الفعل
ودلالة على حسنه، وأنه مراد للأمر به فإن اقترن به ما يدل على كراهية تركه
من ذم وعقاب كان واجباً. وتابعهم على ذلك كثير من الفقهاء، وحكاه كثير من

(٤) ذكر الباقلاني أربعة أقوال في دلالة الأمر المجرد عن القرائن هي:

الأول: إنه وضع في اللغة للإذن المطلق فقط. وبه قال من يرى أن المباح مأمور به.

الثاني: إنه وضع للندب. وهو قول جمهور المعتزلة ومنسوب لكثير من الفقهاء والشافعي.

الثالث: إنه وضع للإيجاب ونسبه الباقلاني للدهماء من الفقهاء.

الرابع: أنه مشترك بين الندب والإيجاب، ونسبه الباقلاني لأبي الحسن الأشعري وقال: هو الحق.

(٥) وهو الكعبي ومن تابعه على قوله. ونسبه إمام الحرمين في البرهان ٢١٥/٨ لبعض المعتزلة.

(٦) نقل هذا القول إمام الحرمين عن بعض المعتزلة، وذكر أن عبد الجبار بن أحمد بيّن سرّ مذهبهم في

شرح العمدة، وهو أن المراد بالأمر الطاعة، وهي تنقسم إلى مستحب وواجب. فإذا اقترن باللفظ وعيد على

الترك كان ذلك دالاً على الوجوب. ولكن أبا الحسين في المعتمد ٥٧/٨ اختار القول بالوجوب، وقال هو

أحد قولي أبي علي الجبائي.

أصحاب الشافعي - رحمه الله - عنه^(٧) وأنه استشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾^(٨) و أمثاله مما ورد الأمر به على سبيل الندب.

وقال الدهماء من الفقهاء وغيرهم إنه موضوع لإيجاب المأمور به وحثمه إلى أن يقوم دليل على أنه ندب^(٩).

وقال شيخنا أبو الحسن^(١٠) رحمه الله وكثير ممن حصل علم هذا الباب من المتكلمين والفقهاء إنه محتمل للأمرين ومشارك بينهما، وإنما يجب حمله على أحدهما بقريئة ودليل، وأنه لا مدخل للإباحة فيه لما بيناه من قبل، من أن المباح غير مأمور به. وهذا هو الحق الذي به نقول^(١١).

(٧) الذي نقله إمام الحرمين في البرهان ٢١٦/١ عن الشافعي القول بالوجوب، وقال إنه لم يساعد الشافعي على ذلك من أصحابنا إلا الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني. ونسبه للشافعي أيضاً الغزالي في المنحول ص ١٠٧. ونقل الغزالي في المستصفى ص ٢٩٣، والآمدني في الإحكام ١٤٤/١ أن الشافعي يقول بأنه للندب كما نقل الباقلاني هنا. وما نسب للشافعي مأخوذ من كلامه على بعض الآيات. ولم أعثر على شيء يتعلق بالمسألة في الرسالة.

وانظر البحر المحيط للزركشي ٢٥٣/٢

(٨) سورة البقرة : ٢٨٢

(٩) نسب هذا القول إمام الحرمين في البرهان ٢١٦/١ لجمهور الفقهاء وكذلك فعل الرازي في المحصول ٦٦/٢/١ وقال هو الحق. ونقله أبو اسحق الشيرازي عن أبي الحسن الأشعري وارتضاه، ولكن يوجد خلاف في كونه يفيد الوجوب باللغة أم بالشرع أم بالعقل. انظر اللمع ص ٧.

(١٠) هو أبو الحسن علي بن اسماعيل بن أبي بشر الأشعري من أهل البصرة. كان معتزلياً تربى في بيت أبي علي الجبائي وتلمذ عليه وتاب من ذلك بعد أن أقام على عقيدتهم أربعين سنة وأصبح رئيساً لطائفة تنسب إليه. له: اللمع والإبانة ومقالات الإسلاميين والأسماء والصفات، والرد على المجسمة وغيرها. توفي سنة ٣٢٤ هـ، تتلمذ عليه أبو عبدالله بن مجاهد الطائي وأبو الحسن الباهلي البصريان شيخا أبي بكر الباقلاني له ترجمة في : طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٤٧/٢ - ٤٤٤ والفهرست ص ٢٥٧، ووفيات الأعيان ٤٦٤/١.

(١١) وحقيقة مذهب الأشعري في دلالة لفظة «افعل» هو أنها مشتركة بين الندب والوجوب، ولا تحمل على أحدهما إلا بقريئة وتابعة على ذلك إمام الحرمين في البرهان، والغزالي في المستصفى، وقال الآمدني في الإحكام ١٤٥/١ وهو الأصح. وهذا معنى التوقف الذي نسب لأبي الحسن الأشعري، ويوجد أقوال أخرى في المسألة ذكرها الإسني في نهاية السؤل ١٩/٢، والآمدني في الإحكام ١٤٤/٢، والزرکشي في البحر المحيط ٣٥٦/٢ - ٣٧٢.

باب

ذكر الفصل بين حقيقة الإيجاب والندب

فإن قيل: فما حقيقة الندب والفرق بينه وبين الإيجاب؟

قيل: حقيقة الندب أنه «اقتضاء الطاعة والانقياد بالفعل مع سقوط اللوم والمأثم بتركه» وبهذا ينفصل من الواجب.

ولا يصح أن يُحدَّ الندب «بأنه ما كان فعله خيراً من تركه، من غير مأثم يلحق بتركه» لأن هذا تحقيق الفعل المندوب إليه بون الندب إليه الذي يفعل تارة ويترك أخرى^(١).

فأما حد الإيجاب وحقيقته فإنه «اقتضاء الطاعة والانقياد بالفعل على وجهٍ يحرم ترك موجبہ ومتضمنه، أو تركه وترك البديل منه، أو تركه على وجه ما أو يلحق المأثم على ترك متضمنه على وجه ما.»

وإنما قلنا على وجه يحرم تركه أو تركه وترك البديل منه لأجل أنه قد يكون متضمنه الواجب فعله، وبهذا بان من الندب^(٢).

وإنما قلنا على وجه ما لأجل أنه قد يكون متضمنه الواجب فعله مستحق العين^(٣)، كرد الوديعة وصيام يوم بعينه، وصلاة تضيق وقتها، وأمثال ذلك. وقد

(١) لم يرتض الباقلاني الحد الثاني لأنه حد للفعل المندوب إليه وليس للندب. ولم يعرفه لغة وهو في اللغة: الدعاء، والحث على الفعل على ما في المصباح المنير ٥٩٧/٢ والقاموس المحيط ص ١٧٥. وقد يعترض على الحد الذي ارتضاه بأنه غير جامع من حيث يخرج بعض المندوبات التي لا يسقط اللوم بتركها كترك السنن الرواتب استهانة. والاتفاق على ترك الأذان وصلاة العيدين في بلد مع أنها مندوبة عند طائفة من العلماء، ولذا قالوا لا بد من إضافة قيد حتى يدخلها وهو «لذاته» لأن هذه يلحق بتركها اللوم ليس لذاتها بل إما أن يكون للاستهانة بالسنن أو لترك شعيرة من شعائر الدين كالأذان وصلاة العيدين.

(٢) وذلك لأن المندوب يجوز تركه مطلقاً بنون بدل، وليدخل الواجب المخير الذي يجوز تركه ولكن ببديل.

(٣) يريد بذلك الواجب المعين والواجب العيني والواجب المضيق، كما يظهر في الأمثلة.

يكون موسعاً له ببدل، كالكفارات الثلاث المخير فيها^(٤) ويكون واسعاً وقته كالصلاة في أول الوقت ووسطه التي يسقط عند كثير من الناس تقديم فعلها إلى بدل هو العزم على أدائها فيما بعد إن بقي بشرط من يلزمه التكليف^(٥).

وقولنا: أو يلحق المائم/ بترك متضمنه على وجه ما: لأجل أن تارك الفرض ص ١٣٤ الموسع وقته يتركه عند كثير من الناس لا إلى بدل هو العزم أو غيره ولكنه يائم بتركه على وجه ما، وهو الترك له عند تضيق وقته، والندب مفارق للإيجاب في جميع هذه الوجوه.

وإنما اخترنا أن حد الإيجاب ما قلناه على القول حد الواجب، لأجل أن الواجب هو الفعل اللازم، والإيجاب شيء غيره، وهو صفة الموجب له، وقد يكون فعلاً له، وقد لا يكون كذلك. والحدود لا يصح استعمال التجوز فيها^(٦) وإن كنا قد أطلقنا الواجب مكان الإيجاب، وقاله كثير من الناس.

فصل: ويجب متى ثبت ما بيناه أن حقيقة الأمر أنه اقتضاء الفعل على (غير) وجه المسألة أو اقتضاء الطاعة والانقياد به - أن يقال حقيقة الإيجاب والندب

(٤) وذلك مثل كفارة اليمين الثابتة بقوله تعالى: ﴿كفاراته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾. وهي مثال للواجب المخير.

(٥) قال جمع من العلماء إنه لا يجوز للمكلف تأخير الصلاة عن آخر وقتها إلا بشرط العزم على الفعل بعده. وبه قال معظم الحنابلة والشافعية والمالكية وأبو علي وأبو هاشم الجبائين. وذهب لعدم الاشتراط الفخر الرازي وابن السبكي وابن الحاجب وأبو الحسين البصري، وأبو الخطاب ومجد الدين بن تيمية. وانظر في ذلك: المدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٦٠، والمسودة ص ٢٨، والمعتمد ١/١٣٥، والإحكام للأمدى ١/١٠٥، ونهاية السؤل مع البدخشي ١/١١٢، والمجموع للنووي ٣/٤٩، والقواعد والفوائد الأصولية ص ٧٠، وكشف الأسرار ١/٢٢٠.

(٦) ذكر العقلاء شروطاً للحدود، بعضها شروط صحة كالجمع والمنع، وبعضها شروط حسن كاستعمال لفظ مجازي في الحد، لأن حمل اللفظ الوارد في الحد على معناه المجازي يحتاج إلى قرينة صارفة عن إرادة المعنى الحقيقي، وإذا ذكرت القرينة طال الحد، وإذا لم تذكر أوهم إرادة المعنى الحقيقي لأنه المتبادر للذهن، ولهذا يعتبر عيباً أن تحد الصحة بأنها تاج على رؤوس الأصحاء لا يراه إلا المرضى.

وتجنباً لهذا العيب حد الباقلاني الإيجاب، ولم يحد الواجب، لأن الواجب وصف للفعل.

(٧) لفظه (غير) موجودة في المخطوطة، ويبدو لي أن إثباتها مفسد للمعنى. والله أعلم.

في كونهما اقتضاء للفعل على هذا الوجه لا تختلف ولا تتزايد، وأنهما يتعلقان بالمأمور على وجه واحد^(٨)، وإنما يختلفان بأن يكون أحدهما تحريماً لترك المأمور به وحظراً له، والآخر غير تحريم لتركه وهو الندب فيختلفان لاختلاف الحكم في تركيبهما، فأما في تعلقهما بما هما أمرٌ به فبعيد، لأن تعلق الأمر بالمأمور به يجري مجرى تعلق العلم بالمعلوم، والإدراك بالمدرَك، والإرادة بالمراد الواحد، على الوجه الواحد في أن ذلك أجمع تعلق متساوٍ غير مختلف. وقد بيَّنا هذه الجملة في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه إن شاء الله.

(٨) يقصد بتعلقهما على وجه واحد كون كل منهما اقتضاء للفعل.

باب

القول في أن النذب مأمور به (١)

فإن قال قائل: إنما يصح لكم قسمة الأمر إلى واجب وندب. ووجوب الوقف في المراد متى عَرِيَ من قرينة الإيجاب والندب إذا ثبت لكم أن النذب مأمور به . وفي الناس من ينكر ذلك فدلوا على هذا الأصل.

يقال له: الذي يدل على ذلك أمور:

أحدها: إن الأمة متفقة على أن كل ندب من الأفعال من صلاة وصيام وغيرهما فإنه طاعة لله تعالى، وأنه مفارق بكونه طاعة للمباح والمحظور من الأفعال. فلا بُدُّ أن يكون إنما صار طاعة لتعلق الأمر به، لأنه محال أن يكون إنما كان طاعة لجنسه ونفسه أو صفةٍ من صفات نفسه لصحة وجوده ووجود مثله وما هو من جنسه غير طاعة. ومحال - أيضاً - أن يكون إنما صار طاعة لحدوثه وجوده. ولا يجوز أن يكون طاعة لكونه مراداً للمطاع لأنه قد يريد المباح، وما وقع - أيضاً - من المحظورات، وإن لم يكن طاعة لما قام من الدليل على وجوب كونه تعالى مريداً لجميع الحوادث من أفعاله وأفعال غيره المكلف منهم وغير/ المكلف^(٢). ولا يجوز - أيضاً - أن يكون طاعة لحصول العلم به

ص ١٣٥

(١) قول الباقلاني بأن المنسوب مأمور به موافق لما ذهب إليه أحمد والشافعي وأكثر أصحابهما ومنهم الأمدى ١٧٠/١ وإمام الحرمين في البرهان ٢٤٩/١، والشيخ أبو إسحاق في التبصرة ص ١٣٦، ونسبه الأمدى للكرخي وأبي بكر الرازي الحنفيان. وأبو الخطاب في التمهيد ١٧٤/١. وينظر شرح الكوكب ٤٠٦/١ فقد نقل عن الطواني وأبي حامد من الشافعية وبعض الحنفية أنه مأمور به مجازاً لا حقيقة.

(٢) هذا فيه رد على المعتزلة الذين يقولون إنما يصير الأمر أمراً بإرادة الأمر امتثال المأمور. وفيه نقض لمذهب المعتزلة في خلق أفعال العباد.

والخير عنه، لأنه قد يشركه في ذلك ما ليس بطاعةٍ من المباح والمحظور. ولا يجوز - أيضاً - أن يكون إنما صار طاعة لحصول الثواب وضمانه عليه ووعده تعالى به، لأنه قد ثبت أنه لو أمر بطاعةٍ من الواجبات والنوافل ولم يضمن عليها ثواباً لوجب أن يكون طاعة إذا وقعت موافقة للأمر، لأن ضمان الثواب منه تعالى على طاعته إنما هو تفضل منه وترغيب في الطاعة، وليس بواجب مستحق عليه، إذ كانت أقل نعمة له سبحانه على المكلفين يستحق بها طاعتهم على وجه العبادة والتعظيم، فثبت أنه ليس من حق الطاعة استحقاق الثواب عليها^(٣) ولأنه قد يحبط المطيع ثواب طاعته بفعل الكفر والكبائر مما دون الكفر عند المخالفين^(٤) فلا يخرج بإحباط ثوابها عن أن تكون طاعة، وكذلك فلا يجوز أن تكون المعصية معصية لوقوع العقاب عليها لأنها لو عفي عنها، أو أحبط المكلف عقابها بالتوبة أو ببعض الطاعات المؤقتة عليها لوجب أن تكون معصية وإن لم يكن عليها عقاب، فثبت بذلك أنه لا يجوز أن يكون طاعة وعصياناً لأجل الثواب والعقاب. ولا يجوز أن يكون طاعة لأجل خبر الله عز وجل عن كونها طاعة وعلمه بكونها كذلك ودلالته على ذلك من حالها، لأن العلم والخبر الصدق من حقهما أن يتبعا المعلوم والمخبر عنه، فلا يتناولانه إلا على ما هو به. فإذا حصل كذلك صح

(٣) وفي هذا إبطال لمذهب جمهور المعتزلة عدا أبا القاسم ومن معه من معتزلة بغداد وهو أن الثواب يجب على الله للعبد لفعل الطاعات عن طريق الاستحقاق. واستدل الزمخشري لمذهبهم بقوله تعالى: ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يتركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾. فقال في الكشف ٥٥٨/١ «فقد وجب ثوابه عليه» وانظر الأصول الخمسة ص ١٣٦، ٦١٤، وانظر مذهب جمهور أهل السنة في تفسير الرازي ١٦/١١ والأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٨٨، والاقتصاد في الاعتقاد للفرزالي ص ١٨٥، والمنتقى من منهاج الاعتقاد للذهبي ص ٥٠، ومنهاج السنة ٣١٥/١.

(٤) قوله عند المخالفين يقصد به المعتزلة حيث قالوا بالإحباط، وهو زوال الطاعات بالمعاصي. قال عبد الجبار بن أحمد منهم في شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢: «إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب الطاعة، ويوجد خلاف بين أبي علي وابنه أبي هاشم في مقدار المحبط. ورجح عبد الجبار قول أبي هاشم وهو أن الإحباط يكون من المعاصي ومن الطاعات وقال: من أطاع عشراً وعصى عشرين فإن طاعته تذهب بما يقابلها من المعاصي، ويبقى عليه الزائد فقط وهو العشرة. وانظر المواقف للإيجي ص ٢٤٠، وفتاوي شيخ الإسلام ٤٨٣/١٢.

تعلق العلم والخبر الصدق بكونه كذلك، ولهذا لم يجوز أن يقال إن المحدث إنما صار محدثاً لعلم العالم بحدوثه، لأنه لو لم يكن محدثاً في نفسه لما صح تعلق العلم بحدوثه، ولا كان الخبر عن كونه كذلك صدقاً، ولا صح قيام دليل على كونه محدثاً. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه إنما كان طاعة لكونه مأموراً به، إذ لا شيء يمكن ذكره في تعليل كونه طاعة سوى ما قلناه، وهذا هو الذي عليه أهل اللغة.

وكذلك يقال فلان مطاع الأمر ومعصي أمره. ويقولون أمر فأطيع وأمر فعصي، وكذلك قال الله تعالى: ﴿أفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾^(٦) فقرن الطاعة بالأمر. وقال الشاعر:

ولو كنت ذا أمر مطاع لما بدا
توانٍ من المأمور في حال أمرك^(٧)

ولم يقل أحد منهم فلان مطاع الإرادة ومعصيتها، ولا أراد فأطيع. فثبت بذلك أجمع أن الطاعة إنما كانت طاعةً لكونها مأموراً بها.

وإذا ثبت ذلك وجب انقسام الأمر قسمين: واجب ونفل. ووجب الوقف فيه متى ورد عارياً من دليل الإيجاب ودليل النذب، ولم يكن لأحد أن يقول إنه يجب حمله على الإيجاب لعرويه من دليل النفل إلا من/حيث كان لغيره أن يقول بل يجب حمله على النفل لعرويه من دليل الإيجاب، وهذا يوجب أن يكون واجباً ندباً، إذا عري من القرينتين. ولا لأحد - أيضاً - أن يقول: إن أهل اللغة وضعوا مجردة ومطلقه إما بلفظ إن كان له صيغة على ما يدعون، أو بكونه أمراً فقط للإيجاب،

(٥) سورة طه : ٩٣

(٦) التحريم : ٦ والنحل : ٥٠

(٧) أورده أبو يعلى في العدة: ٢٥٣/١ بنفس اللفظ ولم يخرجه المحقق، وذكره الباجي في إحكام الفصول ص ١٩٤ ولم يخرجه المحقق، وقال الجبوري لم نهتد لقائله. وأنا لم أستطع معرفة قائله مع سؤال أهل اللغة عنه.

وإنما يحمل على النذب بقريئة الأمر حيث كان لخصمه أن يقول بل مجردة. ومطلق كونه أمراً موضوع في لغتهم لافادة النذب دون الإيجاب. وإنما يجب حمله على الإيجاب بقريئة. وإذا تكافأت^(٨) هذه الدعوى وتقاومت صح ما قلناه من أنه ليس مطلق كونه أمراً ومجردة موضوعاً لأحد الأمرين، بل هو مشترك فيهما ومتردد بينهما وواجب حمله على أحدهما بما يضامه من القرائن.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - ما قد بيناه من أن النذب مأمور به على الحقيقة فلا يجب حمله على إحدى حقيقتيه إلا بقريئة^(٩)، كما أنه إذا كانت الطاعة تكون واجبة وتكون ندباً، والواجب يكون موسعاً ويكون مضيقاً ومستحق العين وذا بدل يسقط إليه، وكان الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث لم يجز أن يعلم كون الأمر واجباً أو ندباً من حيث كان أمراً، كما لا يعلم كونه من أحد القسمين بكونه طاعة وقربة، وكما لا يجب حمل القول موجود على القديم في الحقيقة دون المحدث أو المحدث دون القديم، وكذلك سبيل القول في جميع ما جرى هذا المجرى، فوجب بذلك إيقاف كونه واجباً أو ندباً على الدليل.

ومما يعتمد عليه في ذلك وفي منع صيغة الأمر والنهي ولفظ وضع للعموم وأمثال هذه الأصول إنه لو كان فائدة مجرد الأمر وموضوعه في اللغة الوجوب دون النذب. أو النذب دون الوجوب لم يخل من أن يكون طريق العلم بكونه مفيداً لأحد الأمرين العقل أو السمع. وقد اتفق على أنه لا عمل للعقل بضرورته أو دليله في ذلك^(١٠) وأنه ليس مدعي قصة العقل لحمله على أحدهما أولى من مدعي

(٨) في المخطوطة (تكافت)

(٩) هذا الدليل لا يلزم من ذهب إلى أن الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في النذب مع القول بأن الأصل في الكلام الحقيقية.

(١٠) وذلك لأن المسألة لغوية، فلا يثبت الحكم إلا عن أهل اللغة. ولا يوجد نقل وتوقيف عن أهل اللغة ثابت بطريق يعتد به. ولم ينقل في ذلك خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدق ما نقلوه. أو إجماع على تصديق الراوي بوضع أهل اللغة. أو كون الخبر أقر وسكت عنه بدون إنكار من جمع يستحيل تواطؤهم على عدم الإنكار. فإذا لم يحدث شيء من ذلك لم يكن ثبوته بطريق صحيح.

ضد قوله ونقيضه، فثبت أنه لو كان مفيداً لذلك لوجب أن لا يفيدَه إلا بلغةٍ وتواضعٍ على معناه وتوقيفٍ على ذلك. وقد علمنا أنه لا توقيف عنهم فيه، لأن مدعي وضع ذلك في لغتهم إنما يجب علمه به بمعانرتهم وحضور مواضعهم أو بالنقل الذي يحج مثله عنهم، إما بأن يكون خبراً متواتراً يقتضي علم الاضطرار بمخبره لسامعه، أو مدلولاً عليه ببعض أدلة الأخبار من نطق كتاب بتصديق راويه، أو توقيف عن الرسول عليه السلام على صدقه بتلقي ذلك عنه أو بخبرٍ عنه يحج مثله ويقطع بصدقه، وذلك غير موجود في روايتهم لهذه الأمور التي يدعونها في الأوامر والنواهي والأخبار والعموم عن أهل اللغة: / أو يعلم صدق الخبر عنهم بذلك بإطباق الأمة وإجماعها على تصديق الراوي لذلك عنهم. وهذا - أيضاً - مفقود في خبرهم. أو أن يكون معلوماً عنهم بأن ينقله الأحاد بمحضر أهل اللغة أو فرقة منهم لا يجوز عليهم تصديق كاذب وإقراراً لباطل يضاف إليهم، ويدعي عليهم به. هذه جملة ما يدل على ثبوت الخبر وقيام حجته.

ص ١٣٧

وإذا لم يكن مدعي وضع اللغة للعموم وللأمر والنهي أو لإفادة مجرد الأمر للإيجاب أو الندب أو فعل مرة أو التكرار أو الفور أو التراخي قادراً على إثبات روايةٍ عنهم في ذلك ثبت وجوب الوقف في ذلك أجمع^(١١).

فإن قالوا: فهذا الدليل بعينه منقلب عليكم في القول بالوقف لأنكم تدعون أنه في اللغة موقوف وموضوع للوقف، فيجب أن تنقلوا ذلك عنهم نقلاً تقوم به الحجة.

يقال لهم: لسنا نريد بالوقف وقولنا إنه مشترك أن أهل اللغة قالوا إنه موقوف فيجب أن ينقل ذلك عنهم، وإنما نعني بالوقف أن الأمر يكون واجباً

(١١) الباقلاني طرد منهجه في هذه المسائل فجعل الأمر لاقتضاء الفعل فلا يحمل على الوجوب أو الندب أو المرة أو التكرار أو الفور أو التراخي أو العموم أو الخصوص، وكذلك النهي إلا بقريئة تدل على أحد المعنيين المحتملين. وإذا لم توجد القريئة لزم التوقف حتى يعثر على ما يدل على أحدهما.

ويكون ندباً، وأن أهل اللغة لم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما، ولا يجب أن ينقل عنهم ما لم يضعوه باتفاق. وإنما يجب نقل ما وضعوه، فإذا ثبت أن الأمر يكون واجباً ويكون ندباً ولم يثبت عنهم توقيف على أنه موضوع لأحد الأمرين وجب الوقف فيه، وكذلك سبيل القول في العبارة عنه التي هي القول «افعل» إذا علم أنها عبارة عن الأمر وجب الوقف في أنها عبارة عن واجب أو ندب لأنها قد يعبر بها عنهما، وليس عنهم توقيف في أنها موضوعة للتعبير بها عن أحدهما دون الآخر، وإذا كان هذا هو معنى الوقف وجب بطلان المطالبة بنقل وضعهم للوقف^(١٢).

وقد يجاب عن هذا بأن يقال أن معنى الوقف^(١٣) منقول عنهم، لأنه ليس هو أكثر من استعمالهم اللفظ في الأمرين جميعاً وعدم التوقيف منهم على أنه موضوع في الأصل لأحدهما ومنقول إلى الآخر^(١٤). كما إنما نقول جميعاً أن قول القائل: رأيت جماعة ونفراً وفرقة موقوف في لغتهم ومتردد بين الثلاثة وبين ما زاد عليها. وإن كان ذلك غير منقول عنهم يعني الوقف، وليس هو أكثر من استعمال قولهم جماعة وفرقة في الثلاثة وفيما زاد عليها من الأعداد وعدم توقيفهم على أنه موضوع في الأصل لبعض الجماعات. ومنقول إلى غيرها، فقلنا نحن^(١٥) وهم - لأجل ذلك - أنه على الوقف. وهذا بعينه موجود في الأمر الذي في النفس وفي القول «افعل» الذي هو عبارة عنه. وإذا كان ذلك كذلك بطل القول الذي راموه.

ص ١٣٨ وقد يجاب عن هذا القلب^(١٦) - أيضاً - بأن يقال/ قد ثبت إجراء اسم الأمر

(١٢) اعتذار الباقلاني عن مطالبتهم له بتصحيح نقل ما ذهب إليه أهل اللغة. يدل على أنه يتبنى الرأي القائل بالتوقف لعدم معرفة وضع أهل اللغة لكلمة «افعل» هل وضعوها للإيجاب أم للندب، وليس على أنها مشتركة بينهما، كما صرح بذلك في صدر هذا الباب.

(١٣) في المخطوطة (الوقف)

(١٤) يعني بالوضع الأصلي الحقيقة، وبالنقل المجاز.

(١٥) نحن (إضافة) من المحقق لرفع اللبس فالإضمار فيه لبس.

(١٦) وهو قوله قبل صفتين: «فإن قالوا: فهذا الدليل بعينه منقلب عليكم في القول بالوقف».

في لغتهم على الواجب والندب، واللفظ المدعي للعموم على ما أريد به البعض وأريد به الكل، وإن لم يثبت عنهم رواية ثابتة أنه موضوع لأحدهما بمطلقه فيجب كونه مشتركاً بينهما نحو الاستعمال فيهما، وإبطال دعوى كونه مجازاً في أحدهما، ومع ذلك فلا ينكر أن يكونوا قد وضعوه في الأصل لأحدهما، غير أنه لا حجة في أيدينا عنهم بذلك فيجب الوقف فيه والقضاء على أنه مشترك بينهما، ولو ادعى مدع أن عدم توقيفهم على أنه موضوع بمجرد ومطلقه لأحدهما دون الآخر أوضح دلالة على أنه مشترك بينهما لم يكن مبعداً^(١٧)، ولذلك وجب أن يقول إن القول «لون» مشترك بين السواد والبياض وسائر الألوان حقيقة، وأن القول موجود مشترك بين القديم والمحدث. والقول عين وبيضة وجارية مشترك - أيضاً - في أصل الوضع بين العين الناظرة والنابعة والذهب خلاف الفضة، وغير ذلك مما يقع عليه هذا الاسم^(١٨) وكذلك القول^(١٩) بيضة لما لم يكن عنهم توقيف ثابت بأنه موضوع في الأصل للخوذة^(٢٠) دون بيضة الدجاج والنعام وغيرهما^(٢١) من الحيوان. وأن القول جارية موضوع في الأصل للسفينة الجارية دون الأمة المملوكة^(٢٢)، هذا هو الظاهر من حالهم، إذ كانوا إنما وضعوا الأسماء والصفات لإفادة أغراضهم والمعاني التي أوقعوا عليها الأسماء.

فيجب لذلك توقيفهم على أن ما لم يوضع في الأصل مشتركاً فإنما وضعوه

(١٧) قد يرد على الباقلاني بأن حمل اللفظ الذي يحتمل معنيين على الحقيقة والمجاز أولى من حمله على الاشتراك كما قرر ذلك جمع من أهل اللغة. وذلك أنه لا يلزم على حمله على الحقيقة والمجاز تعطيل اللفظ والتوقف، لأنه إذا تجردت القرائن يحمل علم المعنى الحقيقي. أما إذا حملناه على الاشتراك لزم التوقف وتعطيل اللفظ عن العمل. والمعنى الحقيقي هو المتبادر للذهن عند السماع. ولفظة «افعل» عند سماعها لا شك أنه يتبادر إلى الذهن عند سماعها الوجوب.

(١٨) كاستعماله في الجاسوس.

(١٩) يوجد كلمة (جارية) قبل كلمة بيضة. وهي لا داعي لها لذكرها بعد ذلك.

(٢٠) قال في القاموس ص ٤٢٥ الخوذة بالضم المغفر جمعها خوذة كخرف.

(٢١) كاستعمالها في الخصية.

(٢٢) وتستعمل أيضاً في الشمس لقوله تعالى: «والشمس تجري لمستقر لها».

لواحد بعينه ونقلوه إلى غيره أو أنه موضوع بمطلقه لبعضه ومستعمل في غيره
بقرينة. وإذا كان ذلك كذلك بان بما وصفناه وجوب القول بالوقف في مجرد
الأمر وفي العبارة عنه التي هي القول افعل وفي لفظ الخبر عنه الذي هو القول:
«قد أمرتك بالفعل» وهذا واضح لا إشكال فيه.

باب

الكلام على من زعم أن موضوعه (١) في اللغة للندب دون الإيجاب

زعم كثير من المتكلمين ودهماؤهم المعتزلة أنه على الندب. وقاله قوم من الفقهاء.

وقد ذكرنا من قبل أن من أصحاب الشافعي من قد حكاه مذهباً له (٢)

فيقال لمن قال منهم بذلك لم قلت؟

فإن قالوا: لأنه أقل ما يجب حمله عليه، ويصرفه إليه، ثم كونه أمراً لأنه موضوع لاقتضاء الفعل، والدلالة على كونه مراداً للأمر (٣). وقد علم أن الواجب ما لحق الوعيد والذم، بتركه على وجه ما. وذلك لا يجب في الأمور به بنفس الأمر لأن الندب مأمور به، ولا يلحق المائم بتركه على وجه ما، وكذلك فلا يجب حمل الأمر على الوجوب لكونه دالاً على إرادة المأمور به، لأن النقل مراد من فاعله، ولا يلحق المائم بتركه على وجه ما ولا تدل الإرادة له على وجوبه، وإنما يصير متعلق الأمر واجباً إذا قارنه وعيد على تركه وتحريم الانصراف عنه. وليس لفظ الأمر بالفعل وعيد على تركه، ولا هو مقتضى له من حيث كان أمراً بالفعل، ولا من حيث دل على إرادته فوجب حمله على الندب..

ص ١٣٩

(١) الضمير راجع للأمر لأنه موضوع البحث.

(٢) قد تقدم بيان الأقوال في ما يقتضيه الأمر المجرد عن القرائن قبل عشر صفحات. وتقدم بيان الاختلاف في النقل عن الشافعي - رحمه الله - وأن كل فريق من أصحابه يدعي أنه على مذهبهم، ونسب إليه إمام الحرمين في البرهان ٢٢٣/١ أنه يقول بأنه يقتضي الإيجاب.

(٣) هذا هو مسلك أبي هاشم في الاستدلال على ما نقله عنه أبو الحسين في المعتمد ٥٨/١ فقال: وقال أبو هاشم إنها - صيغة أفعال - تقتضي الإرادة ... فإذا لم تدل الدلالة على وجوب الفعل، وجب نفيه والاقتصار على المتحقق وهو كون الفعل ندباً يستحق فاعله المدح.

يقال لهم: ليس هذا الاستدلال منكم ينقل عن أهل اللغة أنهم وضعوا مجرد الأمر للندب إلى المأمور به، وإنما هو استدلال يجب أن ينظر فيه. واللغة مواضعة وتوقيف^(٤) لا تثبت بالقياس والاستدلال، وفي كونه لغة وقع الخلاف ولا سبيل لكم إلى تصحيح ذلك.

ثم يقال لهم: أنتم وإن أنكرتم أن يكون القديم^(٥) تعالى أمراً بالمباح مع حسنه لوجه أوجب ذلك عليه، وهو أنه لا غرض في إرادته لنفع إليه سبحانه، وليس من مصالح المكلفين والطفاهم فيأمرهم به فإنكم لا تتكرون أن يقول القائل منا لغيره افعل كذا وكذا فقد أبحاثك الفعل ويريده منه مع القول افعل لغرض ينتفع به الأمر، ويرجع إلى مصلحته، وإذا كان ذلك كذلك فقد صح أن يأمر الأمر منا بالمباح ويريده لهذا الغرض وإن امتنع ذلك في الله عز وجل، وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن الأمر منا ومن أهل اللغة قد يكون على قولكم إباحة. وقد يكون ندباً ويكون إيجاباً، ومتى ثبت ذلك وجاز حمله على الإباحة وإرادة المبيح له، كما جاز في كونه أمراً وجب بنفس اعتلالكم أن يكون أقل أحواله حمله على الإباحة وإرادة المبيح له. وأما الندب إليه والإثابة على فعله فليس في لفظه، ولا في كونه مراداً فيجب لذلك حمله على الإباحة دون ما قلت^(٦).

فإن قالوا: يجوز ذلك في الأمر منا لجواز إرادته المباح لغرض من منافعه

(٤) يرى الباقلاني أن اللغة لا تثبت بالقياس ولا بالاستدلال لأنها توقيفية، فلا تثبت إلا بالنقل الذي يصلح للاحتجاج عند أهل اللغة وهو التواتر، وهو لا سبيل إليه.

(٥) لم يرد في الكتاب ولا في السنة إطلاق اسم القديم على الله سبحانه وتعالى. وإنما الذي ورد أنه الأول والآخر. وعلى الصحيح فإن أسماء الله توقيفية. فلا يصح هذا الإطلاق.

(٦) هذا إلزام من الباقلاني لمن قال يحمل لفظ «افعل» على أقل احتمالاته، وهو الندب لأنه متيقن. وذلك أن الأمر قد يراد به الإباحة في كلام الناس فيلزمكم حمله على الإباحة لا على الندب، لأن حمله على الندب يلزم عليه الإثابة على الفعل واللفظ لا يدل عليه - وإن قالوا بالفرق بين كلام الله وكلام الناس رد عليهم أن المسألة مفروضة في اللغة وليس في خصوص كلام المشرع.

يجري إليه ولا يجوز ذلك من الله تعالى، لأنه لا ينتفع بالمباح^(٧) ولا هو من مصالح المكلفين، ولا مما يثاب عليه، ولا وجه لإرادته له وأمره به.

يقال لهم: ليس الكلام في موجب الأمر ومضمونه في حكم الشرع وصفة القديم، وما يجوز عليه ويستحيل في صفته، وإنما الكلام في مقتضاه في وضع اللسان، فأنتم بهذا الفصل قد سلمتم أنه ليس مقتضى الأمر في ذلك أن يحمله على الندب أو الإيجاب، وإنما يجب ذلك في أوامر الشرع بما قلتم من الاستدلال بزعمكم. فهذا تسليم منكم، لما قلناه في حكم اللغة.

ويقال لهم: إذا كان من قولكم أن المباح من أفعالنا حسن، وجاز وصح أن يفعل الفاعل الحسن لحسنه صح وجاز من الله ومن غيره أن يأمر بالمباح الحسن لحسنه لا لنفع يعود إليه. أو إلى المكلف، وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قلتم.

ويقال لهم - أيضاً: يجب على اعتلالكم هذا حمل لفظ العموم الذي تدعونه/ ص ٤٠ موضوعاً للاستغراق على أقل الجمع لأنه مستقل بحمله عليه. فإن لم يجب هذا مع استقلاله بحمله عليه لم يجب حمل الأمر على الندب وإن كان مستقلاً بحمله عليه(٨).

(٧) الله جل شأنه لا ينتفع بالأمر المباح ولا بغيره إنما جميع التشريعات شرعها لمصالح المكلفين سواء كانت المصالح دنيوية أم أخروية. فالله جل شأنه لا تنفعه طاعة المطيع ولا تضره معصية العاصي، فهو الغني عن خلقه سبحانه، لما ثبت في الحديث القدسي الذي فيه «لو أن إنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً».

(٨) ذهب شيوخ المعتزلة على ما في المعتمد ٢١٠/٨ إلى أن في اللغة ألفاظاً وضعت للإستغراق فقط، فهي حقيقة في العموم مجاز فيما دونه. وأراد الباقلاني أن يلزم المعتزلة بأن يحملوا الفاظ العموم على أقل الجمع كما فعلوا في حمل الأمر على أقل احتملاته، وهو الندب.

ويقال لهم - أيضاً - إذا لم يجب حمل مطلق الأمر على الوجوب، لأنه ليس في لفظه تحريم تركه والوعيد عليه لم يجب - أيضاً - حمله على الندب، لأنه ليس في لفظه ومعنى كونه أمراً تحليل تركه وجوازه. فإن وجب حمله على الندب - وإن كانت هذه حاله - فما أنكرتم من وجوب حمله على الإباحة والوجوب، وإن لم يكن إطلاق تركه أو تحريم تركه مسموعاً من لفظه ومنطوقاً به؟ ولا جواب عن ذلك.

وإن قال منهم قائل: إذا اطلق الأمر فقد دلنا على حسن المأمور به وكونه مراداً، وعلماً بعرويه مما يقتضيه تحريم ترك الفعل أنه ليس بحرام تركه، لأنه لو حرم لكان مفسدة قبيحاً، ولوجب أن يدلنا على ذلك من حال تركه بشيء يزيد على أمره به وإرادته له.

يقال لهم: إنفصلوا ممن قال لكم وإذا أمر بالفعل فقد دلنا على حسنه، وعلى أنه مراد، وعلى أن تركه مكروه قبيح، لأنه لو علم أنه ليس بمكروه قبيح لدلنا على ذلك من حاله وأطلقه لنا، ونحن لا نعلم إطلاق ترك الفعل لكونه مراداً حسناً مأموراً به، لأن هذه حال الواجب وإن لم يحل ويحسن تركه. وإذا كان ذلك كذلك كان تجريده للأمر، إذا لم يدل على إباحة ترك المأمور به دليلاً على تحريم تركه فوجب حمله على الوجوب، ولا جواب عن ذلك.

فإن قالوا: ترك العبادة الشرعية معلوم إباحته بالعقل^(٩) وإذا ورد الأمر به دليلاً على حسنه وكونه مراداً ولم يحتج إلى التوقيف على إباحة تركه لأنه معلوم بالعقل قبل السمع، وإنما يحتاج تحريم تركه إلى سمع لأنه متجدد ومخالف لحكم العقل.

(٩) هذه العبارة موهمة لخلاف المراد. ويريد بكلامه أن الفعل لا يصير عبادة إلا بالنص الشرعي. وقبل ورود النص الشرعي يكون الفعل مباحاً بناء على القاعدة العقلية التي تقول «الأصل في الأفعال الإباحة». ولكن هذا الفعل لا يسمى عبادة شرعية كما توهم عبارته.

يقال لهم: ليس الأمر في هذا على ما قلتم، لأننا قد بيّنا فيما سلف أن الإباحة سمعية غير عقلية^(١٠)، وأنها حكم متجدد مستفاد بالشرع، ويكفيهم في هذا أن يقولوا بدل قولهم أن تركه مباح في العقل أن يقولوا هو غير محظور ولا حرام في العقل، فهو عند ورود السمع باقٍ على ما كان عليه.

وجواب هذا إذا قالوه أن يقال لهم: إنما يعلم بالعقل أنه غير محرم تركه ما لم يرد الأمر بفعله، وأما إذا ورد الأمر به تغيّرت حاله، ولم يعلم عند وروده أن تركه باقٍ على ما كان عليه لجواز أن يكون الأمر الوارد به أمراً على وجه يحرم معه تركه وأن يرد به على وجه يبقى حكم تركه على حكم العقل سيماً وقد قال أكثر الناس أن مجرد الأمر به إذا ورد أفاد ونقل حكم تركه عن حكم العقل وجعله/ محظوراً وجعل فاعله ملوماً، وقلتم أنتم تركه مع ورود مجرد الأمر به باقٍ على حكم العقل. وقلنا نحن وهو الصحيح لا يعرف بورود مجرد الأمر به حال تركه وأنه باقٍ على حكم العقل ولم ينقل عنه. وهذا الخلاف كله زائل قبل ورود الأمر، فليس هذا مما يصح استصحاب الحال فيه مع ورود الأمر المجوز لتغيير حكم تركه وحصول الخلاف فيه عند وروده وإذا كان ذلك كذلك بطل ما انفصلوا عنه.

واستدلوا - أيضاً - على أن الأمر على الندب بأن تأكيد اللفظ لفق^(١١) معناه وطبقه. وقد يقول القائل افعَل فقد ندبتك إلى الفعل وأرشدتك، فوجب أن يكون مراد الأمر ما أفاده تأكيده له.

(١٠) كون الإباحة الأصلية شرعية أو عقلية قد تقدم الكلام عليها. والصواب أنها ثابتة بالعقل، وكذلك بالشرع، مثل قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ البقرة: ٢٩ وغيرها من الآيات.

(١١) هكذا اللفظ في المخطوط - وقد أعادها بعد ستة أسطر منقوطة. وفي الكليات للكفوي ص ٢٧٥: التلفيق: هو تماثل ركنائه وفي مختار الصحاح ٥٥٦/٢ وكلام ملفوق على التشبيه، وتلافق القوم: تلاصت أمورهم. وفي القاموس المحيط (١١٩٠) تلفق به لحقه.

يقال لهم: قد أبعدتم في هذا لأن قوله ندبتك وأرشدتك ليس بتأكيد لقوله «افعل» أو قد أمرتك، ولكنه بيان وتفسير للوجه الذي أمره عليه وكان أمره محتملاً قبل التفسير لغير ما بينه وفسره فلم زعمتم أنه تأكيد؟^(١٢).

ويقال لهم: انفصلوا من القائلين بالوجوب إذا اعتلوا لذلك بنفس علتكم هذه، وقالوا تأكيد اللفظ طبقه ولفق معناه. وقد يقول القائل «افعل» فقد ألزمتك وأوجبتُ عليك وحثمتُ وفرضتُ وكتبتُ فيجب أن يكون معنى الأمر إفادة الوجوب، كما أن اتباعه وتأكيدُه مفيد للوجوب، ولا فصل في ذلك إلا بما قلناه من أنه بيان وليس بتأكيد.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن للوجوب ألفاظاً تخصه نحو القول: أوجبت وحثمت وألزمت وفرضت فإذا لم يرد الأمر بهذا اللفظ وجب حمله على الندب.

يقال لهم: انفصلوا ممن قال: بل موضوعه إفادة الوجوب لأن للندب ألفاظاً تختص به، نحو القول قد ندبتك وأرشدتك ورغبتك، فإذا لم يرد الأمر بهذا اللفظ، أو معه هذا اللفظ ونحوه وجب حمله على الإيجاب دون الندب، ولا مخرج من ذلك.

فصل: وقد زعم فريق من القائلين بأن موجب الأمر ومقتضاه الندب دون الإيجاب إنه إنما وجب ذلك فيه لدليل السمع دون قضية العقل واللغة، وهذا تسليم منهم، لما قلناه^(١٣) من حكم اللغة إلى أن ينظر فيما يتعلق به من جهة السمع.

(١٢) ما ذكره الباقلائي من قول القائل بعد قوله «افعل» ندبتك وأرشدتك أنه بيان وتفسير وليس تأكيداً صحيح. ويترتب عليه أنه إذا لم ترد بعد «افعل» هذه الألفاظ تبقى لفظة «افعل» غير متعين المراد منها.

(١٣) وهو ما تقدم من أنه يتعذر إثبات أنه يفيد الندب من جهة اللغة.

وقد استدلوا على ذلك بقوله عليه السلام «ما أمرتكم من أمرٍ فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم فانتهوا»^(١٤) قالوا: تعلق الأمر بمشيئتنا واستطاعتنا وألزمنا الانتهاء عما نهى فوجب حمل النهي على الوجوب دون الأمر.

ص ١٤٢

والتعلق بهذا - أيضاً - غير صحيح من وجوه:

أولها: إنه من أخبار الآحاد، ولا يعمل في مثل هذا الباب بأخبار الآحاد، لأنها غير معلوم صحتها^(١٥).

والوجه الآخر: إن قوله عليه السلام: «فأتوا منه ما استطعتم» ليس في ظاهره جعل الفعل إلى اختيارهم ومشيئتهم وتحليل تركه لهم، وإنما فيه إنني أمركم به إذا كنتم، مستطيعين، وعلى أي وجه أمرهم به عند الاستطاعة ليس في ظاهره.

وقد يأمرنا بالفعل الذي نستطيعه على سبيل الوجوب، كما يأمرنا به على وجه الندب، قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(١٦) ولم يرد بذلك ندبه إلى التقوى دون الإيجاب له. وإنما معنى الآية والخبر أن اتقوه ما دمتم سالمين غير عجزة، ولا موقى^(١٧) بل قادرين على الفعل أو تركه. ولم يرد إثبات استطاعة

(١٤) متفق عليه عن أبي هريرة. ولفظ البخاري: «دعوني ما تركتكم، فإنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٢٨٨) ومسلم: كتاب الفضائل، باب توقيره صلى الله عليه وسلم رقم (١٣٣٧) والنسائي في المناسك ١١٠/٥ ومسند أحمد: ٢/٢٥٨، ٣/١٣، ٤/٧٧، ٤٨٢، وسنن ابن ماجه: ٣/١. وينظر تخريجه في المعبر للزركشي ص ١٤٢ وتحفة الطالب ص ٢٤١.

(١٥) هذا الجواب على القول بأن أخبار الآحاد لا تفيد العلم. وأن قواعد اللغة قطعية لا تثبت بدليل ظني، فينتج من المقدمتين عدم ثبوت القواعد بأدلة ظنية. ويوجد من ينازع الباقلاني في المقدمة الأولى وهم أهل الظاهر ومن تابعهم، والأكثر ينازعونه في المقدمة الثانية، وهي عدم ثبوت القواعد اللغوية والقواعد الأصولية بأدلة ظنية لأنها قطعية.

(١٦) سورة التغابن: ١٦.

(١٧) صورة الكلمة في المخطوط (ماوقين) وفي القاموس المحيط: ص ١١٩٤: الموق: الحمق في غباوة، وماق: حمق، والمائق: الأحمق، وجمعها موقى. فأنبت ما وجدته في القاموس.

البدن للمأمور به، وأن لا يؤمر إلا من وجدت قدرته على الفعل على ما يقوله القدرية (١٨) وكذلك قوله: «إذا نهيتكم فانتهاوا» ليس في ظاهره أكثر من أمرنا بأن ننتهي عما نهانا عنه، وهل قوله: انتهوا على الوجوب أو الندب فهو الذي فيه اختلفنا، وإذا كان كذلك سقط التعلق بالخبر (١٩).

فإن قال قائل: فهل يجوز تأخير بيان الأمر وإن كان على الفور؟

قيل له: لا، وإنما يجوز تأخير بيانه والكشف عن أنه على الوجوب أو الندب، إذا كان وارداً على التراخي. فأما إذا كان على الفور فلا يجوز تأخير بيانه لما نذكره من بعد في أحكام تأخير البيان.

فإن قال قائل: فهل يجوز أن يقال: إن الأمر الوارد على سبيل الندب يكون على الفور دون التراخي؟

قيل: أجل، لأنه قد يصح أن يندبنا إلى الفعل عقيب أمره، كما يصح أن يندبنا إليه على التراخي، ونحن نبين ذلك فيما بعد إن شاء الله.

فصل: فأما ما يقتضيه كلام الشافعي (٢٠) رحمه الله في حكم مطلق الأمر في

(١٨) وقول القدرية هذا مبني على قاعدة اللطف عندهم، ويعنون باللطف كما يقول عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩: اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح، وجمهور المعتزلة ذهبوا إلى أن اللطف واجب على الله إذا كان اللطف متأخراً عن التكليف سواء كان في فريضة أو نفل، دون ما كان مقارناً أو متقدماً عن التكليف، واللطف عند أهل السنة كما بينه ابن القيم في مدارج السالكين ١/٩٤، ٤١٤، وبينه أبو الحسن الأشعري في الإبانة عن أصول الديانة ص ١٨٢: «هو تفضل الله سبحانه وتعالى على من شاء من عباده بالتوفيق لفعل الخير واجتناب الشر». فعندنا ليس بواجب كما يقول المعتزلة. وانظر اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ص ٤٠٩.

(١٩) وهو الحديث المتقدم «ما أمرتكم به من أمر فاتوا منه ما استطعتم».

(٢٠) هو محمد بن إدريس بن العباس بن شافع القرشي المطليبي، أبو عبدالله، أول من دون علم أصول الفقه. صاحب المذهب المعروف والمناقب الكثيرة. أشهر مصنفاته الأم والرسالة واختلاف الحديث وجماع العلم وإبطال الاستحسان في أصول الفقه. وله أحكام القرآن والمسند. ولد سنة ١٥٠ هـ وتوفي سنة ٢٠٤ هـ بمصر. أشهر تلاميذه: الربيع بين سليمان والمزني وأبو ثور والبويطي. كتبت كتب في مناقبه. وانظر ترجمته في الفهرست ص ٢٩٤ وطبقات الشافعية لابن السبكي ١/١٩٢ وتهذيب الأسماء واللغات: ٤٤/١.

الشرع إذا ورد فهو قوله بالوقف الذي يذهب إليه. وأكثر أصحابه تقول مذهبه حملة على الوجوب. وفريق منهم يقول حملة على النذب. وقد أورد - رحمه الله - في ذلك ألفاظاً مختلفة فكان إذا ذكر الأمر الوارد بعد الحظر يريد بذكر الأمر ههنا الإباحة. وهو القول «افعل» الذي يعبرون عنه بالأمر. قال: أباح الله كذا بعد أن حظره وقال جل أصحابه: الأمر الوارد بعد الحظر عنده على الإباحة^(٢١).

وإذا ذكر أصول الشرائع والأمر بها قال: فرض الله عز وجل على نبيه وأمته كذا وكذا من صلاة وحج وصيام وأمثال ذلك. وإذا ذكر الأمر في الفروع التي تحل محل ما لا يجوز خلافه من الأصول قال: أوجب الله تعالى كذا وكذا. وقد يقول: نذب الله إلى كذا وكذا/ وأرشد إليه. فهذه إطلاقاته^(٢٢).

ص ١٤٣

والأولى به عندنا أن يقول: فرض الله وأوجب في الأوامر التي دل الدليل على أنها على الوجوب لا بكونها أوامر فقط. ويقول: نذب وأرشد فيما دل الدليل على أنه على النذب، لا من حيث هو أمر، والذي نص عليه في كتاب «أحكام القرآن»^(٢٣) أن قال: «إن الأمر من الله عز وجل يحتمل أن يكون ندباً ويحتمل أن يكون واجباً» وقال في هذا الكتاب: «إن نهى الله تعالى على الإيجاب والتحريم»

(٢١) الأمر بعد الحظر خارج عن محل النزاع لأنه يرى تقدم الحظر قرينة مبينة لما يحمل عليه الأمر. والنزاع في الأمر المجرد عن القرائن. إلا إذا رأى أن تقدم الحظر لا يصلح أن يكون قرينة مبينة للمراد به.

(٢٢) إذن نسب للشافعي - رحمه الله - معظم الأقوال الواردة في المسألة. ولا يعقل تناقض أقوال من اشتهر بالعلم والحكمة، فلا بد من الجمع بين ما نقل عنه بحيث لا يحدث تناقض في ما فهم من عباراته التي نقلت عنه في مقامات مختلفة وهذا الذي فعله الباقلاني من توجيه ما نقل عنه - تمسك بالعبارة الصريحة التي وجدها عنه في كتابه «أحكام القرآن».

(٢٣) ذكر سزكين في تاريخ التراث العربي ٨٩/١/٣ أنه يوجد جزء من كتاب أحكام القرآن في الظاهرية في ٢٣ ورقة ضمن مجاميع رقم ١١٩ وفي عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم ١٧ ومكتبة طلعت بالقاهرة برقم ٧١٥. والذي طبع في مجلدين بالقاهرة سنة ١٩٥١م هو جمع البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ وليس كتاب أحكام القرآن الذي أخذ منه الباقلاني لتأخر وفاة البيهقي.

وفرق بين أمره تعالى ونهيه في هذا الكتاب. فقال في باب تزويج الولي للأيم: «إن الذي لأجله أوجبنا على الولي تزويج الأيم قوله تعالى: ﴿ولا تعضلوهن﴾^(٢٤) لأنه نهاه عن العضل، لا قوله تعالى: ﴿وانكحوا الأيامى منكم﴾^(٢٥) وأن مثل ذلك لما لم يوجد في إنكاح العبيد لم يبين لي وجوب إنكاحهم» يعني أنه لما لم يقل في تزويج العبيد ﴿ولا تعضلوهن﴾ ولا ما يقوم مقام ذلك، ولم يكن معنا في أمرهم إلا قوله تعالى: ﴿وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾ وكان هذا أمراً بإنكاح العبيد، وهو محتمل للندب ومحتمل للإيجاب لم يتبين له بنفس الأمر بذلك أنه على الوجوب، وظهر له وجوب إنكاح الحرائر بقوله تعالى: ﴿ولا تعضلوهن﴾ لأن النهي زعم على التحريم والوجوب. فهذا نص منه على احتمال مطلق الأمر للوجوب والندب^(٢٦) وأنه لا يتبين له بذلك أنه على أحد الوجهين. وهذا هو القول بالوقف.^(٢٧)

فصل: وأما قوله: إن النهي على التحريم والإيجاب فقد قاله كثير من الناس وعليه جميع المعتزلة. غير أنه - رحمه الله - لم يقصد بذلك موافقة المعتزلة وأنه لا ينهى إلا عن قبيح قبل النهي عنه، وعما هو كاره له، ولا يأمر إلا بحسن قبل

(٢٤) النساء : ١٩

(٢٥) النور : ٣٢

(٢٦) الذي وجدته في أحكام القرآن للشافعي ١٧٦/١ : « ولم أعلم دليلاً على إيجاب إنكاح صالحى العبيد والإماء، كما وجدت الدلالة على إنكاح الحرائر مطلقاً. فأحب إلي أن ينكح من بلغ من العبيد والإماء. ثم صالحوهم خاصة، ولا يبين لي أن يجبر أحد عليه، لأن الآية محتملة أن تكون أريد بها الدلالة لا «الإيجاب». والكتاب المطبوع هذا ليس هو الكتاب الذي أحال عليه الباقلاني لأن الكتاب المطبوع هو جمع الحافظ البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ والباقلاني كما هو معلوم توفي سنة ٤٠٣ هـ وإحالة الباقلاني على أحكام القرآن للشافعي يدل على أنه يوجد كتاب آخر.

(٢٧) نقل الزركشي في البحر المحيط ٣٥٢/٢ ان الشافعي قال في أحكام القرآن عند قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ احتمال أمرين. يعني الوجوب أو الندب ونقل عن ابن سريج أنه فهم من هذا أن الشافعي يقول بالوقف.

الأمر به وبما هو مرید له^(٢٨) وإنما قال بذلك لأنه عنده موجب اللغة ومقتضاها وأن من فعل ما نهى عنه فقد استحق اسم العصيان، وأمثال هذا، فثبت أن الأشبه بقوله ما نذهب إليه من صحة الوقف^(٢٩).

(٢٨) قال أبو الحسين في المعتمد ١/١٨٢ : ومن شرط حسن النهي أن يكون المنهي عنه قبيحاً، ومن شرط حسن الأمر أن يكون المأمور به حسناً». وأما كون النهي المطلق يحمل على التحريم فقد قال به كثير ممن لم يحمل الأمر على الوجوب. وينظر مذاهب العلماء في المسألة المسودة : ٨٤، وشرح تنقيح الفصول ص ١٧٢، والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٩٠، وإرشاد الفحول ص ١٠٩، والمحصول للرازي ١/٢١٩٦، وإحكام ابن حزم ٣/١٣. وقد نقل البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ١٩٠ ستة أقوال أخرى في المسألة.

(٢٩) يعني من صحة الوقف في الأمر المجرّد لا في النهي لأن عبارته في أن النهي للتحريم صريحة لا تحتمل التأويل.

باب

الكلام على من قال بوجوب حمل مجرد الأمر على الوجوب دون الندب

وقد اختلف القائلون بذلك في جهة حمله على الوجوب.

فقال كثير منهم: ذلك موجب ومقتضاه في وضع اللغة^(١).

وقال آخرون: بل يجب ذلك في أوامر الشرع وغيرها بدليل العقل^(٢).

وهذان القولان خطأ من القائل بهما.

وقال آخرون منهم: إنما يجب حمل أوامر الشرع على الوجوب بدليل السمع دون قضية اللغة والعقل^(٣)، لأن السمع جعل الأصل فيها الوجوب إلا ما قام دليله^(٤).

واعلموا أن كل دليل استدللنا به على وجوب القول بالوقف، فإنه دليل على

(١) هذا المذهب نقله إمام الحرمين في البرهان ٢٢٢/١ وقال تابع الشافعي على ذلك أبو إسحاق الإسفرائيني.

(٢) القول بأن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب بدليل العقل نقله الإسنوي في نهاية السؤل ١٩/٢ أخذاً من المستوعب للقيرواني، ونقله عن المستوعب أيضاً الزركشي في البحر ٣٦٧/٢.

(٣) قال الزركشي في البحر المحيط ٢٦٧/٢ حكى القول بأن الأمر يفيد الوجوب بوضع الشرع ابن فورك في كتابه المصادر عن الشريف المرتضى واختاره.

(٤) ويوجد قول رابع وهو إفادة الأمر المجرد عن القرائن الوجوب بضم الشرع إلى اللغة نقله الزركشي في البحر المحيط ٣٦٧/٢ عن أبي حامد الإسفرائيني. واختاره إمام الحرمين فقال في البرهان ٢٢٢/١ : «أفعل طلب محض لا مساع فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن» وهذا الشق المستفاد من اللغة.

ثم قال : «ثبت من وضع الشرع أن التمييز في الطلب متوعد على تركه، وكل ما كان كذلك لا يكون إلا واجباً» وهذا الشق هو المستفاد من الشرع.

بطلان قول من حمل مجرده على الوجوب أو النذب من جهة وضع اللسان ودليل العقل. وقد بيّنا/ ذلك فيما سلف، وكذلك كل دليل استدللنا به على بطلان قول من زعم أن موجب مجرده حملة على النذب في وضع اللغة فهو بعينه دليل على إبطال قول من زعم أن موجبه الوجوب بيّن عند التأمل، فلا حاجة بنا إلى رده.

ومما يدل - أيضاً - على فساد قول الفريقين(ه) أنه لو كان مطلق الأمر موضوعاً في اللغة لأحدهما لكان إذا صرفه الدليل إلى غير ما هو موضوع له جعله مجازاً فيما نقله إليه، لأننا قد بيّنا في أصول القول في الحقيقة والمجاز أن كل قول وضع مطلقه لإفادة معنى، ونقله الدليل إلى غيره فإنه مجاز فيما يحمل عليه بقرينته، وبيّنا أنه لا يجوز أن يكون للقول حقيقتان: إحداهما تستفاد بإطلاقه والأخرى بقرينته، وأن ذلك يؤدي إلى إسقاط المجاز جملة من الكلام. وبيّنا أن المجاز ثابت لا يمكن إبطاله. فإذا ثبت ذلك وجب أنه لو كان مطلق الأمر في اللغة موضوعاً للنذب أن يصير في الإيجاب مجازاً إذا صرفه الدليل إليه، وكذلك لو كان موضوعه مفيداً للوجوب لوجب أن يكون في النذب مجازاً إذا صرفه الدليل إليه. فلما ثبت أن الأمر على وجه النذب أمر على الحقيقة دون المجاز بما بيناه من قبل. واتفقوا - أيضاً - على أن الأمر الواجب أمر على الحقيقة دون المجاز بطل أن يكون ظاهره ومجرده موضوعاً في اللغة لأحدهما، وليس يجوز لذي تحصيل أن يقول إن النذب مأمور به على الحقيقة والأمر أمر به على المجاز، لأن ذلك يؤدي إلى أن النقل مأمور به في المجاز، وأنه طاعة وقربة في المجاز دون الحقيقة. وقد بيّنا بطلان هذا آنفاً فسقط القول بذلك.

ويدل على صحة ما قلناه - أيضاً - اتفاق الكل على حسن الاستفهام عن معنى الأمر، إذا ورد، وهل هو على الوجوب أو النذب، ولم لم يصح استعمال مجرده في كل واحدٍ منهما لقبح الاستفهام عن أنه على الوجوب أو النذب لأنه لا

(ه) يريد بالفريقين من قال إن الأمر المجرد عن القرائن حقيقة في الوجوب، ومن قال إنه حقيقة في النذب.

يحسن أن يستفهم هل أُريد باللفظ ما لا يصلح إجراؤه عليه وتناوله له، وكذلك مما^(٦) لا يحسن إذا قال القائل: رأيتُ أنساناً أن يقال له: هل رأيت من له هذه البنية أو حماراً؟ ويحسن أن يقال له: ذكراً رأيت أم أنثى لصلاح وقوعه عليهما. وقد ثبت قبح الاستفهام مع القرائن الدالة على المراد بالاحتمال من اللفظ، وإنما يسوغ الاستفهام مع إلتباس الحال وعدم القرائن الكاشفة عن المراد^(٧) فثبت وجوب تردد الأمر بين الواجب والندب.

ذكر الكلام على شبه من قال إنه على الوجوب في وضع اللسان

وقد استدلوا جميعاً على ذلك بأن المأمور في اللغة والشرع جميعاً يفهم من مطلق الأمر وجوب المأمور به. ولذلك حسن ذمه وعقابه ووصفه بالعصيان/ إذا تخلف عن امتثال موجب، ولن يجوز الذم والعقاب والوصف بالعصيان إلا بالتأخر عن واجب لازم. قالوا: ولذلك فهتم الأمة والملائكة وجوب الإيمان بالله تعالى والصلوات وجميع العبادات المفروضة بنفس الأمر بذلك، فهتم الملائكة وجوب السجود لأدم بمجرد قوله تعالى: ﴿اسجدوا لأدم﴾^(٨). فهتم الرعية وجوب ما يأمر به سلطانها. وفهم العبد وجوب أمر سيده، والولد لزوم أمر والده. ووجب ذم كل مأمور ممن ذكرنا عند تركه امتثال ما أمر به، فثبت بذلك أن مفهوم الأمر في اللغة الوجوب^(٩).

ص ١٤٥

(٦) في المخطوطة (ما).

(٧) يكون الاستفهام حسناً بشرطين :

الأول: أن يكون اللفظ محتملاً لمعنيين فأكثر، فلو كان لا يحتمل إلا معنى واحداً لا يحسن الاستفهام. ولا يستفهم إلا عن المعاني التي يحتملها اللفظ.

الثاني: أن لا توجد قرائن في الكلام تعين المعنى المراد منها.

(٨) البقرة : ٣٤ والإعراف : ١١ وغيرها.

(٩) جميع ما نقل عنهم أنهم حملوه على الوجوب جعله الباقلاني خارجاً عن محل النزاع. لأنه استفيد فيها الوجوب من قرائن حفت بها كالعرف والعادة أو قرائن حالية حفت بالكلام أو غير ذلك.

يقال لهم: ما ذكرتموه نفس الدعوى وحكاية المذهب فقط، فدلوا عليه إن كنتم قادرين. فإننا غير مسلمين لشيء مما وصفتم، وما يفهم أهل اللغة والشرع وجوب أمر الأمر بمطلقه، ولا يُستحق عندهم على أحد من المأمورين في اللغة والشرع ذماً ولا عقاباً ولا وصفاً بالعصيان بترك مجرد الأمر، وإنما يُستحق ذلك عليه، إذا علم أن أمره على الوجوب المضيقي، فدلوا على هذه الدعوى. ولسنا ننكر أن يفهم المأمور وجوب الأمر بعادة وأسباب يُخرج عليها الخطاب، وعهد بين الأمر والمأمور، وأسباب تقتزن بالخطاب يعلمها المشاهد لها عند مشاهدته. وليس مما يمكن تحديدها بالذكر والوصف. وإنما يعلمها المشاهد لها على قدر مشاهدته.

فأما اعتمادهم على وجوب تسمية مخالف موجب الأمر، عاصياً، وأنه اسم ذم، ولا يُستحق الذم إلا على ترك واجب، فإنه - أيضاً - دعوى باطلة، لأنهم لا يسمون مخالف الأمر عاصياً حتى يعلموا أنه خالف أمراً واجباً لازماً بما يقارنه من الأدلة. فأما بمخالفة مجردة فلا، وكذلك لم يصفوا تارك الذنب بأنه عاصٍ لما لم يكن الأمر به على الوجوب. فبطل ما قالوه^(١٠).

و، شيء آخر وهو أن وصف العاصي بأنه عاصٍ لا يفيد في وضع اللغة الذم^(١١)، وإنما يفيد مخالفة الأمر والمشورة فقط، وأن عصيان الأمر والرأي يستحق عليه العقاب أم لا؟ موقوف على دليله، ولذلك قالوا أشرت عليك فعصيتني. فيطلقون اسم العصيان في اللغة على مخالفة المشورة والرأي. وإن لم يكن المشير موجباً ولا ملزماً. فبطل ما قالوه.

(١٠) وجه بطلانه أنه يلزم على استدلالهم الدور لأنه لا يسمى تارك المأمور به عاصياً إلا بعد أن يقوم الدليل على أن الأمر المجرد عن القرائن للوجوب. بدليل أنهم لم يسموا كل تارك أمر عاصياً. فإذا كان الأمر يفيد الذنب لا يسمى تاركه عاصياً.

(١١) لو جعل بدل كلمة (الذم) كلمة (العقاب) لكان أولى لأن الذم أعم من العقاب.

شبهة لهم أخرى: قالوا: ويدل على ذلك أنه لو لم يكن القول «افعل» وموضوع الأمر والخبر عن الأمر مفيداً للوجوب لم يكن للوجوب لفظ يخصه وينبئ عنه، وذلك باطل/لأنه مما يهجس في نفوس أهل اللغة، ولهم حاجة إلى ذكره والإخبار عنه، فلم يكن بد من وضع لفظ له. ص ١٤٦

يقال لهم: هذا استدلال على وضعهم للإيجاب لفظاً، واللغة لا تثبت بدليل ويمكن أن يكونوا قد فرطوا في وضع لفظٍ لذلك^(١٢)، فلا حجة فيما قلتم.

ويقال لهم: ولو لم يكن موضوع الأمر وفائدته الندب لم يكن له في اللغة لفظ ينبئ عنه، وذلك تفريط منهم، فوجب حمله على الندب^(١٣)

فإن قالوا : له لفظ هو القول نديتك وأرشدتك ورغبتك ونحوه.

قيل: والوجوب لفظ هو قوله فرضت عليك وأوجبت وحتمت وألذمت وكتبت، ونحو ذلك. فسقط ما عوّلتم عليه.

فصل: وقد قلنا من قبل أن هذه الأقاويل إنما هي بصيغة الإخبار عن الأمر والندب والإيجاب وفصلنا ذلك. واعلموا - وفقكم الله - أنه قد وضع لفظ الخبر عن إيقاع الشيء في الشرع مقام لفظ يفيد إيقاعه، وإن لم يوجد في اللغة لفظ يفيد إيقاعه وليس بصيغة الخبر عن إيقاعه. وكل ما يقع به البيع والشراء والإجارة والحل والعقد والطلاق والعتاق، فإنما هو في الشرع بلفظ الخبر عن وقوعه غير خارج عن ذلك. يبين هذا أن قول البائع والمشتري قد بعتك وقد اشتريت إنما هو لفظ الخبر عن البيع والشراء وقول يمكن أن يدخله الصدق

(١٢) والأولى من نسبة التفريط لهم بترك وضع لفظ خاص بالواجب أن يقال يوجد معاني في اللغة وضعت لها ألفاظ مشتركة أو نقلت لها ألفاظ على سبيل التجوز. فالمهم يوجد ما يدل على معنى الوجوب بقرائن تحف اللفظ. كما أنه يوجد ألفاظ تفيد الوجوب وردت بصيغة الإخبار كقول القائل : فرضت وألذمت وأوجبت وكتبت وحتمت.

(١٣) هذا إزام لهم بنفس دليلهم، وهو ما يسمى بالقلب عند الجدلين.

والكذب، وكذلك القول قد أُجرتك وقد استأجرت منك، والقول قد زوجتك، وقد قبلت منك. والقول سالم حر وهو عتيق وقد اعتقتك إنما هو بلفظ الخبر عن العتق، وكذلك أنت طالق وقد طلقتك لفظ الخبر وإن كان مفيداً للإيقاع، وليس يجوز أن يكون لفظ الخبر قائماً مقام لفظ لو وضع للإيقاع إلا بأن يصدر ممن يملك الإيقاع ويصح منه أو من يقوم مقام مالك ذلك من الوكلاء والأولياء.

وكذلك ما لو قال قائل عبدُ زيدٍ حرٍ وعتيقٍ وامرأة عمرو طالق لم يكن ذلك مفيداً للإيقاع لصدوره عن غير مالك، وكذلك يجب أن لا يكون الخبر عن الأمر والإيجاب والندب مفيداً لحصول الإيجاب والندب إلا أن يصدر عن من له الإيجاب والندب ويستحق أن يُعبدَ بالطاعة وهو الله تعالى دون كل أحدٍ من الخلق. وكل من يقول إنه واجب الطاعة منهم، فإنما يعني به وجوب الطاعة لله عز وجل وطاعة النبي عليه السلام والإمام والسيد والوالد إنما هي طاعة لله تعالى، ولولا أمره^(١٤) لنا بالتزام ذلك من أمثالنا لم يجب علينا طاعة أحد من جهة العقل. وإنما حظ كل واحد ممن ذكرنا إخباره عن إيجاب الله عز وجل ذلك علينا له، وكذلك سبيل أمره للملائكة بالسجود لآدم عليه السلام. فوجب بهذه الجملة أن يكون إخبار الله عز وجل عن إيقاع هذه الأمور هو المؤثر في إيجاب الفعل وحظره وما يثبت من أحكامه الشرعية.

شبهة لهم أخرى:

واستدل بعضهم على ذلك بأن الأمر يوجب حصر المأمور على/ ذلك الشيء ص ١٤٧ وقصره عليه دون تركه، وذلك يوجب منعه من الدخول فيما يخرج عنه، والمنع له من ذلك يوجب دخوله فيه.

(١٤) وذلك بمثل قوله تعالى: ﴿وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم: اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة» وقوله تعالى في حق الوالدين ﴿فلا تقل لهما أف﴾ وغير ذلك من النصوص الموجبة للطاعة لمن ذكروا.

يقال لهم: إن عنيتم بحصر المأمور على الفعل أن الأمر أمر للمأمور وحده، وبالفعل وحده دون غيرهما، فكذاك هو لأنه لا يُعقل من الأمر لزيد الأمر لعمرو، ولا من الأمر بالفعل الأمر بغيره وخلافه. وإن عنيتم بذلك أنه يوجب حتمه وإلزامه له بالفعل^(١٥) فذلك باطل، لأن أعظم الخلاف فيه. وكأنكم قد عدلتم عن قولكم، هو على الوجوب إلى القول إن المأمور مقصور على الأمر له به، ولا فائدة في النزاع في العبارات.

علة لهم أخرى:

واعتلوا لذلك - أيضاً - من جهة قضية العقل بأن قالوا: الذي يدل على ذلك أنه لا يخلو مجرد الأمر من أن يكون مفيداً للإيجاب له أو الامتناع والكف عنه أو التخيير بين فعله وتركه. قالوا: وقد اتفق على أنه لا يجوز أن يكون معقوله^(١٦) الكف عن الفعل والترك له، ولا على التخيير بين فعله وتركه. وقد دخل في التخيير بينه وبين تركه الإباحة له والندب إليه، لأن المباح والمندوب إليه مخير في فعلهما وتركهما فلم يبق بعد ذلك إلا إفادته للإيجاب.

يقال للمعتل: بهذا قد أحللت^(١٧) بما نقوله، وقد كان يجب أن تبدؤوا بذكره، لأننا نقول لم يوضع لإفادة الإيجاب ولا لإفادة الندب ولا للتخيير بين فعله وتركه، بل لم يوضع لإفادة شيء من ذلك بمجرد، بل الأمر مشترك بين الواجب والندب، والمأمور به، واجباً كان أو ندباً غير مخير في فعله وتركه فوجب أنه لم يوضع بمجرد لشيء مما قلتم وإنما هو مشترك بين الواجب والندب، فبطل ما قلتم به.

(١٥) في المخطوط: «الفعل» بدل «بالفعل» وتصحيح العبارة يدل عليه ما ذكره بعد سطرين وهو «الأمر له به»

(١٦) يريد أنه لا يجوز عقلاً أن يراد بالأمر الكف عن المأمور به، لأنه معلوم بالضرورة عند أهل اللغة.
(١٧) في المخطوطة (أحللت) وأصلحها الناسخ (بأحللت) لكي تتناسب مع لفظة المعتل لأنها مفرد. ولم يصلح كلمة «تبدؤوا» التي بعدها. فأبقيتها كما وردت في الأصل. وأحل بمعنى أباح. فمراده أبحتم بما نقوله. وينظر في معانيها مختار الصحاح ١٤٧/١ والقاموس المحيط: (١٢٧٤).

علة (لهم) (١٨) أخرى:

واعتلوا لذلك - أيضاً - بأن قالوا: لما كان مفهوم النهي عن الشيء تحريم الإقدام عليه، وجب أن يكون الأمر بالشيء وجوب فعله والإقدام عليه. وهذا خطأ، لأن الأمر والنهي عندنا في ذلك سيان^(١٩) ونستدل على ذلك من بعد. وإذا بطل هذا فسد ما بنوا عليه.

فصل: ذكر الكلام على من يزعم منهم أنه إنما يجب حمل أوامر الله تعالى وأوامر رسوله عليه السلام على الوجوب من جهة السمع دون قضية اللغة وحجة العقل.

وهذه الفرقة قد وافقت على أن ذلك ليس من موجب اللغة وقضية العقل، وإنما يجب سمعاً، ولا خلاف بين الأمة في أن السمع متى قرر حمل الأمر على أحد الوجهين وجب القول به، غير أنه لم يرد بذلك، ونحن نبين/ ما يعتلون به ونعترضه.

ص ١٤٨

وقد استدلوا على ذلك من جهة السمع بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾^(٢٠) ويقولون تعالى: ﴿قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ إلى قوله: ﴿فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا﴾^(٢١) ولا تعلق لهم في ذلك، لأن قوله: أطيعوا الله، أمر لهم بفعل الطاعة وهو محتمل للوجوب والندب. فمن أين يجب حمله على أحد الوجهين، وفي ذلك وقع النزاع؟ والمتعلق بهذا متعدد، لأنه يستدل على وجوب حمل أوامر الشرع على

(١٨) (لهم) زيادة من المحقق محاكاة لما تقدم من عباراته، ولرفع اللبس.

(١٩) مقصود الباقلاني أنه قياس فاسد لأنه لا يسلم بحكم الأصل وهو كونه للتحريم. وقد رد جمع من العلماء هذا القياس بوجود الفارق بين الأصل والفرع. حيث إن عناية المشرع بالنهي أشد من عنايته بالأوامر للحديث المتقدم (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا.)

(٢٠) النساء : ٥٩

(٢١) النور : ٥٤

الوجوب ببعضها، ولو سلم ذلك في البعض لسلم في الكل^(٢٢).

وأما قوله تعالى: ﴿فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾ فليس في ظاهره أكثر من أنهم إن تولوا فعليه ما حمل. وهل الذي تولوا عن أمثاله واجب أو نذب ليس في الظاهر. وقوله تعالى: ﴿فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾ إنما هو خبر عن وجوب ما يجب علينا وعليه، وأننا محمولون له. وهل نحن محمولون له بنفس الأمر ومجرده، أو بشيء يقترن به موقوف على الدليل، وأن جعل قوله تعالى: ﴿فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم﴾ وعيداً وإرهاباً وتهديداً صار لمعنى قوله إنكم إن توليتم عن تصديقه والإيمان بنبوته فعليه ما حمل من بلاغكم وعليكم ما حملتم من تصديقه وكأن الآية وردت في الأمر بالإيمان بالله تعالى وبرسوله عليه السلام، ولا أحد يقول إن ذلك ليس على الوجوب، ولكنه لم يجب لموضع الأمر به، لكن لما قارنه من التوقيف على وجوبه. ويبين ذلك أن من ترك بعض أوامر الشرع من الواجب والندب مع الإيمان بالله تعالى والتصديق بها لا يوصف بأنه متولٍ ومعرض عن الرسول عليه السلام بل لا يوصف بذلك إلا المكذب له والجاحد لنبوته، وإذا كان ذلك كذلك كان ذكر التولي على وجه التهديد والوعيد قرينة في جعل الطاعة في الإقرار بنبوته وما جاء به على الوجوب^(٢٤).

وأما قوله تعالى: ﴿وإن طيعوه تهتدوا﴾ فهو - أيضاً - أحد القرائن في أنه أراد الطاعة في الإيمان به، وبما جاء به الذي يكونون بفعله مهتدين وعن

(٢٢) لأن ثبوت الجزء لا يدل على ثبوت الكل. فكون بعض الأوامر تحمل على الوجوب لا يثبت كون كلها تحمل على الوجوب.

(٢٣) في المخطوطة (فعليه ما حمل)

(٢٤) وبذلك يصبح الاستدلال بالآية ليس في محل النزاع، حيث إن النزاع في الأمر المجرد عن القرائن، وهي من الأمر الذي يوجد ما يدل على أنه يحمل على الوجوب، وهو قوله (فإن تولوا) والتهديد بقوله (وعليكم ما حملتم) بالإضافة إلى أن المأمور به هو الإيمان. كل ذلك دل على أن الأمر في الآية على الوجوب.

الضلال خارجين. ويمكن - أيضاً - أن يكون قوله تعالى: ﴿وإن تطيعوه تهتدوا﴾ ليس فيه دلالة على وجوب الطاعة التي يُهتدى بها من حيث هي طاعة، لأن مطيعه في النوافل من العبادات مهتدٍ بتصديقها، ومهتدٍ إلى الثواب وطريق الجنة، وإن لم يكن ما فعله واجباً، فبطل تعلقهم بالظاهر.

واستدلوا - أيضاً - بقوله تعالى / ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾^(٢٥) وقالوا قد اتفق على وجوب الرد إلى ذلك عند التنازع.

يقال لهم: لا تعلق لكم - أيضاً - في هذا الظاهر، لأن قوله: ﴿فردوه إلى الله﴾ أمر بالرد، وهو محتمل للإيجاب والندب، وكيف يدل على وجوب حمل جميع الأوامر على الوجوب، وهو واحد منها، والخلاف فيه كهو في غيره، وإنما ثبت وجوب الرد إلى الله والرسول عند التنازع بالإجماع والتوقيف وأشياء تزيد على الأمر به^(٢٦) فذلك ما قالوه. وبطل التعلق بالظاهر.

وأما قوله تعالى عقيب ذلك: ﴿إن كنتم تؤمنون بالله﴾^(٢٧) فليس في ظاهره أننا لا نرد إليه إلا ما وجب في دينه، بل نرد إليه وإلى الرسول والعلماء ما اختلف في أنه ندب أم لا. كما نرد الاختلاف في الواجب.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾^(٢٨) قالوا: فوجب بهذا الأمر والوعيد حمل أمره^(٢٩) على الوجوب.

(٢٥) سورة النساء : ٥٩

(٢٦) جوابه هذا يتضمن أمران :

الأول : عدم التسليم بأن الأمر في الآية للوجوب.

الثاني : التسليم . ولكن الآية خارجة عن محل النزاع لوجود قرائن تدل على حملها على الوجوب كالإجماع . وما يدل على ذلك من نصوص شرعية .

(٢٧) سورة النساء : ٥٩

(٢٨) سورة النور : ٦٣

(٢٩) اختلف في رجوع الضمير في قوله تعالى (عن أمره) فقال يحيى بن سلام إنه راجع لله سبحانه . وقال قتادة إنه راجع للرسول صلى الله عليه وسلم ، على ما في النكت والعيون للماوردي ١٤٧/٣ . وسياق الآية يدل على أن الثاني هو الصحيح .

فيقال لهم: هذا تسليم منكم أن مجرد أمره لا يجب حمله على الوجوب من حيث هو أمر، وإنما يجب ذلك باقتران الوعيد به.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون المراد بهذا الأمر الأمر بالدخول في دينه والتصديق له^(٢٠) لأنه قال تعالى: ﴿أَنْ تَصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يَصِيْبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وذلك تهديد على مخالفته في ترك دينه. ونحن لا ننكر أن يكون من أوامره ما يجب الوعيد على ترك امتثاله. فمن أين لنا أن جميع أوامره كذلك.

ومما يدل على أنه إنما عنى بذلك الواجب من أوامره دون جميعها إجماع الأمة على أن من خالف النذب من أوامره لا تصيبه فتنة، ولا عذاب أليم، ولا شيء من المأثم وإن كان مخالفاً لأمره، فدل ذلك على ما قلناه.

ثم يقال لهم: إن الوعيد إنما يجب على مخالفته وينبئ عن لزوم موافقته. ونفس الموافقة لأمره لا تنبئ عن أن أمره واجب أو نذب، فكأنه قال وافقوه على أوامره، وقد يوافق على أوامره الواجب منها تارة وعلى النذب أخرى. وليس تصح الموافقة إلا بأن يفعل الفعل على الوجه الذي أمرنا به. فإذا علمنا أن من أوامره الواجب، ومنها النذب لم يجوز أن نُقدم عند صدور مجرد أمره لنا على فعلٍ موجه على وجه النذب أو الإيجاب، لأننا لا نعلم على أي وجه أمرنا به، فإن كان أمرنا به على سبيل الإيجاب ففعلناه ندباً لم نكن موافقين له ولا متبعين له، وكذلك إذا أمرنا به ندباً ففعلناه على سبيل الوجوب كنا له بذلك مخالفين غير متبعين لأمره فيجب لا محالة التوقف في مجرد أمره على بيان الوجه الذي صدر عليه لتصح لنا موافقته، وبطل التعلق بالظاهر^(٢١).

(٢٠) تخصيص لفظ (أمره) وتفسيره بالدخول في دين الله والتصديق للرسول صلى الله عليه وسلم. هو تخصيص بدون مخصص. والأصل حمله على عمومه سواء كان الأمر متعلقاً بأمور الدين أو الدنيا.

(٢١) يعني بالظاهر المستفاد من آية سورة النور المتقدمة.

ويقال لهم: قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ كناية عن الواحد لا عن الإثنين، وأنتم توجبون حمل أوامر الله سبحانه وأوامر رسوله عليه السلام على الإيجاب^(٢٢) وهو خلاف الظاهر.

ص ١٥٠

فإن قالوا: لم تفرق الأمة بين أمريهما/

يقال لهم: فليس في هذا تعلق بالظاهر، وإنما هو تعلق بالإجماع على أنه ليس الأمر على ما ادعوه، لأن كثيراً من الناس يحمل أوامر الله سبحانه على الندب والقضاء بحسن المأمور به وإرادته فقط. ويزعم أن أوامر الرسول عليه السلام على الوجوب لموضع الوعيد الذي تلوثموه على مخالفته. فزال ما ادعيتم.

ويقال لهم أيضاً: قوله (فاتبعوه) أمر، وهو محتمل للواجب والندب. فكيف يستدل به على وجوب سائر الأوامر، وهو أحدها.^(٢٣)

ويقال لهم أيضاً: قد زعم قوم أن قوله سبحانه: ﴿لعلكم تهتدون﴾ تهديد لهم بركوب الضلال في مخالفته، وذلك لا يكون إلا بترك واجب من اتباعه، وليس يجب ذلك - أيضاً في ترك كل واجب، لأنه لا يوصف بالضلال والخروج عن الهداية إلا كافر، ولا يوصف بذلك تارك صلاة ولا صيام من أهل الملة^(٢٤)، فبان بذلك أن هذا الأمر أمر بالإتباع له على جملة الدين وتصديقه فيه،

وإن حمل قوله: ﴿لعلكم تهتدون﴾ على وجه الترغيب في طاعته، والاهتداء بها إلى ثوابه وجنته لم ينبئ ذلك عن وجوب ما يهتدي به إلى الثواب، لأنه قد يكون واجباً تارة وندباً أخرى فسقط ما قالوه، على أن الاتباع له إنما هو امتثال

(٢٢) آية سورة النور ينبغي حملها على مخالفة أوامر الرسول صلى الله عليه وسلم لما يدل عليه السياق. وأما حمل أوامر الله سبحانه على الوجوب إما مستفاد من الآية بمفهوم الموافقة الأولى أو بنصوص شرعية أخرى.

(٢٣) فيكون الاستدلال بقوله (فاتبعوه) استدلال بمحل النزاع. وهو باطل عند الجدلين.

(٢٤) الصلاة والصيام من أركان الإسلام الخمسة. وتاركهما جوداً كافر بالإجماع لأن وجوبهما معلوم من الدين بالضرورة ومجمع عليه. أما تارك الصلاة تكاسلاً من غير جود فذهب الحنابلة وأهل الحديث لكفره. واتفقت المذاهب الأخرى على قتله حداً بعد استتابته.

موجب أمره على وجه ما تناوله. فإن صدر على وجه الوجوب امتثل واجباً، وإن عمل ذلك ندباً لم يكن ذلك اتباعاً له. وإن صدر منه ندباً فعمل واجباً كان مخالفةً له، ولم يكن اتباعاً له، فنفس المتابعة له إنما هي إيقاع موجب أمره على وجه ما ورد به، وذلك لا يتبين بنفس قوله: فاتبعوه. فبان بذلك أنه لا تعلق لهم في الظاهر من كل وجه.

وعلى هذا النحو والترتيب الجواب عن تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٣٥) وأمثاله، لأنه قد يأتينا بالواجب والندب، ويجب الأخذ بكل شيء من ذلك على ما أتى به، وقد يأتي بالإباحة والحظر، فقوله عز وجل: ﴿وما آتاكم الرسول﴾ لا يكشف عن نوع ما يأتي به من أحكام الخطاب. وقد بينا أن قوله «فخذوه» وقوله «فانتهوا» أمر ونهي، وهو محتمل للواجب والندب، فبطل التعلق بالظاهر^(٣٦).

ويقال لهم أيضاً: إن الاستدلال بهذه الظواهر استدلال منكم بعموماتها. ونحن لا نقول بالعموم لما نذكره من بعد^(٣٧)، فبطل التعلق بها.

وكذلك الجواب عن قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾^(٣٨)، وأنه إنما ذمهم لتركهم ركوعاً أمروا بقوله: ﴿اركعوا﴾ وقوله تعالى: ﴿واركعوا مع الراكعين﴾^(٣٩) فوجب حمل الأمر على الوجوب. وهذا - أيضاً - بعيد من التعلق، لأنه تعلق في حمل الأمر على الوجوب بصيغة القول «افعل» هي/ محتملة للأمر وغيره. ولو كانت^(٤٠) أمراً لاحتمل الواجب والندب، ولم يجب ذم من لم يركع

ص ١٥١

(٣٥) سورة الحشر: ٧

(٣٦) أي بظاهر آية سورة الحشر لأن الأمر والنهي الواردين فيها محتملان للوجوب والندب.

(٣٧) وذلك أن الباقلائي أيضاً يقول لا يوجد للعموم صيغة تقتضي العموم بمجردا. فإذا وردت الألفاظ التي اعتبرها قوم أنها للعموم لم يجوز الباقلائي حملها على العموم ولا غيره إلا بقريئة تدل على المراد بها. كما هو مذهبه في لفظة (افعل) في الأوامر.

(٣٨) سورة المرسلات: ٤٨

(٣٩) سورة البقرة: ٤٣

(٤٠) في المخطوطة: (كان) بدل (كانت).

لقوله (فاركعوا) فقط، وإنما لزم ذلك بما دلّهم به من كون هذا الأمر على الوجوب، فبطل ما قالوه. (٤١)

ويقال لهم: إن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ مع قوله تعالى: ﴿وَيَلِ يَوْمئِذٍ لِّلْمُكَذِبِينَ﴾ (٤٢) دليل على أنهم تركوا الركوع على وجه التكذيب للرسول عليه السلام في أنه شرع من قبل الله عز وجل. وذلك كفر بالله عز وجل وجحد للنبوّة. فمن أين أن هذا سبيل جميع الأوامر. (٤٣)

ويجب تأمل ما قلناه في تأويل هذه الآيات والاعتماد عليه في جواب تعلقهم بقوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ (٤٤) وقوله تعالى: ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (٤٥) وقوله تعالى: ﴿سَتَدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأْسٍ شَدِيدٍ تَقَاتَلُونَهُمْ أَوْ يَسْلَمُونَ فَإِنَّ تَطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا﴾ الآية (٤٦) وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ إلى قوله ﴿وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٤٧) ويجب أن يقال في هذه الآية أن ذلك أمر بالتحاكم إليه، ووعيد على حصول الارتياح والشك في حكمه، وقد ورد التوقيف بوجوب تسليم المتحاكمين إليه للقضاء بما يُقضى به عليهم، وتحريم الريب والحرص في صدق الرسول عليه السلام، فبطل التعلق بالآية (٤٨).

(٤١) أبطل الباقلائي استدلالهم بقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ) بأن لفظة (اركعوا) محتملة للأمر وغيره. ولو سلمنا أنها للأمر فهي محتملة للوجوب والندب. ولو سلمنا أنها للوجوب ولزوم الذم على الترك فليس ذلك لنفس قوله (اركعوا) بل لما وجد من قرائن تدل على أنه للوجوب. وهو قوله تعالى بعدها (ويل يَوْمئِذٍ لِّلْمُكَذِبِينَ).

(٤٢) المرسلات : ٤٩

(٤٣) لأن ليس كل الأوامر تحفها قرائن تدل على الوجوب مثل هذه الآية.

(٤٤) سورة الحجر : ٩٤

(٤٥) سورة المائدة : ٦٧

(٤٦) سورة الفتح : ١٦

(٤٧) سورة النساء : ٦٥

(٤٨) لأنها ليست في محل النزاع فهي ليست من الأمر المجرد عن القرائن. ومحل النزاع في الأمر المجرد عن القرائن.

فصل: ذكر ما يتعلقون به في ذلك من جهة السنن والاعتراض على تأويلهم

وقد استدلووا على ذلك من جهة السنة بآثار من رواية الأحاد لا يمكن إثبات مثل هذا الأصل وحمل أوامر الشرع عليه بها، إذ ليست مما يعلم صحتها بضرورة أو ببعض الأدلة التي يستدل بها على صحة الأخبار^(٤٩) وإذا دُفعوا عن التعلق بها وأنها غير حجة في ذلك كُفينا أمر التأويل لها.

فمما تعلقوا به ما روي عنه عليه السلام من قوله لبريرة^(٥٠) لما اعتقت تحت مغيث^(٥١) وكان عبداً: «لو راجعتيه» فقالت: بأمرك يا رسول الله؟ فقال: «إنما أنا شافع» فقالت: لا حاجة لي فيه^(٥٢) فعقلت أنه لو أمر بذلك كان واجباً. وعقلت

(٤٩) وبهذا الجواب أجاب عن جميع الأحاديث التي استدلُّ بها القائلون باقتضاء الأمر المجرى الوجوب. وذلك زعماً منه أن جميع القواعد الأصولية قطعية فلا تثبت بدليل ظني كإخبار الأحاد.

(٥٠) هي بريرة بنت صفوان، مولاة عائشة رضي الله عنها صحابية، روى لها النسائي. كانت تخدم عائشة قبل أن تشتريها ثم اشتريتها وأعتقتها. كان زوجها عبداً. خيَّرها الرسول صلى الله عليه وسلم لما عتقت فاختارت فراقه. كان يحبها ويمشي وراعا في الأسواق يبكي لعلها تراجع. توفيت في خلافة يزيد بن أبي سفيان. لها ترجمة في: تهذيب الأسماء واللغات ٢/٣٢٢، أسد الغابة ٧/٣٩، الإصابة ٨/٢٩.

(٥١) مغيث، زوج بريرة كان عبداً لبعض بني مطيع على الصحيح على ما اختاره ابن الأثير، وابن عبد البر والنووي أخذوا من رواية البخاري.

وقيل كان حراً. اختارت بريرة فراقه لما أعتقتها عائشة رضي الله عنها

له ترجمة في: الإصابة ٦/١٣٠، أسد الغابة ٥/٢٤٢ تهذيب الأسماء واللغات ٢/١٠٩.

(٥٢) قصة بريرة مع مغيث وتخيير الرسول صلى الله عليه وسلم لها وكونه عبداً رواها مسلم ٢/١١٤٣ في كتاب العتق/ وأبو داود (٢٢٣٤) في كتاب الطلاق ١/٥١٧، والترمذي برقم (١١٥٤) في أبواب الرضاع و النسائي ٥/١٣٢، وابن ماجه ١/٦٧١، والدارمي ١/١٦٩، وأحمد في المسند ٦/٤٦، ٢٦٩، والدارقطني ٣/٢٨٩، والبيهقي في كتاب النكاح ٧/٢٢٢ وفي كتاب البيوع باب من اشتري مملوكاً ليعتقه ٥/٣٣٧ وقال: الذي قال وكان حراً هو الأسود وليس عائشة.

وقد روى أن مغيثاً كان حراً البخاري في صحيحه ٤/٢٤١ برقم ٦٧٥١، ٦٧٥٤. في كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة عن الأسود عن عائشة، وقال البخاري الأسود عن عائشة منقطع. وأخرجه في نفس الصفحة وقال: إنه كان حراً إدراج من الحكم الراوي عن إبراهيم عن الأسود، وأبو داود: ١/٥١٨ برقم (٢٢٣٥)، والنسائي: ٥/١٣٢، وابن ماجه (٢٠٧٤) ١/٦٧٠، والدارمي ٢/١٦٩، والدارقطني ٣/٢٩٠، وأحمد ٦/٤٢، والترمذي برقم (١١٥٥). وقال أبو البركات ابن تيمية في المنتقى ٢/٥٣٢ إن رواية عروة عن خالته ورواية القاسم عن عمته، أولى من رواية أجنبي يسمع من وراء حجاب.

ينظر في تخريج الحديث تخريج أحاديث البيهقي ص ٢٠٦، وتحفة الطالب ص ٤٧٧، وتخريج أحاديث اللمع ص ٢٨٦.

الامة من ذلك ما عقلته عنه.

يقال لهم: ليس الأمر في هذا على ما توهمتم، لأنه ليس في ظاهر الخبر أكثر من استفهامها له عليه السلام عن أمره بذلك أو شفاعته فيه. وليس فيه أنه لو أمرها بذلك لعقلت وجوب الأمر، بل لعلها كانت ممن يعتقد أن موضوع أمره على النذب وإنما اعتقدت أن امتثال أمره طاعة لله تعالى وقربة مثاب فاعله، فسألته عن ذلك لتعلم أنه مما أمر به ومن جملة القرب فتفعله رغبة في ثوابه. فأما كونه واجباً عندها من حيث، كان أمراً، فلا سبيل إلى ذلك، وإلى العلم بأنها كذلك اعتقدت.

ص ١٥٢ فإن قالوا: قد قرر الشرع/ باتفاق أن إجابة شفاعته الرسول عليه السلام نذب، فيجب لذلك أن لا يكون الفصل بين أمره وشفاعته إلاّ كون أمره على الوجوب.

يقال لهم: إنما أجمعت الأمة على أن إجابة شفاعته فيما يتعلق بباب الدين والتقرب بفعله نذب. فأما ما لا يتعلق بذلك ويعود إلى غرض من أغراضه عليه السلام من اجتلاب نفع أو دفع ضرر وبلوغ إيثار وشهوة^(٥٣) فإنه ليس بمنزلة النذب المشروع المفعول لوجه الله عز وجل لا لغرض أحد من الخلق وأمر يعود إلى نفعه ودفع ضرر عنه. وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم فكل مؤمن يرغب في قبولها مع أنها ليست بمثابة النذب المأمور به لوجه الله عز وجل خالصاً فقط لا لشيء يعود إلى الخلق^(٥٤)، وكذلك سبيل ما أمرنا به عليه السلام مما يخصه

(٥٣) لقد ذهب الباقلاني في تأويل شفاعته الرسول صلى الله عليه وسلم لمغيث بعيداً. فلا يوجد في ذلك بلوغ غرض من أغراضه أو الحصول على شهوة. وإنكاره الإجماع على أن شفاعته صلى الله عليه وسلم مندوب إليها فيه خرق للإجماع. وما فعله - رحمه الله - إنما هو الحرص على الانتصار للمذهب.

(٥٤) ويمكن الرد على الباقلاني - رحمه الله - بإلزامه أن شفاعته المسلم لأخيه المسلم مأمور بها بقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي أخرجه أبوداود برقم (٥١٣٢) والنسائي ٣٥٦/١ والخرائطي في مكارم الأخلاق ص ٧٥ من حديث معاوية بن أبي سفيان وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (١٤٦٤) وقال على شرط الشيخين بلفظ «اشفعوا تؤجروا. إني لأريد الأمر فأؤخره كي ما تشفعوا فتؤجروا» وفي البخاري برقم ١٤٣٢، ٦٠٢٧، ٦٠٢٨ «اشفعوا تؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما شاء». فكيف يدعي بعد ذلك أن الشفاعته إن كانت تعود إلى الخلق لا تكون مندوبة.

ويرجع إلى أغراضه الدنياوية^(٥٥) ليس على الوجوب ولا على الندب الحال محل ما يفعل مشروعاً لله تعالى^(٥٦)، لا لأمر يرجع إلى أغراض الخلق، وإذا كان ذلك كذلك وجوزت بريرة أن تكون الشفاعة لمغيث لغرض له صلى الله عليه وسلم دنياوي^(٥٧) وأنه ليس من أوامر الشرع قالت له: بأمرك؟ فقال لها: إنما أنا شافع. أي ليس ذلك بشرع. ولعل شافعاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم مسألتها في ذلك من غير غرض متصل به سوى إجابته لمن سألته، فقالت له: فلا حاجة لي فيه. ولو كانت شفاعته له على طريق الأمر الشرعي لها بذلك وعلى وجه الإيجاب أو الندب لم يجز أن تقول: فلا حاجة لي فيه^(٥٨) لأن المسلم لا يقول: لا حاجة لي في فعل الواجب أو الندب وطلب القربة والثواب وفعل الأحسن، ولا حاجة لي في العمل بشرعك وإن كان ندباً. هذا ليس من كلام المؤمن فعلم أنها إنما استفهمته لكي تعلم أن ذلك مشروع أم لا؟ فإن كان مشروعاً إيجاباً أو ندباً صح أن يفعله على أحد الوجهين بقربانه. وإن لم يكن كذلك لم يفعله. فزال

(٥٥) في المخطوطة (الدنياوية) قال ابن فارس في مجمل اللغة ٢٣٦/١. والنسبة إلى دنيا دنياوي. وقال في مختار الصحاح ص ٢١٢ والنسبة لها دنياوي وقيل دنياوي ودنياوي.

(٥٦) نفي أن كون أمر الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان في أمر دنياوي لا يفيد حتى الندب قول مستغرب من مثل الباقلاني. فقد أخرج البخاري في صحيحه من حديث سعيد بن المعلى برقم (٤٦٤٧) في تفسير سورة الأنفال قال: كنت أصلي فمر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعاني فلم آتته حتى صليت، ثم أتيت فقال: ما منعك أن تأتي؟ ألم يقل الله ﴿يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ ثم قد وردت آيات كثيرة بالأمر بطاعة ما دون الرسول صلى الله عليه وسلم من ولاة الأمور، والباقلاني يعترف أن أقل درجات الأمر هو الندب. فكيف ينكر مع هذا كون أمر الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان في أمر دنياوي لا يصل لدرجة الندب؟

(٥٧) في المخطوطة (دنياوي) وقد تقدم أن الرازي في مختار الصحاح ص ٢١٢ أورد هذه النسبة بصيغة التمریض. والأفصح ما أثبت.

(٥٨) الضمير في قولها (لا حاجة لي فيه) راجع لمغيث، وليس لفعل الواجب أو المندوب كما يظن الباقلاني. كما أن المسلم مخير في فعل المندوب وإن كان فعله أرجح لحصول الثواب عليه. فترك فعل ما شفع به الرسول صلى الله عليه وسلم ليس استهانة به، ولكن رأته أنه لو فعلته لدفعت ثمنه سعادتها التي ستضيع لو عاشت مع شخص تكرهه. أو لم تفعل ذلك لأنها خشيت على نفسها لكرهيتها له أن لا تقوم بحقه كزوج فتقع في الإثم. فارتكبت أخف الأمرين، وهو عدم مراجعته، وإن كانت ستخسر بذلك الثواب الحاصل لها بقبول شفاعته صلى الله عليه وسلم.

ما قالوه، وظاهر قولها: فلا حاجة لي فيه يدل على أنها لم تكن تعتقد أن قبول شفاعته مشروع ومسنون ومثاب فاعله. فلذلك استفصلت بين الأمر وبين الشفاعة.

واستدلوا على ذلك - أيضاً - بقوله عليه السلام: «لولا أنني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(٥٩) وفي خبر آخر «عند كل صلاة» قالوا: يخبر أنه لو أمرهم لصار فرضاً بأمره لكونه شاقاً. لأنه لو كان أمره به وبغيره على الندب لم يكن شاقاً من حيث كان لهم ترك الندب.

يقال لهم: قد دللنا فيما سلف على أن الندب مأمور به، وأنه لا يعقل من ظاهر الأمر الوجوب دون الندب فعلم بذلك/ أنه لا يحق أن يعقل من ظاهر أمر الرسول عليه السلام بالسواك أو غيره الوجوب دون الندب.

ثم يقال لهم: فما أنكرتم أن يكون قد أوحى الله إليه عليه السلام أننا لو أمرناهم بالسواك لا نأمرهم به إلا فرضاً. فلذلك قال: «لولا أنني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك». فأمّا أن يصير ذلك شاقاً وفرضاً له^(٦٠) بمجرد أمره فلا سبيل إليه، وليس يمتنع أن يوحى إليه أننا لو أمرناك أن تأمرهم بالسواك عند كل صلاة ونشرعه لم نشرعه إلا واجباً فهذا بين في فساد تأويلهم.

(٥٩) حديث السواك. متفق عليه من حديث أبي هريرة، بدون (أنني أخاف) وأخرجاه بالفاظ متقاربة. في بعضها على أمتي، وفي بعضها على الناس، وفي بعضها على المؤمنين.
أخرجه البخاري ٢١٤/١ برقم (٨٨٧) في كتاب الجمعة، وفي كتاب التمني برقم (٧٢٤٠). وأخرجه مسلم في باب السواك انظره مع النووي ١٤٣/٣، وأبو داود ٤٠/١ برقم ٤٦، والترمذي ٣٤/١ برقم (٢٢)، والنسائي ١٢/١، وابن ماجه ١٠٥/١ برقم (٢٨٧)، والإمام مالك في الموطأ برقم ١١٤ والدارمي ١٧٤/١، ٣٤٨ وأحمد في المسند ٢٤٥/٢، ٢٥٠، ٢٥٩، ٢٨٧، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٢٩، ٤٣٣، ٤٦٠، ٥٠٩، ٥١٧، ٥٣١، ٤٢٩، ٣٢٥/٦.

ينظر في تخريجه تلخيص الحبير ٦٢/١ - ٦٤، وتحفة الطائب ص ١٠٩، وتخریج أحاديث اللع ص ٦٥.
(٦٠) في المخطوط (له ما) ووجود (ما) مفسد للعبارة.

ويقال لهم: ما أنكرتم أن يكون تقدم أمره لهم بالسواك بإجماع الأمة وجعله لهم مسنوناً دلالة وقرينة على أنه لو أمرهم به أمراً ثانياً لم يأمرهم به إلا على سبيل الوجوب، لأنه قد تقدم أمره به على وجه الندب الذي ليس بشاق، فأعلمهم بتقدم ذلك الأمر أنه لو جدد لهم أمراً لم يكن إلا شاقاً واجباً لأنه لا جهة للأمر إلا كونه ندباً أو واجباً، فإذا علموا أنه قد أمرهم، به ندباً عقلوا من قوله أنه لو أمرهم به ثانياً لكان شاقاً، وأنه إنما كان يأمرهم به أمراً واجباً زائداً على حكم الندب.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بقوله عليه السلام لأبي سعيد (بن المعلی) (٦١) لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه (٦٢) أما سمعت الله تعالى يقول: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ (٦٣)، وأن عيبه له وتوبيخه إياه على ترك إجابته دليل على أن مجرد أمره على الوجوب.

(٦١) في المخطوطة الخدرية بدل ابن المعلی، وقد تابعه على هذا الوهم خلق كثير من الأصوليين منهم الغزالي والرازي والبيضاوي والامدي ونبه على هذا الوهم الإسني في نهاية السؤل ٩٢/٢ وابن حجر في فتح الباري ١٢٥/٣. وصححه كذلك الناسخ في هامش المخطوط.

وأبو سعيد بن المعلی اشتهر بكنيته ونسبته لجدده. وبهذا الاسم نسب الحديث له البخاري في أول كتاب التفسير برقم (٤٤٧٤) وأطرافه في ٤٦٤٧، ٤٧٠٣، ٥٠٠٦، واختلف في اسمه واسم أبيه، وهو على الأصح الحارث بن نفيع بن المعلی، وقيل اسمه رافع، وخطأه ابن عبد البر. وقال رافع بدري، وقيل اسم أبيه أوس، ولكن هذا ورد في الإصابة أن كنيته أبو سعد وهو صحابي جليل من الأنصار، توفي سنة ٧٤هـ، وقيل سنة ٧٣هـ، ينظر الاستيعاب ٩٠/٤ وينظر لتحقيق الاسم فتح الباري ٣٠٧/٨.

(٦٢) أخرج الحديث البخاري برقم (٤٤٧٤) في أول الكتاب التفسير، وفي رقم ٤٦٤٧، ٤٧٠٣، ٥٠٠٦ بلفظ: «كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله: «استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم» ... الحديث، وأخرجه أحمد في المسند ٤٥٠/٣، ٢١١/٤، وأبوداود برقم ١٤٥٨ في كتاب الصلاة وابن ماجه برقم (٣٧٨٥)، في كتاب الأدب. ورواه عن أبي بن كعب ابن حبان في صحيحه برقم (١٧٢٤) والنسائي في كتاب الافتتاح ١٣٩/٢، والطبراني في الكبير برقم (٥٤١)

وينظر في تخريجه الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٧٠ والمعتبر للزركشي ص ١٤٥ وتخرجه العراقي للمنهاج برقم (٩١).

(٦٣) سورة الأنفال : ٢٤

يقال لهم: ليس الأمر في ذلك على ما قلتم، لأن الشرع قد كان قرر ووقف الرسول عليه السلام توقيفاً علموا به مراده ضرورة في وجوب إجابته إذا دعاهم، وهو أن يقول يا زيد ويا فلان، فإنما علموا ذلك بتوقيفه لا بمجرد قوله: استجيبوا، لأن ذلك أمر منه بالإجابة، وقد تحتمل الإيجاب والندب ولكن بقرائن ولواحق واتباعات وأمارات علموا بها توقيفه ضرورة على وجوب إجابته عند الدعاء، فصار الأمر بهذا الضرب من الأفعال مخصوصاً بكونه واجباً، فلذلك قال لأبي سعيد: أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم﴾ أي أُلست قد وقفتك والأمة على تأويل الأمر بإجابتي عند الدعاء، وأنه على الوجوب فلم يحلّه إلا على توقيفه على ذلك^(٦٤) وليس الأمر بالأفعال والعبارات من دعائه إلى قصده والمصير إليه في شيء لأنه جنس يخالف غيره من الأفعال والسبب في إيجاب لزوم إجابته أنها تعظيم له عند المجيب وغيره ممن يعلم هذه الحال، وفي ترك الإجابة له غض منه عليه السلام وتهاون به، والله عز وجل قد حماه من ذلك وأمر بتعظيمه وتوقيره أمراً واجباً.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لومه وأنبه على أن لم يقطع الصلاة ويجيبه والمضي في الصلاة واجب، فأمره أن يترك المضي في واجب قد تلبس به. ولا يترك الواجب ويجب تركه إلا بما هو أوجب وألزم منه كإخراج الغريق وطفى الحريق وأمثال ذلك^(٦٥) مما يجب قطع الصلاة له، وكل هذا يدل على أنه قد وقفهم على وجوب إجابته عند الدعاء وفي ضمن قوله يا زيد أقبل، أو أريد زيدا،

(٦٤) التوقيف الذي أحال الرسول صلى الله عليه وسلم أبا سعيد بن المعلى عليه هو أمر، والأمر عند الباقلاني لا يحمل على الوجوب أو على الندب إلا بقرينة. ولم يبين الباقلاني هذه القرينة التي من أجلها حمل الأمر بالإستجابة على الوجوب.

(٦٥) قال ابن قدامة في المغني ٢/٢٤٩: «لو رأى حريقاً يريد إطفاءه أو غريقاً يريد إنقاذه خرج إليه (أي من الصلاة) وابتدأ الصلاة. ولو انتهى الحريق إليه أو السيل وهو في الصلاة ففر منه بنى على صلاته وأتمها صلاة خائف.

(٦٦) هو الأقرع بن حابس بن عقال التميمي المجاشعي الدارمي وقيل اسمه: فراس والأقرع لقبه. أحد

فكأنه قال لهم متى أمرتكم بالمصير إليّ، أو قلت أريد زيداً فقد أوجبتُ مصيركم إليّ. وليس في هذا ما يوجب إجراء جميع أوامره على الوجوب إلا ما قام دليله/ ص ١٥٤

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بقوله عليه السلام حين سأله الأقرع بن حابس (٦٦) عن قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ (٦٧) فقال: ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال: بل للأبد، ولو قلتُ نعم لوجبت (٦٨) وذلك يوجب كون جميع أوامره على الوجوب.

يقال لهم: لو سلم لكم ما تدعون لم يكن ذلك موجباً لكون الأمر واجباً بظاهره ووضعه في موجب اللسان، وإنما كان يصير واجباً بالشرع، وقد بينا أنه لا خلاف في وجوب حمله على ما يقرره الشرع ويجعله الأصل فيه إلا ما استثني منه.

المؤلفة قلوبهم، قدم على الرسول صلى الله عليه وسلم في أشرف بني تميم ومعه غيبيته بن محصن والزبيرقان بن بدر فقال الأقرع: يا محمد أخرج إلينا نفاخرك. فنزل بسببه قوله تعالى: ﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون﴾ شهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم فتح مكة وحينئذ والطائف. وهو الذي قال فيه صلى الله عليه وسلم «أحمق مطاع» قيل: إنه قتل في اليرموك. له ترجمة في الإصابة ٥٩/١ والاستيعاب ١٠٣/١.

(٦٧) سورة آل عمران : ٩٧

(٦٨) أصل الحديث في صحيح مسلم في باب فرض الحج مرة في العمر في كتاب الحج ٩٧٥/٢ برقم ١٣٣٧/٢١٤ بدون ذكر اسم الأقرع من حديث أبي هريرة بلفظ: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا» فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال: لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم» وورد نسبة السؤال للأقرع عند أبي داود في السنن في باب فرض الحج من كتاب المناسك ٢ ، ٢٤٤ برقم ١٧٢١ وعند النسائي في السنن في باب وجوب الحج من كتاب المناسك ١١٠/٥، وعند ابن ماجه في السنن في باب فرض الحج من كتاب المناسك ٩٦٣/٢ (٢٨٨٦) وعند أحمد في المسند ٢٥٥/١ كلهم من حديث ابن عباس. وأورده الترمذي من حديث علي بن أبي طالب في السنن في باب ما جاعكم فرض الحج من كتاب الحج ١٧٨/٣ برقم (٨١٤)، كما أن ابن ماجه أورده من حيث أنس برقم (٢٨٨٥) ٩٦٣/٢.

وفي حديث جابر عند مسلم ٨٨٦/٢ برقم ١٤٧ ذكر أن السائل هو سراقه بن مالك بن جعشم. انظر تخريجه: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٥٠، ونصب الراية ٢١/٣، والمعتبر للزركشي ص ٢٣٩، تحفة الطالب ص ٤٦٤.

(٦٩) سورة آل عمران : ٩٧

ثم يقال لهم : أنتم لا تفرقون بين قوله نعم لو قال ذلك وبين قوله تعالى: ﴿والله على الناس حج البيت﴾ لأنهما أمران بالحج. فإن وجب ولزم بقوله: نعم كان أولى أن يجب بقوله: ﴿والله على الناس حج البيت﴾ فما معنى قولكم: إن ذلك، كان يجب بقوله: نعم، وليس أمره على الوجوب دون أمر الله تعالى.

ثم يقال لهم: إن الأقرع سأل عن تكرار أمر قد علم أنه واجب ووقف هو وغيره من الأمة على ذلك، لأنه قد علم أن قوله: ﴿والله على الناس حج البيت﴾^(٧٠) أمر بالحج بتوقيف له على ذلك وقرينة متصلة بالتلاوة أو بقوله عند بعضهم: والله على الناس حج البيت. لأن ما عليهم زعم لا يكون إلا فرضاً أيضاً^(٧٠)، لأن النذب والمباح ليس عليهم فعله. فلما علم أنه أمر واجب قال له: ألعامنا هذا أم للأبد؟ يعني أن هذا الواجب علينا يجب مرة أو يجب على التكرار. فقال: للأبد. وقال: لو قلت نعم لوجبت. معناه أنني لو قلت نعم لم أقل ذلك إلا وهو مفروض متكرر. فأما أن يجب ويلزم بقوله نعم. وأنتم مأمورون بالحج في كل عام فإنه بعيد. لأنه لو قال صريحاً: أنتم مأمورون بالحج في كل عام لم يعقل من ذلك الإيجاب دون النذب، بل إنما نفهم منه إخباره عن الأمر لهم بالحج وعلى أي وجه هم مأمورون بالحج موقوف على الدليل.

(٧٠) فتكون الآية ليست داخله في محل النزاع. فالأمر الذي فيها ليس مجرداً عن القرائن، لأن كلمة (على) قرينة على أنه فرض، لأن المندوب والمباح لا يعبرُ عنهما بلفظ (على) ويعد أن استقر حكم الوجوب استفسر فقط عن التكرار وعدمه لاحتمال اللفظ بين الأمرين ليعين أحدهما.

باب

ذكر ما يتعلقون به في ذلك من جهة الإجماع

وقد استدلو على صحة ذلك من جهة الإجماع بأن الأمة في جميع الأعصار متفقة في الرجوع إلى إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى ظواهر الأوامر والنواهي. وإلى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾^(٢) ﴿وَانْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾^(٣) وفي تحريم الزنا إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ﴾^(٤) ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾^(٥) ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٦) ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٧) ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٨) ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾^(٩) ﴿وَلَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾^(١٠) قالوا: فوجب بذلك اتفاقهم على أن ظواهر هذه الأوامر والنواهي على الوجوب.

فيقال لهم: قد كنا معكم فيما هو أقرب من هذه الدعوى، لأننا كنا نتكلم على أن ما علم كونه أمراً من الأقاويل لم يعلم كونه أمراً واجباً أو ندبياً، فصرتم الآن إلى أن ظاهر القول افعلوا ولا تفعلوا على الوجوب. ودعوى اتفاق الأمة على ذلك، وهذا بعد شديد، لأننا قد أوضحنا من قبل أن هذه/ الظواهر والإطلاقات لا تفيد بمجرد كونها أمراً دون غيره من أقسام احتمالاتها بما قدمنا ذكره

ص ١٥٥

(١) سورة البقرة : ٤٣ وغيرها.

(٢) سورة التوبة : ٣٦

(٣) سورة التوبة : ٤١

(٤) سورة الإسراء : ٣٢

(٥) سورة النساء : ٢

(٦) سورة البقرة : ٢٧٨

(٧) سورة النساء : ٢٩

(٨) سورة النساء : ٢٢

(٩) سورة النحل : ٩٥

(١٠) سورة آل عمران : ١٣٠

فكيف تفيد الوجوب وهي لا تفيد كونها أمراً^(١١) وقد علم أن الأمة لا تجتمع على خطأ، وأنها لو أجمعت على حمل ظاهر القول «افعل» «ولا تفعل» على الأمر دون غيره بمجرد، أو حملت الأمر الذي قد علم بقرينته أنه أمر على الوجوب دون الندب أو الندب دون الوجوب لكان ذلك إجماعاً منها على خطأ وذهاباً عن الحق، وذلك منتف عنهما، فبطل ما قلتم.

ويقال لهم أيضاً من الذي سلم لكم أن الأمة رجعت في إيجاب ما ذكرتم وتحريم ما وصفتهم إلى هذه الظواهر؟ وما أنكرتم أن يكون محصلوها وأهل التحقيق منها إنما رجعوا في ذلك إلى قرائن وصلات واتباعات علمت بها كون هذه الأقاويل أمراً، وعلمت بمثلها بعد علمها بأنها أوامر أنها على الوجوب. ولا بد في العلم بكون القول «افعل» أمراً وفي كونه واجباً من قرينتين يعلم بإحداهما كونه أمراً وبالآخرى كونه واجباً على ما بيناه، فبطل ما قلتم، ومع ذلك فلسنا ننكر أن يكون من الأمة من يتعلق في التحريم والإيجاب وكون القول «افعل» أمراً بهذه الظواهر لظنه كونها مفيدة للأمر والوجوب، وذلك خطأ من معتقده، وهو منتف عن جميع الأمة^(١٢)

ويقال لهم: بأي طريق علمتم بأن الأمة إنما أجمعت على حمل هذه الظواهر على الأمر وحمل بعضها على الوجوب لمجردها دون قرائن وأسباب اتصلت بها أبضطرار علمتم ذلك أم بدليل؟

(١١) وصف الباقلاني دعواهم وقوع الإجماع على حمل ما ورد من أوامر ونواه على الوجوب والتحريم بمجرد ما بأنه بُعد شديد، معللاً ذلك بأن النزاع موجود في كون هذه الصيغ للأمر والنهي فضلاً عن أنها للوجوب والتحريم. وسلم بحمل بعضها على الوجوب وبعضها على التحريم، ولكن ليس لمجردها، بل لقرائن علمت بها أنها أوامر ونواه، ثم بقرائن أخرى علم أنها للوجوب أو التحريم.

(١٢) نفى الباقلاني أنه يوجد إجماع على كون القول «افعل» يفيد الأمر والوجوب لظواهرها. وسلم بأنه يوجد من الأمة من يقول بذلك. وحكم بخطأ ما ذهبوا إليه.

فإن قالوا بضرورة أمسك عنهم^(١٣) وإن قالوا بدليل سئلوا عنه. فإن قالوا :
الدليل على ذلك أنه ما ظهر بينهم شيء تعلقوا به في الإيجاب والتحریم وكون
القول «افعل ولا تفعل» أمراً ونهياً غير هذه الظواهر.

يقال لهم: هذا نفس دعواكم التي تكررونها وتعتمدون عليها وهي غير مقبولة.
وفيها وقعت المخالفة، فلم قلت: إنه ما ظهر بينهم سوى ذلك؟ فخصمكم يقول
قد ظهر بينهم ما علموا به كونها أمراً واجباً.

فإن قالوا: لو ظهر بينهم شيء تعلقوا به في ذلك سوى هذه الظواهر لنقل
ولعلمناه.

يقال لهم: ولم قلت ذلك؟ وما الذي أوجب عليهم نقل تلك الأمور المقارنة
للظواهر؟ أو لستم تزعمون أنهم تعلقوا بمجرد القول «افعلوا ولا تفعلوا»؟ أو لم
ينقل عن أحد من السلف أنه قال: إنما تعلقت بمطلق القول ومجرده؟ فما أنكرتم
- أيضاً - أن يكون إنما تعلقوا بها لأجل صلاتها وقرائنها وإن لم يقولوا ذلك،
أو لم ينقل عنهم؟^(١٤)

ويقال لهم: ما أنكرتم من أنه يقال لا يجب نقل الأسباب والنصوص التي
علموا بها كون هذه الألفاظ أمراً وكون بعضها واجباً، وأن يكون/ إفهامهم من
بعدهم على أنهم مجمعون على أنها أوامر واجبة أكد وأحوط من ذكر الأسباب
والألفاظ الدالة على ذلك، لأن كل سبب يذكرونه بعينه يمكن تأويله، واعتراض
الشبه والتأويل فيه، واحتماله الحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد والحذف
والإضمام، وغير ذلك من معاني الكلام وصلاته وإجماعهم لا يصح ذلك فيه

ص ١٥٦

(١٣) قوله «أمسك عنهم» لأنهم لا يستحقون المناظرة في رأيه، لأنهم خالفوا الضروريات. فلو كان ما
توصلوا إليه توصلوا إليه بالضرورة لما وجد من يخالفهم، ولحدث للباقلاني وغيره ممن يخالفهم العلم
الضروري، كما حدث لهم العلم الضروري.

(١٤) وذلك لأن عدم النقل لا يدل على عدم الوجود بل قد يكون سبب حملهم لها على كونها أمراً، ثم
حملهم لها على الوجوب وجود قرائن دلت على ذلك، ولكن لم تنقل لتقصير في النقل، أو لعدم الحاجة إلى
نقلها لظهورها بينهم واشتبارها.

فأروا أن توقيفهم على إجماعهم على ذلك أكد وأحوط من ذكر الأسباب الدالة على ما أجمعوا عليه، فلا تجدون لهذا مدفعاً.

ويقال لهم ولكل من قال: إن الأمة لا تجمع في الصدر الأول إلا عن نص وتوقيف. أليس لم يذكروا في أكثر ما أجمعوا عليه الأدلة الجامعة لهم على القول والمذهب من النصوص أو غيرها اقتصاراً على ذكر إطباقهم على ذلك واجتزائهم به للعلم بأنه أوثق وأحوط من ذكر كل خبر ونص معرض للتأويل ووجوه الاحتمالات.

فإذا قالوا: أجل، ولا بدُّ من ذلك. قيل لهم: فما أنكرتم - أيضاً - من صحة تركهم نقل الأخبار والأسباب والقرائن الدالة على أن هذه الألفاظ والظواهر وأوامر ونواهي وأن بعضها على الوجوب اقتصاراً على إجماعهم على ذلك وعلمهم بأنه أحوط من ذكر الأسباب المعرضة لوجوه التأويلات ولا جواب عن ذلك^(١٥).

ويقال لهم أيضاً: هل أنتم في هذه الدعوى إلا بمثابة من قال: إن ظاهر القول افعلوا مفيد للإباحة والندب بدلالة اتفاق الأمة في الرجوع إلى إباحة الاصطياد بعد الإحلال، والانتشار بعد الصلاة، وفي الندب إلى مكاتبه العبيد، وفعل الخير، وتمتيع الزوجات، والإشهاد عند التبائع، وقبض الرهن إلى مجرد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١٦) ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(١٧) ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾^(١٨) ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾^(١٩) ويقوله: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ﴾^(٢٠) ﴿وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى

(١٥) تبرير الباقلاني - رحمه الله - عدم ذكرهم مستند الإجماع بالخوف من توجه الطعن للمستند إذا كان خبيراً، أو الطعن في دلالة أو احتمال تأويله ليس بوجيه. ولو اعتذر عن عدم نقله بعدم لزوم ذكر مستند الإجماع لكان أولى لأن التمسك في الاستدلال يكون بالإجماع نفسه لا بمستنده. وخاصة إذا كان مستنده يعتريه الظن إما من جهة الدلالة أو من جهة الثبوت.

(١٦) سورة المائدة : ٢

(١٧) سورة الجمعة : ١٠

(١٨) سورة النور : ٣٣

(١٩) سورة النور : ٣٣

(٢٠) سورة الحج : ٧٧

المقتر قدره^(٢١) ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾^(٢٢) وقوله: ﴿فرهان مقبوضة﴾^(٢٣) في أمثال هذا مما ورد من القول افعلوا للإباحة والندب^(٢٤). وأن الأمة ما تعلق في حمل هذه الظواهر على الإباحة والندب إلا على مطلقها ومجردها. فهل في ذلك من فصل؟ فإن مروا على ذلك خلطوا وصاروا إلى ضد مذهبهم. وإن قالوا: إنما رجعت الأمة في ذلك إلى دليل متصل بهذه الظواهر أوجب صرفها إلى الإباحة والندب.

قيل لهم: وما ذلك الدليل؟ وكيف لم يظهر؟ ولما ظهر بينهم لم لم يُنقل ويذكر كما طالبتم بذلك في قرائن الوجوب ولاشيء يقدرتون على نقله في ذلك وأمر ظهر بينهم^(٢٥) فيقال لهم عند ذلك، وكذلك قصصتهم في حمل قوله ﴿فأقيموا الصلاة﴾^(٢٦) ﴿ولا تقربوا الزنا﴾^(٢٧)، وكل ما ذكرتموه من الظواهر. ولا مخرج لهم من هذا على أن أكثر الظواهر التي وردت للوجوب قد اتصل بها مقدماً عليها ومتعقباً لها من الوعيد والزجر، بالتهديد والتحذير وذكر الفرض/ والكتابة والإلزام والتخويف من العذاب والنكال ما دلّ على أن القول صدر على وجه الأمر وعلى سبيل الوجوب فاقترن بقوله: ﴿فأقيموا الصلاة﴾ ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾^(٢٨) وذلك بمثابة قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام﴾^(٢٩) وقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾^(٣٠) الآية.

ص ١٥٧

(٢١) سورة البقرة : ٢٣٦

(٢٢) سورة البقرة : ٢٨٢

(٢٣) سورة البقرة : ٢٨٣

(٢٤) الاحكام المتقدمة متوافقة في ترتيبها مع الآيات الواردة فيها.

(٢٥) يعني الباقلاني أنهم لا يقدرتون على نقل ما تمسكوا به من قرائن جعلتهم يحملون النصوص المتقدمة

على الإباحة والندب مع ادعائهم أنها كانت ظاهرة بينهم وفي هذا تبرير لما يطالبون به الباقلاني من ذكره

للقرائن التي من أجلها حمل المتقدمون الأمر على الوجوب مع ظهورها عندهم.

(٢٦) النساء : ١٠٣

(٢٧) الإسراء : ٣٢

(٢٨) النساء : ١٠٣

(٢٩) البقرة : ١٨٣

(٣٠) البقرة : ١٨٠

وذلك موضوع للفرض والإيجاب. وقوله عز وجل: ﴿حافظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى﴾^(٣١) وذلك لا يستعمل عند أكثر الناس إلا في المحافظة على
ما لا يسع تركه. هذا مع ما ورد من توقيف الرسول عليه السلام على وجوبها.
وقوله صلى الله عليه وسلم: «إن أول ما يسأل عنه العبد الصلاة»^(٣٢) وصلاته عليه
السلام في أول الوقت وآخره وقوله: «ما بين هذين وقت لأمتي»^(٣٣) وقوله: صلى
الله عليه وسلم «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله»^(٣٤) والله سبحانه يقول:

(٣١) البقرة: ٢٣٨

(٣٢) أخرجه النسائي عن أبي هريرة في باب المحاسبة على الصلاة من كتاب الصلاة ٢٣٤/١ بلفظ: «إن
أول من يحاسب به العبد الصلاة فإن كان أكملها وإلا قال الله: انظروا ما لعبدي من تطوع، فإن وجدوا له
قال: أكملوا به الفريضة. وقال عنه ابن الملقن في تحفة المحتاج ٣٣٣/١ إنه صحيح الإسناد - ورواه
الترمذي في باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة ٢٦٩/٢ برقم (٢٦٢٤) وقال
حسن غريب. ورواه أبوداود في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم كل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من
تطوعه ٢٢٩/١، وأحمد في المسند ٢/٢٩٠، ٤٢٥، والحاكم في المستدرک ١/٢٦٢، وقال: صحيح على
شرطهما ووافقه الذهبي، ورواه ابن ماجه في باب ما جاء أول ما يحاسب به العبد الصلاة ٤٥٨/١،
وصححه الألباني في تعليقه على المشكاة: ٤١٩/١. وانظر في تخريجه تحفة المحتاج لابن
الملقن: ٣٣٤/١.

(٣٣) جزء من حديث طويل في إمامة جبريل بالرسول صلى الله عليه وسلم الصلوات مرة في أول وقتها
وأخرى في آخر وقتها ثم قال: «ما بين هذين وقت»
أخرجه عن جابر بن عبدالله النسائي ٩١/١، والترمذي ٢٨١/١، والدارقطني (٩٥)، والحاكم ١/١٩٥،
والبيهقي ١/٣٦٨، وأحمد ٣/٣٣٠. قال الترمذي: حسن صحيح غريب. وقال الحاكم: حديث صحيح
مشهور، ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في إرواء الغليل ١/٢٧٠.
ومن حديث أبي موسى أخرجه مسلم ٢/١٠٩، وأحمد في المسند، ٤/٤١٦، وأبوداود برقم (٣٩٥)،
والنسائي ١/٩١، والطحاوي ١/٨٨، والدارقطني برقم (٩٨) وصححه الألباني.
ومن حديث ابن عباس أخرجه أبوداود (٣٩٣) و الطحاوي ١/٨٧، والدارقطني برقم (٩٦)، والحاكم
١/١٩٣، والبيهقي ١/٣٦٤، والترمذي ١/٢٧٩، وقال: حسن صحيح وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.
ومن حديث أبي هريرة أخرجه النسائي ١/٨٧، والطحاوي ١/٨٨، والدارقطني برقم ٩٧، والحاكم
١/١٩٤، والبيهقي ١/٣٦٩، وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي وحسنه الترمذي
والحافظ ابن حجر في تلخيص الصبير.

انظر نصب الراية ١/٢٢١، والتلخيص الحبير ص ٦٤، وأرواء الغليل من ٢٦٨/١ - ٢٧٢.

(٣٤) الذي في الصحيحين «الصلاة على وقتها» البخاري رقم (٥٢٧)، وأطرافه في (٢٧٨٢) (٥٩٧٠)،
(٧٥٣٤) ومسلم في الإيمان ١/٨٩.

أما لفظ المصنف فأخرجه عن ابن عمر مرفوعاً الترمذي ١/٣٢١، والدارقطني ص ٩٢، لأن فيه يعقوب بن
الوليد المدني، كذبه أحمد وأبو حاتم والذهبي. وقد روي الحديث عن جمع من الصحابة بأسانيد، واهية
منهم جرير بن عبدالله وأبو محذورة وأنس بن مالك وعبدالله بن عباس - ينظر أرواء الغليل ١/٢٨٧.

﴿فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا﴾^(٣٥) ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾^(٣٦) فلم يفسح في تأخيرها عن وقتها فضلاً عن تركها. وماورد من الإجماع على وجوب صلاة المريض المذنب^(٣٧) كيف أمكنه ذلك، إيماءً بما دونه^(٣٨)، وكل هذا مقترن بقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾.

واقترن بقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾^(٣٩) قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم﴾^(٤٠) قال المفسرون: إنها نزلت في مانع الزكاة الواجبة. واقترن - أيضاً - به قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾^(٤١) يعني - والله أعلم - تطهرهم من الإثم. بمنعها، وذلك لا يستعمل إلا فيما لزم فرضه - واقترن بقوله تعالى: ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾^(٤٢) قوله تعالى: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾^(٤٣)، وذلك لا يستعمل إلا في المفروض، لأن النفل ليس بمكتوب ولا محتوم. وقوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾^(٤٤) ولزوم فرض قضائه على الحائض، والنفل لا قضاء له.

(٣٥) سورة البقرة : ٢٣٩

(٣٦) سورة النساء : ١٠١

(٣٧) المذنب بكسر النون وفتحها الذي لازمه المرض على ما في القاموس المحيط ص ١٠٤٨ ومختار الصحاح ص ٢١٢.

(٣٨) دعوى الباقلاني انعقاد الاجماع على وجوب الصلاة إذا عجز عن الإيماء لا تسلم له. فقد ذهب الحنفية إلى سقوط الصلاة عنه، كما قال السمرقندي في تحفة الفقهاء ١/٣٠٨ «ثم إذا عجز عن الإيماء وهو تحريك الرأس سقط عنه أداء الصلاة عندنا» وحكاه عن أبي حنيفة ابن قدامة في المغني ٢/١٤٩، وقال هو ظاهر كلام أحمد في رواية محمد بن يزيد. ونقل عن أبي سعيد الخدري أنه قال في مرضه (إنما العمل في الصحة) لمن قال له : الصلاة.

(٣٩) البقرة : ٤٣ وغيرها.

(٤٠) التوبة : ٣٤، ٣٥ وسقط من المخطوط (وظهورهم)

(٤١) التوبة : ١٠٣

(٤٢) البقرة : ١٨٤

(٤٣) البقرة : ١٨٣

(٤٤) البقرة : ١٨٤

واقترن بقوله تعالى: ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله﴾^(٤٥) قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثأقلتم﴾^(٤٦) وقوله تعالى: ﴿إلا تنفروا يُعذبكم عذاباً أليماً﴾^(٤٧) الآية وقوله تعالى: ﴿ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله﴾^(٤٨) وقوله تعالى: ﴿ليس على الأعمى حرج﴾^(٤٩) وذكره لأهل الأعدار إلى قوله تعالى: ﴿ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً﴾^(٥٠) وقوله تعالى: ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾^(٥١) وإلزامه ذلك لهم على تصرف الأحوال مع التوقيف للظاهر المعلوم على وجوب الجهاد.

واقترن بالأمر بالحج قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾^(٥٢) ولفظة «على» إنما تستعمل في الواجب. وقوله عليه السلام للخنثية^(٥٣): «أرأيت لو كان على أبيك دين أكننت قاضيته»^(٥٤) قالت نعم: قال: «فدين الله أولى» والقضاء لا

(٤٥) في المخطوط (وجاهدوا في سبيل الله) والآية المقترنة هي آية : ٤١ من التوبة وهي قوله تعالى : ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله﴾.

(٤٦) التوبة : ٣٨

(٤٧) التوبة : ٣٩

(٤٨) الانفال : ١٦

(٤٩) النور : ٦١

(٥٠) التوبة : ٩٢

(٥١) التوبة : ٤١

(٥٢) آل عمران : ٩٧

(٥٣) هي ابنة حصين بن عوف الخثعمي، من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان. كانت منازلهم في السروات من الطائف إلى نجران. ورد وصفها في صحيح البخاري بأنها كانت تنظر للفضل بن العباس، وهو رديف الرسول صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، وكان ينظر إليها، كما ورد وصفها بأنها كانت شابة. ولفظ الحديث في البخاري : قالت : يا رسول الله إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع ولم يسمها ابن حجر في الفتح: ٦٨/٤.

(٥٤) حديث الخثعمية في البخاري لا يوجد فيه «أرأيت لو كان على أبيك دين أكننت قاضيته» وإنما موجود في حديث الجهنية في الحج عن أمها، وحديث الجهنية موجود في البخاري من حديث ابن عباس برقم (١٨٥٢)، وأطرافه في (٦٦٩٩)، ٧٣١٥. أما حديث الخثعمية فموجود برقم (١٥١٣) وأطرافه في =

يكون إلا عن واجب مفروض.

ص ١٥٨

واقترن بقوله تعالى: ﴿وصاحبهما في الدنيا معروفاً﴾^(٥٥) / قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا آياه وبالوالدين إحساناً﴾^(٥٦) وذلك بمثابة قوله: فرض ربك. وقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾^(٥٧).

واقترن بالنهي عن المحظورات من الوعيد والأمر بالنكال والعقاب والقصاص وذكر النار وسوء الانقلاب والمقت ما لا يحصى كثرة مما يطول افتضاضه ولا تخفي مواضعه في مواضع الوعيد على القتل والزنا والسرقة^(٥٨) وقتل الأولاد وأكل أموال الأيتام، والحكم بغير ما أنزل الله عز وجل، إلى غير ذلك من الذنوب المقترن بذكرها الوعيد على مواقععتها. فبهذه القرائن والأسباب علمت الأمة أو الدهماء منها وجوب الأوامر الواجبات ولزوم موجب النهي عن المحظورات لا بمجرد القول «افعلوا ولا تفعلوا» ولا بمطلق الأمر والنهي المترددين بين الواجب والندب.

ويقال لمن قال منهم إن ظاهر الأمر يقتضي الندب - إن تعلق بمثل ذلك - مثل الذي قيل لمن ادعى الوجوب من ظاهره. ونعارض الفريقين^(٥٩) بقول من قال: إن ظاهره يفيد الإباحة والإذن.

= ١٨٥٤، ١٨٥٥، ٤٣٩٩، ٦٢٢٨.

وقد أخرج حديث الخثعمية أيضاً البيهقي ٣٢٨/٤، والدارمي ٣٩/٢، ومسلم برقم ١٣٣٤، وأحمد ٢١٢/١، ٢١٣، ٢١٩، ٢٥١، ٣٢٩، ٣٤٦، ٣٥٩، وأبو داود برقم (١٨٠٩)، والنسائي ١١٧/٥، والترمذي برقم (٩٢٨).

وقد أخرج حديث الجهنية أيضاً: النسائي ١١٦/٥، وأحمد ٢٣٩/١، ٢٤٥، والبيهقي ٣٣٥/٤، والطبراني في الكبير (١٢٤٤٤) وحديث الخثعمية لم يرد بقريب من لفظ المصنف إلا عند ابن ماجه برقم (٢٩٠٩) ٩٧١/٢.

ينظر تخريجه المعتبر للزركشي ٢١٤، التلخيص الحبير ٢٢٤/٢، ونصب الراية ١٥٦/٢ تحفة الطالب لابن كثير ٤٢١.

(٥٥) سورة لقمان : ١٥

(٥٦) سورة الإسراء : ٢٣

(٥٧) سورة الإسراء : ٢٣

(٥٨) في المخطوطة : والسرق

(٥٩) في المخطوطة (الفريقان)

ويقال لمن زعم أن ظاهر الأمر الإيجاب أو النذب ممن زعم أنه لا صيغة للأمر. ما أنكرت أن له صيغة وأن الصحابة لم تتعلق في جعل القول أمراً إلا بصيغة، وكل هذا تخليط وخبط ممن صار إليه. وهذا كافٍ في اسقاط دعواهم الإجماع على ما ادعوه وفساد التعلق به.

باب

ذكر الواجب من الأوامر وذكر من يجب طاعته دون من لا يجب ذلك له .

اعلموا - وفقكم الله - أننا قد بينّا فيما سلف^(١) أن معنى الوجوب معقول في اللغة، وأنه الأمر الذي لا محيص عنه، ولا انفكاك منه، من قولهم وجب الحائط إذا سقط ووجب البغل^(٢) إذا توفى. وقوله تعالى: ﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها﴾^(٣) وأوضحنا ذلك بما يغني عن إعادته، وهذا المعنى وإن كان معقولاً في اللغة، فقد ثبت أنه لا أحد من الخلق من أهل اللغة وغيرهم تجب طاعته ويلزم امتثال أمره من حيث هو أمر به، وإن اعتقد الأمر منهم أن طاعته واجبة، لأن ذلك لا يجب لاعتقاده وجوبه، ولا لكونه أمراً به ولا لصفة ووجه يحصل ما أمر به عليه في العقل يقتضي وجوبه أو حسنه فضلاً عن وجوبه^(٤)، ولأنه قد ثبت أنه ليس لأحد من الخلق على أحد سبيل في إيجاب طاعته واستعباده^(٥) له وتأميره عليه إلا من حيث كان ذلك للمأمور منهم على الأمر لتساويهم في الخلق

(١) سبق أن تكلم الباقلائي عن حد الواجب اصطلاحاً فقط في ج ١ ص ٢٩٣ ولم يحده لغة كما تفيد إشارته هنا، والواجب لغة له عدة معاني، منها: وجب الشيء إذا لزم، ووجب الحائط إذا سقط، ووجب القلب إذا رجف، ووجببت الشمس إذا غربت، ووجب الميت إذا سقط ومات، انظر ذلك في القاموس المحيط ص ١٨٠، والمصباح المنير ٦٤٨/٢، ومختار الصحاح ص ٧٠٩.

(٢) البغل حيوان عقيم، أبوه الحمار وأمه الفرس، امتزجت فيه صفات أمه وأبيه، فأخذ صفة الصبر من الحمار وأخذ عظم الجسم واللون من أمه، ولا أدري لماذا اختار البغل للتمثيل به.

(٣) سورة الحج : ٣٦

(٤) بين الباقلائي أنه لا يجب طاعة الأمر لكونه تكلم بصيغة الأمر، ولا لكون الأمر يعتقد أن طاعته واجبة، ولا لصفة حسن في المأمور به. إنما تجب طاعة الأمر إذا أوجب الله سبحانه طاعته كالرسول وإمام المسلمين وخلفائه والوالدين وإطاعة العبد لسيده. فتكون طاعة هؤلاء هي طاعة لله سبحانه . ولذلك ورد في الحديث «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»

(٥) هذا فيه إشارة للأثر المروي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهم أحراراً» .

والجنس، وكون الكل ملكاً للغير، وهم في ذلك شرعٌ سواء^(٦) وإنما تجب طاعة الأمر منا إذا أوجب الله عز وجل طاعته من نبي وإمام وخليفة إمام ووالدين وأمر السيد لعبده، وأمر من أمرنا بأداء حقه ورد ظلامته. وطاعة هؤلاء كلهم إنما هي طاعة لله تعالى وواجبة من حيث أوجبها لا لأمرهم بها. فأما أن يجب علينا طاعة أحد من الخلق لكونه أمراً بها من غير أن يكون/ أمره مستنداً إلى أمر الله تعالى بطاعته، فذلك باطل، لأننا قد بينا في صدر هذا الكتاب أن كون الشيء حسناً وقيحاً وواجباً وندباً وعصيانياً ومباحاً ومحظوراً لا يعلم عقلاً ولا يحصل كذلك لنفسه وجنسه، ووجه هو في العقل عليه يوجب كونه كذلك، وإنما تكون له هذه الأحكام بحكم الله تعالى بكونه عليها^(٧)، وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه لا يجب فعل من الأفعال من حيث أوجبه أحد من الخلق أو لوجه هو في العقل عليه، وكذلك القول في جميع أحكامه الشرعية من ندب وإباحة وحظر.

فإن قال قائل: ولم قلتُ إنه لا يصير كذلك إلا بحكم الله تعالى وأمره ونهيه. وما أنكرتم أن يصير كذلك لوجه هو في العقل عليه اقتضى ذلك من حاله. أو بحكم بعض الخلق بحسنه وقبحه وأمره به ونهيه عنه، أو لاعتقاد من اعتقد من الخلق كونه حسناً أو قبيحاً.

يقال لهم: قد بينا فيما سلف من مقدمات هذا الكتاب أنه لا يجوز أن يكون الشيء على بعض هذه الأحكام لنفسه و جنسه أو وجه هو في العقل عليه، وأنه لا طريق للعلم بذلك من جهة ضرورة العقل أو دليله بما يغني عن رده^(٨)

فأما قولهم: ما أنكرتم أن يكون الفعل إنما يحسن ويقبح ويجب ويحرم لاعتقادنا أو اعتقاد من اعتقد كونه كذلك من الخلق وأن يكون تعالى قد جعل

(٦) في العبارة غموض، والمقصود بها - كما يدل عليه السياق - أن الأمر والمأمور سواء في وجوب طاعة أحدهما للآخر لاستوائهما في الخلق حيث إن كلاً منهما خلق من نطفة لأب مكثت في رحم الأم تسعة أشهر، ولاستوائهما في أن كلاً منهما ولد آدم. وكون كل منهما مملوكاً لرب العباد.

(٧) بهذا يشير الباقلاني، إلى ما ذكره في ج١ ص ٢٨١. وكلام الباقلاني هنا وهناك يريد به الرد على المعتزلة القائلين بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

(٨) ينظر ما ذكره في ج١ ص ٢٨١.

اعتقاد من اعتقد ذلك حكماً منه بحسنه وقبحه، فإنه باطل من وجوه:

أحدها: إن اعتقادات الناس في تقبيح الأشياء وتحسينها تختلف فمنهم من يعتقد حسن الشيء، ومنهم من يعتقد قبحه، ومنهم من يعتقد أنه ليس بحسن ولا قبيح، وأن البراهمة^(٩) والهند والثنوية^(١٠): يستحسنون أموراً يستقبحها المسلمون ويستحسن المسلمون ما تستقبحه هذه الأمم، وليس لأحد أن يقول إن الله سبحانه قد جعل اعتقاد بعض هذه الفرق لحسن الشيء أو قبحه حكماً منه بذلك أولى ممن قال إن اعتقاد غيرهم من الخلق لقبح ما استحسنه الفريق لآخر حكم منه بقبحه. وهذا يوجب أن يكون تعالى قد حكم بأنه حسن قبيح وواجب ساقط، وذلك باطل باتفاق.

والوجه الآخر: إنه إذا كان قد نهى تعالى من طريق القول وأخبر عن حكمه بقبح الشيء ونهيه عنه لم يجز أن يكون قد حكم بحسنه لاعتقاد من اعتقد من الخلق كونه حسناً، لأن هذا يوجب أن يكون قد حكم بحسنه وقبحه معاً،

(٩) نسبة إلى براهم، وهم نفات النبوات، وعندهم أكبر الكيائر في الرسالات اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل، والاكل والشرب. وهم فرق أشهرهم البدة. وهم يعتقدون بوجود أشخاص لا يتكحون ولا ياكلون ولا يشربون ولا يهرمون ولا يموتون. وأول بدٍ ظهر هو «شاكمين» قبل الهجرة بخمسة الاف عام. والبد كما وصفوه يشبه الخضر عند المسلمين. ويزعمون أنه يجب ظهوره في بلاد الهند لطيب أرضها. ومن البراهمة - أيضاً - أصحاب التناسخ. ومنهم أصحاب الفكرة والوهم. وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب. ويستدلون بمنازلها وحركاتها على أشياء ويعظمون الفكر لأنه المتوسط بين المحسوس والمعقول: انظر الملل والنحل للشهرستاني: ٢٥١/٢.

(١٠) الثنوية هم الذين يعتقدون بوجود الهين إله النور، وهو عندهم يُمجّد ويُعبد، وإله الظلمة وهو مكروه ويلعن، وأشار لمذهبيهم هذا أبو الطيب المتنبّي بقوله :

وكم لظلام الليل عندك من يدٍ
تخبر أن المانوية تكذب

والظلمة خمسة عناصر هي : الضباب والحريق والسموم والظلمة وروحها الدخان. والنور خمسة أعضاء هي العلم والطم والعقل والغيب والفتنة وخمسة آخر روحانية، هي الحب والإيمان والوفاء المروءة والحكمة ومعه شيطان أزليان هما الجو والأرض .

ومن الثنوية المانوية، أتباع ماني بن قاتك، المولود حوالي سنة ٢١٥ م في بابل. تابعهم على مذهبهم في الدولة الاسلامية الجعد بن درهم. وقيل بشأر بن برد الشاعر، ومعظم البراهمة.

ينظر في ذلك الفهرست من ص٤٤٢ - ٤٧٨ والملل والنحل للشهرستاني ٢٤٤/١ . ٢٤٩.

وبوجوبه وسقوطه. وإذا كنا نعلم أن الله تعالى قد حكم بحسن ما اعتقد بعض الخلق قبحه والنفور عنه، ويقبح ما قد اعتقد بعضهم حسنه وأمر به، ويقبح ما اعتقد بعضهم فيه أنه ليس بحسنٍ/ ولا قبيح بطل أن تكون طريق معرفة حكمه بحسن الحسن وقبح القبيح اعتقاد الخلق أو بعضهم. بحسنه أو قبحه، أو لميلهم إليه وشهوتهم له أو نفورهم عنه، أو إلتذازهم به وانتفاعهم بتناوله، أو بتألمهم به واستضرارهم بنيله، ولأن هذا يوجب أنه تعالى قد حكم بأنه حسن وقبيح^(١١) وأنه ليس بحسنٍ ولا قبيحٍ لاعتقاد من اعتقد كونه كذلك قبل السمع وهو الصحيح^(١٢). وإذا كان ذلك باطلاً بطل ما قالوه من كل وجه.

وكذلك فلا يجوز أن يقبح الشيء أو يحسن أو يجب أو يسقط لأمر بعض العباد به أو نهيه عنه، لأنهم في ذلك شرع واحد^(١٣)، ولأنه ليس بأن يجب الفعل على العبد بأمر غيره من الخلق له به أولى من أن يجب على الأمر بذلك بأمر المأمور له به ويجب عليه ترك الأمر بما أمر به لأمر غيره بتركه، ولأن هذا يوجب أن يكون الشيء واجباً ساقطاً إذا أمر به بعض الخلق وحظره وحرمه بعضهم ونهى عنه، وإذا بطل ذلك ثبت بهذه الجملة أن التحسين والتقبيح والإباحة والحظر والإيجاب والندب وكون الشيء طاعة وعصيانياً أحكام لا تثبت لأنفسها وأجناسها. ووجوه هي في العقل عليها ولا لأمر أحدٍ من الخلق بها أو نهيه عنها أو حكمه فيها. ولاعتقاد أحد منهم بحسنها وقبحها أو الانتفاع أو الاستضرار

(١١) وجه هذا الإلزام هو كون الناس مختلفون في الحكم على قبح الأشياء وحسنها، فلو كان حكم الله تبعاً لاعتقاد الخلق واعتقاد الخلق، مختلف لزم كون الشيء حسناً وقبيحاً.

(١٢) الباقلاني يرى أنه يدخل تحت الحسن من الأفعال الواجب والمندوب فقط، كما صرح بذلك في ج١ ص ٢٨٧. وذهب جمع من أهل العلم من المعتزلة وغيرهم أن الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة. وهو الذي صححه الباقلاني، فيلزم على هاتين المقدمتين كون الأشياء قبل ورود الشرع ليست حسنة ولا قبيحة.

(١٣) مراده بقوله (شرعاً واحداً) أنه لا اعتبار لأمر أحدٍ يزيد على أمر الآخر من حيث هو. بل قد يكون له اعتبار زائد إذا دل الشرع عليه. وما ذكره بعده يوضح مراده. وما سيذكره فيه تكرر لما تقدم في الصفحة السابقة.

بها أو الشهوة لها أو النفور عنها، ولا شيء وراء ذلك إلا ما قلناه من حكم الله تعالى فيها بالحسن والقبح وإيجابه مدح الفاعل لبعضها وتعظيمه وذم الفاعل لبعضٍ آخر، واحتقاره وانتقاصه فوجب إيقافه على ما أوضحناه سالفاً. وإذا ثبتت هذه الجملة ثبت أنه لا أحد من الخلق يلزم امتثال أمره، من حيث كان أمراً به أو الكف عن الفعل من حيث كان ناهياً عنه أو الندب إليه من حيث رغب فيه وندب إليه، وإنما يجب من طاعة الخلق كالنبي والإمام والوالد والسيد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير هؤلاء ما أوجبه الله تعالى وألزم فعله^(١٤). فهذا مما يجب الوقوف عليه. وجملة هذا أن الطاعة إنما تجب في الحقيقة بالإقدام على الفعل أو الكف عنه للخالق الذي تجب عبادته والتعظيم له بالعبادة على وجه لا يستحقه الخلق. وهذا التعظيم له بالطاعة إنما هو اعتقاد المطيع أنه طائع بفعله لمن خلقه ورزقه، ومن هو قادر على إحيائه وإماتته وتجديد الإنعام وكشف الضر والبلوى، وذلك أجمع مما ينفرد الله تعالى به دون سائر خلقه.

فصل آخر يجب علمه

اعلموا أننا قد بينا فيما سلف أن الأمر لم يوضع في اللغة لإفادة حسن المأمور به أو قبحه. وكذلك النهي، وإنما وضع الأمر لاقتضاء الفعل والنهي لاقتضاء اجتنابه فقط. وهل ذلك حسن أو قبيح موقوف على الدليل/ ونبين هذا ونوضحه بأننا نعلم من حال الأمر من أهل اللغة أنه قد يأمر بالظلم والعدوان والجور والفساد ويكزمه ويعاقب على تركه ويضطر إلى قصده إلزام ذلك، ثم لا يجب أن يفيد إيجابه، له وأمره به حُسن المأمور به. وكذلك فقد نعلم نهي السلطان الجائر عن العدل والإنصاف ورد الحقوق وإقامة الفروض ويضطر أحياناً إلى قصده إلى إلزام الكف عن ذلك، ثم لا يفيد نهييه عنه قبح المنهي عنه، بل قد علمنا حُسْنه ووجوبه بأمر الله تعالى به. وقد يأمر الأمر منهم بالحسن

ص ١٦١

(١٤) سبق تقرير الباقلاني لكيفية إفادة وجوب الطاعة أو ندها. وهو من قبل الله وحده دون إفادة ذلك من جوانب عددها الباقلاني سابقاً، ولعل تكراره هذا من باب التأكيد.

وينهى عما هو قبيح، لكنه لم يكن قبيحاً ولا حسناً لأجل أمره ونهيه. فعلم بهذه الجملة أنه ليس من حق الأمر وشروطه وصفته أن يدل على حسن المأمور به، ولا من حكم النهي أن يفيد قبح المنهي عنه في أصل اللغة والوضع. وإنما أجمع المسلمون على أن ذلك حكم ما أمر الله به ونهى عنه لأجل ما قدمناه من أن ما أمر به فقد حكم بحسنه، وأن ما نهى عنه فقد حكم بقبحه، فوجب لأجل ذلك القول بأن كل ما أمر الله عزَّ وجلَّ به فإنه حسن وكل ما نهى عنه نهياً محرماً فإنه قبيح لا لأجل إفادة الأمر والنهي لذلك في أصل اللغة والوضع^(١٥). والقدرية تزعم أنه لم يكن الشيء حسناً وقبيحاً لموضع أمره ونهيه تعالى به وحكمه فيه بذلك، بل لوجه هما في العقل عليه ينبئ عن الأمر والنهي. ولولا حصوله في العقل على ذلك الوجه لم يحسن الأمر به والنهي عنه^(١٦) فإذا قد اتفقنا على أنه لم يوضع الأمر لإفادة حسن المأمور به، ولا النهي عنه لإفادة قبحه.

(١٥) فرق الباقلاني بين أوامر المشرع وأوامر غيره، وكذلك النواهي. فقرر أن ما يأمر به المشرع يكون حسناً لأن المشرع لا يأمر إلا بما هو حسن، وكل ما نهى عنه المشرع نهياً محرماً يكون قبيحاً لأنه لا ينهى إلا عن قبيح. وأما بالنسبة لأوامر الناس ونواهيهم فلا تدل على حسن ولا قبح، لجواز أن يأمر أحدهم بالظلم وهو قبيح، أو ينهى عن المعروف وهو حسن.

والأمر في أصل اللغة لا يدل على حسن المأمور به، ولا النهي في أصل اللغة يدل على قبح المنهي عنه.

(١٦) حرَّره فخر الدين الرازي في المحصول ١٥٩/١/١ محل النزاع بين أهل السنة والقدرية فقال: «الحسن والقبح قد يُعنى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له. وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما كون الحسن صفة كمال وكون القبح صفة نقص، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح. ولا نزاع في كونهما عقليين بهذا التفسير. وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه أجلاً. فعندنا أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع.»

ويقول عبد الكريم عثمان في نظرية التكليف ص ٤٣٧: «إن ظاهر قول المعتزلة أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه، إما لذاته كما يقوله معتزلة بغداد، أو لوجوه واعتبارات هو عليها كما يقوله القاضي عبد الجبار ومعظم معتزلة البصرة»

وقرر ابن القيم مذهب أهل السنة في مدارج السالكين ٣٣١/١ بقوله: «والحق أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي.»

باب

القول في تنزيل أوامر الله عز وجل وأوامر الخلق، وذكر جمل من مراتبها وأقسامها

قد بينا فيما سلف أن أمر كل أمر من قديم ومحدث معنى قائم بنفسه،
وكذلك سائر أقسام الكلام بما يغني عن رده^(١).

ويجب أن تعلموا أن الأوامر كلها^(٢) على قسمين:

فضرب منها صفة لله تعالى من صفات ذاته ليس بفعلٍ من أفعاله لما ثبت من
نفي خلق كلامه. وإذا ثبت هذا استحالة وصف أمر الله تعالى بأنه مما يجب
على الله أو يجب عليه تركه، أو كونه مندوباً إليه أو مباحاً أو محظوراً عليه، لأن
الواجب والندب والمباح والمحظور لا يصح أن يكون إلا فعلاً من الأفعال باتفاق.
وإذا لم يكن أمره تعالى فعلاً له أو لغيره استحالة وصفه بشيء من ذلك^(٣).
وكذلك فيستحيل وصفه بالحسن والقبح والإحكام والاتقان والعبث والفساد

(١) بين ذلك المصنف في الباب الأول من هذا المجلد.

(٢) يعني أوامر الله سبحانه وتعالى وأوامر المخلوقين.

(٣) ذهب جمهور أهل السنة إلى أن كلام الله سبحانه وتعالى صفة من صفاته الذاتية غير مخلوق. وقد
فرق الله سبحانه وتعالى في كتابه بين الخلق والأمر بقوله تعالى: «ألا له الخلق والأمر» فالعطف يقتضي
المغايرة، كما أنه يلزم على القول بكون الأمر مخلوقاً أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، فيلزم التسلسل، وهو
باطل.

وذهب عبدالله بن سعيد بن كلاب على ما في الإرشاد لامام الحرمين ص ١١٩ إلى أن كلام الله الذي هو
معنى قائم بذاته وصفة من صفاته لم يكن موصوفاً بأحكام أو صاف الكلام. فلا يوصف بكونه أمراً ونهياً
وخبيراً إلا عند وجود المخاطبين مع توفر شروط التكليف فيهم. وكلام الباقلاني هنا يشعر بأنه تابعه على
عدم وصف كلام الله الذي هو معنى قائم بالذات بالوصف التي أوردها، معللاً ذلك بأن هذه الأوصاف لا
يوصف بها إلا صفات الأفعال دون صفات الذات. وقد سبق أن أشار الباقلاني لذلك في ج ١ ص ٣١٦ من
هذا الكتاب.

وذهب أبو الحسن الأشعري على ما في الإرشاد ص ١١٩ إلى أن كلام الله النفسي لم يزل متصفاً بكونه
أمراً ونهياً وخبيراً، ونفى اشتراط وجود المأمور حتى يكون أمراً..

وإمام الحرمين في تلخيص التريب لـ «٢٨» تابع الباقلاني حيث قال: فذلك لا يوصف أمر القديم سبحانه
وتعالى بكونه مندوباً إليه أو مباحاً أو واجباً أو صواباً، فإن هذه الصفات كلها تختص بالحدوثات ويحل
عنها القديم. «وقال قبلها أيضاً: «ومن حكم ثبوت القدم استحالة وصف أمر الله بالحسن والقبح».

والخطأ والصواب، لأن جميع هذه الصفات لا تجري باتفاق إلا على الفعل الذي يخطئ الفاعل له مرةً ويصيب أخرى. وعلى ما يحسن فعله تارة ويقبح أخرى ويحكم ويتقن مرة ويفسد/ ويقبح أخرى. وقد بينا سالفاً أن وصف الشيء بالحسن ينصرف إلى حسن الصور والأشكال وحلواته في الأسماع. أو على معنى إيجاب مدح فاعله والحكم بتعظيمه. فإذا لم يجز وصف كلام الله بالحسن على معنى حسن المنظر والصوت والتأليف والنظام، ولا على معنى أنه فعل له قد حكم بوجوب مدحه على فعله استحالة وصفه بالحسن والقبح والعبث والإحكام والخطأ والصواب. وإن وصفت العبارة عنه بحسن النظم وجزالة الرصف والبلاغة المتجاوزة لجميع بلاغات أهل اللسان^(٤)، على ما بيناه في إعجاز القرآن^(٥)

والضرب الثاني من الأوامر: هي أوامر الخلق، وهي على ضربين: فضرب منها فعل للأمر، والضرب الآخر ليس من فعله، لأن الدلالة قد دلت

(٤) أقر المصنف في ج ١ ص ٢٢٨ من هذا الكتاب وصف كلام الله سبحانه أنه محكم بمعنى أنه مفيد لعنايه، وكاشفاً له كشفاً يزيل الإشكال. وقال يجب وصف جميعه أنه محكم على هذا التأويل. وقال يوصف بانه محكم أيضاً بمعنى أنه محكم النظم والترتيب. والذي يظهر لي أن المنفي هنا وصف كلام الله النفسي والله أعلم. ولا يسع الباقلائي ولا غيره نفي وصف كلام الله الذي هو صوت وحرف بالإحكام والانتقان والحسن والتشابه لورود ذلك في القرآن، مثل قوله تعالى ﴿كتاب أحكمت آياته﴾ وقوله تعالى ﴿الله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ وقوله تعالى ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾. وقد أقر الباقلائي هنا بأن العبارة توصف بحسن النظم والبلاغة والإعجاز. مما يشعر أنه ينكر وصف الكلام النفسي بما ذكره من الأوصاف دون النظم.

وأما الخطأ والفساد والعبث والقبح، فلا يمكن وصف كلام الله بها، لأنه لا تعتريه تلك الأوصاف.

(٥) إعجاز القرآن الكريم للباقلاني طبع عدة طبعات: أولها سنة ١٣١٥هـ وبمطبعة الإسلام بمصر.

وثانيها: على هامش كتاب الانتقان للسيوطي سنة ١٣١٧ بالمدينة بالقاهرة.

وثالثهما: على هامش كتاب الانتقان للسيوطي سنة ١٣٤٩ بالازهرية بالقاهرة.

ورابعهما: بتحقيق الشيخ محب الدين الخطيب سنة ١٣٤٩ بالسلفية بالقاهرة.

وخامسهما: بتحقيق السيد أحمد صقر سنة ١٣٧٤ بدار المعارف بالقاهرة.

وما أحال المصنف عليه موجود فيه من ص ١٨٣ - ٢١١ ط دار المعارف.

ورحاله عليه تدل على أنه ألفه قبل كتابنا هذا.

على أن المتكلم لم يكن متكلماً لأنه فعَل الكلام. وإذا لم يكن أمر الأمر منا فعلاً له استحال وصفه بأنه حسن أو قبيح من الأمر به أو حكماً أو عبثاً أو خطأ أو صواب، وإن جاز أن يوصف بأنه حسن وحكمة وصواب من خالقه تعالى ومنشئه. أو يوصف بذلك على معنى حسن العبارة عنه^(٦) كما يمتنع وصف إرادة المرید منا إذا لم تكن من فعله، ووصف علمه الضروري بأنه حسن منه^(٧) أو قبيح، وإن جاز وصفه بأنه حسن وحكمة وصواب من خالقه تعالى.

والضرب الآخر من أوامر الخلق فعل من أفعالهم. وهذا الضرب يقع كسباً لهم على وجهين:

إما أن يقع من فاعل عاقل مميز، أو من غير عاقل ولا في حد المكلف. فإن وقع من غير عاقل مميز كالطفل والمجنون والمغلوب ومن لم تدخل أفعاله تحت التكليف لم يجز وصفه بأنه حسن أو قبيح أو واجب أو نذب أو عبث أو حكمة، لأن ذلك لا يجري إلا على فعل فاعل مكلف على ما بيناه في أحكام أفعال الخلق في صدر الكتاب^(٨).

والوجه الآخر أن يقع الأمر والنهي من عاقل مميز من الخلق. وذلك - أيضاً - يكون على وجهين:

فإن قدر وقوعه منه قبل تعبدته وتكليفه لم يوصف بشيء من هذه الصفات لأنها لا يلزم الفعل إلا عند تكليف فاعله، وأما من ليس بمكلف ففعله خارج عن ذلك^(٩).

(٦) صورة كون الأمر الصادر من شخص ليس من فعله هو أن يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أو غيره من البشر بأمر من أوامر الله سبحانه كقول شخص لجماعة مردداً لكلام الله سبحانه ﴿قوا أنفسكم وأهليكم ناراً﴾ فيوصف بأنه حسن وحكمة وصواب من خالقه تعالى. ولا يوصف بأنه صواب وحسن وحكمة من قائله، ويمكن أن يوصف بالحسن ويكون المقصود حسن العبارة.

(٧) (بأنه حسن) غير واضحة في التصوير. وهي من تقديري لصحة العبارة بها.

(٨) ينظر في ذلك جـ ١ ص ٢٣٦، ٢٧٨ من هذا الكتاب.

(٩) كان ينبغي إدخال هذا القسم في القسم الذي سبقه لأنه داخل في حكمه. فلا يوصف الأمر الصادر من المكلف قبل سن التكليف بهذه الأوصاف. لأنها أحكام شرعية، وهو غير مكلف شرعاً.

ولو قدر وقوع أوامرنا ونواهيها مع التمييز وورود السمع ودخولها تحت التكليف لم يخل من أحد ثلاثة أمور: إما أن تكون واقعة منا ونحن مأمورين بها أو منهيون عنها أو مباح لنا فعلها. فإن كنا مأمورين بها كانت لذلك طاعة وحكمة، وحسناً ولم يخل الأمر بها من إحدى منزلتين إما أن يكون صادراً على سبيل الإيجاب أو على وجه الندب والإرشاد فالواجب منها كالأمر بالمعروف إذا تعيّن على المأمور، وبالعدل والإنصاف ورد الحقوق وما جرى مجرى ذلك.

والثاني كأمرنا بالنوافل وفعل الخير وكل ما ندبنا إلى الأمر به والدعاء إليه. وكذلك كل ما نهينا عنه فالأمر به على ضربين:

فضرب منه محرم علينا الأمر به كالأمر بالظلم والعدوان وسائر المحظورات. والضرب الآخر: نهى إرشادٍ وفضل، كنهينا عن ترك التفضل والإحسان وكتابة العبد وتمتيع المطلقة، وكل ما هو ندب في نفسه. وقد ندبنا إلى الأمر به، وليس يمتنع أن يجب علينا الأمر لمن ندب إلى الفعل بأن يفعله ويكون في علمه ندباً منه. ويكون أمرنا له بفعل الندب من فرائضنا. وقد قال قوم: أنه يجب علينا أن نأمر المكلفين بكل ما أمرهم الله به من مسنون ومفروض فيكون أمرنا بذلك واجباً علينا على الكفاية ويكون المأمور بالفعل تارة مندوباً إليه وتارة مفروضاً عليه، ويجب ترتيب أمرنا بذلك على ما ينزله الشرع./

ص ١٦٣

فإن فرض علينا الأمر لمن ندب إلى الفعل بأن يفعله كان أمرنا به فرضاً. وفعل المأمور به نفلاً عن فاعله. وإن ندبنا إليه كان أمرنا به ندباً^(١٠).

وإن كان ما يقع من أوامرنا ونواهيها مباحاً لنا إيقاعه لم يوصف ذلك الأمر بأنه طاعة ولا عصيان ولا حسن ولا قبيح على القول بأن المباح ليس بحسن ولا قبيح. وذلك كأمرنا لمن يصح أمرنا له ويجوز بالمنافع الحاصلة لنا كالمباح

(١٠) لقد فصلّ الباقلاني القول في أقسام أوامر المكلفين وبيّن أنه قد يكون المأمور به مندوباً إليه ككتابة الدين. ولكن الأمر به واجب على الكفاية على المسلمين وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم. بل ذهب بعض العلماء إلى أنه يجب على أهل العلم أن يأمرؤا الناس بكل أوامر الشرع من المسنونات والواجبات.

واجتلاب الملاذ المطلقة التي لا اتصال لها بباب الدين^(١١).

وقد تكون الأوامر المباحة لنا مما يجب على عبيدنا امتثال موجبها إذا أمرناهم بذلك، ولم يكن فعل موجبها قاطعاً لهم عن إقامة فرض من فرائض الله عز وجل^(١٢). فأما إذا كانت المنافع ودفع المضار مؤدية إلى التلف والضرر الذي قد نهينا عن التورط فيه وألزمنا التوصل إلى الامتناع منه، وكنا لا نتوصل إلى دفع ذلك وفعل ما نحتاج إليه إلا بأمر من يجوز أمرنا له بذلك لزمننا الأمر به. فإن كان المأمور ممن يجب طاعتنا عليه لزمه امتثال أمرنا كما لزمنا الأمر له بذلك.

وإن كان مما لا يجب عليه ذلك لم يمتنع أن يلزمنا نحن الأمر بذلك والدعاء إليه والمسألة فيه أحياناً، وإن لم يجب على المسؤول والمأمور إجابتنا وامتثال أمرنا^(١٣). وليس في أوامر الخلق ونواهيهم ما يخرج عن هذه الأقسام. وهذه جملة مقنعة في إبطال قول القدرية. إن طريق الاعتبار حسن الأمر والنهي وقبحها من الله تعالى ومن خلقه إنما هو بحسن المأمور به أو قبحه. والوجه الذي حصل في العقل عليه. وإنما يجب أن نتبع في ذلك حكم أمر الشرع وترتيبه دون اعتبار صفات الأفعال التي هي في العقل عليها، لأن هذا الذي يدعونه من أحكامها في العقل باطل، لا أصل له.

(١١) تقدم عند الكلام على المباح بأن المباح ليس مأموراً به، وبالتالي لا يوصف بأنه حسن أو قبيح. فإذا أمر المشرع بمباح كقوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَلُوا﴾ يكون حكم الأمر به مباحاً.

(١٢) لا يجوز أن تكون أوامر السيد لعبده مانعة للعبد من القيام بحقوق الله سبحانه وتعالى كالصلوات لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وأما إذا لم تكن متعارضة مع حقوق الله تكون واجبة عليه، وإن كان إصدار الأمر من السيد مباحاً للسيد.

(١٣) إذا وجد ضرر محقق لا يتمكن المكلف من دفعه إلا بالاستعانة بغيره وجب على المكلف أمر غيره. فإن كان المأمور ممن يجب عليه إطاعة الأمر لزمه الامتثال وإن كان ليس مما تجب طاعة المكلف عليه وجب على المكلف إصدار الأمر وإن لم يكن على المأمور امتثال الأمر.

باب

القول في حكم القول «أفعل» إذا ورد بعد الحظر والمنع وحكم الأمر به بعد ذلك (١)

اعلموا - رحمكم الله - أنه قد وقع في ترجمة هذا الباب غلط وإغفال من جميع من لم يحصل الكلام فيه من القائلين بأن من المباح ما هو غير مأمور به، أو يجوز من العالم بذلك، لأجل أنه إذا ثبت بما قدمناه أن الإباحة ليست من أقسام الأمر، ولا داخله في بابه استحالة قول من قال: إن الأمر الوارد بعد الحظر على الإباحة والإطلاق لوجهين:

ص ١٦٤

أحدهما: إن الإباحة ليست بأمر، فتسميته/ الإباحة أمراً غلط بين. والوجه الآخر: إعتقادهم أن تقدم الحظر دلالة على أن ما يعقبه من الأمر إباحة، لأن تقدم الحظر ليس بدليل على ذلك لما ذكره من بعد. وكان الواجب عندنا في ترجمة هذا الباب أن يقال: «باب القول في بيان حكم القول «أفعل الفعل» بعد تقدم حظره. فهل يكون هذا القول أمراً بالفعل أم لا؟ ثم إذا حصل بدليل أن القول «أفعل» الوارد بعد الحظر أمر به خرج بذلك عن أن يكون إباحة، ووجب أن ينظر هل هو على الندب أو الوجوب أم على الوقف حسب ما كان عليه لو لم يتقدم الحظر (٢).

ونقول وبالله التوفيق:

إن الحظر إذا تقدم القول أفعل والأمر به لم يخل من أحد أمرين: إما أن

(١) اهتم الأصوليون بهذه المسألة. وينظر ما يتعلق بها: الإحكام للآمدي ٤٠/٢، ونهاية السؤل مع البدخشي ٣٥/٢، والمعتمد ٨٢/١، والمسودة ص ١٨، وشرح تنقيح الفصول ص ١٣٩، والبرهان ٢٦٤/١، والوصول إلى الأصول ١٥٨/١، وشرح الكوكب المنير ٥٦/٣، والتبصرة ص ٣٨، واللمع ص ٨، والمستصفي ٤٢٥/١، والعدة ٢٥٦/١، والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٦٥، وتلخيص التقريب لإمام الحرمين ل: ٢٩.

(٢) تنبيه الباقلاني على خطأ العنوان التقليدي للمسألة يدل على دقة فهمه، وقد تأثر به إمام الحرمين في البرهان ٢٦٣/١، وتلخيص التقريب ل: ٢٩، والقاضي أبو يعلى في العدة ٢٥٦/١ حيث قال: «صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر» ثم قال: «ولا يكون أمراً».

يكون حظراً مبتدأً، لا لعله عرضت بعد إطلاق الفعل ومنعت من إيقاعه. أو أن يكون معللاً بعلّة عرضت فيما كان مباحاً مطلقاً قبل وجودها.

فإذا كان القول «افعل» وارداً بعد حظر مبتدأ غير حاصل لعلّة يزول بزوالها وجب أن يكون القول «افعل» محمولاً على أصله. ومما يمكن أن يراد به كل واحد من احتمالاته من إباحة وترغيب وإيجاب وتهديد وتحذير وتعجيز^(٣) وغير ذلك مما قدمنا ذكره في هذا الكتاب وغيره .

وقد زعم الجمهور ممن تكلم في هذا الباب من الشافعي وغيره من الفقهاء ومن المتكلمين أن تقدم الحظر قرينة يعلم بها أن القول «افعل» على الإباحة. وهذا توهم ممن قاله . لأنه إنما يكون ذلك دليلاً على ما قالوه لو استحال أن يرد أمر بالفعل أو بمثله بعد حظره. ولا أجمعوا على أنه يصح إباحتها بعد حظره، ويقبح النذب إليه ويقبح الإيجاب له، علم بذلك أنه ليس تقدم الحظر قرينة تنبئ عن أن القول «افعل» بعد الحظر إباحة، ولا قرينة في غير ذلك من وجوه

(٣) لم يرتض إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل : ٢٩ ولا في البرهان تقسيم ورود «افعل» بعد الحظر إلى حالتين، إحداهما تحمل فيها صيغة إفعال على الإباحة، والآخرى على ما كان يفيد الأمر كما لم يكن قد ورد الحظر قبلها. واختار ما اختاره كما لو كان الحظر غير موجود، وهو التوقف. والسبب الذي حدا بالباقلاني لهذا التقسيم حمل الجمهور صيغة «افعل» بعد الحظر في قوله تعالى: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين» بعد قوله تعالى: «فسيحوا في الأرض أربعة أشهر» على الوجوب باتفاق وحملوا قوله تعالى: «وإذا حللتم فاصطادوا» بعد قوله تعالى: «لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم» على الإباحة باتفاق. فلا يمكن وقوع جميع النصوص تحت حكم واحد. والذي لم يقسم وجعلها تحت حكم واحد لجا للتأويل: وقد استفاد من تقسيم الباقلاني الغزالي في المستصفى ص٢٠٢، والقاضي عبدالوهاب على ما في البحر المحيط ٢/٢٨٢ والقاضي أبو يعلى في العدة، ولكنه قرره بما هو أوضح من هنا. وذهب ابن تيمية رحمه الله لمذهب بعيدٍ عن التكلف في التأويل، وصرح في المسودة ص١٦ أنه استفاده من المزني وشاركه فيه الكمال بن الهمام الحنفي. وهو إعادة حال الفعل إلى ما كان عليه قبل الحظر. فإن كان حكم الفعل قبل الحظر مباحاً رجع مباحاً، كالصيد قبل الإحرام. وإن كان الفعل قبل الحظر واجباً رجع إلى الوجوب كقتال المشركين. وحقيقة هذا المذهب تختلف عن ما نسب لبعض الفقهاء أن صيغة «افعل» بعد الحظر تفيد ما كانت تفيد قبل الحظر كالامر المجرد عن القرائن. فمن قال «افعل» تفيد الوجوب حملها على الوجوب. ومن قال تفيد النذب حملها على النذب. فقول ابن تيمية ينظر فيه إلى حكم خصوص الفعل وليس لمقتضى الصيغة. وتندرج على قول ابن تيمية جميع الفروع بدون تكلف في الاعتذار عما يرد عليها.

وإن كان القول «افعل» ورد بعد حظر الفعل لعلّةٍ عرضت ومنعت منه بعد تقدم إطلاقه وإباحته، فإن الأظهر عندنا في ذلك وجوب حمل القول «افعل» على الإذن ورفع الحظر له بالإباحة، وإن جاز مع ذلك وأمكن أن يكون القول «افعل» بعد الحظر مراداً به الأمر بالفعل. وإن كان الأغلب الظاهر من الاستعمال الإطلاق ورفع المنع، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(٦) وقوله صلى الله عليه وسلم: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا»^(٧) وأمثال ذلك مما قد علم أنه كان على الإباحة و الإطلاق. وإنما حظر الانتشار في الأرض والاصطياد لما عرض من وجوب التشاغل بالفرض من الصلاة والإحرام المانع من الصيد. فإذا زال السبب وعلّة المنع عاد الشيء إلى أصله فكأنه قال: هذا المباح قد صار محظوراً لعلّة حدوث الإحرام ووجوب الصلاة. فإذا حللتكم

ص ١٦٥

(٤) القول بحمل صيغة «افعل» بعد الحظر على الإباحة قال به أبو يعلى في العدة ٢٥٦/١ ونسبه للإمام أحمد، ونسبه في المسودة ص ١٤ للحنبلة ومالك وأصحابه وبعض الحنفية، وقال هو ظاهر مذهب الشافعي. ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٥٩/١ إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين.

(٥) المائدة : ٢

(٦) الجمعة : ١٠

(٧) يقرب منه لفظ مسلم عن بريدة برقم (١٩٧٧) ولفظه: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً» وأخرج حديث بريدة الترمذي برقم (١٥٤٦) ، وأبو داود برقم (٢٢٣٥) والنسائي ٢٣٤/٧ وابن ماجه (٣٤٠٥).

وروى الرخصة في ادخارها فوق ثلاث عن جابر البخاري برقم (١٧١٩) وأطرافه في (٢٩٨٠)، (٥٤٢٤)، (٥٥٦٧)، ومسلم برقم (١٩٧٢)، والنسائي (٢٣٣/٧) وأحمد ٣١٧/٣.

وأخرجه بلفظ آخر عن ثوبان مسلم برقم (١٩٧٥)، وأبو داود برقم (٢٧٩٩)، وعن عائشة أخرجه مسلم برقم (١٩٧١)، وأحمد ٥١/٦ انظر: المعبر للزركشي ص ٢٠٤، النووي على مسلم ١٢٨/١٣ - ١٣٤، تخريج أحاديث اللعص ٢٨٤، وتحفة الطالب لابن كثير ص ٢٧٧، ٣٩٠.

فاصطادوا، ليعلمهم بذلك أن السبب المانع من ذلك الفعل هو ما تجدد مما إذا زال عاد الشيء إلى أصل ما كان عليه. هذا هو الغالب، ومع ذلك فلا يمتنع أن يريد بقوله تعالى: فانتشروا، واصطادوا، والأمر بذلك على سبيل الندب أو الإيجاب. ولكن يجب إذا كان ما قدمناه هو عرف الاستعمال أن لا يحمل القول افعلوا بعد الحظر على الأمر إلاً بدليل.

فصل: فأما إذا ورد أمر بالفعل بعد الحظر له معللاً كان الحظر ومبتدأ غير معلل، فإنه محال قول من قال: إنه على الإباحة، لأن الإباحة ليست من أقسام الأمر، وهو قد فرض أن الأمر الوارد بعد الحظر أمراً^(٨) وسماه بذلك. وهذا نقض وتخليط ظاهر.

فإن قيل: أردنا بالأمر الوارد بعد الحظر القول «افعل» بعد تقدم الحظر. قلنا: هذا غلط في الإطلاق لما قدمناه. وقد بينا أنه لا يجب حمل القول «افعل» بعد الحظر على الإباحة.^(٩)

فصل: فإن قيل: فما حكم الأمر عندكم إذا ورد بعد الحظر؟ قيل له: حكمه عندنا وعند كل أحد، إذا علم كونه كذلك أنه أمر بالفعل. وخارج عن باب الإباحة والإذن. وقد أخطأ الجمهور من الناس في إطلاقهم القول بأنه أمر على الإباحة^(١٠) ومتى صح بالذي وصفناه أن الأمر ليس بإباحة ثبت بذلك أنه يجب إذا ورد أمر بالفعل بعد حظر مبتدأ غير معلل أن يكون محمولاً على أصله ومقتضاه، إما في موجب اللغة أو الشرع فاما أن يكون موضوعه الوجوب أو الندب أو احتمال الأمرين. على ما نقوله فيجب حمله على

(٨) في المخطوطة (أمر)

(٩) نظراً لأن الباقلاني يرى أن الإباحة لا تدخل تحت مسمى الأمر، فإنه يرى أنه لو ورد بعد الحظر أمر صريح كما لو قال «أمرتك بالصيد إذا حلت» فإنه لا يحمل على الإباحة. وحتى لو ورد بصيغة «افعل» فإن سميته أمراً لا يجوز حملها على الإباحة لأن الإباحة لا تدخل تحت الأمر.

(١٠) كما سبق أن نبه على ذلك في عنوان المسألة وبدايتها.

ما ثبت من حكمه في الأصل^(١١) هذا هو الواجب في هذا الباب،
والذي يدل على ذلك أنه إذا كان عند أصحاب الوجوب أو الندب يفيد ذلك،
لكونه أمراً. وكأن تقدم الحظر لا يخرج عن كونه/ أمراً واجب لذلك، أن يكون
محمولاً على فائدته التي وضعت لها، ولأن تقدم الحظر لم يخرج عن ما لأجله
أفاد ذلك، وهو كونه أمراً، كما أن تقدم خبر الأمر أو استخباره أو بعض
الأفعال وكل قسم من أقسام الكلام إذا لم يخرج الأمر عن كونه أمراً لم تكن
قرينته توجب حمله على غير موجب، فكذا تقدم الحظر لا يوجب إخراجه عن
موجبه^(١٢) فوجب حمله على أصل موضوعه في إيجاب أو ندب أو احتمال ووقف
على ما نذهب إليه.

فأما اعتلال من قال بهذا بأن الأمر المبتدأ لا بعد حظرٍ يجب حمله على
موجبه. فأما إذا ورد بعد الحظر وجب أن يكون تقدم الحظر قرينة تخرجه عن
مقتضى أصله، فإنه دعوى منهم، وفيها وقعت المنازعة، فلا سبيل لهم إلى
تصحيح ذلك، وقد بينا أنه قد يتعقب حظر الشيء إباحة له، ويتعقبه، - أيضاً -
ندب وإيجاب^(١٣)، فلا وجه لجعل تقدم الحظر قرينة في حمله على بعض
محتملاته.

ويقال - أيضاً - لم اعتل بذلك ممن يرى أن العقول تحظر إدخال الآلام
والمشاق على النفس بفعل الصلاة والصيام والحج وقطع المفاوز إلى مواضع
المناسك يجب على اعتلاك أن يكون الأمر الوارد بجميع ما يحظره العقل

(١١) صرح الباقلاني بمذهبه وهو حمل صيغة افعال على ما كانت تفيد، كما لو لم يكن الحظر موجوداً.
ونسب أبو يعلى في العدة ٢٥٧/١ هذا القول إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين، وتابعه في النقل مجد الدين بن
تيمية في المسودة ص ١٤ ونقله ابن النجار عن الفخر الرازي وأبي إسحق الشيرازي، وأبي الطيب الطبري،
وابن السمعاني. وانظر المحصول ١٦٠/٢/١، والتبصرة ص ٣٩.

(١٢) هذا استدلال من الباقلاني بالقياس. فإذا كان تقدم الخير أو الاستخبار أو أي قسم من أقسام
الكلام على الأمر لا يعتبر قرينة صارفة للأمر إلى الإباحة، فكذا إذا سبقه الحظر لا يعتبر قرينة صارفة.

(١٣) قد تحمل صيغة «افعل» بعد الحظر على الإيجاب باتفاق كما في قوله تعالى:
﴿فإذا نسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين﴾ وقد تحمل على الندب باتفاق كقوله صلى الله عليه وسلم:
«كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزروها».

محمولاً على إباحة ذلك لوروده بعد الحظر. وحظر العقل له عندهم أكد من حظر السمع. فإن لم يكن أكد فهما سيان.

فإن مروا على ذلك تركوا قولهم وفارقوا الإجماع. وإن أبوه، وقالوا قد يجوز أن يكون القول «افعل» بعد حظر العقل للفعل إباحة له. ويجوز أن يكون إيجاباً له وندباً إليه، فلم يكن تقدم حظر العقل له قرينة في حمل القول «افعل» على بعض احتمالاته.

قيل لهم: مثل ذلك في تقدم الحظر الشرعي ولا فصل في ذلك (١٤).
وإن اعتل معتل منهم بأن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ (١٥) وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (١٦) بمنزلة تعليق الأمر بالغاية وبمثابة قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (١٧) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ (١٨) ونحو ذلك، وتعليق الأمر بالغاية يفيد زوال الحكم فقط عند انقضائها، وكذلك تعليق حظر الاصطياد والانتشار في الأرض بفعل الإحرام والاشتغال بالصلاة يفيد زوال الحظر عند تقضي غاية الإحرام ومدة انقضاء الصلاة.

يقال لهم: ليس ذلك من تعليق الأمر بالغاية بسبيل، وإنما صورة تعليقه بالحظر له أن يقول امتنعوا من الفعل ما بقي الحظر له. فإذا ارتفع فافعلوه. هذه صورة الغاية وتعليق الأمر بالحظر. وقوله

(١٤) هذا الإلزام موجه إلى من يقول بأن العقول تحظر. فالعقل مثلاً يحرم المشقة وهو متقدم على أمر الشرع بوجود الحج. فإذا قال إن الأمر بعد الحظر على الإباحة لزمه. أن يقول: الحج مباح، وهذا مخالف للإجماع وترك لقولهم وهم من المجمعين. وإن قالوا لا يحمل على الإباحة فقط نفوا أن يكون تقدم الحظر قرينة على حمل الأمر على الإباحة. ويلزمهم أن يقولوا في تقدم الحظر الشرعي مثل قولهم في تقدم الحظر العقلي بدون فصل بينهما.

(١٥) سورة الجمعة : ١٠

(١٦) سورة المائدة : ٢

(١٧) سورة البقرة : ١٨٧

(١٨) سورة البقرة : ٢٢٢

تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْصَادُوا﴾/ وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ﴾^{ص ١٦٧} فاننتشروا في الأرض﴾ هو من باب ما علق تحريمه بعلّة وسبب يجب زواله بزواله.

فقال قوم: إنَّ عُرْفَ اللغة يقتضي زوال الحظر بزوال العلة فقط على ما بيناه من قبل وقال آخرون: بل يجب أن يعقل من ارتفاع العلة ارتفاعه، ولكن لا يعلم على أي وجه ارتفع.

فصل: وإن اعتل معتل منهم في ذلك بآئنه ما وُجد أمر ورد بعد الحظر في الشرع إلا على الإباحة فوجب أن يكون ذلك معقوله في اللسان.

قيل لهم: وجود ما ذكرتموه في الشرع وعدم غيره لا يدل على أن ذلك موضوع اللفظ في اللغة. ألا ترى أنه لو لم يوجد في الشرع أمر إلا على الوجوب أو الندب، ولا لفظ ظاهره للعموم إلا والمراد به الخصوص لم يجب أن يقضى بذلك على أن موضوع الأمر الوجوب، وموضوع لفظ العموم عند مثبتيه وفائدته الخصوص. فوجب بذلك أنه لا اعتبار في تعرف موضوع الألفاظ في اللسان بوجود ما عُلّق على اللفظ في حكم الشرع. وهذه جملة في هذا الباب كافية^(١٩).

(١٩) ذكر الباقلاني في المسألة قولين، ونقلنا فيما تقدم قولاً ثالثاً عن ابن تيمية والكمال بن الهمام ويوجد أقوال أخرى في المسألة ومنها :

الأول: القول بالوقف، وبه قال إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ : ٢٩ والبرهان ١/٢٦٤، والغزالي في المستصفى ١/٤٣٥، والأمدي في الإحكام ٢/١٧٨، ونقله ابن النجار في شرح الكوكب عن ابن القشيري. الثاني: إنه للاستحباب، نقله الزركشي في البحر، ٢/٣٨٠ عن القاضي حسين في باب الكتابة من تعليقه، ونسبه في شرح الكوكب المنير ٢/٦٠ إلى سعيد بن جبير اعتماداً على التفتازاني في التلويح ٢/٦٢.

باب

القول في أن الأمر بالفعل أمر بما لا يتم إلا به

إذا كان ذلك من فعل المكلف دون غيره^(١)

اعلموا - رحمكم الله - أن الشيء الذي لا يتم فعل المأمور إلا بحصوله على

قسمين:

أحدهما: من فعل المكلف المأمور، والآخر من فعل الله تعالى وليس من مقدرات العباد.

فأما ما هو من فعل الله تعالى وكمال العقل والآلة في الفعل - نعني بالآلة محل الفعل والقدرة عليه، ونصب الدليل الذي يتوصل بالنظر فيه، ويتمكن بتأمله من فعل العلم بما كلفنا العلم به - وهذه الأمور على ضربين:

فضرب منها لا يتم وقوع الفعل ولا وقوع تركه إلا بحصوله. وذلك نحو محل الفعل، ونحو تحريك اليد والرجل وغيرهما من الجوارح التي هي محل البطش والمشى، وكالعقل الذي لا يتم إيقاع الفعل أو اجتنابه على الوجه المأمور به إلا بحصوله، ونحو الدليل المنصوب المؤدي النظر فيه إلى العلم بما كلف المأمور، فهذا الضرب من شروط صحة الفعل^(٢) لا يصح التكليف للفعل مع عدمه، لأنه لا يصح من المكلف مع عدمه إيقاع الفعل، ولا إيقاع تركه. ولا كونه معرضاً لنيل ثواب أو استحقاق عقاب. والمكلف عند أكثر أهل الحق إنما كلف لكي يفعل أو يترك أو يعرض بالتكليف لثواب أو عقاب. وذلك لا يصح ممن لا عقل له ولا تمييز معه. لأنه يتعذر النظر عليه، وفعل العلوم المكتسبة مع فقد العقل وفعل العلم تعين

(١) كثير من الأصوليين عنوانوا للمسألة بـ (مالا يتم فعل الواجب إلا به فهو واجب) ولكن الباقلاني كان أدق في ألفاظ عنوانه وأعم. حيث جعله في المأمور به وهو أعم من الواجب، فقد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً. وقد تابعه على فعله هذا إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ (٢٩)، والبرهان ٢٥٧/١، وينظر ما يتعلق بهذه المسألة العدة لأبي يعلى ٤١٩/٢ والمسودة ص ٥٤ والمعتمد ١٠٢/١ وميزان الأصول ص ١٤٠، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ٩٤، والبحر المحيط ٢٢٣/١، وشرح الكوكب المنير، ٣٥٨/١، والإحكام للأمدى ١١٠/١، والمستصفي ٧١/١، واللمع ص ١٠ ونهاية السؤل مع البخشى ١٢٠/١.

(٢) في المخطوطة (للفعل).

المأمور به والقصد إليه والتقرب بفعله وإيقاعه على وجه العبادة لله تعالى دون غيره، وكذلك سبيل فقد الجارحة التي هي محل الفعل، وفقد الدليل الذي يوصل النظر فيه إلى العلم/ لأنه لا يمكن الفعل ولا الترك مع عدم محلهما، ولا فعل العلم ولا الترك له مع عدم الدليل، لأنه لو أمكن ترك فعل العلم مع عدم الدليل، وتعذر النظر فيه عند فقد صح فعل العلم بما طريقه الاستدلال مع عدم الدليل، وذلك بين البطلان^(٣) وقد تقصينا هذا الفصل في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

وأما من قال من أصحابنا بجواز تكليف العبد المحال، وما لا يصح فعله ولا تركه. وأن ذلك عدل من الله عز وجل وصواب في حكمته. فإنه لا يحيل تكليف ما هذه سبيله من جهة العقل، وإن لم يرد به سمع. ولو ورد لكان صحيحاً جائزاً. وهذا هو الذي نختاره ويذهب إليه شيخنا أبو الحسن رحمه الله. والكل من أهل الحق متفقون على أنه لا يصح تكليف الميت والعرض والجما، ومن لا عقل له من الأحياء والخطاب له، لأنه لا يجوز مع عدم حياته وعقله أن يكون مخاطباً وممن يصح فهمه للخطاب وتلقيه له، فلا يمكن أن يكون الكلام له خطاباً ولا تكليفاً. فأما العالم بكونه مخاطباً ومكلفاً فصحيح تكليفه. صح الفعل منه أو تركه أو لم يصح^(٤).

(٣) لقد وسع الباقلاني دائرة المسألة فأدخل فيها ما يسمى بشروط التكليف. التي تتعلق بفعل الله سبحانه كقدرة المكلف، ووجود العقل، والعلم بأنه مكلف بوصول الخطاب إليه. فهذه يجب توفرها في المكلف حتى يكون قاصداً بفعل ما كلف به. أو تركه طاعة لله حتى يحصل له الثواب. فمن فقد الأداة الخاصة بالفعل كفاقد اليد في الوضوء ومن لم يوجد عنده العقل لفهم الخطاب، ومن لم ينصب له الدليل على تكليفه. لا يجب في حقه ما هو واجب على من توفرت فيه هذه الشروط - فضلاً عن أن تكون هذه الشروط واجبة عليه تحقيقها إلا على قول من يقول بجواز تكليف العبد بالمحال الذي قال به الشيخ أبو الحسن الأشعري وتابعه عليه معظم أصحابه ولكنهم وإن قالوا بالجواز، فإنهم قالوا لم يقع ولم يرد به السمع ولو ورد به السمع لكان جائزاً. ولذا نقل الباقلاني الاتفاق على أنه لا يصح تكليف من لا عقل له من الأحياء.

وينظر في التكليف بالمحال البرهان ١/١٠٢، وشرح الكوكب المنير ١/٤٨٥، والمستصفي ١/٨٦، وإرشاد الفحول ص ٩، ونهاية السؤل مع البدهشي: ١/١٨٥، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٣، والإحكام للآمدي ١/١٣٣.

(٤) علم العبد بأنه مكلف، وأن المكلف له هو الله شرط لصحة التكليف، لأنه بدون العلم لا تحصل النية التي هي شرط في حصول الثواب.

فأما الضرب الآخر مما لا يتم المأمور به إلا بحصوله من فعل الله تعالى. فقد يصح فعل ترك المأمور به مع عدمه. وهو القدرة على الفعل^(٥)، لأنه لا يتم إلا بها، ولكن قد يتم تركه وفعل ضده مع عدمها لوجود القدرة على ترك مقورها، فهذا مما يجب ضبطه وترتيبه.

والضرب الآخر من شروط الفعل الذي لا يتم وقوعه دون حصوله من فعل الله تعالى - أيضاً - وأن كان من مقدرات الخلق، وذلك نحو الطهارة التي لا تصح الصلاة إلا بها، والسعي إلى الجمعة، وقطع المسافة إلى البيت ومواضع الإحرام والمناسك وأمثال ذلك مما لا يتم الفعل إلا به. وما هذه سبيله فواجب أن يكون الأمر بالفعل أمراً به، لأنه لا يتم دون حصوله له. فلذلك كان المأمور بفعل الصلاة مأموراً بفعل الطهارة، أو ما يقوم مقامها من التيمم والتوجه والنية والإحرام. وكل شرط من فعل العبد لا يتم التقرب بفعل الصلاة وكونها شرعية مع عدمه. ولذلك صار المأمور بالحج مأموراً بقطع المسافة إلى الحرم، والمأمور بصلاة الجمعة مأموراً بالسعي إليها. وكذلك القول في كل أمر لا يتم المأمور به دون حصوله^(٦).

وليس من هذا الباب ما يقوله القدرية من فعل المكلف للألم في غيره والقطع له وتفرقة أجزائه، ونحو هذا مما يسمونه مُسبباً متولداً عن سبب من فعل العبد. وأن الله عز وجل إذا أمرنا بفعل إيلام الغير^(٧) وقتل القاتل وقطع/ ص ١٦٩

(٥) مراد الباقلاني في أن الترك قد يصح لعدم وجود القدرة عليه خلافاً للفعل فإنه لا يتصور وقوعه إذا لم توجد القدرة.

(٦) هذا القسم من المسألة ضبطه بعضهم بكون ما لا يتم الواجب إلا به خارجاً عنه كالسبب والشرط الشرعيان، كالطهارة للصلاة، وإطلاق صيغة العتق في الكفارة الواجبة، والجمهور على أنه أمر بما لا يتم الواجب إلا به، بل نقل الأمدى الاتفاق بشرط أن يكون في مقدور المكلف. وقال الزركشي في البحر ٢٢٣/١ إنه واجب بخطاب الوضع. أما إذا كان ما لا يتم الواجب إلا به من أجزاء الواجب فهو واجب بالإجماع، وذلك كوجوب الركوع في الصلاة.

(٧) في متن المخطوط (بالفعل الذي هو إيلام الغير) وما أثبتته هو تصويب الناسخ في الهامش.

السارق وجب أن يكون أمراً لنا بفعل الأسباب للفري^(٨) و تفرقة الأجزاء والألم، لأن هذا الأصل باطل عندنا لما قام من الدليل على بطلان القول بالتولد واستحالته في فعل الله تعالى، وفعل خلقه^(٩) وإذا بطل هذا الأصل فسد قولهم إن الأمر بالمسبب المتولد أمر بسببه، لأن جميع ما يوجد عند أفعالنا المباشرة من زوال الأجسام واعتماداتها وألم الحي منها وتفرقة أجزائها إلى غير ذلك فعل الله تعالى يحدثه عند اكتسابنا المباشرة في أنفسنا بجري العادة. وليس بشيء من مقدورات العباد على ما قد دللنا عليه في الكلام في أصول الدين. فبطل إلحاقهم ما ادعوه بهذا الباب.

والذي يجب تحصيله في هذا الباب عندنا أن يقال: إن كل فعل للعبد لا يتم وقوعه إلا بعد «تقدم فعل آخر من أفعاله»^(١٠) فإن الإيجاب له والندب إليه والإباحة والتحریم له إيجاب وندب وإباحة وحظر لما هو مقدمة وشرط له وقد يجوز أن توجد شروط الفعل ومقدماته، وكل ما لا يصح إلا به من فعل المكلف وإن لم يوجد الفعل نفسه. فلذلك صح وجوب الطهارة على ما لا تجب عليه الصلاة إذا اخترم دون فعلها أو نسخت عنه قبل وقتها، أو قيل له: قد فرضتُ

(٨) الفري لغة: قطع الأوداج خاصة، ويستعمل في التقطيع عموماً، مثل فري الجلد وذكر الفيومي في المصباح المنير، ٤٧٠/٢، والرازي في مختار الصحاح ص ٥٠٢ أنه إذا كان الفري للإصلاح فهو من (فري)، وإن كان للإفساد كان من (أفري) وانظر أيضاً القاموس المحيط (١٧٠٣).

(٩) عرف الاسكافي من المعتزلة أفعال التولد، كما نقله الإمام يحيى بن الحسين الزبيدي في رسائل العدل والتوحيد، ص ٦٨ بأنه «كل فعل يتهاياً وقوعه دون القصد إليه أو الإرادة له» ومثل له بعضهم بالألم الحادث عن الضرب، والإدراك الحادث عن فتح العينين.

واختلف المعتزلة في فاعل الفعل المتولد على أقوال كثيرة، ذهب جمهورهم إلى أن المتولد عن فعل الإنسان هو من فعل الإنسان. قال القاضي عبد الجبار في المحيط بالتكليف ص ١٨١ «والذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده فهو فعل العبد». وذهب ثمامة بن الأشرس إلى أنها أفعال لا يحدث لها على ما في شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨، وذهب النظام إلى أنها من فعل الله بإيجاب الخلق. وذهب الجاحظ إلى أنها من طبع الإنسان. وانظر في ذلك المغنى في أبواب العدل والتوحيد ١١/٩. وقرر ابن تيمية رأي أهل السنة في أفعال العباد الإختيارية عموماً، ومنها أفعال التولد في منهاج السنة ٣٢١/١. وقال ابن حزم في الفصل ٩٧/٣ مقررراً لمذهب أهل السنة «وقال جميع أهل الحق إنه فعل الله عز وجل وخلقته».

(١٠) في الهامش بدل ما بين القوسين (مقدمة له وفعل آخر).

عليك الطهارة وغسل الأعضاء، واسقطت عنك الصلاة لو اخترمت. وصح أن يؤمر بقطع المسافة إلى البيت وعرفة من لا يجب عليه الوقوف والطواف إذا حُصرَ بعدوٍ أو مرض أو اخترم دون امتثاله أو نسخت عنه العبادة بعد فعل مقدماتها، لأن فرض كل شيء من ذلك غير منوط بإيجاب ما يصح فعله بعده. ويستحيل إيجاب الصلاة بطهارة على من قد سقط عنه فرض الطهارة، وإيجاب الوقوف والطواف بالبيت على من قد سقط عنه فرض قطع المسافة إليها واستحالة إباحة الخروج عن الدار لمن حظر عليه قطع المسافة إلى الموضع الذي يكون فعل الخروج منه خارجاً عنها. وأن يباح دخولها على من يحظر عليه المشي إليها. فهذا كله محال ومفارق لما قلناه في الفصل الذي قبله^(١١)

فصل من هذا الباب

واعلموا - رحمكم الله - أنه قد يجعل فعل غير المكلف من العباد شرطاً في إيجاب الفعل عليه. وذلك مما لا خلاف فيه . ومنه إيجاب فعل الجمعة بشرط/ حضور الامام والجماعة. وإيجاب الجهاد إذا حضر معه من فيه غناء ومنعة. واعلموا أنه لا خلاف أن شرط الفعل إذا كان من فعل غير المكلف من الخلق، فإنه لا يجب على المكلف تحصيله وتطلبه لكي يجب عليه الفعل المشروط^(١٢). ولهذا لم يجب على من خوطب بالجمعة والجهاد إحضار الإمام وجمع الناس وبناء قرية تتم^(١٣) لهم في مثلها الجمعة. ولم يلزم من لزمه فرض الجهاد بشرط حضور من يمنع ويدفع معه التوصل إلى إحضار من يلزمه عند حضوره فرض

ص ١٧٠

(١١) لم أجد من نبه على جواز أن تكون المقدمات واجبة دون المقصود ذاته، كما مثل له بعدة أمثلة، مما يدل على سعة أفق الباقلاني وقدرته على تشقيق الاحتمالات.

(١٢) هذا القسم أفرد بعض الأصوليين بمسألة مستقلة كابن النجار في شرح الكوكب ٣٥٨/١ وعنون لها «ما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب مطلق» سواء كان شرطاً أم سبباً وسواء كان مقدوراً للمكلف أم لا. وبعضهم أخرجه من محل النزاع ابتداءً كما فعل ابن تيمية في المسودة ص ٥٤ وغيره وقد حكى الإجماع على كونه ليس واجباً معظم الأصوليين كابن النجار والزرکشي في البحر المحيط ٢٢٣/١.

(١٣) في أصل المخطوط (تجب) بدل (تتم) وأصلحها الناسخ في الهامش.

الجهاد. وكذلك فلا يلزم من فرضت عليه الزكاة إذا ملك المال تطلب المال والتوصل إلى ملكه لكي تجب الزكاة عليه. وإنما تجب إذا اتفق حصول المال مع من يلزمه الفرض، وعلى صفة من تجب عليه ملزوم تنفيذه. وأما إذا لم يتفق ذلك لم يجب عليه التوصل إليه.

وليس هذه حال من قيل له: صل بطهارة وستر العورة^(١٤) وطُف بالبیت بعد قطع المسافة. وافعل العلم بصدق النبي صلى الله عليه وسلم بعد العلم بالله تعالى. لأنه مطالب بفعل ما لا يصح الفعل الثاني إلا بعد حصوله. وقد كان يجوز أن يفرض عليه اكتساب المال والسعي في تحصيله لتجب عليه الزكاة فيه، لأن الاكتساب والسعي من فعله، كما يجب على الإنسان الاكتساب لما ينفقه في قوته وقوت من يلزمه الانفاق عليه. ولكن الله تعالى أسقط ذلك وخفف بزواله المحنة.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أنه لا فصل بين سقوط وجوب الفعل بخروج المكلف عن صفة من يلزمه الفعل بسبب من فعل الله تعالى أو بسبب من فعل نفسه، لأنه لو أزمناه الله عز وجل، وأبطل جوارحه لزال عنه فرض التصرف والمشى والبطش ولو قطع يد نفسه وكسر رجله فصار بذلك زمناً لزال الفرض عنه^(١٥). وهذا مما لا خلاف فيه. وقد كان يصح في عدل الله وحكمته تكليف من هذه حاله إذا كان عاقلاً وممن يصح منه معرفة الخطاب وتلقيه على ما بيناه من قبل.

(١٤) لأن الحالة التي سبقت هي في الأمر بالشيء مطلقاً بدون التعرض للسبب والشرط نصاً. فلذا وقع فيها الخلاف من قلة من أهل العلم. وأما هذه الحالة فلا ينبغي أن يقع فيها الخلاف، لأن المشرع نص على طلب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إجماعاً.

(١٥) ينظر في عدم التفريق بين من قطع يد نفسه أو قطعت بدون إرادته المغني لابن قدامة ١٢٣/١، والكافي لابن عبد البر ص ٢٠، وروضة الطالبين ٥٢/١.

فصل من فصول هذا الباب

فإن قال قائل: إذا كانت الصلاة متى وجبت وجبت الطهارة بالماء لوجوبها وجب على ذلك - أيضاً - متى فرضت الطهارة لزوم تحصيل الماء وطلبه وشراؤه وإن تغالى ثمنه.

يقال له: أما طلبه فيجب على ما يجب من طلب مثله بحكم الشرع. وأما شراؤه فقد يجب بثمنه/ وفوق ثمنه إلا أن يتغالى ذلك إلى حد يسقطه الشرع. وقد سقط فرض التوصل إليه إذا كان في ذلك مشقة عظيمة. فيصح أن يجعل الشرع تغالي ثمنه المتلف للمال العظيم ولحوق المشقة الشديدة في تحصيله بمثابة عدمه^(١٦). وكما أسقط الشرع التوضيء بالمال والغسل عند المحسوب والمجدور^(١٧) وصاحب الجرح المخوف وخايف التلف باستعماله لعظم البرد، ولغير ذلك من الأعذار^(١٨). ولهذا سقط فرض حضور الجمعة إذا طالت المسافة وشق الحضور إليها. وسقط فرض الحج مع الخوف على النفس. وليس كل ما جعله الشرع عُذراً في إسقاط الفعل مما يحيل وجود الفعل جملة، أو لخوف التلف بتحصيله. فهذا لم يكن شراء الماء بأضعاف ثمنه بمنزلة عدمه جملة. لأنه

(١٦) التمثيل بحكم شراء الماء للطهارة ذكره أبو يعلى في العدة ٢/٤٢٠، وإمام الحرمين في التلخيص ل: (٣٠) وذهب الشافعي في المشهور من روايته إلى أنه يشترط طلب الماء للطهارة على ما في المغني ١/٢٣٦. وأما حكم شرائه فذكر ابن قدامة في حكم شرائه تفصيلاً قريباً من تفصيل الباقلاني وهو يجب شراؤه إذا كان بثمن مثله أو بزيادة يسيرة مع استغنائه عن الثمن. وإن كانت الزيادة كبيرة تلحق بماله إجحافاً فلا يلزمه الشراء. وإن كانت الزيادة كبيرة ولكن لا تلحق بماله إجحافاً نظراً لغناه فعن أحمد روايتان. وللنوي في روضة الطالبين ١/٩٩ تفصيل دقيق.

(١٧) المحسوب من أصابته الحمصة، وهي بثور تخرج بالجسد تصحبها حرارة شديدة. والمجدور من أصابة مرض الجدري بضم الجيم وفتح الدال. وهي قروح في البدن تتقيح وانظر في ذلك القاموس المحيط: ٢٩٥، ٤٦٢، والمصباح المنير ١/١٢٨، ٩٣، ومختار الصحاح ص ٩٥، ١٣٩.

(١٨) وقد ذكر العلماء طائفة من الأعذار التي تبيح التيمم منها: خوف التلف أو زيادة المرض أو بطؤ الشفاء من المرض ومنه المجدور. وقد نقل الخلاف في جواز التيمم للجنابة ابن قدامة في المغني ١/٢٥٧ عن ابن مسعود وعمر بن الخطاب. وروى الترمذي رجوع ابن مسعود. وذهب النووي في روضة الطالبين ١/١٠٣ إلى أنه يتيمم إذا خاف فوات الروح أو فوات عضو أو منفعة عضو أو طول مدة المرض أو زيادة العلة. أما إذا خاف شيئاً يسيراً كآثر الجدري فلا يجوز التيمم.

قد يمكن شراؤه بأضعاف قيمته وإن كان في ذلك إجحاف بالمال ومشقة، ولا يمكن الوصول إليه مع عدمه، وكذلك القول في عدم الرقبة وخروج ثمنها عن حد العادة. وفي الزمانة والكسر وعدم الصحة المانعة من حضور الجمعة. وفي بُعد موضعها بالمسافة الطويلة التي يشق النزول منها إلى الجمعة مع صحة ذلك وامكانه، وتحمل المشقة فيه. هذه أمور قد علم اختراقها في الإحالة والتصحيح، فيجب الرجوع في معرفة الأعذار ومقادير المشاق إلى تقدير الشرع لذلك وترتيبه. فما نص عليه منه وقَطَعَ العذر فيه صير إليه، مع التخفيف والمشقة، ولم يجز لأحد تأويل في الامتناع منه. وما اختلف فيه كان طريق العلم بأنه عذر في سقوط الفرض الاجتهاد وساغ الخلاف فيه^(١٩). وكان كل مجتهد في ذلك مصيباً^(٢٠). وكان العامي مخيراً في تقليد من شاء من العلماء^(٢١) ووجب من هذه الجملة أن تكون الأعذار والمشاق في تحصيل ما هو شرط في الفعل بمثابة عدمه جملة، وعدم ما يتوصل به إليه.

فصل آخر من فصول هذا الباب

فإن قال قائل: فما قولكم إذا لم يمكن فعل الواجب والوصول إليه إلا بفعل ما ليس بواجب. هل يصير ما ليس بواجب واجباً لكي يتوصل به إلى فعل الواجب أم لا؟

(١٩) لقد انصف الباقلاني فيما قرره من كون الأصل في اعتبار الرخص والأعذار هو النص من المشرع. وما لم يرد فيه نص يخصه كان المرجع فيه للاجتهاد إما بإدخال الفروع تحت القاعدة العامة أو بإلحاق ما لم يرد فيه نص بما ورد فيه نص وهو القياس. وكل ما لم يرد فيه نص صريح فهو مظنة وقوع الخلاف فيه لتفاوت مأخذ المجتهدين بالقياس من متوسع أو مضيق فيه.

(٢٠) ذهب الباقلاني إلى أن كل مجتهد في الفروع مصيب. وهو قول أبي الحسن الأشعري ومعظم المعتزلة. ونقله الباقلاني عن الشافعي على ما في البرهان ١٣١٩/٢، وقال: «لولا أن مذهب الشافعي تصويب المجتهدين لما عدته من الأصولية، والحق أن الشافعي يقول بأن المصيب واحد على ما صرح به في الرسالة ص ٤٩٧ وإبطال الاستحسان بهامش الأم ٢٧٤/٧. وينظر قول الباقلاني في كتاب الاجتهاد من تلخيص التقريب لإمام الحرمين بتحقيقي ص ٢٧.

(٢١) كون العامي مخيراً في استفتاء من شاء من المجتهدين لا اعتراض عليه على قول من يقول إن كل مجتهد مصيب، أما على القول إن المصيب واحد يوجد أقوال في المسألة.

يقال له: هذا كلام فاسد لا محصول له، لأنه إذا لم يمكن فعل الواجب إلاً بفعل آخر لا بد منه ولا ينفك عنه، فهو وما لا ينفك منه، ولا يمكن حصوله دونه واجب، ولا يجوز أن يقال أن منه ما ليس بواجب، وذلك نحو ما يقوله الفقهاء من أنه إذا لم يصح ستر العورة الواجب سترها إلاً بستر بعض الركبة وما ليس من العورة وجب ستر ذلك مع ستر العورة ليتوصل به إلى ستر العورة. وكذلك إذا لم يصح تمييز وقت الليل/ من النهار على التحديد، ولم يصح صيام اليوم إلاً بإمساك جزء من الليل قبل طلوع الفجر ولم يمكن استيفاء صيام اليوم إلاً بالإمساك مع جزء من الليل وجب الإمساك في ذلك الجزء. ولا معنى لقول من قال في مثل هذا قد دخل في الواجب ما ليس بواجب ليتمكن به من فعل الواجب. لأن ما لا يصح التوصل إلى الواجب إلاً بفعله فواجب كوجوبه، غير أنه لو تميَّز الليل من النهار بحدٍ محدود يمكن المكلف معرفته، وتميزت العورة من غيرها بمكان محصور وحد معلوم يمكن المكلف فصله من العورة لسقط عنه فرض ستر ما ليس منها وصيام ما ليس من اليوم، ولكنه لما اشتبه ذلك، ولم يتميز للمكلف وجب ذلك أجمع لالتباسه ولكي يتوصل بأحد الواجبين إلى فعل الآخر، وقولنا التوصل بأحد الواجبين إلى فعل واجب آخر أوضح وأولى من القول ليتوصل بفعل ما ليس بواجب إلى فعل الواجب^(٢٢)، لأن ما لا ينفك الواجب منه، ولا يتميز عنه، فإنه واجب كوجوبه لما أوضحناه فسقط ما قالوه في هذا الباب.

(٢٢) نقد الباقلاني عبارة السائل دليل على دقة فهمه ونقده. فالحكم على ما يتوصل به إلى الواجب بأنه ليس بواجب، ثم السؤال هل يكون واجباً فيه تناقض واضح. ثم هذا القسم من ما لا يتم الواجب إلاً به يختلف عن ما تقدم من أقسام. وهي ما كان جزءاً من الواجب كالمبيت في مزدلفة مع وجوب الحج أو ما كان سبباً أو شرطاً كالطهارة مع وجوب الصلاة فهذان القسمان لا يتصور فيهما الإتيان بالمأمور به إلاً بالإتيان بهما.

أما ما نحن بصدده، وهو ما كان من ضرورات الفعل فيتصور الإتيان بالفعل بدونه وذلك مثل الأمثلة التي ذكرها الباقلاني فيتصور تعميم كل الوجه من الماء بدون غسل جزء من الرأس. وفي هذا القسم لا يدل اللفظ ولا المعنى على وجوب غسل جزء من الرأس مع الوجه. ولكنه من ضروراته عادة. ولهذا بعض من قال في القسمين الأولين أن ما لا يتم الواجب إلاً به فهو واجب لم يقل به هنا. وانظر في ذلك البحر المحيط للزركشي ١/٣٢٦، والبرهان ١/٢٥٨.

فصل آخر من فصوله يجب علمه

واعلموا - رحمكم الله - أن قدر ما يزيد على ما يتوصل به إلى فعل الواجب، ولا يتميز منه، ولا يمكن معرفته بعينه، فإنه ليس بواجب. وإن كان مما يقع من المكلف مع فعل الواجب، وفعل ما لا ينفك الواجب منه، ومتى لم يتميز ذلك بطريق يفصله عن غيره، استحال لذلك أن يكلف المأمور فعل ذلك القدر الذي يتوصل به إلى فعل الواجب على التمييز والتفصل. لأنه لا يعرفه بعينه. ولا يمكن تمييزه له. ولهذا ما لم يؤمر الإنسان بمقادير الأفعال الواقعة في الركوع والسجود والأكوان التي تلقى بها جبهته وأعضاؤه الأرض التي إذا فعلها بعينها. وفعل ما يوصل إليها كان مؤدياً لفرضه، لأن ذلك غير معلوم ولا متميز له.

وإنما يؤمر بفعل ما يتوصل به إلى فعل واجب آخر على التفصل والتحديد إذا كان ما يتوصل به إلى فعل ذلك الواجب معلوماً ومتميزاً له. ولذلك أيضاً ما لم يؤمر المكلف بإمساك جزء من الليل متميز معلوم لكي يصل به إلى إتمام صيام النهار، لأن ذلك القدر من الليل غير معلوم ولا متميز له. والواجب أن يقال في مثل هذا أن المكلف يؤمر بفعل الواجب ويفعل ما يتوصل به إلى فعل ذلك الواجب في الجملة من غير تفصيل^(٢٣). ولو كان له إلى علمه وتفصيله طريق لكان الأمر مقصوراً عليه دون الزائد على قدره/ غير أن تفصيل ذلك وتحديده متعذر غير ممكن فوجب تكليفه على الجملة. فيجب ترتيب القول في هذا الباب على ما نزلناه.

(٢٣) يرى الباقلاني أن ما لا يتم فعل الواجب إلا به، مثل إمساك جزء من الليل مع النهار وغسل جزء من الرأس مع الوجه لا يوصف بالوجوب منفرداً. فلا يقال يجب غسل جزء من الرأس، بل يقال المكلف مأمور بفعل الواجب ويفعل ما يتوصل به إلى فعل الواجب، لأنه لو كان هذا الزائد يمكن تحديده لكان الأمر مقصوراً على الواجب دون الزائد. ومن هذا أيضاً القدر الذي تحصل به الطمأنينة في أفعال الصلاة.

باب آخر يتصل بالكلام في هذا الباب

فإن قال قائل: ما تقولون إذا حَرَمَ الشيء المختلط بما ليس بحرام. أتقولون إنه يحرم هو وما اختلط به مما ليس بحرام؟
يقال له: هذا أيضاً على ضربين:

فإن اختلط الحرام بغيره اختلاطاً يمكن تمييزه منه ومعرفتهما على التفصيل كان التحريم متعلقاً بالمحرم وحده، دون ما اختلط به، وإن اختلط بغيره اختلاطاً لا يمكن الفصل بينه وبين ما لو انفرد منه وتميز للمكلف كان حلالاً كانا جميعاً حرامين عند الاختلاط وعدم السبيل إلى التمييز^(٢٤). وأحدهما حلال لو كان متميزاً. إلا في مواضع استثنائها السمع وأجمع عليها المسلمون نذكرها من بعد.

وقد يكون اختلاط المحرم بغيره طريقاً لوجوب التحري في ذلك لا لوجوب تحريم الجميع. وربما صار اختلاط المحرم بالمحل طريقاً إلى تحليله إذا أدى التحري إلى وجوب استعماله.

ومن هذا الباب ما اختلفوا فيه من المرأة المطلقة التي أوقع الطلاق عليها بعينها إذا اختلطت بالزوجات. ثم أشكل الأمر على الزوج. ولم يتميز له المطلقة من الزوجة.

فمنهم من يقول: إن الجميع يحرم عليه. وهو الأحوط، لأنه لا يأمن عند الاستمتاع بواحدة منهم أن تكون هي المطلقة الحرام فيكون مُقَدِّماً على حرام. فهذا الخوف والاختلاط قد صار طريقاً إلى جعل ما كان حلالاً حراماً. ولا يقال في هذه الحال قد وجب عليه الكف عن الحلال ليصل بذلك إلى اجتناب الحرام. لأن هذا الاختلاط والإلتباس على المطلق قد غيّر حكم الحلال وأزاله عن التحليل

(٢٤) مثل لهذا إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ: (٣٠) باختلاط مانع طاهر بمانع نجس ويتعذر فرز أحدهما عن الآخر. وقال فإن الكل محرم. ولا يختص التحريم بالأجزاء النجسة أولاً. أما إذا كان أحدهما متميزاً عن الآخر فأحدهما حلال، إلا ما ورد السمع بتحريمه.

وجعله حراماً لا محالة عند الذهاب إلى وجوب الكف عن الاستمتاع بجمعهم. ومتى لم يقل بذلك خلط وخبط ، لأن وجوب الامتناع عن الاستمتاع بجمعهم عند الإشكال محرّم للإستمتاع. فقلوه : إنه حلال يجب اجتنابه والكف عنه مناقضة ظاهرة^(٢٥) وربما خفي هذا على كثير ممن يتكلم في هذا الباب.

ومنهم من يقول بالتحري في مثل ذلك وتغليب ظنه. فمن أداه الظن والتحري إلى أنها هي المطلق حرّمها على نفسه. وربما أداه التحري وترجيح الظنون إلى تحريم من لو عرفها وميّزها من المطلقة لكانت حلالاً طلقاً. ولا أحد - أيضاً - ممن يوجب التحري في مثل ذلك يقول : إن من أداه التحري إلى أنها هي المطلقة فإنها حلال مع غلبة الظن لكونها مطلقة/ لأن التحري والظن لوقوع الطلاق عليها قد أثر في تغيير حكم تحليلها وأزاله إلى التحريم^(٢٦) ولكن قد فصل السمع.

ص ١٧٤

وأجمع المسلمون على الفصل بين هذا الإلتباس وبين اختلاط أم المرء وأخته ونوات^(٢٧) محارمه بنساء بلدة لا يعرفها بعينها منهن فأبيح له التزويج والاستمتاع ببعض نساء أهل تلك البلدة ، وإن جوزوا^(٢٨) أن تكون الزوجة المعقود عليها أمه أو أختها^(٢٩). وفصلوا أيضاً بين أن تختلط الأم بنساء أهل

(٢٥) هذه المسألة ضابطها هو اختلاط مطلقه بزوجات، والزوجات عددها محدود لا يتجاوز الأربع بحال. والجمهور على أنه تحرم عليه الأربع لأنه إذا اجتمع الحرام والحلال وكان الحلال محصوراً يغلب الحرام الحلال. ونبه الباقلاني على أنه لا يجوز أن يقال يجب الكف عن الحلال ليصل بذلك إلى اجتناب الحرام، لأن الحلال لا يجب الكف عنه، فكونه يجب اجتنابه مع وصفه بالحل فيه تناقض. وينظر في هذه المسألة الفقهية القواعد والفوائد الأصولية ص ٩٥، ٩٨، وغمز عيون البصائر للمحوي ١/١٤٦.

(٢٦) ويوجد قول ثالث في المسألة غير تغليب التحريم والتحري قال به الخراقي في مختصره حيث قال : «وإذا طلق واحدة من نسائه وأنسيها أخرجت بالقرعة» ونسبه ابن قدامة في المغني ٧/٢٥٢ إلى معظم الحنابلة ونفى أن يكون قولاً للإمام أحمد. ونقل عن الإمام أحمد القول بالقرعة لإثبات الميراث فقط دون حلها لزوجها. وارتضى ابن قدامة تحريم الكل.

(٢٧) لو كان عطف الأخت ونوات المحارم على الأم بلفظ (أو) لكان أنسب.

(٢٨) في المخطوطة (جوزاً)

(٢٩) في المخطوطة (وأختها) والصواب ما أثبتته.

الأرض وأهل بلدة بأسرهم وبين أن تختلط بأعيان نساء محصورات وقالوا في مثل هذا اختلاطها بأهل بلد اختلاط يتعذر فيه التمييز ولا يمكن. واختلاطها بأشخاص محصورة يمكن التمييز فيه^(٣٠).

وقال كثير من الناس له مع هذا الاختلاط بالعدد اليسير المحصور مندوحة^(٣١) في التزويج ممن عدا تلك الأشخاص التي يقطع على أن فيهن أمه ونحوها من نوات محارمه. وليس له مندوحة عن نكاح نساء أهل بلدة بأسرهن ونساء أهل الأرض، وهذا شاق متعذر، والأول متأت ممكن، فيجب تنزيل ذلك بحسب ما رتبته الشرع.

فصل: ومما يقارب هذا ويشبهه، وإن لم يكن من بابة إيقاع المراء الطلاق على غير معينة من أزواجه.

فقال بعضهم: يُعين من شاء منهن، وذلك مردود إلى تمييزه، فيوقعه على من شاء منهن، وهو مخير في ذلك . لأنه ليس كالأول الذي أوقع الطلاق على معينة منهن ثم اختلطت، والتبس عليه أمرها. وكأن الالتباس العارض حرّم ما لو تميّز لكان محلاً، لأن المطلق لواحدة بغير عينها لم يوقع الطلاق على معينة، فهو لذلك مخير، ومفارق لحال معين الطلاق. فمن سبيله رد التعيين إلى اختياره، لأنه لا يمكن غير ذلك.

وقد قال قائلون: إن مثل هذا الطلاق لا يقع، لأن من حق وقوعه ولحوقه، أن يكون معيناً. فإذا وقع غير معين لم يكن له حكم، ولعل في الناس من يقول إنه

(٣٠) ذكر البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٩٥ إنه إذا اشتبهت محرمة بأجنبيات محصورات بعشر ففي المسألة وجهان أحدهما : يجوز أن ينكح واحدة كما لو اختلطت بقبيلة كبيرة، والثاني المنع.

(٣١) المراد بالمندوحة السعة والفسحة. ومعنى ذلك لا يشق على الإنسان ترك الزواج من عدد محصور من النساء خوفاً من أن من يريد زواجها تكون إحدى محارمه. وقد يشق عليه أن يترك الزواج من بلدة بكاملها لأجل ذلك.

يحرم عليه جميعهن^(٣٢).

ومن هذا الباب اختلاط الأنية النجس بالطاهر^(٣٣).

ففي الناس من يقول محرم استعمال جميع ذلك لأنه لا يأمن الإقدام على استعمال النجس. ومنهم من يوجب التحري وتغليب الظن الظاهر فيما يستعمله، كما يجب ذلك في طلب جهة القبلة.

ومنهم من يقول: يستعمل جميع ذلك لأن فيه الطاهر لا محالة. وكل من يقول إنه يحرم استعمال جميع ذلك يقطع على أن الاختلاط قد غير حكم الحلال فجعله حراماً./

ص ١٧٥

ومن زعم أنه حلال وأنه حرم لأجل اختلاطه بالحرام فقد خلط، وقال باطلاً لما بيناه من قبل. وكذلك القائل بالتحري يقول إذا أداه التحري إلى استعمال النجس وتجنب الطاهر صار التطهر بالنجس هو الواجب عليه، واجتناب استعمال الطاهر هو الفرض اللازم. فالإختلاط والتحري الواجب عنده يؤثران في الحكم لا محالة^(٣٤).

(٣٢) ذكر الباقلاني فيمن طلق إحدى زوجاته بدون تعيين ثلاثة أقوال: يحرم الجميع وتتعين بتعيينه لها وهو الأظهر، أو أن الطلاق لا يقع، أو يطلق الجميع، ونسب ابن قدامة في المغني القول الأول لأبي حنيفة والشافعي والثوري وارتضاه ابن نجيم على ما في غمز عيون البصائر ٤٦/١. ونسب ابن قدامة في المغني ٢٥١/٧ القول الثالث للإمام مالك وقتادة. ونقل عن الحنابلة أن تعيين المطلقة يكون بالقرعة، ولا يملك تعيينها باختياره، وارتضاه ولم يذكر القول الثاني، وهو عدم وقوع الطلاق في هذه الصورة. وينظر روضة الطالبين للنووي ١٠٢/٨ - ١١١.

(٣٣) النجس ليس نعتاً للأنية، لأن الأنية جمع والنجس مفرد. ولكنه وصف لاسم مقدر هو الإناء فنكون العبارة. اختلاط الأنية: الإناء النجس بالإناء الطاهر.

(٣٤) ذكر الباقلاني في مسألة اختلاط الإناء النجس بأنية طاهرة ثلاثة أقوال هي:

الإول: يحرم الجميع ولا يقال حرم الحلام لأجل اختلاطه.

الثاني: استعمال ما غلب على ظنه أنه طاهر بعد التحري.

الثالث: استعمال الجميع لأن الطاهر من ضمنها لا محالة.

ولكن البعلي في القواعد والفوائد الأصولية ذكر تفصيلاً آخر أخرج فيه بعض الصور عن محل النزاع فقال إذا كان النجس مساوياً للطاهر أو أكثر وجب عليه الكف بلا خوف. وإذا كثر عدد الطاهر فالمذهب عدم جواز التحري ويكف عن الجميع ويوجد في المذهب رواية بالجواز. وذكر الخلاف في المذهب في حد الكثرة. فبعضهم حده بعشرة طاهرة وواحد نجس وبعضهم جعل حده للعرف. انظر القواعد والفوائد =

ومنه - أيضاً - امتزاج النجس بالطاهر فإنه إذا امتزج به حرم استعمال الكل، إذا كان قليلاً. فقد قال بعضهم: قد صار الكل بالإمتزاج نجساً. ويقول البعض: لا بل لتعذر الوصول إلى تمييز الطاهر من النجس. ثم اختلفوا في حد ما يحتمل النجاسة، وفي علامة تنجيس الماء فقال بعضهم: هو أن يتغير لونه أو طعمه أو ريحه. وقال بعضهم: لا يستعمل لأن فيه نجاسة تتيقن استعمالها، واستعمال النجس حرام. واعتبر بعضهم المقدار بالقتلين لأجل السمع^(٣٥) وهو ما روي من قوله عليه السلام: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً^(٣٦) وقال بعضهم بتقدير أكثر من القلتين^(٣٧)، وإذا قدر بالقتلين قطع المقدر بذلك على أن ما دونهما

= الأصولية ص ٩٥. وذهب الخرقى في مختصره على ما في المغني ٦٠/١ بأنه إذا كان في سفر ومعه إناءان أحدهما نجس والآخر طاهر واشتبهها عليه أراقهما ويتم. ثم نقل ابن قدامة أنه لا خلاف في المذهب إذا لم يزد عدد الأنية الطاهرة على النجسة أنه لا يجوز التحري. وإذا كثر عدد الطاهرات ذهب أكثر الحنابلة والمزني وأبو ثور إلى أنه لا يجوز التحري وارتضاه ابن قدامة. ونقل جواز التحري إذا كثرت الأنية عن الشافعي وأبي حنيفة وأبي علي النجاد من الحنابلة، ونقل قولاً آخر عن ابن الماجشون من المالكية هو أن يتوضأ بكل واحد وضوءاً ويصلى به. وينظر قول الشافعية في روضة الطالبين ٣٥/١.

(٣٥) قال ابن قدامة في المغني ٢٣/١: أجمع أهل العلم على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت طعمه أو لونه أو ريحه يكون نجساً. وعزا نقل الإجماع إلى ابن المنذر. وأما الذي لم يتغير بوقوع النجاسة فيه ففرقوا فيه بين الكثير والقليل. فما كان قليلاً ينجس. وحد القلة عن الجمهور عدا الحنفية أن يكون دون القلتين من قلال هجر. والقتان تساوي خمس قرب أو خمسمائة رطل عراقي. ويوجد رواية عن أحمد أن القليل لا ينجس حتى يتغير أحد أوصافه الثلاثة. وبه قال أهل الظاهر. وانظر في ذلك روضة الطالبين ١٩/١.

(٣٦) رواه أبو داود في الطهارة باب ما ينجس الماء برقم (٦٣)، والترمذي في الطهارة برقم (٦٧)، والنسائي في باب التوقيت في الماء ١٧٥/١، وابن ماجه في باب مقدار الماء الذي لا ينجس برقم (٥١٧) وابن خزيمة ٤٩/١، وصححه، وابن حبان كما في موارد الظمان برقم ١١٧ وصححه، والحاكم في المستدرک ١٣٣/١ وصححه، وقال على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، والطحاوي في شرح الآثار ١٥/١، وصححه، والشافعي في المسند ص ٧ وفي الأم ٤/١، والدارمي ١٨٦/١، وأحمد في المسند ٢٧/٢، وعبد الرزاق في المصنف ٨٠/١، وابن أبي شيبة في المصنف ١٤٤/١، والدارقطني في السنن ١٧/١، والبيهقي في السنن ٢٦١/١، ورد الألباني إعلال الحديث بالإضطراب.

وانظر في تخريجه: نصب الراية ١٠٤/١ - ١١٢، والتلخيص الحبير ٥/١، وتهذيب السنن لابن القيم ٥٦/١ - ٧٤، وتحفة الأحوذى ٧٠/١، وإرواء الغليل ٦٠/١، وتحفة المحتاج لابن الملقن: ١٤٢/١.

(٣٧) من قدر بأكثر من القلتين هم الحنفية. فقال بعضهم مقدار الكثير، إذا حرك أحد طرفيه لم يتحرك =

نجس كله ومحرم استعماله. ولا بد أن يكون قوله «نجساً كله» محمولاً على أن فيه ما هو نجس وفيه طاهر لم تحل أجزاؤه إلى النجاسة، ولم يَصِرَ من ذوات أجزاء النجاسة، ولكن لما لم يمكن التمييز وفصل الطاهر من النجس أثر ذلك - لا محالة - في تحريم الطاهر. ومحال قول من قال في مثل هذا - أيضاً - قد حرم استعمال ما ليس بحرام استعماله لامتزاجه بما حرم استعماله. وهذه فصول في هذا الباب مقنعة إن شاء الله.

= الآخر. وقال بعضهم : ما بلغ عشرة أذرع في عشرة أذرع، ولهم في ذلك تفصيلات أخرى. وذهب المالكية إلى أن حد الكثرة أنه لا يتغير أحد أوصافه . وانظر في ذلك الكافي لابن عبد البر ص ١٥، وتحفة الفقهاء ١٠٦/١ - ١٠٩.

باب

القول في أن مطلق الأمر يقتضي فعل مرة أو التكرار

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال الأكثرون ومحصلوا علمه إن إطلاق الأمر بالفعل يقتضي فعل مرة واحدة وتبرأ به ذمة المكلف، وعليه الجمهور من أصحاب أئمة الفقهاء^(١).

وقال قائلون - وهم القليل - إنه يقتضي الدوام والتكرار إلا أن يفيد ما يقتضي قصره وحصره على فعل مرة واحدة^(٢). وهذان القولان هما الظاهران المشهوران.

ومع القول بأنه لفعل مرة واحدة أو جملة من الأفعال المحدودة^(٣) يصح القول بأنه على التراخي. ويمتنع مع القول بأنه على التكرار أو الوقف. لأنه إذا كان على الوقف أو على التكرار فقد استوفى الأوقات من عقيب الأمر إلى حين زوال التكليف عن المأمور.

وليس يمتنع عندنا أن يقال إنه يجب على أصل القول بالوقف في الألفاظ

(١) ارتضى هذا القول ابن قدامة في روضة الناظر ص ١٩٩، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١/٨٠٨، والرازي في المحصول ١/٢١٦، وابن حزم في الأحكام ٣/٧٠، وقال به الحنفية على ما في أصول السرخسي ١/٢٠ وقال هو الصحيح من مذهب علمائنا، وانظر الميزان للسمرقندي ص ١١٢، وبه قال ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٢. وقال أبو الخطاب في التمهيد ١/١٨٦ «وهو الأقوى عندي» واختاره الشيرازي في شرح اللمع ١/٢٢٠. ومن الغريب أنه نسب للباقلاني القول بالتكرار، وهو وهم قطعاً. وانظر لمعرفة من نسب لهم هذا القول بالتفصيل البحر المحيط للزركشي ٢/٢٨٦.

(٢) وبهذا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني على ما في البحر المحيط ١/٢٨٥ والوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٤١. وقال به أبو يعلى في العدة ١/٢٦٤، ونسبه له تلميذه أبو الخطاب في التمهيد ١/١٨٦، وابن قدامة في الروضة ص ٢٠٠. وحكى هذا القول السرخسي في أصوله ١/٢٠ عن المزني، ونقله في المنحول ص ١٠٨ عن أبي حنيفة والمعتزلة. ونقله الباجي في إحكام الفصول ١/٢٠٢ عن ابن خويزمنداد وأبي الحسن بن القصار، واختاره ابن النجار في شرح الكوكب ٣/٤٢، ونسبه للإمام أحمد وأكثر أصحابه. وأصحاب هذا القول قيدوا استيعابه للعمر بإخراج أزمانه قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان على ما في شرح الكوكب المنير.

المحتملة أن يكون إطلاق الأمر محتملاً لفعل/ مرة واحدة ومحتملاً لعدد محصور يزيد على المرة والمرتين، ومحتملاً لفعله على التكرار في جميع الأوقات. فإن لم نقل بالوقف والاحتمال في ذلك فأقوى المذهبين الذين قدمنا ذكرهما القول بأنه مقتضى لفعل مرة واحدة إلا أن يدل الدليل على وجوب التكرار^(٤).

والذي يدل على صحة دعوى وجوب الوقف في إطلاق الأمر^(٥) اتفاق أهل اللغة على حسن الاستفهام للأمر عما نريده بمجرد الأمر من فعل مرة أو عدد محصور أو الدوام. فلذلك ساغ أن يقال لمن قال لعبداه اضرب زيداً أردت به فعل مرة أو مرات محصورة أو الدوام والتكرار. هذا ما لا خلاف في حسن استفهامه. ولو قال اضربه مرة واحدة أو عشرأ أو عدداً محصوراً لقبح أن يقال أردت بذلك مرة واحدة أو الدوام. وكذلك لو قال اضربه ضرباً دائماً متكرراً لقبح استفهامه هل أراد مرة أو مرات لورود اللفظ منوطاً بما يدل على المراد به مما

(٣) ما بين القوسين أصلحه الناسخ بـ «مرار محصورة» والمعنى واحد.

(٤) بناء على كلام الباقلاني هذا نقل عنه ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٤١/٨ أن الباقلاني يقول بإفادة الأمر المجرد المرة الواحدة، وكذلك فعل الزركشي في البحر المحيط ٢/٣٨٥. وقد يكون سبب ما نسب للقاضي ما عبر به عن مذهب الباقلاني وإمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ (٣١) حيث قال: قال القاضي «والذي يجب أن نرتضي أن يقال إذا ثبت اقتضاء الفعل بالأمر الواصل مطلقاً فيحمل على وجوب الامتثال مرة واحدة. وهو لا ينبئ عن نفي ما عداها، ولكن يتردد في الزائد على المرة الواحدة» ثم قال إمام الحرمين: «وهذا المذهب يخالف مذهب من قال إن الأمر المجرد عن القرائن يحمل على المرة الواحدة» وبهذا يظهر وجود فارق بين قول القاضي أبي بكر وقول من قال هو للمرة الواحدة. ثم عبارة الباقلاني هنا معلقة فيما إذا لم يقل بالوقف، ولكنه كما سيأتي صرح بأنه يقول بالوقف. وعبارته لا تفيد سوى أن القول بإفادة المرة الواحدة أرجح في القول بحمله على التكرار، وإن كان هو لا يقول بواحد من هذين القولين. وقد نهبت على خطأ ما نسب للباقلاني في شرح اللمع ١/٢٢٠. وتابعه على هذا النقل الزركشي في البحر ٢/٣٨٥.

(٥) عبارة الباقلاني صريحة في تصحيح دعوى الوقف، فالباقلاني لم يغيّر موقفه ولهذا عبارة إلكيا الهراسي التي نقلها عنه الزركشي في البحر ٢/٣٨٥ تشعر بأنه يستغرب قول الباقلاني بحمل الأمر المجرد على المرة الواحدة حيث قال: «وقال إلكيا الطبري، وهو رأي القاضي على تولعه بالوقف في أصل صيغة الأمر والعموم».

يقطع الاحتمال، ولما لم تكن هذه حال إطلاق الأمر المتعري^(٦) مما يدل على قصره على مرة أو عدد محصور أو التكرار والدوام حسن فيه التثبيت والاستفهام.

ويوضح هذا الذي قلناه ويؤكد إقرار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم لسراقة بن مالك بن جعشم^(٧) على حسن الاستفهام عن وجوب الحج لما قال له سراقة: ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ فقال: للأبد، ولو قلت: نعم لوجبت، ولو وجبت لم تستطيعوا^(٨)، فلو كان المعقول من إطلاق الأمر بالشيء بغير شرط ولا صفة أو المقيد بالشرط والصفة في اللغة موضوعاً لتكرار الفعل أو قصره على مرة واحدة لكان سراقة مع فضل علمه باللغة أقرب

(٦) وعيارة الباقلاني هذه أيضاً صريحة في تنبيه الوقف حيث قال: أن العبارة لا تدل على قصره وعلى مرة أو عدد محصور أو التكرار والدوام، ولذا حسن الاستفهام عن المراد. ولا يصح نسبة غير هذا القول للباقلاني. وأما إمام الحرمين في البرهان ٢٢٩/١ فقد كان قوله مركباً من القول بالمرة الواحدة والتوقف حيث قال: «الصيغة المطلقة تقتضي الامتثال، والمرة الواحدة لا بد منها، وأنا على الوقف في الزيادة عليها» وبالتالي يقول هؤلاء بأن الأمر المطلق يدل على المرة الواحدة بطريق الالتزام.

(٧) هو سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو المدلجي، كنيته أبو سفيان. لحق بالنبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر للمدينة طمعاً فيما بذلته قريش لمن يأتي به. فساخت قدما فرسه، بشره الرسول صلى الله عليه وسلم بسواري كسرى. وألبسه عمر رضي الله عنه السوارين وتاج كسرى ومنطقته لما فتح الله عليه فارس تنفيذاً لوعد رسول الله صلى الله عليه وسلم له. كان شاعراً وأسلم عام الفتح، وتوفي سنة ٢٤ هـ في خلافة عثمان رضي الله عنه. له ترجمة في الإصابة ١٩/٥، والاستيعاب ١١٩/٢، وأسد الغابة ٢٦٤/٢، وشذرات الذهب ٣٥/١.

(٨) يوجد مزج شديد في كتب الأصول بين راوي الحديث ومتنه. فحديث سراقة بن مالك ورد في البخاري عن جابر برقم (١٧٨٥) في باب عمرة التنعيم وفيه «الكم هذه خاصة يا رسول الله؟ فقال: لا، بل للأبد». ولكن السؤال عن دخول العمرة في الحج رواه مسلم من حديث جابر في باب مذاهب العلماء في تحلل المعتمر برقم (١٢١٨) وفيه «قال سراقة يا رسول الله ألعامنا هذا أم للأبد. فقال: للأبد. وفي رواية أخرى لمسلم في باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفيه: «لما أمرهم بالفصح قام سراقة فقال» وكل هذه الروايات لا تصلح للاستدلال لأنها في دخول العمرة في الحج.

وأما السؤال عن فرض الحج فقد روي عن رجل لم يسم في مسلم برقم (١٢٢٧) في باب فرض الحج مرة في العمر. وقال النووي في الشرح ١٠١/٩ هو الأقرع بن حابس كما جاء مصرحاً به في غير هذه الرواية. وذكر اسم الأقرع النسائي في باب وجوب الحج ١١٠/٥، وأبوداود في باب فرض الحج ٣٤٤/٢ برقم (١٧٢١)، وابن ماجه في باب فرض الحج ٩٦٣/٢ برقم (٢٨٨٥) (٢٨٨٦)، وأحمد في المسند ٢٥٥/١، والترمذي من حديث علي ١٧٨/٣ برقم (٨١٤) وانظر في تخريجه: تحفة الطالب ص ٤٦٤، والمعتبر للزركشي ص ٢٢٩، ٢٤٣، والابتهاج للغماري ص ٢٥١.

إلى العلم بموضوعه وإلى اعتقاد قبح استفهامه. فهذا يكشف عن أن إطلاقه محتمل لما قلناه^(٩).

والواجب عندنا في هذا إنه متى أطلق الأمر وعري مما يدل على الدوام من عقيب الأمر إلى ما بعده، فإنه يصلح أن يريد به فعل مرة واحدة، ويصلح أن يريد به ما زاد عليها من الأقدار المحدودة. فإذا كان يريد بإطلاقه دوامه من عقيب الأمر وفيما بعده مع تحديده له من دلالة تدل على لزومه من عقيب الأمر فذلك/ محال، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة. وتجريده الأمر لا يدل على لزوم فعله على الدوام والتكرار، فوجب تنزيل ذلك على ما قلناه.

فإن قال قائل: ما أنكرتم أن تكون حقيقة إطلاق الأمر وموضوعه أنه للاستغراق والدوام، وأنه يصلح أن يراد به المرة الواحدة على ما قلتم، إلا أنه يكون مجازاً إذا أريد به ذلك، فلذلك حسن الاستفهام، وإنما غرض المستفهم أن يعلم أنه مراد به حقيقة ما وضع له أو التجوز به.

يقال: في هذا جوابان:

أحدهما: إنه لا سبيل إلى ما ادعيتموه، لأنك إذا سلمت أن الإطلاق يقع على فعل مرة في الاستعمال كما يقع على التكرار وادعيت أنه مجاز في أحد الأمرين احتجت إلى نقل وتوقيف على ذلك، أو ما يقوم مقام التوقيف، وإلا فظاهر الاستعمال يعطي أن اللفظ حقيقة في جميع ما استعمل فيه^(١٠)، وإنما يعلم أنه مجاز في بعضه و معدول به إليه بشيء غير الظاهر والاستعمال من القرائن الدالة على التجوز.

(٩) ذكر هذا الدليل إمام الحرمين في تلخيص التريب لـ (٣١).

(١٠) كون اللفظ حقيقة في كل ما استعمل فيه يسمى الاشتراك. وقد يرد على الباقلاني أن حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز أولى من كونه مشتركاً، كما قرر ذلك علماء اللغة. لأن حمل اللفظ على الاشتراك يعني كونه مجزاً، والإجمال حكمه التوقف، وأما كونه من الحقيقة أو المجاز فلا يلزم عليه التوقف. لأنه يحمل على الحقيقة إذا تجرد عن القرائن.

ويرد أيضاً على الباقلاني ما أورده على خصمه وهو أن دعوى كون اللفظ حقيقة في جميع ما استعمل فيه يحتاج إلى توقيف.

والجواب الثاني: إنه ليس مدعي هذا بأسعد من مدعي كون موضوعه لفعل مرة واحدة إلا أن يتجاوز به في إيجاب الدوام والتكرار. وفي تكافؤ كل هذه الدعاوي دليل على سقوطها.

فصل: فإن قال قائل: لو كان مطلق الأمر يقتضي فعل الدوام والتكرار لما كان لقوله أفعله دائماً متكرراً معني، لأن الأول يفيد.

يقال له: إنما اتبع أمره بذكر الدوام والتكرار على وجه التأكيد لمعناه. وهذا الكلام بعينه لازم لمن قال إنه مقتضى لفعل مرة واحدة، لأنه لو أفاد ذلك لم يكن لقوله أفعله مرة واحدة ودفعاً لا يزيد عليها وجه.

فإن قيل: هذا يصدر على طريق التأكيد.

قيل له: مثله فيما قالوه، ولا جواب عن ذلك.

فصل: فإن قال قائل: أفلستم تقولون إن الأمر على التراخي لا على الفور^(١١).

فإذا قلت إن مطلق الأمر محتمل لمرة واحدة والتكرار، فكيف تقولون مع ذلك إنه على التراخي، فكيف يكون ما يحتمل أن يراد به الدوام والتكرار على التراخي، وهو إذا كان كذلك يجب بأول وقت، وفي كل وقت بعده إلى حين انقطاع العبادة.

يقال: ليس بين هذين المذهبين تناقض، لأننا إنما نقول إن الأمر على التراخي إذا علمنا أنه إنما أراد به فعل مرة واحدة أو عدداً محصوراً، وإذا علمنا ذلك ولم يُعَيَّن وقتاً من وقت جوزنا له تقديم فعله عقيب الأمر، وأن يؤخره عنه. وإذا علمنا أنه على التكرار ألزمناه ذلك من عقيب الأمر وفيما بعده من الأوقات.

ص ١٧٨

إلى حين انقطاع التكليف أو ما يدل الدليل على أنه من أوقات الأعذار. ومتى قلنا إنه متى عدم البيان من الأمر بأنه أراد على التكرار، وأنه لازم من عقيب

(١١) يقول إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ (٣٥): « والقاضي رضي الله عنه قطع القول بإبطال المصير إلى الوقف في هذا الباب » وقال في البرهان ٢٣٢/٨ « وذهب القاضي أبو بكر إلى حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر، وهذا بديع من قياس مذهبه مع استمسাকে بالوقف وتجهيله من يراه » ونقل القول بالتراخي عنه الباجي في أحكام الفصول ص ٢١٢. كما أنه أقرُّ الباقلائي على القول في حمل الأمر المجرد على التراخي هنا. وكما سيأتي في هذا الكتاب.

الأمر إلى ما بعده، فالأولى القطع على أنه لا مدخل للتكرار في إطلاقه. وإنما يجب أن يكون لمرة واحدة أو مرارٍ محصورة. فإن قال: فإذا جوزتم أن يراد بإطلاق الأمر بالفعل الدوام والتكرار امتنع عليكم القول بأنه على التراخي.

يقال له: لا يمتنع ذلك لأننا إنما نجعله على التراخي إذا علمنا أنه لم يرد به التكرار^(١٢) فسقط ما قلتم.

فصل: واعلموا أنه ليس في الأمة من يقول إن معقول مطلقه يقتضي فعل مراتٍ محصورةً من اثنين أو عشر أو غير ذلك، وإنما يجب أن يقال: إنه على الوقف والاحتمال على ما قلناه، وأن المعقول منه التكرار أو فعل مرة واحدة، وما عدا هذا باطل بإجماع.

(وأيضاً) فإنه يصح أن يقال إنه على الوقف إذا كان أمراً بإيقاع الفعل على التراخي وبعد مهلة فيحتمل أن يراد به في ذلك الوقت وما بعده على التكرار، ويحتمل قصره على فعل مرة في الوقت المحدود، وهذا واضح^(١٣).

واعلموا - رحمكم الله - إنه ليس المراد بقولنا إنه محتمل لفعل مرة وللتكرار أنه لا يعقل منه فعل مرة واحدة وحسن تقديم فعلها. وإنما نعني بذلك أن ما زاد على المرة يمكن أن يراد ويمكن أن لا يراد. فأما فعل المرة وتعجيلها عقيب الأمر فمتفق عليه. فهذا - أيضاً - مما يجب أن يعلم مرادنا فيه وأيضاً، فإنه يصح أن يقال إنه على الوقف إذا كان أمراً بإيقاع الفعل على التراخي وبعد مهلة محتمل أن يراد به في ذلك الوقت إذا كان أمراً بإيقاع الفعل على التراخي وما بعده على التكرار ويحمل قصره على فعل مرة واحدة في الوقت المحدود. وهذا واضح. فأما إذا لم نقل بالوقف والاحتمال فيه وجب القول بأن مفهومه فعل مرة واحدة.

(١٢) جواب الباقلاني هذا يلزم منه عدم قطعه القول بأن الأمر المجرد على التراخي، إنما يقول هو على التراخي إذا لم يرد به التكرار. أما إذا أريد به التكرار فإنه يحمله على الفور. وهذا يتعارض مع ظاهر كلامه سابقاً وما نسبه له إمام الحرمين..

(١٣) ما بين القوسين استدركه الناسخ في هامش المخطوط.

والدليل على ذلك الرجوع إلى أهل اللغة وعلمنا بأنهم لا يعقلون من مطلق الأمر تكرار المأمور به، وإنما يعقلون ذلك بلفظ زائد على الإطلاق. يبين ذلك أن القائل إذا قال. اضرب زيداً واشتر ثوباً واسقني ماءً لم يعقل من ذلك إلاّ فعل مرة واحدة فقط. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه ليس على التكرار^(١٤).

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه إذا أراد التكرار زاد في اللفظ وقرنه بما ينبئ عنه. فقال: اضربه أبداً، واشتر لي عبداً شراءً دائماً وافعله سرمداً، ونحو ذلك. وقد اتفق على أنه إذا قال مثل هذا زاد في الفائدة على حكم الإطلاق، وعلى معنى قوله اضرب، وكذلك لو قال: اضرب زيداً ضربتين أو عشراً لزيد في الفائدة على قوله اضرب زيداً. وإذا كان ذلك كذلك/ ثبت أن معقول مطلقه فعل مرة واحدة، وما يدخل بفعله في استحقاق اسم ضارب.

ص ١٧٩

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون دليلكم هذا موجباً لكون الأمر أمراً على الدوام لأجل أنه لو قال افعله مرة واحدة لوجب أن يكون عندهم قد زاد على فائدة الإطلاق. ولو كان معقول الإطلاق فعل مرة واحدة لم يكن لقوله اضربه دفعة واحدة زيادة فائدة، وإذا لم يكن ذلك كذلك وجب التكرار^(١٥).

يقال لهم: في هذا جوابان:

أحدهما: إن ذلك يوجب أن يكون مطلق الأمر محتملاً لفعل مرة واحتملاً للتكرار ومحتملاً لجملة من الفعل.

والجواب الآخر: إن فائدة قوله اضربه مرة واحدة تأكيد لمعنى قوله اضربه والدليل على ذلك ما قدمناه من أن معقول إطلاق الأمر بشراء العبد والثوب إذا قال اشتر لي عبداً أو ثوباً لم يعقل منه دوام ذلك، فصار اتباعه بذكر المرة تأكيداً لمعنى مطلقه.

(١٤) هذه العبارات وأمثالها هي التي حدث ببعض المصنفين في أصول الفقه نسبة القول بحمل الأمر المجرد عن القرائن على المرة الواحدة للباقلاني. وتحقيق مذهبه يقتضي قوله بالحمل على المرة الواحدة لأنه لا بد منها قطعاً ولكنه لا يمنع احتمال التكرار، ومع هذا فلا يحمل على التكرار إلاّ بدليل.

(١٥) يعني وجب حمله على التكرار.

فصل: ويدل على هذا - أيضاً - ويوضحه اتفاقهم على تسمية من فعل ما أمر به أمراً مطلقاً مرة واحدة مطيعاً ممتثلاً بفعل المرة. وقولهم أطاع وامتثل وفعل ما أمر به. وهذا ما لا خلاف بينهم في إطلاقه واستعماله وإيجاب اسم الطاعة والامتثال بأوائل، الفعل، فثبت بذلك أن معقول مطلقه فعل مرة واحدة.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون معنى قولهم أطاع وامتثل وفعل ما أمر به إذا فعل المرة الواحدة إنه فعل بعض ما أمر به دون جميعه، وما هو من الفعل فرض وقته، لأنه لا يمكن التكرار في الزمن الواحد، فلذلك يسمى ممتثلاً.

قيل لهم: هذا تأويل يجعل إطلاق قولهم امتثل وأطاع وفعل ما أمر به مجازاً ولا سبيل إلى ذلك، لأن ظاهر قولهم قد فعل ما أمر به ينبىء عن فعل جميع ما كان أمر به وتناوله^(١٦) الأمر (فمن صرفه إلى بعض ما أمر به خالف مقتضى إطلاقهم)^(١٧)، ولا سبيل إلى ذلك.

ويقال لهم أيضاً: إذا كان من فعل الفعل مرة واحدة، قيل له بعد فراغه منه وترك التشاغل بمثله قد امتثلت وأطعت وفعلت ما أمرت به، وهو عاص مفرط بترك استدامة الفعل والدخول في تركه في وقت هذا القول له وجب أن يكونوا قد قالوا في العاصي والمفرط أنه مطيع ممتثل، ولم يجب أن يقال: إنه ممتثل مطيع بفعل مرة واحدة أولى من أن يقال بل هو عاص مفرط/ بترك الاستدامة للفعل؟ وأن يوصف بالشقاق والعصيان، وهذا أولى لأنه في حال الترك لاستدامة الفعل عاصٍ عندهم على الحقيقة، وإنما كان مطيعاً قبل ذلك وهو بتسميته بما هو متلبس فيه ومستديم له من العصيان بترك التكرار أولى وأحرى، وإذا اتفق على أن من هذه حاله موصوف بأنه مطيع وممتثل غير عاصٍ ولا مخالف دل ذلك على فساد ما قالوه. ولو كان الأمر على ما ذكروه لوجب أن لا يستحق أحد اسم

(١٦) في المخطوطة (تناوله) بدون الواو.

(١٧) في متن المخطوطة بدل ما بين القوسين (فمن قال أريد به بعض ما أمر به صرف إطلاقهم عن مقتضاه» والمعنيان متقاربان.

مطيع فيما أمر به إلا عند موته وانقطاع تكليفه، لأنه إذا استدام الفعل السنة والاثنتين كان مطيعاً في بعض ما أمر به على قولهم، فيجب أن لا يستحق اطلاق اسم مطيع إلا عند موته. وفي الاتفاق على فساد ذلك دليل على سقوط هذا القول.

ذكر شبّه من قال إنه على التكرار والجواب عنها^(١٨)

قالوا: ويدل على ذلك أنه لو قيّد الأمر بذكر وقته، فقال، افعله في وقت كذا لتقييد ولزم فعله فيه مرة واحدة. وإذا أطلق بغير توقيت لزم فعله في سائر الأوقات.

يقال لهم: لا يجب ما قلموه، لأنه لو قيّد الأمر بذكر الوقت للزم إيقاعه فيه بعينه، ولحق الإثم والتفريط بتركه فيه، وإذا أطلقه بغير توقيت كانت جميع الأوقات وقتاً له. وصار على التراخي، ونحن^(١٩) نقول إنه لا توقيت في المطلق، لكن ذلك لا يوجب الدوام على ما ظننتم، فوجب أن يكون فعله على التراخي^(٢٠).
واستدلوا - أيضاً - على وجوب التكرار بأن مطلق الأمر اقتضى إيقاع الفعل في جميع الأزمان، لأنه لا تحديد فيه، فصار بمثابة قوله افعله دائماً في سائر الأوقات وبمنزلة قوله: اقتلوا المشركين في تناوله لجميع الأعيان^(٢١).

يقال لهم: هذا باطل، لأجل أنه إذا قال: صل واضرب فلم يذكر الزمان بلفظة توحيد ولا تثنية ولا جمع معرف ولا منكر، وإنما ذكر جنس الفعل فقط. وإنما اقتضى الدليل، إيقاعه في وقت ما غير مُعَيَّن، فدعوى عموم الأزمان فيه خطأ، لأنه لا ذكر جرى للزمان في قوله اضرب وصل، وإنما يدعي العموم من لفظه.

(١٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ : (٣١) ثلاثة أدلة تمسك بها نفاة التكرار ثم نقضها، ولم يتعرض لها الباقلاني هنا.

(١٩) في متن المخطوط (نحن لا نقول) وأصلها الناسخ في الهامش بـ (نحن نقول) وما في الهامش هو الصواب.

(٢٠) هذا الدليل لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٢١) هذا الدليل لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

ولفظه هو أن يقول: صل في الأزمان معرفاً أو أزمان منكرأ. أو صل أبداً دائماً
سرمدأ وما بقيت ونحوه/ حتى يجري ذلك مجرى قوله اقتلوا المشركين، لأن
الياء والنون علامة للجمع، وهو اسم جمع بُني من لفظة واحدة، ولا ذكر له في
القول صل. فسقط ما قالوه^(٢٢).

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن قالوا: قد اتفق الكل من أهل اللغة وغيرهم
على أن معقول مطلق النهي عن الفعل دوام الكف عن فعله في جميع الأوقات
على تكرار الترك له والكف عنه، وكذلك يجب أن يكون معقول مطلق الأمر الدوام
والتكرار في جميع الأحوال. قالوا ويؤكد هذا اتفاقهم على أن معقول الأمر أنه
رافع لموجب النهي. فإذا كان النهي عنه يوجب الترك له والكف عنه في جميع
الأوقات، وكان الأمر به يقتضي النهي عنه، ورافعاً له كان موجباً لصد موجبه،
فإذا كان موجب النهي تركه في جميع الأوقات كان موجب الأمر نقيضه، وهو
فعله في جميع الأوقات^(٢٣).

فيقال لهم: هذا باطل من وجوه:

أحدها: إننا إنما نتكلم في موجب اللغة. واللغة لا تقاس، وقد بينا ذلك من
قبل ولا نتوصل إلى معنى النطق بها. وفائدة اللفظ الموضوع فيها بالأدلة
والاستخراج. وإنما يصار إلى ذلك بتوقيفهم، وإذا كان ذلك كذلك لم يجب لو
سلمنا أن معقول مطلق النهي بالاستعمال دوام الكف عن المنهي عنه أن نقول

(٢٢) ما استدلوا به من قياس القول(صل) على القول (اقتلوا المشركين) من حيث إنه يحمل المقيس عليه
على العموم في الأعيان فيلحق به كلمة (صل) فتحمل على العموم في الأزمان. يجاب عنه بأنه قياس مع
الفارق. فإن كلمة المشركين وضعها أهل اللغة للعموم، وليس كلمة (صل). كذلك وإنما نظير قوله (اقتلوا
المشركين) صل الأزمان أو صل زماناً، أو صل أبداً.

(٢٣) قياس الأمر على النهي في حمله على التكرار أورده إمام الحرمين في تلخيص التقريب في آخر لـ
(٢١) وارتضى جواب الباقلاني عنه، وهو عدم التسليم بحكم الأصل، وهو كون النهي يستغرق الأوقات. بل
هو يقتضي الانتهاء مرة واحدة. وإذا حمل على الدوام فيكون بقرينة. وقال: لو سلمت جداً بأن النهي
يقتضي التكرار فقياس الأمر عليه فيه، إثبات حكم بالقياس، وهو لا يجوز. ولو سلمت بجواز إثبات اللغة
بالقياس، فهو قياس مع الفارق حيث إن المشرع اعتنى بالنواهي أشد من عنايته بالأوامر لقوله صلى الله
عليه وسلم «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا».

فيجب أن يكون معقول الأمر به دوام فعله والإقدام عليه، لأن ذلك قياس. واللغة لا تقاس.

والوجه الآخر: إننا لسنا نعلم حصول هذا الاتفاق الذي ادعوه في النهي ووجوب استدامة الكف عن الفعل أبداً دائماً، يجب أن نقول أن معقول ذلك الكف عنه مرة واحدة وقدر ما إذا وقع منه من الكف قيل قد انتهى وامتلأ، وفعل موجب النهي فهو إذا كالأمر سواء. ووجودنا في الشريعة أموراً قد وجب الكف عنها أبداً دائماً إنما صير إليه بغير مطلق النهي. وكذلك ما وجدناه من العبادات الواجب تكرارها. فإنما وجب ذلك فيها لدليل غير إطلاق الأمر فسقط بذلك ما قالوه.

ويدل على هذا حسن الاستفهام في ذلك. وقول المكلف عند النهي له عن الفعل اتركه أبداً أو وقتاً واحداً أو أوقاتاً محصورة وكيف كنت وتصرفت في الحال، ونحو هذا. ولو كان معقول مطلقه الدوام لقبح الاستفهام. / ص ١٨٢

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو قال له انتة عن الفعل مرة واحدة لتقدر بذلك. وكذلك لو قال انتة عنه مرتين لتقدر بهما. ولو قال أنتة عنه أبداً للزم الكف عنه دائماً. فصار النهي في هذا على الوقف على ما كنا خبرنا به في أول الباب في حكم الأمر على أحد الجوابين، أو وجب على الجواب الثاني أن يقال: إن معقول الكف مرة واحدة، ولا معنى (لقول من قال) (٢٤) بعد هذا إن القول بذلك خروج عن الإجماع، لأنه دعوى إجماع لا أصل له (٢٥).

والجواب الآخر أن نقول: يجب الرجوع في ذلك إلى أهل اللغة. وقد قالوا عند أكثر الناس إن موضوع مطلق قول القائل لا تضرب زيداً ولا تدخل الدار، أي لا يكن منك هذا الفعل أبداً، فأبي وقت فعلته فقد خالفت، وذلك شاهد لما قلناه لأنهم - أيضاً - قد قالوا إن معقول قوله أضرب زيداً، وأدخل الدار، أي ليكن منك ما تسمى به مطيعاً ممتثلاً، وهو يستحق التسمية بذلك بفعل مرة

(٢٤) في الهامش أصلها الناسخ بـ «قولهم».

(٢٥) دعوى القائلين بأن النهي يقتضي التكرار أنه مجمع عليه تحتاج إلى إثبات.

واحدة على ما بيناه من قبل، فوجب اقتضاء النهي لتكرار الكف والاجتناب وانقطاع^(٢٦) الأمر بفعل مرة واحدة، ولأجل أنهم يقولون على هذا إنه متى فعل ما نهى عنه. قيل إنه عاص. ومتى ما أمر به دفعة واحدة. قيل إنه ممثّل مطيع، فصار ما ذكره في النهي شاهداً لقولنا.

ولا وجه لقول من فصل بين الأمر والنهي في هذا الباب بأن حمل الأمر على الدوام فيه مشقة وتكليف لما لا يطاق وانقطاع عن المصالح وترك العبادات واهلاك الحرث والنسل. وليس في حمل النهي على التكرار مشقة وتكليف لما لا يطاق ولا ترك لغير المنهي عنه من العبادات وانقطاع عن المصالح فافترق الأمران، لأن أول ما في هذا الجواب أنه اثبات لموجب اللغة ومقتضى اللسان بالقياس وأدلة العقول. وكأن قائل هذا يقول: إنما قلت بحمل النهي على التكرار، لأنه ليس بتكليف لما لا يطاق. ولم أقل ذلك في الأمر لأنه مقتضى لذلك. وهذا نظر واستخراج وما لا يثبت بمثله لغة^(٢٧) فبطل الفصل بما قالوه، على أنه يجب عليهم حمل الأمر على ما في الوسع والإمكان وقدر ما لا يكون مقتطعاً عن الفروض والمصالح بحق فصلهم هذا. فأما أن يجب الفعل مرة فقط. وفي الوسع والبطون أكثر منها فباطل، لا يوجبها/ فصلهم

ص ١٨٣

وفرق - أيضاً - بعضهم بين ذلك بأن قال: لما كان النهي مقتضى قبح المنهي عنه ويدل عليه وجب الكف أبداً عن فعله. ولما كان الأمر يقتضي حسن المأمور به لم يجب على الدوام عليه.

وهذا - أيضاً - باطل من وجوه:

أحدها: إنه إثبات لحكم اللغة وفائدة التخاطب الدال بالمواضعة والمواطأة

(٢٦) في المخطوط (اقتطاع)

(٢٧) أبطل الباقلاني التفريق بين الأمر والنهي بكون النهي مجرد كف فلا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق، وأما الأمر فهو إيجاد فعل فيلزم على تكرره التكليف بما لا يطاق. ووجه إبطاله أنه يلزم من التفريق إثبات لغة بالقياس وهو ممتنع، وكذلك إثبات حكم بالعقل وهو ممتنع، كما أن القائلين بإفادة الأمر طلب الفعل يقيده بالاستطاعة. ولذا المطلوب بالأمر ما هو مستطاع، ولا يؤثر على باقي الفروض والمصالح.

بأدلة العقول، وليس برجوع إلى نقل وتوقيف، وذلك باطل.

والوجه الآخر: إنه قد أخطأ القائل بأن مطلق النهي يقتضي قبح المنهي عنه، لأن النهي قد يكون ندباً^(٢٨) وتنزيهاً وفضلاً ليس على الوجوب والتحريم، كما يكون الأمر ندباً لا إيجاباً. وقد دللنا على ذلك من قبل.

وأخطأ - أيضاً - في قوله: إن النهي إذا دل على قبح المنهي عنه دل على قبح أمثاله في جميع الأوقات، لأن مثل القبيح المنهي عنه في وقت يكون حسناً مأموراً به في وقت آخر^(٢٩)، ومثل الحسن الواجب في وقت من العبادات يكون حراماً قبيحاً في وقت آخر^(٣٠) وصاحب هذا الفرق توهم أن مثل القبيح لا يكون أبداً إلا قبيحاً. وليس الأمر على ما ظنه.

وقد أخطأ - أيضاً - في قوله إن الأمر إنما يدل على حسن المأمور به. وإذا دل على حسنه وجب فعله مرة واحدة. فإن الحسن لا يجب فعله مرة واحدة من حيث كان حسناً ولا على الدوام، ولأن من الحسن ما يجب الدوام على امتثاله. ومنه ما لا يجب إلا مرة واحدة كالحج الواجب. وقد يكون من الحسن ما لا يجب مرة واحدة. ولا على الدوام وهو النقل المندوب إليه، فبطل ما قالوه^(٣١) ووجب الاعتماد على ما قلناه^(٣٢) من قبل في الفرق بين الأمر والنهي عند من قال إنهما مفترقان فيما ادعوه.

واستدلوا على ذلك - أيضاً - بأنه لا خلاف في أنه يجب تكراره إذا قيد

(٢٨) يريد بكلمة (ندباً) أي مندوب تركه، ولو قال (مكروهاً) لكان أولى لموافقة الاصطلاح.

(٢٩) ما يكون قبيحاً منهيّاً عنه في وقت ويكون حسناً مأموراً به في وقت آخر يمثلون له بالكذب للإصلاح بين اثنين، وبالمشي يتكبر بين صفوف الأعداء في الحرب، لقوله صلى الله عليه وسلم لأبي دجاجة «والله إنها لمشية يكرها الله ورسوله إلا في هذا الموقف».

(٣٠) ويمكن التمثيل لما هو حسن مأمور به في وقت وقبيح منهي عنه في وقت آخر، بصيام يومي العيدين ويوم الشك أو التنقل بالصلاة بعد صلاة الفجر، وبعد صلاة العصر.

(٣١) وهو قولهم إن الأمر يخالف النهي، فلا يوجد مشقة في تكرار الترك، والأمر بخلافه وقولهم إن النهي يقتضي قبح المنهي عنه والكف عنه أبداً. والأمر يقتضي حسن المأمور به فلا يجب على الدوام.

(٣٢) وهو عدم التسليم بأن النهي يقتضي التكرار، وعدم جواز إثبات اللغة بالقياس.

بشرط وصفة، نحو أن يقول: صل إذا زالت الشمس، ونحو ذلك. وهذا - أيضا - باطل لما ندل عليه من بعد^(٣٣)، وأنه لا فرق بين المقيد من ذلك وبين المطلق في إنه يجب الوقف فيهما. أو فعل مرة واحدة^(٣٤).

فأما استدلال من استدل منهم على وجوب التكرار بأنه قد وجد الأوامر في الشرع بالعبادات على التكرار، فإنه لا حجة فيه، لأن هذا لو ثبت على ما قاله لكان إنما يجب بدلالة غير مطلق الأمر، ثم إن هذا ليس على ما ادعاه، لأن في الشرع واجبات وعبادات ليست على التكرار نحو الحج وما جرى مجراه مما لا يجب فعله إلا مرة واحدة فبطل ما قالوه^(٣٥).

وإن قالوا ما يجب به فعل مرة واحدة/ من الحج وغيره لم يجب بمطلقه. ص ١٨٤ وإنما يجب بدليل اقترن به.

قيل لهم: وكذلك ما يجب تكراره لم يجب بمجرد الأمر، وإنما يجب بدليل أوجب ذلك في حكمه، ولا فصل في ذلك^(٣٦).

(٣٣) أي بعد صفتين في هذا الكتاب.

(٣٤) هذا الدليل للقائلين بالحمل على التكرار لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٣٥) هذا الدليل لم يذكره إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

(٣٦) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب لـ: (٣٢) دليلاً لم يذكره الباقلاني هنا وهو:

إن الأمر يقتضي ثلاثة أشياء هي: امتثال الأمر واعتقاد وجوب الفعل، وإبرام العزم على الفعل. ومتفق على أن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل على التكرار، فوجب أن يكون الثالث وهو امتثال الأمر على الدوام مثل الآخرين. وقد أبطله إمام الحرمين بعدم التسليم بلزوم اعتقاد الوجوب فلو ذهل عنه لا يعصي، وكذلك لو ذهل عن العزم، وأبطله غير إمام الحرمين بالفارق بين اعتقاد الوجوب والعزم فهما من أعمال القلوب، وهي كإيمان تكون على التكرار، وأما امتثال الفعل فهو من أعمال الجوارح فهي ليست على الدوام.

باب

القول في حكم المأمور به والمنهي عنه المتعلقين بصفة^(١) أو شرط هل يتكرران بتكرار الصفة والشرط أم لا؟^(٢)

وقد اختلف الناس - أيضاً - في هذا الباب.

فقال كل من زعم أن مجرد الأمر والنهي يقتضي التكرار، أنهما إذا علقا بصفة أو شرط وجب تعلقهما بذلك على التكرار، وكان أكد في إيجابه كذلك عند تكرار الشرط والصفة.

وافترق القائلون بأن مجرد الأمر بالفعل العاري من الصفة والشرط لا يوجب التكرار فيه. فقال كثير منهم - أيضاً - إنه إذا علق بصفة أو شرط يوجب التكرار بتكررها، كما لا يوجب ذلك بمجرد. وهذا هو الصحيح الذي نقول به^(٣)

(١) الصواب في عدة مواضع (أو) بدل (الواو) لأنه لا يشترط اجتماع الشرط والصفة.

(٢) أضاف الزركشي في البحر المحيط ٢/٢٨٨ للشرط والصفة الوقت، ومثل له بقوله تعالى: «أقم الصلاة لدلوك الشمس» ومثلوا للشرط بقوله تعالى: «وإن كنتم جنبا فاطهروا» ومثلوا للصفة بقوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا».

(٣) حرر الأمدي في الإحكام ٢/١٦١ محل النزاع في المسألة فقال: إذا كان الوصف والشرط، المعلق عليهما الحكم ثبت كونهما علة مثل قوله تعالى: «الزانية والزاني فاجلدوا» وقوله تعالى: «وإن كنتم جنبا فاطهروا» فالإتفاق واقع على تكرر الفعل عند كل من يقول بحجية القياس. ونقل الاجماع ابن النجار في شرح الكوكب ٢/٤٦، ونفى الاجماع ابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ١/٢٨٦، والحق أن نفاة القياس يخالفون في ذلك. وإن كان الثاني كتوقف الرجم على الإحصان ففيه الخلاف واختار عدم التكرار وتابع ابن الحاجب على ما في المنتهى ص ٩٢، واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١/١٤٦، والرازي في المحصول ١/٢٨٧، وتابعه البيضاوي على ما في نهاية السؤل ٢/٤١، وبه قال الفرزالي في المستصفي ٢/٧، وبه قال أبو الحسين في المعتمد ١/١١٥، ونسبه لأكثر الفقهاء وقال به إمام الحرمين في تليخيص التقريب لـ ٢٣ ولم يتكلم عن المسألة في البرهان. وانظر القواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٧٢، واختاره أبو الخطاب في التمهيد ١/٢٠٤، وذهب الشوكاني في إرشاد الفحول ص ٩٩ إلى أنه لا دلالة للصفة على التكرار إلا بقرينة تدل عليه. ونقل القول بعدم إفاة التكرار إلا من جهة التعليل ابن النجار عن ابن مفلح ونقله الباجي في إحكام الفصول ص ٢٠٤ عن القاضي عبد الوهاب وأبي الطيب =

وقال الفريق الآخر: إنه يوجب التكرار بتكرر الصفة والشرط^(٤)، وإنه في ذلك مخالف لتكرر الأمر المجرد منهما. وكذلك حكم اختلافهم في النهي المقرون بصفة أو شرط على هذا النحو.

فزعم قوم إنه لا يتكرر وجوب ترك المنهي عنه لتكرر شرط النهي عنه، وعليه كل من قال إنه لا يجب تكرار وجوب ترك المنهي عنه بمجرد النهي.

وقال فريق منهم: يجب تكرر ترك وجوبه بتكرر الشرط.

فصل: وكل دليل ذكرناه في أن مجرد الأمر لا يوجب التكرار فهو بعينه دليل على أن تعليقه بالصفة أو الشرط لا يوجب التكرار. وأن النهي - أيضاً - في هذا الباب مطلقه ومشروطه جارٍ مجراه^(٥) وذلك بين عند التأمل، فلا حاجة بنا إلى الإطالة برده.

ومما يدل على ذلك أيضاً - إنه إذا ثبت بما ذكرناه أن الأمر المطلق العاري من الشرط لا يقتضي إلا فعل مرة واحدة وجب - أيضاً - إذا قيد بصفة أو شرط أن يقتضي ما يقتضيه مجردة. لأن إدخال الشرط في الكلام لا يؤثر في تكثير الفعل وتقليله. وإنما تأثيره في أنه لا يوجب ما يوجب مطلق الأمر. دون أن يكون بذلك الشرط أو الوصف، لأن مطلق الأمر إنما يقتضي فعله كيف تصرفت الحال. فإذا قال: اضرب زيداً إن كان قائماً، أو إذا كان قائماً، أو إن قام لم يجز ضربه إلا بحصول الشرط، فوجب أن يكون هذا هو الفرق بين المطلق والمشروط.

= الطبري وأبي جعفر السمناني الحنفي وأبي بكر الباقلاني. وقال بهذا القول أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢٢٨/١، ونقله الزركشي في البحر المحيط ٢٩٠/٢ عن الصيرفي وابن فورك وابن السمعاني والشيخ أبي حامد الاسفرايني والكنيا الهراسي وسليم الرازي وأبي حنيفة وأبي عبدالله البصري.

وقد خص الزركشي في البحر هذا الخلاف بالأدلة الشرعية دون كلام المكلفين فهو لا يقتضي تكراراً، وإن كان علة، كما لو قال: اعتقت سالماً لسواده. وله عبيد سود غيره لم يعتقوا. والشرط كذلك.

(٤) نسب القول بالحمل على التكرار في المسودة ص ٨ لبعض الحنفية وبعض الشافعية. ونسبه الباجي في أحكام الفصول ص ٢٠٤ إلى محمد بن خوزيمنداد وأبي تمام البصري المالكيان ولجماعة من أصحاب الشافعي. وقال به أبو يعلى الحنبلي في العدة ٢٧٥/١، وذلك لأنه يقول بحمل الأمر المطلق على التكرار.

(٥) لم يفرق المصنف بين الأمر والنهي إذا علقا على شرط أو صفة في عدم حملهما على التكرار.

وبيّن هذا ويوضحه اتفاقهم على أنه لو قال القائل لوكيله طلقها، إذا دخلت/الدار أو إن دخلت الدار لم يكن موكلاً له بطلاقها كلما دخلت الدار ومتى دخلت، ولم يفهم منه إلاً فعل مرة مع وجود أول الدخول. ولو قال له وكلتك بطلاقها كلما دخلت الدار، وأي وقت دخلت الدار، ومتى دخلت الدار لكان موكلاً له بتكرار الطلاق كلما دخلت. وكذلك لو قال: أنت طالق إن دخلت الدار، وإذا دخلت الدار لم يتكرر الطلاق بتكرار الدخول. ولو قال : كلما دخلت وأي وقت دخلت تكرر^(٦).

ومن أنكر العموم من الفقهاء والمتكلمين^(٧) لا يوجب تكرار ذلك بتكرر الشرط ولا بقوله كلما دخلت، وأي وقت دخلت، لأن هذا اللفظ يصلح للبعض ويصلح للكل. وإنما يوجبون ذلك عليه من جهة حكم الشرع. فإذا قرر الشرع ذلك عند أهل الوقف وأصحاب الخصوص لم يقرر ما لا يصلح له اللفظ ويحتمله. وإنما قرر بعض احتمالاته، فيجب الوقوف على ذلك.

ومما يبيّن أن حكم المطلق والمشروط في هذا وفي الأمر والنهي سيان أن المخبر إذا قال: زيد يضرب عمراً صادق في# خبره إذا ضربه دفعة واحدة ولم يكرر^(٨) ضربه. وكذلك لو قال: زيد يضرب عمراً إذا قام، وجب أن يكون صادقاً

(٦) ذهب الزركشي في البحر المحيط ٢/٣٩٢ إلى أن موضع الخلاف هو الأدلة الشرعية وليس كلام المكلفين حتى ولو كان المعلق عليه الحكم وصفاً يفيد التعليل، والشرط من باب أولى لا يحمل على التكرار. وما حمل مما ذكره المصنف من أمثلة حملها أهل اللغة على التكرار لوجود قرائن وليس لذات الأمر المعلق على الشرط.

(٧) منكره العموم فرق كثيرة: منهم من قال إن العرب لم تضع للعموم صيغة تخصه لا مشتركة بينه وبين أقل الجمع. وبعضهم قال إن الألفاظ التي يظنها بعض الناس أنها للعموم هي مشتركة بين العموم وأقل الجمع. ويلزم على ذلك التوقف حتى يعرف المراد من اللفظ وبعضهم قال تحمل على أقل الجمع لأنه متيقن ولا تحمل على الاستفراق إلاً بقرينة. والباقلاني ممن قال بالتوقف فيما يستفاد من الصيغ المذكورة تبعاً للشيخ أبي الحسن الأشعري. وانظر في ذلك البرهان ١/٣٢٠، وارشاد الفحول ص ١١٥، والمعتمد ١/٢٠٩، والإحكام للأمدي ٢/٥٧، والمنحول ص ١٣٨، ونهاية السؤل ٢/٦٠ وشرح تنقيح الفصول ص ١٩٢، واللمع ص ١٥، والمحصل ١/٢٢٢/٥٢٢ والمسودة ص ٨٩.

(٨) في المخطوط (يكن) بدل (يكرر).

ومستوفياً لموجب الخبر، إذا وقع الضرب دفعة واحدة، وكذلك حكم الأمر والنهي،
فثبت أن مطلقه ومقيده في ذلك سواء.

فصل: وقد تعلق القائلون بوجوب تكرار الفعل بتكرار الأمر به، إذا كان
مشروطاً بأنه لو لم يجز ذلك لوجب أن يكون المفعول ثانياً وثالثاً بعد تقضي
الشرط وترك الفعل مع حصوله مفعولاً على سبيل القضاء لا على وجه الأداء.
ولمَّا بطل ذلك وجب أن يكون على وجه التكرار. وهذا ليس على ما ادعوه، لأن
كل ما تقضى وقته بشرطه وتُرك مع حصولهما فإنما يُفعل بعد ذلك على سبيل
القضاء بأمرٍ ثانٍ كان سببه تفريطاً لزم في مثلٍ له كان وجب، على ما نبينه من
بعد، فبطل ما قالوه.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأنه إذا وجب تكرر الحكم بتكرر علته وجب -
أيضاً - تكرره بتكرر شرطه^(٩)، لأن الشرط كالعلة. وهذا - أيضاً - باطل، لأن
الشرط في هذا مفارق للعلة، لأنها إن كانت علة عقلية فهي موجبة لنفسها
ومحال وجودها ووجود مثلها وليست بعلة^(١٠)، لأن ذلك نقض لها وقلب لجنسها.
وإن كانت شرعية فهي مع التعبد بالقياس علامة على وجوب الحكم أين وجدت
ومتى وجدت إلا على قول القائلين بتخصيص العلة من أهل العراق^(١١) فإن قال

ص ١٨٦

(٩) دليل القائلين بإفادة التكرار هذا عبارة عن قياس للشرط على العلة. وقد رد الباقلاني هذا القياس
بوجود الفارق بين الأصل وهو العلة والفرع وهو الشرط. فالعلة جعلها المشرع علامة على وجود الحكم
أيما وجدت بخلاف الشرط. كما أبطله إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل : ٢٣ بأنه إثبات لغة بالقياس
وهو باطل.

(١٠) العبارة فيها إيجاز مخل، والمراد بها أن العلة العقلية : يستحيل وجودها ووجود مثلها معها، وإذا
وجدت كانت هي ليست علة.

(١١) تخصيص العلة هو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لما منع فالذي يرى أن
العلة تبقى مع التخلف علة سماه تخصيصاً. والذي يرى أنها لا تبقى علة سماه نقضاً. والمقصود بأهل
العراق بعض الحنفية تمييزاً لهم عن حنفية ما وراء النهر كمشايخ سمرقند وبخارى.
وممن يقول بتخصيص العلة المستنبطة والمنصوصة أبو الحسن الكرخي على ما في كشف الأسرار
١١٥٣/٤. وكذلك حنفية العراق ومنهم القاضي أبو زيد الدبوسي، على ما في الميزان للسمرقندي ص ٦٣٠.
وبه قال معظم المعتزلة.

قائل بقولهم فقد جوز أن يكون مثل العلة الشرعية غير علة، فتجوز مثل هذا في الشرط أقرب، لأن الشرط ليس بعلة ولا دلالة على وجوب المشروط متى وجد الشرط، لأن في هذا وقع النزاع، وكذلك من قال إن العلة المنصوص عليها يصح تخصيصها دون المستنبطة^(١٢) قد جوز أن يكون مثل العلة غير علة. وكذلك النص على الشرط لا يوجب أن يكون مثله شرطاً لإيجاب المشروط. وإذا كان ذلك كذلك فقد سقط ما استدلوا به على أصول هؤلاء، وسقوطه - أيضاً - بين على أصولنا من قبل أن مثل الشرط باتفاق لا يكون شرطاً، ولهذا لم يكن دخول الدار ثانياً وثالثاً شرطاً موجباً لوقوع الطلاق، وإن كان الدخول الأول شرطاً لوقوعه، فذلك قد يجوز أن يكون مثل الشرط لوجوب الفعل غير شرط له. لأن القائل إذا قال: إذا دخلت الدار فاشتر لي عبداً، وإذا دخلت السوق فاشتر لي ثوباً لم يجب أن يعقل^(١٣) منه وجوب تكرار الشراء كلما دخل. والعلة الشرعية وضعت علامة على الحكم مع التعبد بالقياس. فلو لم توجهه في موضع من المواضع لبطل كونها علاقة فافترق الأمران.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على وجوب تكرر الفعل بتكرر الشرط، بأنهم وجدوا هذا الحكم في الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(١٤) وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا﴾^(١٥) قالوا فقد وجب تكرار الغسل والوضوء بتكرر القيام من النوم وتكرر الجنابة، فصح ما قلناه.

يقال لهم: ليس وجوب تكرر ذلك لتكرر الشرط وموجب اللغة، وإنما وجب تكرر ذلك بالتوقيف والشرع. ولولا إيجاب الشرع لما اقتضاه تكرر الشرط من حيث كان شرطاً، فسقط ما قلتم على أن ما قالوه لا يجب بتكرر الشرط، لأنه لو قام من النوم ولم تجب عليه صلاة أو كان جنباً لم تجب عليه الصلاة لم يجب عليه الغسل ولا الوضوء، وإنما يجبان عليه متى كان جنباً أو قائماً من النوم

(١٢) في المخطوط المستتارة بدل المستنبطة ولم أجد من سماها بهذا الإسم

(١٣) في المخطوط (ويعقل) بدل أن يعقل.

(١٤) سورة المائدة : ٦

(١٥) سورة المائدة : ٦

والصلاة واجبة عليه. وأما إن لم تجب عليه الصلاة لم يجب ذلك، فبطل ما قالوه. على أنه يقال لهم: فقد وجد في الشرع عبادة مشروطة بشرط لا يجب تكررها بتكرر شرطها وهي الحج، لأنه تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١٦) وذلك بمثابة قوله متى استطاع إليه سبيلاً. وإذا استطاع إليه، ثم لم يجب تكرر وجوب الحج عند تكرر الاستطاعة/ ووجود السبيل، فبطل ما قلتم^(١٧).

فإن قالوا: إنما سقط وجوب ذلك بدليل اقترن باللفظ.

قيل لهم: وإنما وجب تكرر غسل الجنب ووضوء القائم^(١٨) للصلاة من النوم

إذا وجبت عليهما الصلاة بدليل، لا بنفس الشرط، ولا فرق في ذلك.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن النهي المعلق بصفة أو شرط يجب تكرر ما اقتضاه بتكرر شرطه وصفته^(١٩). فكذلك حكم الأمر، وهذا باطل، لأنهما عندنا سيان لا يجب التكرار فيهما. على أن أكثر الناس يوجب في النهي ضد ما قالوه لأنهم يزعمون أن مفهوم مطلق النهي بغير شرط يوجب تكرار ترك المنهي عنه واجتنابه أبداً بضد ما يوجبه مطلق الأمر، لأن مطلق الأمر يوجبه مرة واحدة، ومطلق النهي يوجب الترك والاجتناب على التأبيد. وإذا قيد النهي بشرط إلى مدة لم يعقل منه إلا وجوب الترك والاجتناب دفعة واحدة عند أول ما يوجد من الشرط، لأن القائل إذا قال لعبده لا تدخل الدار، ولا تكلم زيدا مطلقاً كان ذلك على التأبيد، وإذا شرطه فقال: لا تدخل الدار إذا قام زيد، وإذا قدم عمرو، لم يعقل من ذلك إلا وجوب الكف دفعة واحدة مع أول الدخول. فهذا بضد ما قالوه.

(١٦) سورة آل عمران : ٩٧

(١٧) أي بطل الاستدلال بما تقدم من الآيتين على أن التكرار الواجب فيهما مستفاد من الشرط الموجود فيهما من طريق اللغة لمعارضة آية الحج لدعواهم. وما دام حدث التعارض فلا بد أن يكون التكرار في الآيتين مستفاداً من دليل شرعي خارج عن الآيتين.

(١٨) (القائم) أضافها الناسخ في هامش المخطوط.

(١٩) لم يذكر هذا الدليل إمام الحرمين في تلخيص التقريب.

ويشهد لذلك الشرع - أيضاً - لأن حالفاً لو قال: والله لا كلمت زيداً للزمه الحنث والكفارة متى كلمه ولو قال: والله لا كلمته إن أكل طعاماً أو دخل الدار لم يلزمه من ذلك تكرار الحنث والكفارة كلما دخل وأكل. فوجب أن يكون معقول الفعل المشروط أكد في أنه لا يجب تكراره، فسقط ما قالوه^(٢٠).

فصل: في ذكر معنى الصفة والشرط المعلق بهما الأمر والنهي^(٢١)

فإن قيل: فما الصفة والشرط المعلق بهما الأمر والنهي؟

قيل: هما كل أمر علق وجوب إيقاع الفعل المأمور به أو الكف عن المنهي عنه والاجتناب له به، ولم يصح إيقاعه واجتنابه إلاً بحصوله وسواء كان شرطاً بالمكان أو الزمان الذين ليسا من مقدمات العباد والصفات التي ليست بأفعال لهم أيضاً، نحو الصحة والقدرة وكمال العقل، ونحو ذلك. أو كان الشرط من اكتساب العبد، نحو أن يقال له: صل إن كنت متطهراً^(٢٢). وصم إن كنت ناوياً، وكفر إن كنت حائثاً وحالفاً، بأن لا يفعل ما فعله في أمثال هذا مما يكون الشرط لوجوبه وللأمر بفعله أو النهي عنه شيئاً من كسب المكلف. وقد جعل الوقوف بعرفة شرطاً لصحة الحج، والمسجد شرطاً لصحة الاعتكاف عند القائل بذلك، وزوال الشمس وطلوع الفجر شرطين لما يجب عندهما من العبادات، وكذلك القدرة والصحة، وكمال العقل، وكل ذلك ليس من كسب العبد، فيجب أن يكون الشرط هو ما وصفناه من هذه الأنواع والأقسام.

فصل: ومن حق الشرط أن يكون مستقبلاً^(٢٣) غير ماضٍ ولا واقع في حال

ص ١٨٨

(٢٠) استدلال القائلين بحمل الأمر المعلق على شرط على التكرار بقياسه على النهي المعلق على شرط أبطله الباقلاني بعدم التسليم بحكم الأصل. وقد بين الباقلاني أن النهي المطلق يفيد من العموم والتكرار ما يفيد النهي المعلق. ويلزم على هذا أن يكون الأمر المعلق على شرط يفيد من التكرار أقل مما يفيد الأمر المطلق.

(٢١) يبدو أنه استفاد من هذا الفصل أبو الحسين البصري في المعتمد ١١٤/١ وقد نسب أبو الحسين بعض ما ذكره في بيان الشرط والصفة لشيوخه عبد الجبار بن أحمد.
(٢٢) في المخطوطة (مطهراً).

الخطاب. إذا كان بلفظ يقتضي الاستقبال، نحو أن يقول: إذا قام زيد فكلمه أو فاضربه، ونحو ذلك، و«إذا» و«إن» يوجبان استقبال الفعل الذي هو الشرط. ولا معنى لقول القائل: إذا قام زيد فاضربه مع كون زيد قائماً وقت الخطاب. وإذا قال: اضرب زيداً إن كان قائماً أو راكباً صح أن يكون ما شرط به الفعل واقعاً متقدماً، لأن معنى هذا اضربه إن وجدته قائماً أو راكباً.

و من سبيل الشرط أن يكون مما يصح حصوله ويجوز كونه، وتصح القدرة عليه إن كان من كسب العبد، على قول من لم يجز تكليف المحال من أهل الحق. فأما من أجاز ذلك فلا يوجب كونه بهذه الصفة من جهة العقل، وإن كان الشرع لم يرد بذلك، ولم يجعل الشيء من العبادات شرطاً مستحيلاً^(٢٤). ولهذا لم يحسن عندهم أن يقال للمكلف صلِّ إذا تحرك زيد في حال سكونه. وصلِّ إذا كنت فاعلاً للشيء غير فاعل له وجامعاً بين الضدين، وإذا كنت في مكانين، ونحو ذلك من المحال الممتنع من فعل الله سبحانه وكسب العبد. والأولى في هذا أن الأمر إذا ورد مشروطاً بالمحال لم يكن المكلف مأموراً بشيء لاستحالة وقوع الشرط، لأنه إذا قال له: صلِّ إذا كان زيد متحركاً ساكناً وعالملاً جاهلاً. وزيد لا يجوز أن يكون كذلك أبداً لم يلزمه نحو هذا الأمر بشيء، وإنما تكليف المحال أن يقال له كن متحركاً ساكناً وعالملاً جاهلاً ومخترعاً للأجسام، وجامعاً بين الضدين، وإذا كنت في مكانين. وهذا هو الذي لم يرد في العبادات. وأما أن يقال: إن الأمر المشروط بالمحال أمرٌ بفعل ما، فبعيد لا يصح القول به.

فصل: ومن سبيل الشرط - أيضاً - أن يكون معلوماً متميزاً للمكلف، وأن يكون له إلى العلم به سبيل على قول من منع تكليف المحال. فأما من أجاز ذلك، فإنه

(٢٣) ذكر أبو الحسين البصري في المعتمد ١١٥/١ الشروط الثلاثة التي ذكرها الباقلاني هنا بنون زيادة عليها. وقد ذكر أبو الحسين أنه استفادها من شيخه عبد الجبار بن أحمد. وأما إمام الحرمين في التلخيص ذكر شرط الإستقبال وما يمكن أن يثار على اشتراط كونه ممكناً مع ما هو معروف عند بعض الأشاعرة من جواز التكليف بالمحال وأجاب عنه في ل : ٣٣.

(٢٤) رأي الباقلاني في التكليف بالمحال أنه جائز عقلاً ولكنه لم يقع شرعاً كما هو واضح من كلامه هنا.

لا يوجبه / لأنه لا يجوز على القول الأول أن يقول له: صل إذا اخترت جسماً في السماء، وإذا تشاجرت الملائكة، وإذا كان حمل المرأة ذكراً أو أنثى. وإن كان زيد مستنبطاً للإيمان أو الكفر، وأمثال هذا من الغيوب، التي لا سبيل إلى علمها. هذا هو الذي تقرر عليه حكم الشرع^(٢٥).

فصل: ويجب أن يقال: إن الصفة^(٢٦) التي من جملة الشروط هي ما يصح حصوله قائماً بالمكلف أو بغيره من الأحياء والموات^(٢٧) وما ليس هذه سبيله، فليس بصفة على الحقيقة، من اختراع الأجسام، وما جرى مجرى ذلك غير أن الصفة التي هي شرط قد تكون صفة للمكلف، وتكون من كسبه ومن غير كسبه. وقد تكون صفة لغيره، هذا هو الفرق بين معنى الصفة التي هي شرط، وبين الشرط الذي ليس بصفة.

فصل في ذلك

وقد اتفق على أن ما هو شرط وصفه لحكم عقلي، فإنه لا يوجد هو ومثله إلا وهو شرط، وذلك نحو وجود الجسم الذي هو شرط لوجود صفاته، والحياة التي هي شرط لوجود العلم والقدرة وجميع صفات الحي. وإن كان الشرط للعبادة الشرعية لا يجب كونه وكون مثله شرطاً أبدأً، وأن الشرط الشرعي ليس ذلك من حقه، فلذلك لا يجب كون استطاعة الحج شرطاً لوجوبه أبدأً. وكذلك سائر ما جعل شرطاً للعبادات من الأمكنة والأزمنة وأوصاف المكلفين وغيرها. فليس العقلي في هذا الباب كالشرعي، فيجب علم ذلك.

(٢٥) كما أن من شروط التكليف العلم بالمكلف به فذلك الشرط ينبغي أن يكون معلوماً للمكلف فلا يكون من الغيبيات أو من الأمور الباطنية التي لا يطلع عليها البشر إلا على قول من يقول بجواز التكليف بالمحال. وهو باطل على رأي الجمهور عقلاً. ولم يقع شرعاً باتفاق.

(٢٦) (التي) إضافة من المحقق توضيحاً للمعبرة.

(٢٧) في متن المخطوط (الموات) والناسخ أصلها في الهامش (بالموات) والموات بفتح الميم ما لا روح فيه. ويراد به ما لا روح فيه من الجمادات. وانظر مختار الصحاح ص ٦٢٩.

باب

القول في الأمر إذا تكرر هل يوجب تكرار المأمور به أم لا؟

اختلف الناس في هذا الباب^(٢٨)

فقال كثير منهم: إنه لا يجب ذلك فيه وحملوا تكرار الأمر بالفعل على وجه

التأكيد للأمر^(٢٩).

وقال آخرون: يجب تكرار المأمور به بتكرار الأمر به. قالوا: لأن كل واحد

منهما لو انفرد لأوجب فعلاً فوجب أن يوجبا فعلين بالإجماع^(٣٠).

والذي يجب تحصيله في هذا الباب أن يقال: إن ثبت بطريق ما وعلم أن

تكراره خارج على وجه التأكيد لم يلزم به إلا فعل مرة واحدة، وإن لم يقم على

ذلك دليل وجب القضاء بتكرار المأمور به لتكرره^(٣١)، وهذا الاختلاف إنما هو في

(٢٨) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب في آخر ل ٢٣ أن الخلاف في هذا الباب محصور بين القائلين بعدم التكرار في الأمر المفرد المجرد. فأما القائلون أن الأمر المفرد يدل على التكرار فهم يقولون بأنه للتأكيد. وكذا قرره الزركشي في البحر ٢/٣٩٢ ويوجد تفصيل لحالات التكرار في المعتمد لأبي الحسين ص ١٧٣ جدير بأن ينظر فيه.

(٢٩) نسب الزركشي في البحر المحيط ٢/٣٩٢ هذا القول للصيرفي في كتابه دلائل الأعلام.

وقال الزركشي رأيتُه بعيني فيه. ونسبه للصيرفي الباجي في إحكام الفصول ص ٢٠٦ وأبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ١/٢٢٢. ونسب البجلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ١٧٣ هذا القول للصيرفي وغيره وقال به أبو الخطاب في التمهيد ١/١٢٠، وابن قدامة في الروضة ص ٢٠٢.

(٣٠) وبه قال ابن الحاجب في المنتهي ص ٩٩، وقال الباجي في إحكام الفصول ص ٢٠٦ هو قول جماعة شيوخنا وظاهر مذهب مالك وبه قال جماعة أصحاب الشافعي، وقال به ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١/١٦٢، واختاره الشيرازي في شرح اللمع ١/٢٢٢، ونسبه البجلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ١٧٣ لأبي البركات وغيره. واختاره الأمدي في الإحكام ٢/١٨٥، والرازي في المحصول ١/٢٥٢، واعتمد الأمدي والرازي في تفصيل حالات هذه المسألة على أبي الحسين. ونسب القول بالتكرار أبو الخطاب في التمهيد ١/٢١٠ لأبي علي الجبائي، ولعله وأهم لأن غيره نسب له عكسه. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في البحر المحيط ٢/٣٩٢.

(٣١) ويقرّب من قول الباقلاني نقله أبو الحسين البصري في المعتمد ١/١٧٤ عن شيخه عبد الجبار فقال يفيد التكرار ما لم تمنع العادة من ذلك أو يرد الأمر الثاني معرّفاً.

واختار جماعة الوقف ومنهم إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل (٣٥) حيث قال: «والأصح الوقف إذا فافهمه»، وقال بالوقف ابن فورق حيث نقل عنه الباجي في إحكام الفصول ص ٢٠٦ أنه قال: «لا يحمل على تأكيد ولا تكرار إلا بدليل» وقال بالوقف أبو الحسين البصري على ما في المعتمد ١/١٧٥.

تكرار الأمر/ بالفعل الواحد أو الجنس من الفعل، نحو أن يقول اضرب زيداً ثم يقول ثانياً اضربه وصل، ثم يقول له ثانياً صل. ولم يختلفوا في أنه إذا تكرر بأفعال مختلفة فإنه يقتضي إيقاع تلك الأفعال^(٣٢) كما لو أن يقال: أسلم وصل وصم ونحو ذلك. والأولى في هذا أن لا توصف بأنها أوامر متكررة. بل يقال متتابعة ومترادفة ومتعاقبة ونحو ذلك. والمخصوص باسم التكرار ما تعلق بجنس واحد. بل يجب أن يكون ما تعلق بالفعل الواحد من الجنس. فأما إذا تعلق بفعلين غيرين من الجنس لم يكن متكرراً. وإن كان جنس المأمور به متكرراً^(٣٣).

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أنه ليس في العبادات المأمور بها ما أمر الله تعالى بعض المكلفين بتكراره بعينه، وفعله مرة بعد أخرى، لأجل أن ذلك لا يتميز للعبد، ولا يعلمه على ما بيناه في أصول الديانات. و القدرية متفقة على استحالة تكليف ذلك لقولهم باستحالة إعادة شيء من أفعال المكلفين الباقي منها عندهم وغير الباقي لشبه لهم، ليس هذا موضع ذكرها. وقد تقصيناها في الكلام في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه عن الإطالة، وإنما يريد الفقهاء بوجوب تكرر فعل المأمور به لتكرر الأمر أو سقوط ذلك فعل مثل المأمور به ثانياً وثالثاً. وكل ما تكرر الأمر به. وليس فعل مثل الشيء باتفاق تكراراً لفعله. وإنما هو ابتداءً لفعل مثل وغير له هو منفصل عنه، فيجب ضبط هذا^(٣٤).

(٣٢) (كما لو) غير واضحة في المخطوط، وهي تقدير من المحقق يقتضيه السياق.

(٣٣) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٢/٢٩٢ شروط حمل اللفظ المكرر على التكرار وهي:

الأول: أن لا يكون ما يمنع التكرار عقلاً أو عرفاً فإن وجد حمل على التأكيد قطعاً.

الثاني: أن يرد التكرار قبل الامتثال بالأول. فإن ورد بعده حمل على الاستئناف قطعاً.

الثالث: أن يتحد مدلول اللفظين فإن اختلفا اقتضى التكرار قطعاً.

الرابع: أن لا يعطف أحدهما على الآخر، فإن عطف حمل الثاني على الاستئناف قطعاً.

الخامس: اشترط بعضهم أن يكونا في وقتين وإذا كان في وقت واحد فيحمل على التأكيد قطعاً وبعضهم جعل الخلاف في الحالتين.

السادس: اشترط بعضهم تكرار الصيغة مع المأمور به. ونفى الزركشي صحة هذا الشرط.

(٣٤) ما نبه عليه الباقلاني من المراد بالتكرار عند الفقهاء هو المتبادر للذهن، وهو ليس بمستحيل، أما ما ذكره أولاً فهو مستحيل عقلاً وغير واقع شرعاً.

فصل: والذي يمنع من تكرر وجوب امتثال الفعل بتكرر الأمر به أمور:
أحدها: أن يكون امتناع تكرر مثله وتعذر تأتيه معلوماً استحالاته من جهة العقل.

وقد يمنع من ذلك مانع بحكم الشرع.
ويمنع منه - أيضاً - أن يكون الأمر الأول عاماً مستوعباً بلفظه أو بدليله.
وقد يمنع من ذلك عهد بين الأمر والمأمور في وجوب حمل المتكرر من الأوامر على أمر واحد.
ويمنع من ذلك عرف عادة^(٣٥).

فأما ما يتعذر تكرار مثله لامتناعه في العقل فنحو امتناع تكرر قتل المقتول وكسر المكسور وأمثال ذلك، لأنه محال وجود قتل المقتول بعد قتله لامتناع قتل المقتول. وكذلك أكل ما أكل، وما جرى مجرى ذلك، لأنه ممتنع/ تأتي مثل القتل^{ص ١٩١} الأول في الثاني. والأمر على ما هي عليه. وإذا قال له: اقتل زيدا أقتله، واكسر الإناء اكسره. وعلم أن القتل والكسر لا يتأتى في قضية العقل ومستقر العادة إلا دفعة واحدة حمل تكرار الأمر على طريق التأكيد وجعل أمراً واحداً.
وأما ما يتعذر مثله من جهة حكم الشرع. فهو أن يقول له اعتق عبدك، ثم يقول له: اعتقه واعتقه، وطلق هذه المرأة ثلاثاً وطلقها^(٣٦). وأمثال هذا مما قد منع الشرع من تكرار أمثاله. وجعله متعذراً، لأنه إذا اعتق مرة وطلق ثلاثاً حصل العبد حراً والمرأة بائنة. وقد حكم الشرع بتعذر عتق الحر وطلاق من ليس بزوجة.

وقد يمنع من تكرار مثل الفعل بتكرر الأمر كون الأمر عاماً مستغرقاً لجميع ما يتناوله الإسم إذا علم كونه عموماً، لأنه إذا كان ذلك كذلك لم يبق منه

(٣٥) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل (٣٤) معظم ما أورده الباقلاني هنا من القرائن المانعة من الحمل على التكرار، وقال هي محصورة في أربع أقسام ثم ذكرها.
(٣٦) هذان المثالان، وإن كان تكرار الأمر فيهما بالعطف، فلا يحمل الأمر على التكرار، بل يحمل على التأكيد لأنه يستحيل إيجاد الموجود.

شيء يتناوله الأمر الثاني. فإذا تكرر تناول الثاني نفس ما تناوله الأول. وكذلك إن ذكر في الثاني بعض ما اشتمل عليه العام الأول^(٣٧). نحو أن يقول اقتلوا المشركين، ويقول اقتلوا الوثنيين والمجوس^(٣٨) وأمثال هذا. لأن الثاني منه متناول لبعض ما تناوله الأول. فيجب حمل أمثال هذا على التأكيد.

وكذلك إذا عهد الأمر إلى المأمور، فقال له إذا كررت أمرك بضرب زيد أو بالصلاة، فاعلم أنني أريد بالمتكرر منه فعلاً واحداً، فلا تفعل أكثر منه وجب لذلك حمل المتكرر من الأوامر - مع العهد بهذا - على التأكيد وفعل مرة واحدة. وقد يعلم أن الأمر صادر على جهة التأكيد، لا على تكرار الفعل بعادة وشاهد حال. نحو قول المرء لبعده: اسقني ماء، واسقني واسقني، لأنه قد علم أنه إنما يريد منه شرب ما يزيل عطشه لا التكرار. ونحو هذا مما يعرف بمستقر العادة.

وقد قال أهل اللغة: إن الشيء لا يعطف على نفسه، فيجب إذا أراد بالأوامر التأكيد أن لا ينسقها بالواو^(٣٩) بل يقول: اسقني ماء اسقني اسقني. فصل: ويجب أن يكون لا فصل في وجوب تكرار الفعل بتكرر الأمر به إذا لم يكن على مذهب الإتياع والتأكيد بين أن يكون المتكرر من الأوامر واجباً أو ندباً، فإنه قد يندب إلى تكرار الأفعال كما/ يوجب تكرارها، ويكون المتكرر ندباً كله، كما يكون المتكرر من الواجب واجباً كله.

ص ١٩٢

(٣٧) هذه القرينة لم يذكرها إمام الحرمين في تلخيص التقريب. وذلك لوجود قرب بينها وبين السابقة لها. (٣٨) المجوس قوم لهم معتقدات فاسدة منها اعتقادهم أن للكون إلهين أحدهما: فاعل الخير وهو النور. وذلك عبوا النار وقدموا لها القرابين.

والثاني: فاعل الشر وهو الظلام. وقد انتشرت هذه الديانة في بلاد فارس. قيل أن لهم شبهة كتاب ورفع من صدورهم لأحداث أحدثوها. روى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيهم «سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسانهم ولا أكلتي ذبائحهم» انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢٢٣/١.

(٣٩) وذلك لأن أهل اللغة قالوا العطف يقتضي المغايرة، وهذه الصورة خارجة عن محل النزاع كما ذكر الزركشي في البحر المحيط. ٢/٣٩٢.

واعلموا أنه لا خلاف في أن تكرر الأمر بالفعل بعد فعل موجب الأمر الأول منه في^(٤٠) حمله على التكرار، لأنه إذا قال : اضرب زيداً، فضربه. ثم قال اضربه. فلا شك أنه ليس بأمر له بالماضي من الفعل، وإنما يأمره بإيقاع مثله. وإنما الشبهة والاحتمال يقعان في ذلك قبل الامتثال من غير تغاير وقت الضرب، إذا قال: اضرب اضرب، لأنه يصح قبل إيقاع الفعل أن يكون المتكرر من الأمر به صادراً على وجه التأكيد والإتباع، وأن يكون خارجاً عن وجه الأمر بالتكرار.

وليس لأحد أن يقول: ولم لا يصح أن يأمر بالواقع من الفعل بعد وجوده، لأن جواز القول بذلك قول بإيجاب إعادة الفعل على المكلف بشرطية عدمه، أو بأن يفعله مع بقاءه إن كان المطالب بذلك ممن يجوز بقاء بعض أفعال المكلف. وقد بينا في الكلام في أصول الدين استحالة تعلق قدرة كل قادر بالباقي الكائن بغير حدوث. وبيننا أنه لا يصح أن يؤمر العبد بإعادة الفعل بعد عدمه، من حيث لم يتميز له ويعرفه بعينه، وإن جاز إعادة القدرة عليه.

وأما من أحال إعادة شيء من أفعال العباد الباقي منها وغير الباقي، فلا يسوغ له هذه المطالبة^(٤١).

وجملة المعتمد في وجوب تكرر مثل الفعل لتكرار الأمر، إذا لم يكن على وجه التأكيد أن من حق كل أمرٍ بالفعل إذا تجرد أن يكون معلقاً بمأمور به فإذا لم يرد على التكرار وجب تكرر الفعل بحق كل واحد منهما. ويدل على هذا ما روي عن ابن عباس^(٤٢) رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿فإن مع العسر يسراً إن

(٤٠) (في) مطموسة في المخطوط، وما قدرته يقتضيه السياق.

(٤١) الذين أحالوا إعادة شيء من أفعال العباد هم المعتزلة، كما أشار لذلك الباقلاني قبل ثلاث صفحات. وينظر معتقد المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة الموافق للإيجي ص ١٠١ وما بعدها. وكتاب الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٩٦ وما بعدها.

(٤٢) هو عبدالله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم. حبر الأمة وترجمان القرآن، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، دعا له الرسول صلى الله عليه وسلم بالفقه في الدين، شهد مع علي رضي الله عنه الجمل وصفين والنهروان. خرج للطائف بأمر ابن الزبير، كف بصره في آخر حياته، ومات بالطائف سنة ٦٨ هـ عن واحد وسبعين عاماً. ينظر الاستيعاب رقم (٩٣٣) والبداية والنهاية ٢٩٥/٨، الإصابة ١٤١/٤.

مع العسر يسراً^(٤٣) إنه قال: «لن يغلب عسر يسرين»^(٤٤) لأنه عقل بتكرر ذلك العسر المعروف بالآلف واللام عسراً واحداً، ويتكرر اليسر منكراً يُسرِين، فقال لن يغلب عسر يُسرِين. وقد قيل: إن اليسرين الذين يكونان مع العسر، يسر الدنيا بالفرج وإزالة العسر بعده، ويسر الآخرة بالثواب على الصبر على العسر، والضنك العارض للعبد في الدنيا.

ويدل على ذلك ويوضحه ما عليه الفقهاء من وجوب حمل الإقرارين والوصيتين والطلاقين، وكل ما يتأتى/ تغاير موجب على موجبات متغايرة دون التكرار، ولذلك أوجبوا بقول القائل: له علي دينار ودينار ثلاثة دنانير. وكذلك إذا قال في وصيته يعطى زيد ديناراً. ثم قال يعطى زيد ديناراً. وكذلك لو قال: هي طالق هي طالق وجب عليه تكرار الطلاق، ولا وجه لحمل من حمل ذلك في الوصية والإقرار على التأكيد دون التكرار مع احتمال تغاير موجبه وكون كل واحد منهما متعلقاً بمتعلق يستند به لو انفرد عن صاحبه^(٤٥).

فإن قال قائل: فهلا وقفتم في تكرار الأمر، وجوزتم أن يكون المراد به التأكيد دون تكرار أمثال الفعل لكونه محتملاً لذلك، كما وقفتم في لفظ الأمر والعموم، وسائر ما أخبرتم باحتماله.

(٤٣) سورة الشرح: ٦.٥.

(٤٤) أخرجه مالك في الموطأ في أول كتاب الجهاد من كتاب عمر بن الخطاب لأبي عبيدة بن الجراح، وفيه: «أما بعد فإنه مهما ينزل بعبد مؤمن من منزل شدة يجعل الله بعده فرجاً. وإنه لن يغلب عسر يسرين» وأخرجه الحاكم وقال ابن حجر وهذه أصح الطرق وفي الكافي الشافعي في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر ص ١٨٥ قال أخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود قال: لو كان العسر في حجر ضب لتبعه اليسر حتى يستخرجه لن يغلب عسر يسرين» وأخرجه عبد الرزاق والحاكم والبيهقي في الشعب مرسلأ عن الحسن: أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول: لن يغلب عسر عشرين» وأخرجه عن الحسن ابن جرير الطبري في تفسيره وأما أثر ابن عباس فقد ذكره الفراء على ما في الكافي الشاف. وينظر تفسير ابن كثير ٥٢٥/٤ والنكت والعيون للماردي ٤٧٦/٤.

(٤٥) كون كل واحد من القائلين بالتكرار أو التأكيد في الطلاقين والوصيتين والإقرارين له متعلق فيما ذهب إليه خارج عن اللفظ لا يؤدي إلى ما يريده الباقلاني من كون الأصل الحمل على التكرار بل قوله هذا يتناسب مع قول من يقول بالوقف.

قيل: لأجل أن كل لفظة من تلك الألفاظ لفظة واحدة معرضة ومحتملة للأمرين والأمر الثاني بالفعل قول غير الأمر الأول، منفصل عنه. ولكل واحد منهما موجب غير موجب الآخر. ومتعلق إذا انفرد. والاجتماع لا يخرج عن ذلك، فافترق الأمران^(٤٦).

فصل: وليس يبعد أن يقال: إن مثل هذا اللفظ يحتمل التأكيد للأمر بفعل واحد، ويحتمل تكرار المأمور به إذا جعل أوامره متغايرة، وإن كان الظاهر أنها أقوال وأوامر متغايرة، لو انفرد كل شيء منها لاقتضى فعلاً مأموراً به.

فصل: وقد بينا من قبل^(٤٧) إنه لا خلاف في أنه إذا كان أحد الأمرين المعطوف أحدهما على الآخر أمراً بخلاف متضمن الأول. فإنه موجب لفعلين. نحو قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤٨) وقوله تعالى: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^(٤٩) وأمثال ذلك، لأنه أمر بجنسين مختلفين. وكذلك الأمران المعطوف أحدهما على الآخر إذا كانا أمرين بضدين، نحو أن يقول له اسكت وانطق، وقم واقعد، وأمثال ذلك غير أنه لا يرد هذا في الشرع، إلا على مذهب التخيير بينهما، إن كان وقتها واحداً، ويقدر ذلك تقدير قوله: قم أو اقعد، وانطق أو اسكت^(٥٠).

وإن تغاير وقتها حملاً على فعلين ضدين في الجنس غير أنهما موجودان في وقتين. وذلك غير متضاد لتغاير الوقتين. وإنما يقع الإلتباس،

(٤٦) ذكر إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل (٣٤) أن الباقلاني وجه على نفسه سؤالاً وانفصل عنه. ولم يرتض جوابه وقال: وهذا مما فيه نظر. لأنه يجوز تقدير تعلقه بالمأمور الأول، ويجوز تقدير تعلقه بمأمور مثله، والأصح الوقف.

(٤٧) أي قبل سبع صفحات تقريباً.

(٤٨) البقرة : ٤٣ وفي غيرها.

(٤٩) الحج : ٧٧ وفي المخطوط (واسجدوا واركعوا).

(٥٠) ذكر المالقي في رصف المباني ص ٤٨٨ أن الواو تأتي بمعنى (أو) كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ أَبَاؤُنَا الْأُولُونَ﴾ بفتح الواو ولكنه اعترض على هذا التخريج وقال العكس هو الصحيح في هذه الآية فإن «أو» جاءت بمعنى الواو. وليس الواو بمعنى «أو» وقال أبو يعلى في العدة ١/١٩٨ «وقد تكون الواو بمعنى «أو» قال تعالى: ﴿مِثْنَى وَثَلَاثَ وَرِبَاعَ﴾ النساء : ٣ ويمثل قول أبي يعلى قال الباجي في أحكام الفصول ص ١٨٣.

والاحتمال (٥١) في الأمرين المعطوف أحدهما على الآخر إذا كانا أمرين بنوع واحد من الفعل، وكانا واردين قبل وقوع الفعل. وقد بيَّنا القول في ذلك بما فيه بلاغ وإقناع./ ص ١٩٤

(٥١) يعني الالتباس والاحتمال، فيما يحملان عليه من التكرار أو التأكيد. فإذا كان الأمران متغايرين يحمل اللفظ على التكرار قطعاً. وإذا كان الأمر الثاني ورد بعد الامتثال بالأمر الأول حمل الأمر الثاني على التكرار قطعاً.

باب

البيان عن حكم الأمر الوارد بالتخيير بين أشياء

وهل المأمور به واحد منها أو جميعها (١)

اعلموا - رحمكم الله - إنه لا خلاف نعرفه في جواز تكليف فعل أشياء على جهة التخيير، وإنما الخلاف الحادث هو أنها واجبة كلها أو الواجب منها واحد بغير عينه. وهل يكون وقتها واحداً أو يجوز تغاير أوقاتها (٢).
والواجب عندنا في هذا أن من حكم المخير فيه في حكم الشرع أن يكون حكمه في الشرع واحداً، وأن يكون وقته واحداً، وأن يكون معلوماً متميزاً للمخير فيه. وقد نبهنا على هذه الجملة بما يغني عن إعادته.
وإنما وجب أن يكون حكم المخير فيه واحداً. لأنه إذا كان بعضه واجباً وبعضه ندباً وبعضه مباحاً لم يكن مخيراً فيه، بل لكل شيء من ذلك حكمه.
وكذلك إذا تغايرت أوقات الأفعال المأمور بها لم يكن المكلف مخيراً فيها في ظاهر التكليف إلا أن يدل على ذلك دليل وإلا فمن حق التخيير بين فعلين أن ينوب أحدهما مناب الآخر في وقته.

(١) أحدث إمام الحرمين في تلخيص التقريب تغييراً في ترتيب مادة الكتاب حيث قدم على بحث الواجب المخير: اقتضاء الأمر الفور أم يجوز التراخي، والواجب الموسع.
(٢) الخلاف في هذه المسألة واقع مع المعتزلة، ولذا يجب أخذ قولهم من كتبهم ليعرف بعد ذلك طبيعة هذا الخلاق هل هو لفظي أو معنوي.

قال أبو الحسين البصري في المعتمد ٨٤/١: الأشياء واجبة على البدل بمعنى أنه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها، ولا يلزمه الجمع بينها لتساويها في وجه الوجوب، وفعل كل مكلف موكول لاختياره، والله أراد كل واحدة منها، وكره ترك أجمعها، وهذا ما نسب للجباثيين وارتضاه وقال: «وذهب الفقهاء إلى أن الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا إلا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى.

وبهذا يظهر عدم دقة النقل عن المعتزلة حيث نسب للباقلاني لهم أنهم يقولون إنها واجبة كلها ولم يقيد الوجوب بما قيده به، وهو (على البدل) وقد فعل إمام الحرمين، في تلخيص التقريب ل(٤٣) حيث قال ذهب الجباثي وابنه إلى أن الكل منها واجب لا يتخصص بالوجوب منها واحد، حتى قالوا: من حنت في يمينه وجب عليه الإعتاق والكسوة والإطعام، ولا نقول إن الواجب واحد من ذلك، وما نسب إمام الحرمين للجباثيين مغاير لما هو في المعتمد عنهما، والثقة بنقل صاحب المعتمد في مثل هذه المسألة عندي أقوى.

ولا بدُّ على كل حال من أن يكون المخير فيه معلوماً متميزاً^(٣).

فصل: والذي يدل على جواز تكليف الأفعال على وجه التخيير هو ما يدل على صحة الأمر بكل واحد منهما بعينه بغير تخيير من حيث (جاز إيقاعه)^(٤) بعينه، وكذلك المخير بين المختلف والمتضاد من الأفعال يمكن إيقاع كل شيء منه بدلاً من غيره. فوجب أن يكون التكليف لفعله على هذا الوجه صحيحاً^(٥).

فصل: واعلموا أنا قد بينا من قبل أنه ليس من حق الأمر وشرطه أن يكون مريداً للمأمور به. فإذا ثبت ذلك وجب أن نقول إن الله تعالى إذا خير المكلف بين أفعال هي أبدال كالكفارات وما جرى مجراها أن نقول إنه إن كان المعلوم من حال المكلف إنه لا يفعل شيئاً منها ويجمع بين تروكها فهو غير مريد لشيء منها بل مريد لتترك جميعها، وإن علم أنه يفعل واحداً منها وجب أن يكون مريداً لإيقاع ما علم أن المكلف فاعل له. وأن علم أن المكلف يجمع بين جميعها فهو مريد للجمع بينها. هذا هو الواجب في هذا الأصل على ما بيناه في التعديل والتجوير^(٦) وفصول القول في التكليف في الكلام في أصول الدين.

(٣) وذكر أبو الحسين في المعتمد ٨٥/١ شروط إيجاب الإتيان على التخيير عندهم وهي:

الأول: أن يكون المكلف متمكناً من الفعلين بأن يقدر عليهما.

الثاني: أن يتميزان له، بأن يكونا معلومين عنده.

الثالث: أن يستوي الفعلان في الحكم من حيث الوجوب والندب.

فتوافق الباقلاني وأبو الحسين في شرطين وانفرد كل منهما بشرط.

(٤) أصلح الناسخ ما بين القوسين بـ (كان في الإمكان تجويز إيقاعه) والمعنى واحد.

(٥) ما دام نفى الباقلاني وجود خلاف في جواز تكليف الأفعال على وجه التخيير لم يكن داعي لإقامة الدليل على جوازه، فالإجماع أقوى دليل.

(٦) التعديل والتجويز: هو بحث للمعتزلة موضوعه أفعال الله سبحانه وتعالى. وعبد الجبار يقول في شرح

الأصول ص ٣٠١: العدل لفة: «هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه» واصطلاحاً: هو كون أفعال الله

تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وبذلك وصفوا الله سبحانه بالعدل -

وهو الأصل الثاني من أصولهم - ونفوا عنه سبحانه الجور. ولهذا نفوا عنه فعل القبيح والإخلال بما هو

واجب عليه. واتبنى على أصلهم هذا قاعدتان أحدهما: التحسين والتقيح العقليين. وثانيهما وجوب الأصلح

على الله سبحانه وتعالى. وقالوا: ويلزم على كون الله سبحانه عادلاً أن يكون العبد خالفاً لأفعاله. ولو

عاقبه على شيء ليس من فعله يكون ظالماً والله منزّه عن ذلك.

=

وكشفنا - أيضاً - الكلام في استحالة إرادة الله تعالى لما لا يقع، ووقوع ما

ص ١٩٥

لا يريدُه/ في سلطانه في الكلام في القدر (٧) بما يعني متأمله هناك.

وهذا الخلاف لنا في هذا من أصول القدرية التي ليست من دين الفقهاء في شيء. وقد أجمع الكل من سلف الأمة وأئمة الفقهاء على أن الواجب من المخير فيه من الكفارات وغيرها واحد بغير عينه. وعلى أنه أي شيء منها فعل فهو الواجب وتبرأ بفعله الذمة إذا تلبس به المكلف وفعله على وجه البديل، لا على الجمع.

وقد زعمت القدرية أنه إذا كان الأمر بالتخير للمكلف بين أفعال هو المصلحة والتخفيف للمحنة وجب على الله تعالى تكليف ذلك على البديل لا على الجمع. وزعموا أنه متى علم أن مصلحة المكلف متعلقة بكل واحد من المخير فيه على حد سواء لم يجز في حكمه إلا تكليف ذلك على الجمع لا على البديل. وهذا الأصل (٨) عندنا باطل، لأن لله تعالى أن يكلف من ذلك ما شاء، وعدل منه تكليف التخيير إذا علم أنه مصلحة. وتخيير الجمع إذا علم ذلك، وتكليف ما يعلم أنه ليس من مصلحة المكلف على ما بيناه في التعديل والتجوير.

= وأهل السنة يقررون للمعتزلة بأن أفعال الله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، وأنه نزه نفسه سبحانه عن الظلم، وأهل السنة لا يقررون بأنه يجب عليه شيء لغيره. وإنما يفعل ما يقوله كراماً منه وتفضلاً على عباده. وانظر في ذلك : اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩ ومدارج السالكين ٢/٣٢٨ والتبصير في الدين للإسفرائيني ص ٧٩ وشفاء العليل لابن القيم ص ١٧٩. والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٢٧ - ٢٥٧. (٧) انظر مجموع الفتاوى ٨/٢٨٩، الإنصاف للباقلاني ص ١٣٣، والملل والنحل للشهرستاني ١/٥١، والفصل لابن حزم ٣/٤١، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢١١ - ٢٢٥، فقد ذكر شبه المعتزلة وأجاب عنها بما فيه الكفاية. وينظر رأى المعتزلة في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار، ص ٣٢٣، والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٣/٨.

(٨) الأصل الذي يشير إليه الباقلاني هو قول المعتزلة بوجوب الأصلح على الله سبحانه وتعالى. وهم قد طبقوه في هذه المسألة في سياق الرد على من يقول إن الواجب في الواجب المخير واحد غير معين. فقال أبو الحسين في المعتمد ١/٩١: لو كان الواجب واحدة من الكفارات لعينها الله سبحانه بالوجوب، ولما وكل فعلها إلى اختيارنا، لأن الإنسان قد يختار المصلحة والمفسدة» وفي موضع آخر قال: فكان يجب أن يدلنا الله عز وجل على وجوبها بعينها، ولا يخبرنا بينها وبين غيرها.

وقد ورد التكليف بالتخيير بين أشياء في كثير من العبادات، لأن الله تعالى قد خيّر بين الكفارات الثلاث^(٩) ولو تؤمل أكثر العبادات لوجد تكليف التخيير فيها إلا القليل، لأن الله تعالى قد كلف الكفارات على التخيير. وفي موضع آخر على الترتيب^(١٠) وفي الموضع الذي يجب فيه الترتيب تخيير من وجه آخر، لأنه إذا ألزمته الرقبة، فكان في ملكه رقاب كثيرة كان مخيراً بين عتق أيها شاء، لأنه بمثابة واحدة، ولا خيار له في الانصراف عن عتق رقبة وهذه حاله، لكنه مع ذلك مخير في الرقاب. وربما قل تخييره، وربما اتسع، وربما تعذر التخيير في تكليفه، لأنه إذا ملك الكثير من الرقاب كثر تخييره. وإن قل كان بقدر ملكه. وإن كان مالكا لإثنتين كان مخيراً بينهما فقط. وإن ملك واحدة تعين عليه عتقها وزال التخيير، إلا أن يقيم غيرها مقامها. وكذلك التخيير في الوضوء بأي ماء طاهر شاء في ملكه. والحج بأي مال شاء من أمواله. وأمثال هذا كثير، وذكر بعضه كافٍ عما عداه.

فصل: واعلموا أن التخيير يصح بين فعل الضدين^(١١)، كما يصح بين المختلفين^(١٢) ويصح - أيضاً - بين فعلين مثلين^(١٣) إذا كانا متميزين للمكلف. والأفعال كلها لا تخلو أن تكون مختلفة متضادة أو مختلفة/ غير

ص ١٩٦

(٩) لو قال خصال الكفارة الثلاث لكان أولى. ويشير بذلك إلى كفارة اليمين الواردة في قوله تعالى: «فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، المائدة: ٨٩.

(١٠) وذلك مثل كفارة قتل الخطأ الثابتة على الترتيب في قوله تعالى: «وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين» النساء: ٩٢ ومثل كفارة الظهار. وفدية التمتع بالحج.

(١١) الضدان أمران وجوديان بينهما غاية المنافاة لا يتوقف إدراك أحدهما على إدراك الآخر كالحركة والسكون وضابطهما أنهما لا يجتمعان ولكنهما قد يرتفعان - انظر آداب البحث لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي - رحمه الله - ٢٦/١ والمواقف للإيجي ص ٨١.

(١٢) المختلفان: هما ما كانت الحقيقتان متباينتين في ذاتيهما، ولكن ليس بينهما غاية المنافاة فيمكن اجتماعهما في ذات واحدة كاجتماع البياض والبرودة في الثلج. آداب البحث والمناظرة للشنقيطي: ٢٥/٨.

(١٣) المثالن: هما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية، ويلزمهما المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ويسد أحدهما مسد الآخر. وبعض العقلاء نفى وجود المتماثلين لأنه اشترط التماثل من كل وجه فيكون واحداً. والمتماثلان لا يجتمعان عند أبي الحسن الأشعري. وأتباعه خلافاً للمعتزلة. وانظر المواقف للإيجي ص ٨١ - ٨٢.

متضادة أو متماثلة غير مختلفة ولا متضادة.

فأما الضدان الخلافان فإنهما نحو الكلام والسكوت والحركة والسكون، وأمثال ذلك.

وأما المختلفان غير المتضادين فكالصيام والعتق والإطعام، وذلك مختلف غير متضاد ولا متماثل.

وأما المشتبهان فعلى ضربين : إما أن يتميزا أو لا يتميزا. فإن تميزاً صحَّ التخيير بينهما، وإن لم يتميزا لم يصح ذلك، لأنه لا يصح وقوع أحدهما بدلاً من الآخر لا لخروجهما عن إمكان المكلف لكن لتعذر التمييز لهما ومعرفة الفصل بينهما، وهذا هو الذي استقر عليه التكليف، لأن العبد لا يميز في وقتنا هذا بين مثلين من أفعاله وقتها واحد والتعبد بهما على وجه واحد، لأنه لو قيل له اضرب زيداً وقد خيرناك في أن تفعل في الوقت الواحد ضرباً له من ضربين، أو مثل ضرب كثير، لكان يجب أن يعرف أعيان المخير فيه وتفصيله، وذلك غير معلوم للعبد، ولكن لو قيل له أضربه بيمينك إن شئت أو بشمالك لتميز له لتمييزه بين الجارحتين. ولو قيل له: قد خيرناك بين ضرب أو ضربين يقع بيمينك لم يعرف تفصيل ما يقع بيمينه.

وقد بينا من قبل أنه لا يصح التكليف والتخيير إلا بين ما يعرفه المتعبد ويميزه لكي يقصد إليه بعينه أو إلى تركه. وكذلك لو قيل له: صل لزوال الشمس أربع ركعات وأنت مخير بين أربع وبين مثلها في صفتها لم يتميز له علم ذلك.

فصل آخر من فصوله

وهو أن يعلم أن من المخير فيه ما يصح من المتعبد جلّ وعزّ أن يريد الجمع بينه، ومنه ما لا يصح ذلك فيه. فالمختلف الذي لا يصاد تصح الإرادة لاجتماعه، كالصيام والإطعام، ونحو ذلك. ومنه ما لا تصح الإرادة لجمعه، وهو المتضاد، لأنه تعالى ممن يعلم تضاد كل متضادين واستحالة اجتماعهما، ولا يصح منه مع العلم بذلك الإرادة للمحال. ولكن قد يصح من المخلوق أن يريد الجمع بين

الضدين إذا توهم كونهما غير ضدين لشبهة تدخل عليه. وذلك مستحيل في صفة الله تعالى^(١٤).

فصل آخر من فصول هذا الباب

ص ١٩٧ ومن المخير فيه ما لا يصح الجمع بينه بحال، وهو كل متضادين/ من الأجناس نحو القيام والقعود والكلام والسكوت، وأمثال ذلك، ومنه مختلف يصح الجمع بينه، كالكلام والقيام و العتق والإطعام والصيام، وكل ما يمكن اجتماعه من فعل المكلف^(١٥).

فصل: وكل ما صحت الإرادة لاجتماعه فإنه يصح إطلاق اجتماعه على وجه الإباحة له أو النذب إليه أو الإيجاب له. والمخير فيه الذي يصح اجتماعه على ضربين:

فضرب من قد جوز السمع الجمع بينه و نذب إليه. وإن كان الواجب منه واحداً وهو أعظمه ثواباً على ما نبينه فيما بعد.

وضرب منه مخير فيه ومحرم الجمع بينه. وذلك نحو تخيير الأمة في عقد الإمامة لأي رجل شاعوا إذا استوت أحوالهم في كمال خصال الإمامة وحمل أعبائها. والقيام بواجباتها. ونحو تخيير ولي المرأة في عقد الزوجية لأي أكفائها شاء، وتحريم الجمع بين عقدين لإمامين ولزوجين. وتخيير المسافر بين الصيام والإفطار عند من رآه من باب التخيير دون الرخصة^(١٦) ونحو تخيير العالم بين التحليل والتحريم عند تقاوم الأشباه وتخيير الحاكم في الحكم بالشيء وضده إذا تقاوما وحظر الجمع بين ذلك^(١٧)، في أمثال هذا مما يطول تتبعه. وهذه جمل في كشف هذا الباب. وقد قلنا فيما سلف أن الذي عليه سلف الأمة وفقهاء

(١٥) هذا الفصل تكرر للفصل السابق.

(١٦) تمثيل الباقلاني بتخيير المسافر بين الصيام والإفطار لا يصح على مذهب بعض أهل الظاهر حيث أوجبوا الفطر على المسافر.

(١٧) التمثيل بتخيير العالم بين التحليل والتحريم، وتخيير الحاكم في الحكم بين الشيء وضده مبني على القول المرجوح. والقول الراجح في المسألة عند تعادل الأدلة هو الوقف مع البحث عن المرجح. ولا يلجا للتخيير لأنه أخذ بالتشهي، وهو ممنوع في الشرع.

الأمصار القول بأن الواجب من الكفارات الثلاث، وكل مخيّر فيه على ذلك الوجه واحد بغير عينه دون جميعه.

وقد زعم كثير من القدرية وقوم من نوابت^(١٨) الفقهاء، والمتبعين لهم على بدعتهم هذه أن الكفارات الثلاث، وكل مخيّر فيه واجب بأسره^(١٩) ومحال بزعمهم قول من قال إن الواجب فيه واحد بغير عينه^(٢٠).

واعلموا أنه ليس مراد الأمة والفقهاء بقولهم إن الواجب من الكفارات الثلاث واحد بغير عينه أن فيها واحداً بعينه عند الله تعالى هو الذي أوجبه دون غيره حتى لو فعل المكلف غير ذلك الواحد لم يجزئه. وكان بمثابة من فعل شيئاً غير الكفارات الثلاث في أنه فعل غير الواجب ويكون معنى قولهم بغير عينه أنه معين معلوم عند الله تعالى تعلق الوجوب به دون غيره. وإن كان غير معلوم ولا متميز

(١٨) النوابت: الأغمار من الأحداث. وهي صفة ذم. انظر القاموس المحيط ص ٢٠٦.

(١٩) قد نبهت فيما سبق على أن حقيقة مذهب المعتزلة أنها واجبة على البدل، وليس كما يقول الباقلاني إنها واجبة بأسرها.

(٢٠) تابع إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل: (٤٢) ما ذكره الباقلاني هنا، بل زاد عليه أن المعتزلة قالوا: من حنث في يمينه وجب عليه الاعتاق والكسوة والإطعام، ولا نقول إن الواجب واحد من ذلك».

وأما إمام الحرمين في البرهان ٢٦٨/١ - وهو متأخر تأليفاً عن كتابه التلخيص - فقد قال:

«نقل أصحاب المقالات عن أبي هاشم أنه قال: الأشياء كلها واجبة، فإن النفل إن صح عنه فقصاراه نسبة الخلل في العبارة، فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الخلال لا يائمه إثم من ترك واجبات، ويقع الامتثال بوحدة. ثم طول المسألة المتكلمون فالزموه ما سلمه، وألزموه بأن كلامه يتضمن وجوب إعتاق عبيد جميع العالم.. تم ذكر بعض الناس لأبي هاشم كلاماً لا يليق بحذقه وكيسه، وهو متقول عليه» نقلته بتصريف، والقصد من نقلي هذا الكلام أن إمام الحرمين اعتمد فيما ذكره في التلخيص على ما نقله أصحاب المقالات واعتمد في البرهان على ما تحقق عنده. وهذه المسألة تعتبر نموذجاً للتقول على الخصم، وإثبات ما لم يثبت عنه بطريق الإلزام. واعتمد كثير من الأصوليين على ما ذكره إمام الحرمين في التلخيص والباقلاني في التقريب و منهم ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٧٨/١ فلم يقيد الوجوب بأنه على البدل وكذلك فعل ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٤ والشيرازي في شرح اللمع ٢٥٦/١.

ولم أجد من تابع المعتزلة إلا ما نسب في المسودة ص ٢٥ إلى الكرخي بأنه كان متردداً بين القولين ونسبه الباجي في إحكام الفصول ص ٢٠٨ لابن خويزمنداد والحنفية، ونسبه في البحر ١٨٧/١ للمرتضى.

وينظر ما يتعلق بالمسألة الإحكام للآمدي ١٠٠/١، وشرح الكوكب المنير ٣٧٩/١، والميزان للسمرقندي ص ١٢٩.

لنا، هذا ليس بقولٍ لأحدٍ من الأمة لأن أقل ما فيه أن يكون معيناً وإن جهلناه، وأن يكون غيره لا يجزئ إذا فعل لأنه غير واجب. وأن يكون قد كلفناه واجباً مخصوصاً من غيره ولم/ يجعل لنا إلى تمييزه سبيلاً، وذلك باطل^(٢١) باتفاق.

وإنما يعنون بقولهم إن الواجب من ذلك واحد بغير عينه أن الواجب الذي اشتغلت به الذمة واحد من هذه الثلاثة قد خير في أيها شاء. فإذا لم يفعل ولم يختار إيقاع واحد منها كان الواجب باقياً في الذمة ومتعلقاً بواحد وله فيه الخيار. وإن اختار واحداً منها ففعله صح أن يقال قد تعلق به الوجوب وبرئت به الذمة وإن اختار الجمع بين ذلك أجمع قيل إن الوجوب تعلق بأعضمها ثواباً وأشقها على النفس وأثقلها لكي يثاب على أشقها. وما عداه هو متطوع به. وإنما وجب ذلك لحصول الإجماع على أنه لا بدُّ من أن يثاب على أعلاها وأعمها نفعاً كما يثاب على أدناها. وإذا فعل الأعلى والأدنى، فقد اتفق على أنه مثاب على الجميع^(٢٢) و أجمعوا على أنه لا يجوز أن يكون أحقها بالوجوب أدناها، بل أعلاها وأكثرها ثواباً وجب بهذا الإجماع أن يكون الواجب منها أعلاها.

وقال كثير من الناس: إن العتق هو الواجب منها إذا فعلت معاً لأنه أعمها نفعاً وأكثرها تأثيراً في المال. وهذا مما لا يجب القطع به، لأنه قد يكون ذلك كذلك إذا كانت الحال ما وصفوه في العتق وكانت أعم نفعاً. وقد يكون الإطعام أحياناً أعم نفعاً وأشد لفاقة الفقراء. وأعظم تأثيراً في إقامة النفوس والأرماق. ويكون قدر المكفر به عند القحط والجذب أكثر ثمناً وثمناً للمال من قدر ثمن

(٢١) نفى الباقلاني ما نسب إلى جمهور الفقهاء من أنهم يعنون بقولهم (الواجب واحد غير معين) أنه معين عند الله تعلق الوجوب به دون غيره وإن كان غير معلوم للمكلفين، لأن هذا القول يترتب عليه أشياء وهي: عدم أجزاء غيره، ويكون المكلف جاهلاً بما كلف به، ويكون المكلف به واجباً معيناً. وكلها باطلة بالاتفاق. ولكن الرازي في المحصول ٢٦٧/٢/٨ قال: «هنا مذهب يرويه أصحابنا عن المعتزلة، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا، واتفق الفريقان على فساده، وهو أن الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا» ثم بيّن الرازي فساد هذا القول. وعليه يعرف سبب نفى الباقلاني هذا القول عن جمهور الفقهاء. وانظر البحر المحيط ١٨٧/٨.

(٢٢) يعني الباقلاني بذلك أن المكلف إذا فعل الخصال الثلاث يكون أعلاها هو الواجب ويثاب عليه ثواب الواجب، ويثاب على الباقي ثواب التطوع.

رقبة، ويكون تكلف جمعه وإخراجه^(٢٣) إلى أهله أشق وألم. فعلم أنه لا معتبر بما ادعوه.

فصل: فإن قال قائل: فما تقولون إذا لم يفعل شيئاً من الكفارات، بم يعاقب على تركها جميعها أم على ترك التكفير بواحد منها؟

قيل له: لا بل على ترك الواحد منها فقط. وهذا أحد الأدلة على أن الواجب منها واحد بغير عينه، لأنها لو كانت كلها واجبة لوجب أن تكون واجبة كلها إذا فعلت وجمع بينها. وهذا خلاف الإجماع، وأن يستحق العقاب بترك جميعها إذا جمع بين تروكها. وهذا - أيضاً - خلاف إجماع الأمة. فثبت أن الواجب منها إذا جمع بينها واحد غير معين.

فإن قيل: فعلى أيها يستحق العقاب إذا ترك جميعها؟

قلنا: يجب استحقاقه على أدناها وأخفها وأقلها ثواباً إذا فعل. والدليل على ذلك أنه/ لو فعل لبرئت به الذمة، وأدى به الواجب، وسلم فاعلها من المعصية واستحقاق العقاب، فثبت بذلك ما قلناه. وأن الواجب منها واحد بغير عينه. وأن المستحق من العقاب إنما هو على ترك أدناها إذا جمع بين تروكها.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أن من حق الواجب المخير فيه أن يكون كله مستوياً في الحكم. إما أن يكون مباحاً كله أو ندباً كله أو واجباً كله. ومحال التخيير بين المباح والندب والواجب والنفل، وهذا متفق على فساده. وكذلك يجب أن يكون وقتها واحداً. لأن ما تغاير وقته فلا تخيير فيه. وأن يكون متميزاً للمكلف على ما قلناه من قبل^(٢٤) وهذا ذكر الحجة على أن الواجب من ذلك واحد بغير عينه.

فأحد ما يدل على ذلك ما ذكرناه من الإجماع على أنه إذا جمع بينها لم يكن

(٢٣) أصلها الناسخ في الهامش بـ «صرفه في»، والمعنى واحد.

(٢٤) لقد تقدم ذكر هذه الشروط في صدر هذا الباب. وقد وافقه على معظهما أبو الحسين البصري في

المعتمد : ٨٤/١.

كلها واجبة. وإذا جمع بين تروكها لم يستحق العقاب على جميعها، بل على ترك الواحد منها، فلو كانت كلها واجبة لوجب استحقاق العقاب على ترك جميعها. وهذا باطل باتفاق. ولوجب أن يكون سائرهما واجبة إذا جمع بينها. وهذا - أيضاً - خروج عن الإجماع فصح ما قلناه^(٢٥).

فإن قيل : فما أنكرتم أن يكون الواجب جميعها قبل الفعل. فإذا فعل المكلف واحداً منها خرج الباقي عن الوجوب؟

قيل له: هذا باطل لأن الأشياء إذا جمع بينها في الوجوب لم يكن فعل البعض منها مسقطاً لفعل باقيها. وإنما يسقط ذلك بخروج وقته أو النسخ له وبفعل الواحد من الكفارات الثلاث لم ينسخ الباقي منها ولا خرج وقته. ولا يخرج المكلف عن صفة من يلزمه فعل باقي ما وجب عليه، فيجب بقاء الواجبات عليه وإن فعل الواحد من الكفارات. وهذا خلاف الإجماع فسقط ما قالوه. وبيِّن هذا ويوضحه أنه إذا اجتمع على المكلف وجوب الصلاة والزكاة والصيام ففعل الواحد من ذلك لم يسقط عنه فعل الباقي لوجوب جميعه عليه لا على البدل والتخيير ، وهذا واضح في إبطال ما قالوه^(٢٦).

ومما يدل على ذلك أيضاً اتفاق الأمة قبل حدوث المخالف في ذلك على أن الواجب من الكفارات واحد بغير عينه، فثبت ما قلناه.

فإن قالوا: نحن لا نخالف الإجماع في هذا/ ونقول إنه إذا فعل جميعها فالواجب منها إما أعلاها أو غيره على الخلاف في ذلك. وكذلك لا نقول قبل أن يفعل أنها واجبة بأسرها على الجمع بينها. وإنما هي واجبة على التخيير، وعلى أن أدونها إذا فعل برئت الذمة به.

ص ٢٠٠

(٢٥) تقدم ذكر هذا في تحرير مراد جمهور الفقهاء قبل صفحتين.

(٢٦) جواب الباقلاني هذا مبني على أن المعتزلة يقولون بوجوب جميع الخصال من غير قيد البدل، كما يتضح من إلزامهم بوجوب الصلاة والزكاة والصيام. وهم حقيقة لا يقولون بذلك كما هو واضح في كتاب المعتمد للبصري، وهو العمدة في نقل آرائهم.

يقال لهم: هذا هو القول بأن الواجب منها واحد بغير عينه، لأن القائلين بذلك إنما يعنون بقولهم إن الواجب واحد بغير عينه نفس ما قلتم. فصار هذا خلافاً في عبارة لا في معنى^(٢٧).

ومن أقوى الأدلة على ذلك إجماع الأمة على أن الله عز وجل قد خير بين أمور حرم الجمع بينها، وجعل تعلق الأمر بكل واحد منها. بأن يفعل منفرداً عن غيره كتعلق الأمر بالآخر على وجه سواء. نحو أن يأمره بالعقد على وليته من كل كفؤ لها بدلاً من غيره وتحريمه الجمع بين عقدين على إثنيتين ممن خير بين العقد على جميعهم. وكأمر أهل الحل والعقد من الأمة بالعقد لإمام عند الحاجة إليه وعدم إمام وذي عهد من إمام وتحريمه الجمع بين العقد لإثنين. وكذلك القول في تخيير المفتي والحاكم في الحكم والفتيا بأي الحكيم المتقاومين عنده وتحريمه الجمع بين ذلك. فلو كان التخيير يقتضي إيجاب الجمع بين المخير فيه، وهو عندهم لا يجب في حال وجوده وفعله. وإنما يجب قبل كونه لوجب أن يكون قد أوجب على المكلف جميع ما ذكرنا من الجمع بين هذه الأمور المحرم الجمع بينها، لأنه مخير فيها ولتساويها عنده تعالى في معلومه في صفة الوجوب بدعواهم وامتناع تعلقه ببعض ما له صفة الوجوب دون بعض. ولو كان ذلك كذلك لوجب لا محالة الجمع بين هذه الأمور. ولما أطبقت الأمة على إبطال ذلك، وإخراج القائل به عن الملة علم أن الوجوب إنما يتعلق بالواحد منها منفرداً عن غيره. وهذا هو الذي قلناه بعينه.

فصل: فإن قالوا: ما أجمعت الأمة في هذا على ما ادعيتم، بل يجب على المكلف تزويج المرأة من جميع أكفائها. ويلزم الأمة نصب كل من يصلح لإمامتها سقطت مكالمتهم، وظهرت مفارقتهم للدين^(٢٨) وقيل لهم مع ذلك فيجب،/، إذا فعل

ص ٢٠١

(٢٧) وقد صرح عنهم هذا القول، كما في المعتمد، فلماذا لا تنتهي المعركة ويصبح الخلاف لفظياً، كما صرح به جمع من الأصوليين مثل ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١٧٣/١ والرازي في المحصول ٢٦٦/٢/١ والشيرازي في شرح اللمع ٢٥٦/١.

(٢٨) هذا الإلزام مبني على أن المعتزلة تقول بوجوب الجميع ليس على التخيير. وهم لا يقولون بذلك فعلاً. وقد صرح أبو الحسين في المعتمد ٩٩/١ بخلاف ما أئزم به المعتزلة هنا. وقال إن الواجب على البديل ضريين، أحدهما كره الله الجمع بينه كتزويج المرأة من كفوئين.

البعض من ذلك أن يبقى وجوب الباقي عليه بحاله، لأنه لم تنقلب صفته، ولا خرج وقته، ولا نسخ بعد وجوبه. فإن مروا - أيضاً - على هذا ازدادوا خروجاً عن الإجماع، وإن أبوه بطل قولهم.

ويقال لهم - أيضاً - أليس إنما يكون الشيء واجباً في الحقيقة عندكم قبل وقوعه. فإذا فعل وصف بالوجوب مجازاً واتساعاً؟

فإن قالوا: نعم. قيل لهم: أوليس هذا المخير فيه محرماً عليه الجمع بين فعله مع فعل الآخر المخير فيه.

فإذا قالوا: أجل^(٢٩). قيل لهم: وهذا التحريم للجمع بين الأفعال قبل وجودها أو إذا وجدت أو بعضها.

فإن قالوا: في حال وجودها أو وجود بعضها أقروا بتحريم الموجود الذي لا يصح تكليف فعله ولا تركه، ولا القدرة عليه، وذلك باطل على أصولهم^(٣٠).

وإن قالوا: إنما يحرم الجمع بينها في حال عدمها وقبل فعلها وفعل بعضها. قيل لهم: أليس قد وجب عندكم فعل جميعها قبل التلبس بها وبواحدة منها؟

فإذا قالوا: نعم. قيل لهم: فقد أوجب على المكلف قبل وجودها إيقاع جميعها وحرم عليه مع ذلك الجمع بينها. وهذا بعينه هو تكليف ما لا يطاق^(٣١)، والتخليط الظاهر عند سائر الأمة في حكم ما استقر من العبادات، وما جاءت به الشرائع.

وإذا تناقض هذا القول وفسد ثبت أن التخيير بين أمور متساوية الأحوال في المصلحة في العلوم إذا وجدت لا يقتضي إيجاب جميعها وإن تساوت عند الله

(٢٩) الباقلاني يقر هنا بأنهم يعترفون بأن الجمع بين خصال المخير فيه يكون حراماً، وهو قبل قليل يلزمهم بجواز الجمع. وبهذا يكون الجدل خرج عن غايته الحميدة، وهي الوصول للحق.

(٣٠) أي على أصول المعتزلة. وقد نقل عنهم إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٩٨ أنهم يقولون بأن القدرة تتعلق بالمقدور في حالة عدمه. وقالوا بوجوب تقديم الاستطاعة على المقدور وتجوز مقارنتها له حال حدوثه من غير أن تكون متعلقة به.

(٣١) إلزامه للمعتزلة بالقول بالتكليف بما لا يطاق لا يبدو صحيحاً. لأنهم لا يقولون بوجوب فعلها جميعاً قبل التلبس بالفعل، بل يقولون بالوجوب على سبيل البدل. وقولهم يحرم الجمع بينها لا يتناقض مع ما قالوه حتى ينسب لهم القول بالتكليف بما لا يطاق.

تعالى في صفة الوجوب، وهذا واضح في فساد ما دانوا به.

ويدل على فساد قولهم - أيضاً - إنه لو كان المخير فيه واجباً كله قبل وقوعه لوجب على المكلف أن ينوي فعل جميع الكفارات الثلاث على الجمع وعلى وجه ما وجبت عليه قبل الامتثال. وهي كلها عندهم واجبة عليه. فوجب أن ينويها على هذا الوجه، وذلك خلاف الإجماع فسقط ما قالوه^(٣٢).

ص ٢٠٢

وقد شغب بعضهم فقال عند سؤالنا عن الجامع بين الكفارات الثلاث، أهي واجبة كلها أم/ الواحد منها؟ فقال: هذا سؤال لا معنى له، لأنها بفعلها قد خرجت عن الوجوب، وإنما تكون واجبة قبل الفعل^(٣٣).

فيقال له: هذا لا ينبغي، لأنها إذا كانت واجبة كلها قبل وجودها كانت إذا فعلت فقد فعل ما كان واجباً كله، ووجب الثواب على جميعها والعقاب على تروكها، فيكون الوجوب متعلقاً بها على وجه واحد، ولا جواب عن ذلك. وقال بعضهم: لا أعرف الواجب منها إذا جمع بينها^(٣٤).

يقال له: كيف لا تعرف وجوب جميعها. وأنت قد زعمت أن جميعها كان واجباً على حد سواء قبل وقوعها. وإيقاعها على وجه الجمع لا يخرجها عن تعلق الوجوب بسائرهما وكونها في المصلحة على وجه واحد. وهذا ظاهر السقوط من قولهم.

وقال بعضهم: إذا جمع بين سائرهما كان الواجب منها عند الله واحداً وإثنان منها نفلاً. وهذا خبط منه، لأن الوجوب كان متعلقاً بجميعها على حد سواء،

(٣٢) إلزامه للمعتزلة بوجوب أن ينوي المكلف فعل جميع الخصال. إلزام مبني على ما ظنه قولاً لهم. وقد أشرت لعدم صحة نقل ذلك عنهم.

(٣٣) هذا الجواب نقله أبو الحسين في المعتمد ٩٢/١ عن شيخه قاضي القضاة بما هو أكثر تفصيلاً وخلصته أنه قال: لا نقول بعد إيجادها بأنها واجبة عليه لأن ذلك يفيد لزوم فعلها وهو مستحيل بعد إيجادها، وإنما يقال في الموجود إنه واجب، ولا يقال إنه واجب على أحد.

(٣٤) أجاب قاضي القضاة عن هذا السؤال في المعتمد ٩٢/١ بقوله «إن وجدت معاً لم يكن بعضها يوصف بالوجوب أولى من الآخر، فيلزم أن تخرج كلها عن صفة الوجوب».

فكيف يخرج إثنان منها عن الوجوب، وهو متعلق بهما كتعلقه بما قالوا إنه الواجب عند الله، كل هذا اختلاط ظاهر^(٣٥)

فصل: في ذكر شبههم في أن المخير فيه واجب كله.

قالوا: يدل على هذا أمور منها:

إنه لو كان الواجب منها واحداً بغير عينه لكان الواجب غير متميز من غيره مؤدياً إلى الجهل بالواجب^(٣٦) وذلك ممتنع في التكليف. وهذا باطل، لأن المخير فيه كالواجب من الرقبة إذا كان في ملكه رقاب كثيرة. وإنما يجب منها عتق واحدة غير معينة. وإذا وقع العتق عليها تعينت. ونحو وجوب قضاء الدين الذي في الزمة، وإخراج الزكاة من دراهم غير معينة. فهذا اتفاق، وليس فيه ما يؤدي إلى الجهل بالواجب. فبطل ما قالوه.

واستدلوا على ذلك بأن قالوا: لو كان بعض المخير فيه هو الواجب بغير عينه، وكله متساوٍ عند الله تعالى وفي تعلق مصلحة المكلف به لوجب أن يكون قد أوجب سبحانه بعض ما له صفة/ الوجوب، وأسقط وجوب مثله، وذلك ممتنع في حكمته^(٣٧).

فيقال لهم: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: إنه لا صفة عند الله لما أوجبه وفي معلومه يقتضي وجوبه دون حظره وإباحته. وكذلك القول في كل فعل محكوم فيه ببعض الأحكام، على ما

(٣٥) وصف الباقلاني قول خصمه بأنه خبط واختلاط مع أنه موافق لما وضع به رأي جمهور الفقهاء واختاره، ولكن اعتبره خبط لتعارض أقوال خصمه بعضها مع بعض كما يظن الباقلاني. وقد حرر أبو الحسين في المعتمد ٩٤/١ جواب المعتزلة عما تقدم من السؤال بقوله: إن الفرض يسقط بكل واحد منها ، لأن كل واحد منها ساد مسد الآخر على وجه الوجوب، فليس بأن يسقط بأحدهما أولى من أن يسقط بالآخر، وذلك غير ممتنع.

(٣٦) لم يذكر أبو الحسين في المعتمد هذا في أدلتهم. ولكنه اشترط أن تكون خصال الواجب المخير متميزة عن بعضها البعض.

(٣٧) هذا الدليل أورده أبو الحسين في المعتمد ٨٨/١ ولكن عبارته «لو وجب واحدةً منها على المكلف لا غير لكان الله سبحانه وتعالى قد خيره بين الواجب وبين ما ليس بواجب».

بيناه في صدر الكتاب.

والوجه الآخر: هو أنه لا يمتنع في حكمته أن يوجب بعض ما له صفة الوجوب، (ويسقط مثله)^(٣٨)، وبعض ما فيه مصلحة المكلف، ويسقط مثله، بل لا يمتنع أن لا يكلفه شيئاً من مصالحه، لأنه لا يجب عليه سبحانه للعبد شيء على وجه، فسقط ما قالوه^(٣٩).

قالوا: ويدل على ذلك - أيضاً - أنه لو كان الواجب من المخير فيه واحداً بغير عينة. كان غير متعين للمكلف، وإنما يتعين عندكم بالفعل له ونية الوجوب. ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون معيناً عند الله تعالى لكونه سبحانه عالماً بما يفعله المكفر من الثلاث وما ينوي وجوبه منها. وإذا كان ذلك معلوماً له. فقد علم أن ذلك الواحد هو الواجب الذي يفعل ويُعتقد وجوبه، فوجب تعلق الوجوب به وحده. وأن يكون هو المراد لله تعالى دون غيره. وأن يعلم أن غيره ليس بواجب. وأن لا تخيير بين ما يعلم وجوبه. وبين ما يعلم أنه ليس بواجب. وأن لا يجزيء المكلف غير ذلك المعلوم^(٤٠) وهذا خلاف الإجماع، فبطل ما (زعموا وثبت ما قلناه)^(٤١).

يقال لهم: هذا فاسد من وجوه:

أحدها: إن الوجوب وإن تعين بالفعل واعتقاد الوجوب والنية له. فهو قبل الفعل غير متعين ولا منوي وجوبه، ولا يجب إذا علم الله عز وجل أن المكلف يختار واحداً منه ويفعله أن يكون متغير الوجوب قبل وقوعه، لأنه قبل وقوعه غير

(٣٨) هذه العبارة موجودة في المخطوطة. ويبدو أنها زائدة لورودها فيما بعد.

(٣٩) الذي أشعر به أن جواب الباقلاني بعيد جداً عن ما استدل به خصمه، بل أراه حيداً في الإجابة عن

حقيقة الدليل. وما أجاب به الباقلاني إنما هو رد على بعض ما تقتضيه أصولهم لم يرد له ذكر هنا.

(٤٠) هذا الدليل هو عين الدليل السابق مع شيء من التفصيل. وهو إلزام للجمهور ببعض ما يترتب على

قولهم «إن الواجب واحد غير معين، يتعين بالفعل» ومنه كون الواجب معيناً عند الله، وتعلق الوجوب به دون

غيره، وأن لا يجزئ فعل غيره، ويصبح بذلك التخيير بين ما هو واجب وما ليس بواجب، وهو باطل اتفاقاً.

(٤١) الموجود في المخطوط (زعموا ما قلناه) وإصلاح العبارة يتناسب مع السياق.

مفعول ولا منوي وجوبه، فلا يجب أن يكون متعيناً لأجل علم الله تعالى بأنه هو الذي يفعل ويختار وإنما يتعين بالفعل، وقبل أن يفعل فليس بواقع. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما تعلقوا به.

ص ٢٠٤

ويقال لهم: لو كان ما قلتموه واجباً لوجب تعين رقبة من جملة الرقاب التي في ملك المكفر إذا علم الله سبحانه أنه إنما يعتق/ رقبة منها بعينها، وأنه يتعين وجوبها بإيقاع العتق عليها، وهذا خلاف الإجماع، لأنه لا أحد يقول: إن الواجب من هذه الرقاب ما علم الله سبحانه أن العتق يقع عليها دون غيرها حتى لو أعتق المكفر غيرها لم تجزئه، ولم تكن واجبة^(٤٢)، فبطل ما قلتموه.

ثم يقال لهم: لو كان علم الله تعالى بإيقاعه يوجب تعيينه ووجوبه دون غيره لم يستنكر أن يكون غيره الذي ليس بواجب لو فعل حالاً محله ونائباً منا به. كما زعم بعض الفقهاء أن الصلاة في أول الوقت نفل، وأنها تنوب مناب الفرض^(٤٣). وكما كان المنهي عنه حالاً محل المأمور به. وإذا كان كذلك. وكانت الأمة قد أجمعت على أن التكفير بكل واحد من الكفارات مجزئٌ وواقع موقع الوجوب، وجب أن لا يضر تعيين الواحدة بالوجوب عند الله عز وجل، وفي معلومه.

فإن قالوا: فقد أجمعت الأمة على أن المكفر بكل واحدة منها لو فعلها هي الفرض الواجب. ولا يصح أن يقال إنها نفل أو معصية نائبة مناب الفرض.

(٤٢) المعتزلة في دليلهم هذا سلكوا مسلك الإلزام. فأجاب الباقلاني بأننا وإن قلنا بأن الواجب يتعين بفعله والنية له فنحن لا نقول بتعيينه قبل فعله ولا يجب أن يكون متعيناً لأجل علم الله بما سيفعله المكلف. وقال الباقلاني: نحن لا نقول إن العتق يقع على ما علم الله أن العتق يقع عليها دون غيرها. بل لو أعتق المكلف غيرها لأجزأته حتى ولو لم يسم واجباً، كما قال بعض الفقهاء: الصلاة في أول الوقت نفل تنوب مناب الفرض. وبذلك لا يضر تعيين الواحدة بالوجوب في علم الله سبحانه وتعالى.

(٤٣) هذا القول منسوب لبعض الحنفية. ونقل الزركشي في البحر المحيط ٢١٤/١ عن السروجي شارح الهداية، إنكار هذه النسبة بقوله: القول بأن الصلاة تجب بأول الوقت، وفي أوله نافلة قول ضعيف نقل عن بعض أصحابنا وليس منقولاً عن أبي حنيفة» وما نسب للحنفية إحدى الروايات عن الكرخي من متقدميهم، كما ذكر ذلك السمرقندي في الميزان ص ٢١٨. وكذلك البيضاوي في المنهاج على ما في نهاية السؤل ٩٠/١.

يقال لهم: فهذا الذي يدل على فساد قولكم بأن تَقَدُّمَ علم الله سبحانه باختيار المكلف لأحدها يُعَيِّنُ وجوبه عنده تعالى، وفي معلومه، فبطل ما قلتموه من كل وجه.

والأولى الجواب بما قدمناه، لأنه إذا كانت الكفارة إنما يتعين وجوبها بعلم الله بالتلبس بها، فمحال أن يتلبس بغير ما في المعلوم أنه يتلبس به حتى يقال إنه لو وقع كذلك لناب مناب المعلوم المتلبس به، ولأنه إذا تعين بالتلبس به، فلا شيء منها يوقعه إلاّ وهو المعلوم التلبس به، ومعلوم أنه يتلبس به. فلا يتصور التلبس من ذلك بما ليس بمعلوم^(٤٤)، فوجب الاعتماد على ما قلناه.

فصل من فصول القول في ذلك

واعلموا - رحمكم الله - أن المخير فيه عند المعتزلة على ثلاثة أقسام: فقسم منه مخير فيه. وقد أريد فعله منفرداً من الآخر، وكره الجمع بينه وبين الآخر، كالتخيير في عقد الإمامة وعقد الزوجية، وما جرى مجرى ذلك من كل محرم الجمع بين اثنين منه.

والقسم الثاني منه: مخير فيه. وقد أراد الله سبحانه/ الجمع بين فعله كالكفارت الثلاث، فإذا جمع بينها في الفعل كان الواجب منها واحداً. وهذا الضرب عندهم وإن أَرَادَ اللهُ سبحانه الجمع بينه فما كره ترك اثنين منه. وإذا وقع مع الثلاث، كان كله مراداً. فلذلك قالوا: إن الواجب منه إذا وقع واحداً، وإثتان منه ندب^(٤٥). ويجب على هذا القول أن يكون الواجب من ذلك ما تقدر

(٤٤) وذلك لأن علم الله سبحانه لا يتخلف تحققه في الخارج، كما أن المكلف يتحقق عنده الواجب من الخصال بموجب اختياره. ولهذا يتغير الواجب منها في حق كل شخص بحسب اختياره. والله سبحانه وتعالى يعلم ما كان وما سيكون وعلمه محجوب عن المكلف. فالذي يعين الواجب فعل المكلف الموافق لعلم الله سبحانه وتعالى.

(٤٥) أبو الحسين في المعتمد ٩٤/١ ذهب إلى أن الفرض يسقط بكل واحد منها، لأن كل واحد منها ساد مسد الآخر في وجه الوجوب، فليس بأن يسقط بأحدها أولى من أن يسقط بالآخر. وهو مخالف لما نقله الباقلاني هنا.

إرادته والكراهة لتركه، وما أريد ضمه إليه ولم يكره تركه هو النفل. وهذا القول منهم نقض ظاهر لقولهم: إن الكفارات الثلاث واجبة كلها قبل الفعل لتساوي حالها في تعلق مصلحة المكلف بكل واحدة منها على وجه واحد، لأنه قول يوجب كون جميعها واجباً إذا وقعت ومرادة. ومكروهاً ترك جميعها إلى رابع سواها ومكروهاً ترك واحد منها بفعل الآخر^(٤٦)، لأنه واجب كوجوب تركه سواء قبحت على هذا الأصل كونه تعالى مريداً لجميعها إذا فعلت على وجه واحد، وكارهاً للجمع بين تروكها برابع سواها، أو بأن لا يفعل جملة بغير ترك لها إن كان في فعل العبد ما لا ترك له، أو ما يجوز أن يخلو منه ومن تركه. ويجب أيضاً كونه كارهاً لترك كل شيء منها بفعل آخر لاستوائها في الوجوب. وذلك يقتضي وجوب الجمع بينها. ويبطل معنى التخيير على ما بيناه من قبل.

والقسم الثالث: مخير في الجمع بينه. وقد أراد الواحد منها. ولم يرد الآخر ولم يكرهه، وذلك عندهم نحو التخيير بين ستر العورة وترك سترها. فإن كثيراً منهم يقول: إنه وإن خيّر في ذلك، فإنه قد أراد ستر العورة، ولم يكره ترك ذلك، ولم يرد^(٤٧)، وهذا قول يوجب أن يكون سترها نفلاً مراداً فعله، وإن لم يكره تركه. ^(٤٨) وقد بينا نحن فيما سلف أنه تعالى يريد من المكلف فعل ما يعلم أنه يقع منه من الجمع بين ما يحل جمعه، أو الجمع بين ما يحرم جمعه، أو أن لا يفعل من ذلك شيئاً إذا كان المعلوم أنه لا يفعل شيئاً منه. فأغنى عن هذا التفصيل.

(٤٦) قوله مكروه ترك واحد منها بفعل الآخر» قد صرح المعتزلة بخلافه.

قال أبو الحسين في المعتمد ٨٥/١ «ولم يكره ترك كل واحد منها إذا فعل المكلف الآخر».

(٤٧) مراد الباقلاني باسم الإشارة (ذلك) الجمع بين الخصلتين.

(٤٨) هذا اللازم باطل، لأن أبا الحسين ذكر هذه الأقسام في المعتمد ٩٩/١ ومثل بستر العورة لهذا

القسم. فقال إن الثوب الثاني مباح. ولم يرد الثوب الأول كما هي ظاهر عبارة الباقلاني هنا.

باب

القول فيما يعلم به التخيير بين الأفعال.

فإن قيل: فبأي شيء يُعلم التخيير بين الفعلين؟

قيل له: إذا علم أنهما متباينان غير ممتنعين ولا أحدهما. وأن وقت تكليفهما واحد. وعلم مع ذلك تساوي حالهما في الحكم بأن يكونا نديين أو واجبين على ما بيناه من قبل^(٤٩) وعلم أنه لم يؤمر بالجمع بينهما.

فإن قيل: وما القول الذي به يعلم التخيير بين الأفعال؟

قيل له: قد يعلم ذلك بأن يقول عليه السلام: إن فعلت هذا أجزأك (وإن فعلت هذا أجزأك)^(٥٠) وهذا ينوب مناب هذا، ويقوم مقامه. وهذا فرضك إن فعلته. وهذا - أيضاً - فرضك إن فعلته بدلاً منه. وإن فعلت هذا فلا ضيق ولا حرج. وإن فعلت هذا فكذلك، وأمثال هذا من ألفاظ التخيير.

وقد يقع من فعله عليه السلام ما يجرى مجرى البيان بقوله نحو القراءة بحرف. والقراءة تارة بغيره. والمسح تارة ببعض الرأس ويكفه أخرى عند مجيز ذلك. والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم مرة وتركه أخرى. وجمع الناس للتراويح تارة وتركه أخرى. وليس القصد من هذا تصحيح مسألة بعينها في باب التخيير، ولكن بيان ما علم أنه يفعل تارةً ويفعل غيره أخرى، ويتركه ويفعله على وجه الاتباع لحكم الشرع. فإن هذا ربما كان أوضح في الكشف عن التخيير من القول. وربما حل محله.

وقد يعلم التخيير بين الفعلين بأن يرد التعبد بفعلهما في وقت واحد مع العلم بتضادهما في العقل أو الحكم. فإذا قيل للمكلف قم واقعد، وانطق واسكت عقيب أمرك في وقت واحد وعلم تضاد ذلك علم أنه على التخيير لا على الجمع،

(٤٩) هذه المرة الثالثة التي ذكر فيها ما يشترط في التخيير في هذا الباب.

(٥٠) هذه العبارة أثبتتها الناسخ في الهامش وهي لا بد منها لصحة العبارة.

لأن من حكم ما أمر به على الجمع أن يكون ممكناً جائزاً (٥١)، والجمع بين الضدين محال ممتنع. وليس هذا من التعبد في حكم الشرع.

وأما يجري مجرى التضاد في حكم الشرع، لا في قضية العقل من حيث يحرم الجمع بينهما، فيجب حمل الأمر بهما على التخيير إذا تساوت الحال في نفس المكلف للفعل أو المجتهد المفتي، وهذا نحو الواجب بقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ (٥٢) وقد ثبت بالإجماع والتوقيف تحريم الاعتداد بالجمع بين الحيض والطهر. وأن الواجب الاعتداد بأحدهما على حسب ما يؤدي إليه الاجتهاد.

وكذلك حكم إحاق الفرع بالأصل مع تقاوم الأشباه (٥٣) بأصلين متضادين في أن العالم المتقاوم ذلك في نفسه مخير في الرد إلى أيهما شاء. ومحرم عليه الرد إليهما. وكذلك حكم العامي في الفتاوى المتضادة في حادثة في أنه مخير في الأخذ بقول أي العلماء شاء/ إذا اعتدلوا عنده في العدالة ومنزلة الاجتهاد (٥٤) فيجب تأمل هذا الباب واجراؤه على ترتيب ما وصفناه.

ص ٢٠٧

(٥١) وقد تقدم في باب تكرار الأمر السابق لهذا تخريج الباقلاني لمثل قم واقعد في وقت واحد أن الواو فيه بمعنى (أو) وقد جعل أبو يعلى في العدة ١٩٨/١ منه قوله تعالى: «وانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع» وبهذا أصبح ما يدل على التخيير ثلاثة أشياء إما القول أو الفعل أو الأمر بمتضادين في زمن واحد.

(٥٢) سورة البقرة : ٢٢٨

(٥٣) في أصل المخطوط (الشبه) وأصلها الناسخ في الهامش.

(٥٤) حمل هذه الأمثلة الثلاث على ما نحن فيه لا يصح. فالصحيح أن الحكم في هذه الثلاث ليس على التخيير. بل يجب على المجتهد حمل القرء في الآية على ما ترجح عنده من المراد بها. لأن القرء لفظ مشترك بين الحيض والطهر، واللفظ المشترك حكمه التوقف حتى يرد المبين.

وكذلك إحاق الفرع بالأصل إذا تردد الفرع بين أصلين لا يجوز للمجتهد أن يلحقه بأيهما شاء، فهو ليس مخير، بل يجب عليه أن يلحقه بأقربهما شديداً منه.

أما العامي إذا تضادت فتاوى المجتهدين عنده فقد ذكر العلماء في المسألة ما يقارب عشرة أقوال، منها ما ذكره المصنف، ولكنه مرجوح، لأن الأخذ بالتشهي وهوى النفس في الشريعة ممنوع. وغيره من الأقوال أرجح منه. والله أعلم.

باب

القول في الفصل بين التخيير والترتيب في التكليف

فإن قال قائل: فما الفصل بين الواجب على الترتيب من الكفارات وغيرها.
وبين الواجب على التخيير.

قيل له: الفصل بينهما أن المخير بين أفعال له العدول عن كل واحد منها إلى الآخر بغير عذر هو عدم أحدها أو تعذر الوصول إليه أو لحوق الكلفة والمشقة في فعله.

والواجب على الترتيب لا يجوز في حكم الشرع العدول عن بعضه إلى بعض الذي هو الثاني المرتب على الأول مع وجود الأول، وإمكان التوصل إليه، وعدم الأعدار، وهذا نحو قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين. فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾^(٥٥) وما يجري مجرى ذلك مما يجب بعضه عند عدم البعض، أو تعذره بالأعدار الجارية مجرى العدم^(٥٦).

فصل: فإن قال قائل: فما قولكم في المكلف إذا جمع بين الكفارات المرتبة في الفعل، نحو الجمع بين المسح والغسل عند من رأى التخيير في ذلك. وبين العتق والإطعام والصيام، أتقولون إن ذلك مما الجمع بينه مأمور به أمر ندب، أو ليس بمأمور به.

يقال له : هذا على ضربين:

فضرب منه مرتب قد حظر الشرع الجمع بينه ، نحو الجمع بين نكاح الحرة والأمة مع وجود الطول.

(٥٥) المجادلة : ٤.٣ . ويوجد حذف في موضعين، حيث اكتفى بموضع الشاهد.

(٥٦) و منه أيضاً كفارة فدية التمتع الثابتة في قوله تعالى : « فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى. فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم.

ومنه كفارة قتل الخطأ الثابتة بقوله تعالى: ﴿وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾.

ومنه : ما الجمع بينه مندوب إذا وقع ومثاب على بعضه ثواب الواجب، وعلى بعضه ثواب الندب. فيكون المخير فيه بغير ترتيب. وذلك نحو التكفير بالعتق والصيام والإطعام.

فإن قيل : فإذا جمع بين ذلك، فهل أراد الله الجمع بينه محظوراً كان الجمع أو مباحاً أو مندوباً إليه؟

قيل له: أجل، لأنه قد دلت الدلالة بما قد بيناه في أصول الديانات أنه لا يجوز حدوث شيء من المكلف أو غيره مما حلّ أو حرم أو أبيع أو حظر أو جمع بينه أو فُرق إلا وهو مراد لله سبحانه. ولا معتبر عندنا بقول القدرية^(٥٧) في هذا الباب.

(٥٧) لقد سبق وبينت مذهب أهل السنة والقدرية في أفعال العباد، وينظر في ذلك مجموع الفتاوى ٢٨٩/٨ وما بعدها. والفصل لابن حزم ٦٤/٧ وما بعدها، وشرح الطحاوية ٦٣٩/٢، ومنهاج السنة ٣٢١/١، والملل والنحل للشهرستاني ٥١/١، وشرح الأصول الخمسة ص ٣٥٥، والمغنى في أبواب العدل والتوحيد ٣/٨.

باب

القول هل يقتضي الأمر أجزاء (١) المأمور به أولاً؟ (٢)

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال الكل من الفقهاء وعامة أهل العلم إنه يقتضي كون المأمور به/ مجزئاً
إذا فعل على وجه ما تناوله الأمر.

وقال بعض المتكلمين : إنه لا يدل على إجزائه (٣). وقد كنا قلنا في مواضع من
الأمالي (٤) وغيرها إن الأشبه أن لا يجزئ وفسرنا ذلك بأنه لا يدل على أن مثل
الفعل الذي وقع لا يلزم بعده. وأنه لا يمتنع أن يلزم مثل الواجب فيما بعد وإن
فعل بحسب مقتضاه الأمر. ولكنه مع ذلك لا بدُّ أن يعرض فيه سبب يوجب
قضاءه بعد فعله. ومتى عري من كل سبب يوجب القضاء كان ما وجب بعده
فرضاً مبتدأ لا يوصف بأنه قضاء بسبب فساد وأمر عرض فيما قبله.

والذي يجب تحصيله وحصر الكلام عليه في هذا الباب أن يقال إن ما يفعل
نحو الأمر به والإيجاب له على ضربين:

فضرب منه واجب مجزئ يدل الأمر به مع وقوعه على الصفات والشرائط
التي يتناوله الأمر عليها واستكمالها على إجزائه وصحته.

(١) ذكر الرازي في المحصول أن الإجزاء له معنيان هما:
الأول - وهو الأصح - أن يكون الإتيان به كافياً في سقوط الأمر لأنه مستجمع لجميع الأمور المعتبرة.
الثاني: المراد به سقوط القضاء. وهذا الذي وقع فيه الخلاف.

(٢) في المخطوطة (أم) بدل (أو).

(٣) نسب هذا القول إلى عبد الجبار بن أحمد أبو الحسين في المعتمد ٩٩/١ وابن برهان في الوصول إلى
الأصول ١٥٤/١، والآمدني في الأحكام ١٧٥/٢، والشيرازي في شرح اللمع ٢٦٤/١، وانفرد الرازي في
المحصول ٤١٥/٢/١ بنسبته إلى أبي هاشم وأتباعه. وبعض الأصوليين نسبه لبعض المعتزلة بدون تعيين.
وانظر في ذلك أيضاً المنتهى لابن الحاجب ص ٩٧، والبرهان ٢٥٥/١، وإحكام الفصول ص ٢١٨، وإرشاد
الفحول ص ١٠٥، وشرح تنقيح الفصول ص ٧٦.

(٤) الأمالي: جمع إملاء. وهو ما يملأ على طلبة العلم.

والضرب الآخر واجب فعله نحو الإيجاب له والأمر به وقد دخله مع ذلك ضرب من الخلل إما لشيء من قبل المكلف اكتسبه أو لشيء دخل عليه من غير جهته، أو لأجل شيء كان منه قبل التلبس بالفعل المأمور به.

فأما الأمر الدال على أجزاء المأمور وصحته على تأويل إن فعل مثل متعلقه المأمور به لا يجب فيما بعد على سبيل القضاء له، وهي الصلاة المفعولة في وقتها بطهارة ونية واستكمال شرائطها وحصول أسباب وجوبها بأمر مبتدأ به، لا لأجل ترك شيء وجب قبلها، ولا لأجل^(٥) صلاة لزممت لأجل فواتها. ولا لفساد فرض من الصلوات لزممت من أجلها، وليس بين الأمة خلاف^(٦) في أن ما وجب على هذه السبيل فهو فرض مبتدأ صحيح ليس بقضاء لشيء. ولا مما يجب قضاؤه إذا فعل عارياً من جميع هذه العوارض والأسباب. وإذا كان كذلك، وجب أن يدل الأمر بما هذه سبيله على أجزاء المأمور به، إذا وقع مع حصول أسباب وجوبه واستكمال شرائطه، وأن لا يجب قضاؤه، وأن لا يكون في نفسه قضاءً لشيء فات أو فسد. وهذا واجب لا محيص منه.

ص ٢٠٩ فإن قال قائل: فهل يستحيل/ عندكم في حكمة الله وطريقة التكليف أن يأمر الله سبحانه بالفعل عند أسباب تحصل وشرائط يقع عليها، فيفعل عند أسبابه وعلى شرائطه. ثم يأمر بفعل آخر مثله بعده على صفته وشرائطه.

قيل له: لا يستحيل ذلك في حكمته تعالى، ولكن لا يكون المفعول الثاني بالأمر بالثاني لترك الأول لفواته ولا لخلل المأمور به الأول على الوجوه والشرائط التي ذكرناها ولا لفواته ولا لخلل لحقه ودخل فيه يصير من أجله قضاءً للأول، بل يكونان فرضين مبتدئين لا تعلق لأحدهما بالآخر^(٧)، ولا يكون

(٥) في هامش المخطوط (الفوات) بدل الأجل.

(٦) في الحالة التي بينها الباقلاني لا يخالف أحد في وصفها بالإجزاء حتى عبد الجبار بن أحمد.

(٧) هكذا العبارة في المخطوط. ويبدو أن فيها تكراراً وتعقيداً. ولكن مراد المصنف أنه يجوز أن يأمر الله سبحانه بأمر مماثلاً لأمر متقدم امتثل فيه المأمور الأمر كاملاً. بشرط أن لا يكون الأمر بالثاني لأجل خلل في الأول من أي نوع، فيكون الأمر الثاني أمراً مبتدئاً.

الثاني مفعولاً لترك فرض قبله وفساده ولسبب عرض فيه.

وأما الواجب الذي لا يدل الأمر به على إجزائه إذا وقع فهو الذي وقع وقد دخل فيه ضرب من الفساد الذي يلحق الواجب، وهذا الفساد يكون بوجهين: أحدهما كسب للعبد، والآخر مدخول عليه بالفساد، لا من قبله.

فالأول: نحو إفساده الحج بالطوء، وما يجري مجراه الذي يجب عليه المضي في فاسده وفعل مثله بعده وقضاءه. وليس لأحد أن يقول ما أنكرتم أن يكون المعنى في فاسد الحج غير واجب من حيث^(٨) وجب قضاؤه، بعده، لأن وجوب قضاؤه بعده لا يبقى وجوبه. وإنما الذي يبقى وجوبه سقوط الذم والعقاب بتركه. وقد اتفق على أنه قد ورد الذم والعقاب بترك المضي في فاسد الحج، كما يستحق ذلك بإفساده وتركه إذا تضيق وجوبه، فثبت وجوب المضي في فاسده، ولا يجب أن يقال الذي يدل على وجوب المضي في فاسد الحج استحقاق الثواب عليه^(٩)، لأنه لا يمتنع ثبوت واجب على سبيل القضاء والابتداء. وإن لم يجعل الله عليه ثواباً. وإن أوجب الذم والعقاب بتركه. ولأن النفل من القرب عليه ثواب وإن لم يكن واجباً. فوجب الاعتماد على ما بدأنا به.

فصل: وأما الفاسد بسبب مدخول على العبد، فنحو الصلاة عند تضيق وقتها وفرضها، مع الظن بكون المصلي متطهراً، ونسيانه الحدث هذا - أيضاً - مما قد اتفق على وجوبه، وأنه إذا ذكر بعد فعلها/ أنه كان محدثاً غير متطهر لزمه قضاؤها. وسبب وجوب القضاء تركه التطهر على سبيل السهو عن ذلك، والسهو ليس من كسبه ومقدوراته. وإن أجري في الحكم مجرى ما يفسد به الحج وغيره

(٨) في المخطوط (حنت) بدل (حيث)

(٩) ما دام أننا وصفنا المضي في الحج الفاسد بالوجوب فقواعد الشريعة تدل على ثبوت الثواب لمن مضى في حجه الفاسد، لأنه فعل واجب، وفعل الواجب رتب عليه الشرع ثواباً. ويظن البعض أن الأمر بالمضي في الحج الفاسد مادام لا يسقط القضاء لا ثمرة له. وأجيب: إن فيه حكمة عظيمة وهي الستر على المسلم، لأن ما أفسد به حجه أمر مشين وباستمراره على إحرامه وحجه ستر له، وبعضهم قال الحكمة في ذلك مراعاة حرمة المكان والزمان والله أعلم، وهو أحكم الحاكمين.

من فرائضه بفعلٍ من كسبٍ معتمدٍ^(١٠) مقصود. والذي يدل على وجوب الصلاة على من هذه حاله في ظن التطهر، وإجماع الأمة على أنه عاصٍ ومستحق للذم على ترك الصلاة، وإن كان محدثاً مع ظنه الطهارة ولو لم تجب عليه. والحال هذه لم يكن عاصياً بتركها فصح ما قلناه.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أنه ليس مرادنا بالقول إن من الأوامر ما لا يدل على إجزاء المأمور به أن منها ما لا يدل على أنه حسنٌ طاعةً مثاب فاعله ومتقرب به. وإنما مرادنا بذلك أنه لا يدل فعله على سبيل الوجوب، والحال ما وصفناها على سقوط فرض مثله بعده. وكذلك إذا قلنا أن من النهي ما لا يدل على فساد المنهي عنه. وليس مرادنا بذلك أنه لا يدل على قبحة إذا كان نهي تحريم، وعلى أنه معصية مستحق عليه الذم والعقاب^(١١). وإنما نعني بذلك أنه لا يدل بكونه منهيّاً عنه على أنه غير مجزئ في الشيء ولا واقعاً موقع الصحيح نحو الصلاة في الدار المغصوبة، وما ذكره في أحكام النهي.

ومراد الفقهاء بقولهم: إن الأمر يدل على إجزاء المأمور به، والنهي يدل على أنه غير مجزئ أن ما وقع مأموراً به سقط فرض مثله بعد فعله. وما وقع منهيّاً عنه لم يقع مجزئاً ونائباً عن المأمور به^(١٢). وهذا ليس بمستمر لما ذكرناه من قبل.

(١٠) هكذا في المخطوط العين قبل التاء، وقد أورد المصنف في مواضع عدة من هذا الكتاب كلمة (اعتمد) بمعنى (تعتمد) وبالرجوع إلى لسان العرب في مادة (عمد) ٣/٢٠٢ وجدته يقول: تعمده واعتمده بمعنى قصده. وقال الكفوي في الكليات ص(١٥١): الاعتماد القصد إلى الشيء والاستناد إليه مع حسن الركون. فتكون اللفظة لها وجه صحيح في اللغة.

(١١) ما ذكره الباقلاني من كون المنهي عنه قد يكون حراماً ومع هذا يكون صحيحاً ذكره الغزالي في المستصفي فقال إنه لا تناقض لأن الحكم بالصحة من أحكام الوضع، والحكم بالحرمة من خطاب التكليف، ومثّل له الغزالي بقول المشرع مثلاً لا تطلق زوجتك وهي حائض، فإن فعلت طلقت عليك. ولا تدبج الشاة بسكين مغصوب فإن فعلت حلت ذبيحتك.

(١٢) ذكر جمع من الأصوليين منهم السمرقندي في الميزان ص١٣٧ أن الخلاف في المسألة مبني على الخلاف في تعريف الصحيح من العبادات، فعند الجمهور الصحيح: «هو ما أجزأ وأسقط القضاء» وعند المتكلمين: «هو ما وافق الأمر» على ما في شرح الكوكب المنير ١/٤٦٨، والمستصفي ١/٩٤. وقال الغزالي: صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء لأنها لا تسقط القضاء.

باب

القول في أن الأمر يتناول الذكر والأنثى والحر والعبد والمؤمن والكافر

واعلموا - رحمكم الله - أنه قد اختلف العلماء في كيفية القول في هذا الباب. فذهب المحققون من الذاهبين إلى إثبات صيغة العموم من الفقهاء والمتكلمين إلى وجوب استغراق اللفظ العام لجميع ما يتناوله الإسم إذا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾^(١). و ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ونحوه/ لأن ص ٢١١ الاسم عندهم واقع على جميع هذه الأصناف^(٢).

وهذا هو الصحيح إن ثبت القول بالعموم لشمول الإسم لجميعهم. فأما إن لم يثبت ذلك ووجب القول بالوقف فالوجه القول بأنه قول صالح لاستغراق جميعهم ولفريق منهم دون فريق، على ما نبينه في باب القول بالوقف^(٣). وقال بعض المثبتين^(٤) للعموم أن العبد لا يدخل في الخطاب بالعبادات مع

(١) النساء : ١، والحج : ١، لقمان: ٢٢

(٢) آيات كثيرة منها في البقرة : ١٠٤، ١٥٣، ١٧٢، ١٧٨، ١٨٣، ٢٠٨، ٢٥٤، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٨، ٢٨٢.

(٣) ذهب طائفة من العلماء إلى أنه لا يوجد للعموم صيغ تخصه. وما ذكره من الألفاظ إنما هي مشتركة بين أقل الجمع وبين الاستغراق. وبالتالي لا تحمل على أحدهما إلا بقرينة. وهذا شأنهم في لفظة «افعل» وغيرها، وهؤلاء يسمون بالواقفية وفي مقدمتهم أبو الحسن الأشعري والمصنف، وبعضهم قال تناول اللفظ لأقل الجمع متيقن، ولكن الوقف فيما زاد على أقل الجمع، ونسب ابن قدامة في الروضة ص ٢٢٢ هذا القول إلى محمد بن شجاع الثلجي ونسبه إمام الحرمين إلى البرغوث وابن الراوندي المعتزليين.

(٤) الجمهور على أن العبد داخل. ونفى دخول العبد ابن خويزمنداد ، على ما في إحكام الفصول للباقي ص ٢٢٢ ونسبه الشيرازي في شرح اللع ١/٢٧٢، والزركشي في البحر المحيط ١٨١/٣ لبعض الشافعية.

ويوجد قول ثالث في المسألة وهو إن تضمن الأمر تعبداً دخلوا فيه وإن تضمن ملكاً أو عقداً أو ولاية لم يدخل وبعضهم عبّر عنه بأنه إن كان الخطاب لحق الله شملهم وإن كان الخطاب لحق الأدميين لم يشملهم . ونسب هذا القول للجصاص الحنفي الزركشي في البحر المحيط. ١٨٢/٣، والأمدى في الإحكام ٢/٢٧٠، وابن الحاجب في المنتهى ص ١١٦، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ٣/٢٤٢، ونسبه الزركشي لبعض الشافعية وينظر الأقوال في المسألة البرهان ١/٣٥٦، والمعتمد ١/٢٠٠، والمحصل ١/٢٠١/٢، والقواعد والفوائد الأصولية ص ٢٠٩، والعدة ٢/٣٤٨، وإرشاد الفحول ص ١٢٨.

كونه عبداً.

واعتلوا لذلك بأنه مملوك (٥) ممنوع تصرفه. وليس يصح أن يستحق عليه تصريف خالقه في العبادة له لأجل ملك مالكه لتصرفه عليه، فوجب خروجه من الخطاب. وهذا باطل، لأن ملك سيده لتصرفه لا يخرج عن استكمال صفة المكلفين من كمال عقله وألته ودخوله تحت الاسم وسيده لا يملك عليه من تصرفه إلا قدر ما يملكه خالقه تعالى الذي هو أملك به، وهو سبحانه لم يملكه تصرفه في أوقات صلواته. وتضييق فرائض الله عليه بل لا يملك عليه التصرف في هذه الأوقات، هذا اتفاق. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه. فيجب أن لا يخرج العبد عن اللفظ الموضوع له وللحر إلا بدليل يوجب ذلك، وهو غير ما قالوه. وقد يكون من الأدلة على ذلك أن يكون العبد طفلاً أو مجنوناً أو عاجزاً أو بصفة من لا يصلح تكليفه. وكل من هذه حاله من حرٍ أو عبد مستثنى من الخطاب، وخارج عن التكليف.

وقد يكون من الأدلة على ذلك أن يكون الخطاب وارداً بأمر لا يصح ويتأتى من العبد بحكم الشرع فيه، وذلك نحو الإمامة الكبرى وعقدها، وكل ولاية وأمر لا يصح من العبد في حكم الشرع، فهو لذلك مستثنى من الخطاب المراد به أهل هذه العقود والأحكام (٦).

وقد يكون من الأدلة على ذلك أن يكون خطاباً يتعلق بتنفيذ أحكام الأملاك وما يتعلق بالمال، فلا يدخل العبد فيه. عند من رأى من أهل العلم أن العبد لا يملك بحالٍ من الأحوال. ومن لم يقل ذلك وجب أن يدخله تحت الخطاب بحق الاسم.

(٥) (مملوك) استدرکها الناسخ في الهامش.

(٦) ذكر إمام الحرمين في كتابه غياث الأمم في التبات الظلم ص ٢٩٥ أن من شروط الولاية الحرية. وذكر الإيجي طائفة من الشروط ومنها الحرية وعلل ذلك بقوله «لئلا تشغله خدمة السيد، ولئلا يحتقر فيعصى». الموافق ص ٣٩٨. ونقل ابن قدامة في المغني ٣٩/٩ الاتفاق على اشتراط الحرية في القاضي.

فأما علل من قال إن الكافر لا يدخل تحت الخطاب العام فيه وفي غيره
فسنذكرها ونعترضها^(٧) من بعد إن شاء الله.

واعلموا - رحمكم الله - تعالى / أن الخطاب لأهل كل دين وصفةٍ ونعت
يختصون به دون من سواهم يجوز ويصح أن يراد به من ليس له ذلك النعت
والوصف إذا صار من أهله، وانتقل عن صفته التي كان عليها، نحو أن يصير
العبد حراً والمؤمن كافراً. والكافر مؤمناً. فكذلك القول في كل صفة صح خروج
الموصوف عنها إلى صفة من يتناوله الخطاب.

فأما الصفات التي لا يصح خروج الموصوف عنها فليست من هذا الباب في
شيء. نحو كون الذكر ذكراً، والأنثى أنثى، والأب أباً والولد ولداً. وسائر أهل
الأنساب، لأن هذه صفات لا يمكن الخروج عنها.

وإذا نزل الخطاب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (يا أيها الذين
آمنوا، ويا أيها المسلمون، وأتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأمثال ذلك،
فظاهره يقتضي توجيهه إلى من حصل إذ ذاك بهذه الصفات، وإن أريد به من
يحدث من بعده ويكون عليها، فبدليل يقترن بالخطاب. وتوقيف يقال فيه إنه
متناول للموجودين الحاصلين على هذه الصفات. ومن سيكون ويحصل عليها
إلى يوم القيامة، وبهذا التوقيف وأمثاله صار الخطاب بالإيمان والعبادات خطاباً
لأهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وأهل كل عصر إلى حين انقطاع
التكليف^(٨). فأما دخول الكافر في قوله: يا أيها الذين آمنوا، وأمثاله فمحال،
لأنه ليس ممن يتناوله الاسم مع بقاءه على الكفر، فإن صار مؤمناً صح دخوله
تحت الخطاب.

(٧) بعد فصلين في هذا الكتاب.

(٨) قال الرازي في المحصول ١/ ٢/ ٦٣٤ «وذلك لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل يدل على
أن حكم من يأتي بعد ذلك كحكم الحاضرين» والأدلة المنفصلة الدالة على الدخول كثيرة ومعلومة من دين
محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة ومن ذلك قوله تعالى: (وما أرسلناك إلا كافة للناس) وقوله صلى الله
عليه وسلم «بعثت إلى الناس كافة الأحمر والأسود» أخرجه أحمد عن ابن عباس. وذهب بعض الحنفية
والحنابلة على ما في البحر المحيط ٢ / ١٨٤ على أنهم يدخلون فيه من اللفظ، لا بدليل منفصل.

باب (١)

القول في بيان دخول النساء في خطاب الرجال (٢)

وقد قال كثير ممن قال بالعموم إنه لا يجوز دخول النساء تحت مجرد خطاب الذكور.

وقال - أيضاً - ذلك من لم يقل بالعموم، وهذا هو الصحيح الذي به نقول (٣). وقد قاله الشافعي وغيره (٤) من العلماء وأهل اللغة، وأورده في قوله

(١) في المخطوط (فصل) وطريقته تقتضي أن يكون (باب) لأنه موضوع مستقل.

(٢) محل النزاع في المسألة ما اتصل بواو الجماعة مثل افعلوا ويفعلون. وجمع المذكر السالم كالمسلمين. ولكن لا يدخلن في لفظ الرجال قطعاً. انظر ذلك في روضة الناظر لابن قدامة ص ٢٣٦ .

(٣) القول بعدم دخول النساء في جمع المذكر السالم وما اتصل بواو الجماعة إلا بدليل قال به الجمهور على ما في البحر المحيط ١٧٨ / ٣ .

وذهب جماعة الى القول بدخولهن ونسبه الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٧٣ لأبي بكر بن داود من أهل الظاهر، ولأصحاب أبي حنيفة، وبعض الشافعية ونسبه ابن الحاجب في المنتهى ص ١١٥ « لبعض الحنابلة. ونسبه في البحر المحيط ١٧٨ / ٣ للإمام أبي حنيفة وبعض اتباعه كالسرخسي وبعض الحنابلة ولأهل الظاهر ولابن خويزمنداد. ونسبه الأمدي في الإحكام ٢ / ١٠٤ للحنابلة وابن داود الظاهري. ونقله القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٩٨ عن القاضي عبد الوهاب المالكي.

وقال ابن النجار في شرح الكوكب ٢ / ٢٣٥ هو ظاهر كلام أحمد وبه قال أكثر أصحابنا والحنفية وبعض الشافعية خلافاً لأبي الخطاب والطوفي من الحنابلة.

ويوجد قول ثالث: وهو في حقيقته جمع بين القولين وهو أن النساء يدخلن بقضية تغليب الذكور على الإناث جرى في عرف العرب ونزل القرآن عليه، ولا يدخلن بأصل الوضع. والناظر في أدلة من قال بالدخول ومن منع الدخول وجد أنها لا تتوارد على محل واحد، فالذي ينفي الدخول ينفي ذلك بأصل الوضع، والذي يقول بالدخول استدلل بالعرف، ولو تقابل الفريقان وجها لوجه لوضع كل منهما سلاحه، وعادت المسألة إلى الوفاق. وممن قال بالقول الثالث إمام الحرمين في البرهان ١ / ٣٥٨، وتابعه عليه الغزالي في المنحول ص ١٤٣. وبعضهم يعبر عن القول الثالث بعبارة أخرى وهي: إنهن يدخلن مجازاً لا حقيقة، وهذا على القول بأن الألفاظ العرفية مجازات لغوية، وينظر في المسألة أيضاً إرشاد الفحول ص ١٢٨، والعدة ٢ / ٣٥٤، والمحصول ١ / ٢ / ٦٢٣، ونهاية السؤل مع البدخشي ٢ / ٨٨، والمسودة ص ٩٩ .

(٤) قال في البحر المحيط ١٧٨ / ٣. نسبه للشافعي القفال الشاشي وأبو الحسين بن القطان وأبو حامد الاسفرائيني والماوردي في الحاوي والرويان في البحر وابن القشيري.

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾^(٥) قال: وإنما يتناول ذلك الرجال دون النساء.

والحجة لهذا القول اتفاق أهل اللغة على أن للواحدة من النساء والإثنتين منهن، والجمع أسماء تخصصهن دون الرجال نحو قوله: مؤمنة ومسلمة ومؤمنات ومسلمات / وفعلت وفعلتا وفعلن. وإذا كان ذلك كذلك كمن مخصصات باسم ص ٢١٣ التانيث، والرجال مخصوصون بأسماء التذكير، ولذلك قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ - إِلَى قَوْلِهِ - وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾^(٦) في أمثال ذلك من الآيات. كقوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ﴾^(٧) فلم يقتصر في الجمع بين النساء والرجال في الخطاب على لفظ التذكير، بل فرّق بينهن وبين الرجال بالاسم الموضوع لكل فريق منهم.

وأما من قال: إنهن يدخلن في خطاب الرجال، لأجل اتفاق أهل اللغة على أنه إذا اجتمع التذكير والتانيث غلب التذكير، فإنه قول صحيح، غير أنه لا يوجب دخول النساء في خطاب الرجال إذا لم يذكرن معهم^(٨). لأن أهل اللغة لم يقولوا إن إطلاق اسم التذكير يجب أن يدخل فيه المؤنث نحو الظاهر من غير أن يتقدم علم باجتماعهما، وحمل ظاهر التذكير على المذكر هو الواجب إلا أن يقوم دليل على أنه قد أريد به المؤنث أيضاً. فإن علم جمعهما في الذكر غلب التذكير، وإذا ذكرن مع الرجال وجب خروجهن من الخطاب بمثل ما يجب خروج بعض الرجال منه، نحو الجنون والعجز والطفولية، والأمور المزية للتكليف. وقد يكون الدليل المخرج لهن من الخطاب مع لصوق الاسم بهن أن يكون وارداً بحكم لا

(٥) سورة الأنفال : ٦٥ .

(٦) سورة الأحزاب : ٣٥ .

(٧) سورة الأحزاب : ٣٥ .

(٨) أما إذا ذكرن معهم بلفظ خاص فقط لا يدخلن باتفاق. ولذلك قد يعترض على استدلال الباقلاني بقوله تعالى : (إن المسلمين والمسلمات) بأنها خارجة عن محل النزاع .

يصح من النساء في حكم الشرع، نحو ما يجب من ذكر الإمامة والقضاء^(٩)، وغير ذلك من الولايات والأمور التي حَكَمَ الشرع بأنهن ليس من أهلها، أو ورود توقيف بأنهن مستثنيات من الخطاب.

فصل: ولا خلاف - ايضاً - في أنه إذا قال سبحانه: يا أيها الرجال البالغون، والعاقلون ونوي الأبصار والألباب، وما جرى مجرى ذلك لم يدخل فيه الأطفال، لأن الاسم غير جارٍ عليهم، وإن بلغوا بعد الطفولية، واستكملوا صفات التكليف صح دخولهم تحت الاسم على ما بيناه من قبل.

(٩) ذكر الإيجي في المواقف ص ٣٩٨ أن الذكورية شرط في الإمامة بالاجماع. وأما القضاء فقد خالف في اشتراط الذكورية فيه ابن جرير الطبري، وذهب أبو حنيفة إلى أنه تجوز أن تكون قاضية في غير الحدود. والجمهور استدلوا على عدم جواز توليها القضاء بقوله صلى الله عليه وسلم «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» ولعدم تولية الرسول صلى الله عليه وسلم لها ذلك ولا من بعده من الخلفاء في العصور المفضلة.

باب /

الكلام في أن النبي صلى الله عليه وسلم داخل في كل خطاب باسم يتناوله وغيره من الأمة

واعلموا - رحمكم الله - أن الواجب في هذا الباب لو ثبت القول بالعموم^(١) وجوب دخول النبي صلى الله عليه وسلم في كل خطاب يتناوله وغيره من الأمة، نحو قوله تعالى: يا عبادي، ويا أيها الناس، ويا أيها الذين آمنوا، ويا أولي الألباب، ويا أهل البصائر، ونحو ذلك، لأنه عليه السلام مستحق لجميع هذه الأسماء، وأحق بأكثرها من جميع أمته، فيجب بحكم الظاهر^(٢) دخوله تحت الاسم.

ولا وجه لامتنان من أخرجه من حكم هذا الخطاب^(٣) لأجل أنه قد خص بفرائض وعبادات فرّق فيها بينه وبين الأمة، لأن تخصصه بذلك بالأدلة التي أوجبت إفراده بها لا يمنع من دخوله معهم، أو صحة دخوله معهم على القول بالوقف في الأسماء العامة أو الصالحة للعموم على قول أهل الوقف. يبين هذا ويوضحه أنه قد فرق بين الحائض والطاهر والمقيم والمسافر والحر والعبد في كثير من أحكام العبادات، ثم لم يمنع ذلك من دخول الجميع تحت

(١) قول الباقلاني «لو ثبت القول بالعموم» لأنه لم يثبت عنده أن أهل اللغة وضعوا ألفاظاً خاصة بالعموم، بل هي مشتركة بين أقل الجمع والعموم، فيلزم التوقف حتى يرد الدليل.

(٢) يعني أن الظاهر من هذه الألفاظ تناولها له.

(٣) لم أجد من الأصوليين من سمي القائلين بعدم دخول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما هو صالح له وأمته، بل نسب هذا القول لجهولين. وذكر إمام الحرمين في البرهان ١ / ٣٦٥ قولاً ثالثاً نسبته للصيرفي والحلي ولم يرتضه. وهو أنه إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم مأموراً بتبليغه لم يدخل. ومثل له ابن الحاجب في المنتهى ص ١١٧ بقوله تعالى: «قل للمؤمنين» كما نسبته للصيرفي والحليمى الزركشي في البحر المحيط ٢ / ١٨٩. وحجتهم عدم دخول المخاطب في عموم خطابه، وكونه له خصوصيات.

ونقل ابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٢٤٨ قولاً رابعاً. وهو أنه يدخل في خطاب القرآن لونه خطاب السنة. وينظر ما يتعلق بالأقوال في المسألة: إرشاد الفحول ص ١٢٩ والإحكام للأصدي ٢ / ٢٧٢، والمحصول ١ / ٢ / ٢٠٠، وشرح تنقيح الفصول ص ١٩٧، والمسودة ص ٣٣، والقواعد والفوائد الأصولية للبلعي ص ٢٠٧. ونهاية السؤل مع البخشني ٢ / ٨٩، والمستصفي ٢ / ٨١.

الاسم العام الشامل لهم عند أصحاب العموم أو صلاح دخول سائرهم فيه عند أهل الوقف، وإنما يعلم إفراده بما أُفرد به من الحكم بخطاب موضوع له دون غيره، نحو قوله سبحانه ﴿خالصة لك﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾^(٦) وقوله تعال ﴿فاصدع بما تؤمر﴾^(٧) وقوله تعالى ﴿يا أيها النبي حسبك الله﴾^(٨) وأمثال ذلك، أو بتوقيفه عليه السلام، على أنه مفرد بالحكم، أو على خروجه منه مع لحوق الاسم به، فيجب إذا كان ذلك كذلك دخوله مع الأمة في الخطاب العام فيه وفيهم، أو الصالح لاشتماله عليه وعليهم.

فإن قيل: قد أوجبتم بهذا أن يكون موروثاً بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾^(٩) وقوله تعالى: ﴿إن امرئ هلك﴾^(١٠) وأمثال ذلك.

قيل له: هذا واجب بحق الظاهر عند القائلين بالعموم. وإنما وجب العدول عنه/ بتوقيفه على أنه وغيره من الأنبياء عليهم السلام لا يورثون. وقد أوضحنا ص ٢١٥ صحة هذه في الكلام في فدك^(١١) وأن النبي صلى الله عليه وسلم لا يورث في

(٤) سورة الأحزاب : ٥٠ .

(٥) سورة الفتح : ٢٩ .

(٦) سورة المائدة : ٦٧ .

(٧) سورة الحجر : ٩٤ .

(٨) سورة الأنفال : ٦٤ .

(٩) سورة النساء : ١١ .

(١٠) سورة النساء : ١٧٦ .

(١١) فدك: أرض بخيبر. وقصة مطالبة فاطمة رضي الله عنها بميراثها من فدك أخرجها البخاري ومسلم أخرجها البخاري في كتاب الخمس، باب فرض الخمس برقم ٣٠٩٢ ، ٣٠٩٣ ، وفي كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم ٣٧١١ ، ٣٧١٢ ، وفي كتاب المغازي باب غزوة خيبر برقم ٤٢٤٠ ، ٤٢٤١ ، وفي كتاب الفرائض برقم ٦٧٢٥ ، ٦٧٢٦ .

وأخرج مسلم في كتاب الجهاد، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم «لا نورث ما تركناه صدقة»، برقم ١٣٨٠ ، ١٧٥٩ ، وأحمد في المسند ١ / ١٠ وغيرهم، ولفظ حديث عائشة عند البخاري قالت: أن فاطمة والعباس عليهما السلام أتيا أبا بكر يلمسان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهما حينئذ يطلبان أرضيهما من فدك وسههما من خيبر، فقال لها أبو بكر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا نورث ما تركناه صدقة».

كتب الإمامة^(١٢) بما يغني الناظر فيه.

وأما القائلون بالوقف، فإنهم يقولون يصلح توجه هذا الخطاب إليه وإلى غيره. وإنما خرج من صلاح توجيهه إليه بقوله صلى الله عليه وسلم: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة»^(١٣)

فصل: وكل خطاب ورد بذكره واسمه عليه السلام الخاص له، أو بالكناية عنه، فإن حكمه ومتضمنه مقصور عليه، بحق الظاهر، إلا أن يدل على مساواة غيره له من الأمة فيه دليل. وهذا نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلِ قَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١٤) الآية. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾^(١٥) وقوله سبحانه: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا نَكَحْتَ أَوْ طَلَقْتَ فَاذْكُرْ مَنْ الْعَدَدِ كَذَا أَوْ طَلَقَ كَذَا وَنَحْوَهُ. وكل ما ورد من هذا الخطاب وأمثاله، فهو مقصور عليه بحق ظاهره، ولا وجه لإدخال غيره من أمته فيه إلا بدليل يوجب التسوية بينهما في الحكم، وبمثل هذا وجب قصر خطاب زيد على زيد دون عمرو. وخطاب المؤمن عليه دون الكافر، وخطاب العبد عليه دون الحر، وخطاب الذكر عليه دون الأنثى. بحق ظاهر الاسم.

فصل: فأما اعتلال من اعتل لوجوب دخول أمته معه عليه السلام في الخطاب والأحكام الواردين على هذا الوجه بأن ما يثبت أنه شرع للنبي صلى الله عليه

(١٢) للباقلاني أربع كتب في الإمامة، لا نعلم بوجود شيء منها. وقد أشرت لها في ص ٧٩ من المجلد الأول من هذا الكتاب. وقد ذكرها القاضي عياض في ترجمته. واستفاد ابن حزم في الفصل ٤ / ٢٢٥ من كتابه الإمامة الكبيرة.

(١٣) الحديث بلفظ (نحن) غير موجود في شيء من الكتب الستة على ما قاله ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٥٠، وأقرب لفظ موجود «إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة» أخرجه أحمد ٢ / ٤٦٢، والترمذي في الشمائل المحمدية برقم (٣٨٥)، وأخرجه النسائي في كتاب قسمة الفيء ٧ / ١٣٥، أما لفظ البخاري ومسلم فقد تقدم في حاشية (١١) وانظر في تخريجه الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٨٥، والمعتبر للزركشي ص ١٤٧.

(١٤) سورة المزمل: ١

(١٥) سورة المائدة: ٦٧

وسلم وجب كونه شرعاً للأمة فإنه باطل^(١٦) لأنه اعتلال بنفس المذهب. وقد ثبت أن الشرع في الأصل قد ورد بأمور وأحكام خص النبي صلى الله عليه وسلم بها دون أمته، وأحكام خصت الأمة بها دون النبي صلى الله عليه وسلم، فليس لأحد أن يقول: الأصل في هذا الباب دخوله معهم في الحكم إلا أن يستثنيه دليل أولى من قول من قال: الأصل فيه إفراده بالخطاب بالاسم المتناول له وحده إلا أن يدخل غيره فيه بدليل. وفي تقاوم القولين دليل على سقوطهما، وحمل كل لفظ ورد على موجب ظاهره ومقتضاه. وإنما دخلت الأمة في حكم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ / فَطَلِقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(١٧) لأنه تعالى ابتدأ بذكره تعظيماً له وتخصيصاً، وثنى بذكره باسم الجمع فحمل عليه وعليهم، لأن حقيقة الجمع لا تتأني فيه وحده عليه السلام.

وأما قوله سبحانه: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك، ولتكونن من الخاسرين﴾^(١٨) فظاهره خطاب له. وإنما حمل على أن المراد به الأمة للعلم بأنه خارج على وجه الوعيد والتحذير لهم مع سبق العلم بأنه عليه السلام لا يشرك لقوله تعالى: ﴿ولقد إخترناهم على علم على العالمين﴾^(١٩) وأمثال ذلك. وأما قوله سبحانه: ﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك

(١٦) نقل القول بدخول الأمة في الخطاب الخاص بالرسول صلى الله عليه وسلم ابن النجار في شرح الكوكب ٢ / ٢١٨ عن الإمام أحمد وأكثر أصحابه والحنفية والمالكية. وقالوا لا يختص به إلا بدليل يخصه. وقال ابن النجار هؤلاء يقولون بدخولهم بالعرف وليس بوضع اللغة. ونسب القول بعدم الدخول لأكثر الشافعية وبعض الحنابلة. والمعتزلة والأشاعرة. وموضع النزاع فيما لم توجد قرينة تدل على خصوصيته وينبغي أن يخرج عن محل النزاع ما كان موجهاً إليه وليس هو المراد. بل المراد به أمته دونه مثل قوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾. لأنه لا يتأتى منه الشرك ولكن وجه إليه الخطاب لأنه أقدر على التحمل. فهو من باب «إياك اعني واسمعي يا جارة». وينظر الأقوال في المسألة البحر المحيط ٢ / ١٨٦، ونهاية السؤل مع البديخي ٢ / ٨٨، والمستصفي ٢ / ٦٥، والبرهان ١ / ٣٦٧، والعدة ١ / ٣١٨، وارشاد الفحول ص ١٢٩، والمحصل ١ / ٢ / ٦٢٠، والإحكام للآمدي ٢ / ٢٦٠.

(١٧) سورة الطلاق : ١

(١٨) سورة الزمر : ٦٥

(١٩) سورة الدخان : ١٨

من دون المؤمنين ﴿٢٠﴾ فقول ظاهره يوجب إفراده عليه السلام بجعل المرأة زوجة له بلفظ الهبة وقولها وهبت نفسي لك يا رسول الله، لأنه لا يمكن أن يكون أراد بقوله خالصة لك أنها زوجة لك دون غيرك. لأن هذا حكم كل زوجة لمؤمن في أنها ليست بزوجة لغيره، فثبت أن مثل هذا الخطاب لا يحتمل دخول غيره فيه، فلا وجه لحمل من حمل قوله تعالى: ﴿خالصة لك﴾ من أهل العراق^(٢١) على أن المراد به أنها خالصة لك بغير مهرٍ أو خالصة لك: أي أنها لا تحل لأحد من بعدك، لأنه لم يجرٍ للصداق ذكر في الخطاب. وإنما جرى ذكر الهبة في قوله: وهبت نفسها للنبي، فوجب أنها تحل له وحده بلفظ الهبة. وكذلك فلا معنى لقولهم إن المراد بقوله خالصة لك أنها لا تحل لأحد بعدك، لأن هذه حال جميع أزواجه بلفظ الهبة كن أزواجاً أو بلفظ النكاح. وهذه جملة كاشفة عن الواجب في هذا الباب.

(٢٠) سورة الأحزاب : ٥٠

(٢١) أجمعت الأمة على أنه لا نكاح إلا بمهر حتى ولو توافق الزوجان على نفي المهر وإنما النزاع في جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة هل هو خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم أو عام له ولأمته. فذهب الجمهور وأبو بكر الرازي الحنفي إلى أن انعقاد النكاح بلفظ الهبة خاص به صلى الله عليه وسلم. وذهب الحنفية إلى أنه عام له ولأمته، وإنما كانت الخصوصية في الآية للرسول صلى الله عليه وسلم في استباحة البضع من غير بدل. وقال ابن قدامة في المغني ٦ / ٥٣٣: وقال الثوري والحسن بن صالح وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور وأبو عبيد وداود ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والبيع والتملك. وقال مالك ينعقد بذلك إذا ذكر المهر. وانظر أيضاً الباب في الجمع بين السنة والكتاب للمنبيجي ٢ / ٦٦٢ ، والمحلى ٩ / ٤٦٤ ، والمهذب للشيرازي ٢ / ٤١ ، وتحفة الفقهاء للسمرقندي ٢ / ١٧٦ ، ١٩٩ .

باب

القول في أن الكافر مخاطب بالعبادات أم لا؟

واعلموا - رحمكم الله - أنه لاخلاف بين سلف الأمة وفقهائها والدهماء من خَلَفها في أن الكافر مخاطب مأمور بمعرفة الله جلَّ وعزَّ وتصديق رسله عليهم السلام والإيمان بهم.

وقد قال قوم بعد هذا الإجماع أن العلم بالله تعالى وصدق رسله / يقع اضطراباً وابتداء في النفس، فالمكلف لذلك غير مأمور به.

وزعم آخرون من أهل الأهواء أن العلم بذلك اكتساب، ولكنه غير مأمور به لشبهه ليس هذا موضع ذكرها^(١).

وزعم الجاحظ^(٢) أن العلم بذلك يقع اضطراباً في طباع نامية بعد النظر والاستدلال. وان من لم يقع له العلم بالتوحيد والنبوة بعد نظره فإنه معذور غير كافر ولا ملوم، وليس بذبي طبع نام.

(١) نقل الإجماع على وجوب معرفة الله عزَّ وجلَّ وتصديق رسله ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١ / ٥٠١، والزرکشي في البحر المحيط ١ / ٣٩٧، والبعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٤٩، والبايجي في أحكام الفصول ص ٢٢٤، والسمرقندي في الميزان ص ١٩٠. وحكى المازري عن قوم من المعتزلة أن الكفار غير مخاطبين بهذه المعارف، وبعضهم قال إنهم غير مخاطبين لأنها ضرورية. وبعضهم اعترف أنها كسبية نظرية، ولكنه غير مخاطب بها. على ما في البحر المحيط واختلف في أول واجب على المكلف، فالأكثر على أنه معرفة الله سبحانه، وقيل هو النظر فيها لأنه واجب وهو قبلها، وقيل أول جزء من النظر، وقيل القصد إلى النظر. وثبت وجوب معرفة الله عند المعتزلة هو العقل، وعند الجمهور هو السمع. وينظر في ذلك المواقف للإيجي ص ٢٨، والإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٩.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكتاني، أبو عثمان، كان قبيل الخليفة، وسمي بالجاحظ لجهول عينيه. كان أديباً ذكياً، درس مؤلفات الفلاسفة اليونانيين وتأثر بها. أصبح على رأس طائفة من المعتزلة تسمى باسمه. أصيب بالشلل النصفي في آخر حياته. ولد بالبصرة وتوفي بها سنة ٢٥٥ هـ له عدة مؤلفات منها: البيان والتبيين، والبخلاء وسلوة الحريف في المناظرة بين الربيع والخريف، والحيوان، والتاج، والفتيا، والمحاسن والأضداد الذي نشره المستشرق فلوتن سنة ١٣١٥ هـ. والعرجان والبرصان والقرعان، له ترجمة في فرق وطبقات المعتزلة ص ٧٣، وشذرات الذهب ٢ / ١٢١، ووفيات الأعيان ٣ / ١٤٠.

وزعم عبيد الله بن الحسن العنبري البصري^(٣) أن كل من أداه اجتهاده إلى شيء من المذاهب في أصول الدين وفروعه فقد أصاب.

واختلف في معنى قوله أصاب اختلافاً سنذكره في باب الكلام في الاجتهاد من هذا الكتاب إن شاء الله^(٤).

والصحيح من هذه الجملة أن الكافر مكلف لمعرفة الله تعالى وصدق رسله ومأمور بذلك وغير مضطر إليه لا ابتداءً وإلهاماً، ولا بعد نظر. وقد دللنا على هذه

(٣) هو عبيد الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر العنبري القاضي المحدث. قال عنه أبو داود: كان فقيهاً وقال النسائي: فقيه بصري ثقة. قال ابن سعد: ولي القضاء بالبصرة وكان ثقة عاقلاً وثقه غير واحد. ولد سنة ١٠٥هـ وتولى القضاء سنة ١٥٧هـ وتوفي سنة ١٦٨هـ روى له مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة بن عبد الأسد. كان يقول: دل القرآن على القدر والإيجاب وكلاهما صحيح، فمن قال بأيهما أصاب. وقال عن نفاة القدر ومثبته: هؤلاء قوم عظموا الله، وأولئك نزهوا الله. وكان يقول عن قتال طلحة والزبير لعلي كنه طاعة. وكان ابن قتيبة لا يقبل أقواله لأجل هذه الآراء له ترجمة في تهذيب التهذيب ٧ / ٨ .

(٤) الصحيح أن العنبري لا يقول إن كل مجتهد في الأصول مصيب مطلقاً بل يريد به.

(أ) الخلاف بين الفرق الإسلامية فقط دون الكفار من يهود ونصارى وثنيين.

(ب) المخطيء معذور فيما أخطأ، ولكن الحق في جهة واحدة. وذلك بإرجاع ما ورد فيه النقل مطلقاً إلى ماورد مقيداً مفصلاً. وهذا هو العدل في نسبة الأقوال وهو المسلك الذي نتبعه عند تعارض النصوص الشرعية. وخاصة وأنه قد تقدم في ترجمته أنه خرج له مسلم ووثقه جمع من أهل العلم، وتولى القضاء عشر سنين. ومما نقل عنه مقيداً.

أولاً: قال ابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢ / ٣٢٨: والصحيح ما حكاه عنه الجاحظ أنه قال: كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا فهو مما يعتقد أن الحق فيه في جهة واحدة، والمخالف يبطل قطعاً كمخالفة اليهود والنصارى، وأما الخلاف الجاري بين أهل الملة كالمعتزلة والخوارج فإنه يزعم أن الحق في جهة واحدة غير أن المخطيء معذور فيما أخطأ»

ثانياً: قال ابن حجر في تهذيب التهذيب ٧ / ٨: «كان يقول: دل القرآن على القدر والإيجاب وكلاهما صحيح، فمن قال بأيهما أصاب. وقال هؤلاء قوم عظموا الله وأولئك نزهوا الله. وكان يقول عن قتال طلحة والزبير لعلي كنه طاعة».

ثالثاً: قال أبو الحسين في المعتمد ٢ / ٩٨٨ إن العنبري يقول: إن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة كالموحدة والمشبهة وأهل العدل والقدرية مصيبون»

رابعاً: قال إمام الحرمين في كتاب المجتهدين من تلخيص التقریب ص ٢٧: وأشهر الروايتين عنه أنا أصوب كل مجتهد في الذين تجمعهم الملة، وأما الكفرة فلا يصوبون».

الجملة في أصول الديانات بما يعني الناظر فيه إن شاء الله.
فصل: وقد اختلف الناس بعد هذه الجملة في تكليف الكافر بالعبادات، نحو الصلاة والزكاة والحج، وترك المحظورات.

فقال الجمهور منهم: إنه مخاطب بالصلوات^(٥) وجميع فرائض الدين وترك جميع المحظورات. ومخاطب بذلك كخطاب المؤمن، ولكنه مخاطب بفعل ذلك على شرط ما تصح مما سنذكره. وهذا هو الصحيح الذي نذهب إليه.
وقال كثير من الفقهاء والمتكلمين: إن الكافر غير مخاطب بالعبادات، وإن كان مخاطباً بالمعرفة والإقرار^(٦).

وقد قلنا من قبل إن الكافرين لا يجب أن يدخلوا مع المؤمنين، ولا^(٧) يصلح أن يدخلوا إلا في خطاب واسم موضوع لهم وللمؤمنين أو صالح لهم جميعاً نحو

(٥) في الهامش العبادات بدل الصلوات.

(٦) نسب القول بدخول الكفار أبو يعلى في العدة ٢ / ٢٥٨ للمتكلمين من الأشعرية والمعتزلة، وقال هو أصح الروایتين عن أحمد واختاره، وكذلك تلميذه أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٩٩ . ونقله أبو الحسين في المعتمد ١ / ٢٩٤ عن الشيخين يعني أبا علي وأبا هاشم الجبائين. ونسبه إمام الحرمين في البرهان ١ / ١٠٧ لظاهر مذهب الشافعي. ونسبه السمرقندي في الميزان ص ١٩٤ إلى أهل الحديث والمعتزلة وحنفية العراق. ونسبه الزركشي في البحر ١ / ٣٩٨ إلى الشافعي وأكثر أصحابه وللكرخي والجصاص وإظهار مذهب مالك. ونقل القول بعدم الدخول الباجي في إحكام الفصول ص ٢٢٤ عن ابن خوزيمنداد. ونقله السمرقندي عن حنفية ما وراء النهر إلا ما استثنى في عهودهم كحرمة الربا ووجوب الحدود والقصاص. ونقله الزركشي عن جمهور الحنفية وعبد الجبار بن أحمد والشيخ أبي حامد الاسفرائيني. ونقله أبو يعلى وأبو الخطاب عن الجرجاني من الحنفية. وينظر في هذه المسألة أيضاً المحصول للرازي ١ / ٣٩٩، وروضة الناظر ص ٥٠، والمسودة ص ٢٦، وأصول السرخسي ١ / ٧٤، والمستصفي ١ / ٩١، وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٩٩ .

ويوجد قول ثالث وهو أنهم مخاطبون بالنواهي والمعاملات دون العبادات. وهو رواية عن أحمد كما في التمهيد والعدة. ونقل بعض الأصوليين عدم وجود خلاف في تكليفهم بالنواهي على ما في البحر المحيط. ويوجد قول رابع وهو أن المرتد مكلف دون الكافر الأصلي على ما في البحر المحيط. ١ / ٤٠٢ ويوجد قول خامس وهو أنهم مكلفون بما عدا الجهاد نقله القرافي في شرح التنقيح ص ١٦٦ وقال لا أدري أين وجدته. ويوجد قول سادس وهو الوقف حكاة الشيخ أبو حامد الاسفرائيني عن الأشعري على ما في البحر المحيط ١ / ٤٠٢ .

(٧) في المخطوطة (أو) بدل (ولا).

قوله: يا أيها الناس، ويا عبادي، ويا أولي الأبصار والألباب، وأمثال ذلك.

واعلموا - رحمكم الله - إننا لم نوجب خطاب الكافر بالعبادات بقضية العقل وإيجابه لخطابهم بذلك، لأنه قد كان يجوز فيه وضع هذه العبادات عنهم إذا كانوا كافرين وإلزامها للمؤمنين، ويجوز - أيضاً - اختلاف عبادات المؤمنين فيها، وقد ورد الشرع / فيهم بهذا الجائز فخولف بين فرض الحائض والطاهر ص ٢١٨ والمقيم والمسافر والحر والعبد والذكر والأنثى مع تساويهم في فرض الإيمان والتصديق على جميعهم. ولا شك - أيضاً - أنه قد كان جائزاً إسقاط العبادات عن الكافرين وإلزامها للمؤمنين^(٨). وإنما يوجب تعبدهم بها من ناحية السمع والتوقيف فقط.

فإن قال قائل: وما الدليل على ذلك من جهة السمع؟

قيل له: قوله تعالى: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين، ولم نك نطعم المسكين﴾^(٩). وأخبر سبحانه عنهم بحصول العذاب عليهم بترك الصلاة والإطعام، والخوض في لغو^(١٠) القول تحذيراً للمؤمنين من واقعة مثل ما سلكهم في سقر.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن لا يكون في الآية دليل على ما قلتم، لأجل أنه لم يخبر هو سبحانه عن نزول العذاب بهم لترك الصلوات. وإنما أخبر عنهم أنهم قالوا ذلك، وقولهم ليس بحجة ولا دليل.

يقال لهم: هذا باطل، لأن الأمة متفقة، وجميع أهل التأويل على أن الله تعالى مصدق لهم في هذا القول، وأنه إنما أخبرنا به عنهم تحذيراً لسائر المكلفين من ترك الصلوات والإطعام، والخوض بالباطل، وترغيباً في فعل ذلك، ولو كانوا

(٨) يعني أنه يجوز عقلا عدم تكليف الكفار بفروع الشريعة، لأن المشرع قد أسقط بعض التكليف عن الحائض والمسافر والعبيد مع استوائهم في وجوب الإيمان عليهم.

(٩) سورة المدثر: ٤٢، ٤٣، ٤٤.

(١٠) وهو الذي تشير إليه الآية: ٤٥ من المدثر ﴿وكنا نخوض مع الخائضين﴾.

كاذبين في قولهم هذا لوجب^(١١) تكذيبهم فيه، وبيان خطئهم، ولم يكن في ذكره ترغيب في فعل الصلاة. لأنهم إن لم يكونوا معاقبين بترك هذه العبادات المذكورة كانوا مظلومين بالعقاب على ما ليس بذنب من أفعالهم، وكأنهم قالوا إنما سلكتنا في سقر ما ليس يحرم. ومثل هذا لا يقع به ترغيب للمؤمنين ولا ترهيب، بل هو حقيق بالرد والنكير على أن الله تعالى أخبر عنهم بالعقاب على نسق تروك جميع هذه العبادات إلى قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾^(١٢) فيجب أن يكونوا غير معذبين على ذلك، لأن هذا قول لهم، لا لله تعالى^(١٣). وذلك باطل باتفاق، فسقط ما قالوه.

فإن قال: ما أنكرتم أن يكون العقاب إنما يستحق على التكذيب بيوم الدين فقط، فلما ضامه ترك الصلاة غلظ العقاب عليهم.

قيل لهم: لا يجوز تغليظ العقاب^(١٤) بفعل مباح وترك صلاة لا تجب لأنه تغليظ لعقاب الذنب بما ليس بذنب، وكذلك لا يجوز العقاب على المباح من الأفعال. / ص ٢١٩

فصل: فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكونوا إنما عوقبوا على ترك الصلاة والإطعام، والخوض بالباطل لإخراجهم أنفسهم بالكفر الذي فعلوه عن صحة العلم بقبح ترك الصلاة والإطعام. يقال لهم: هذا باطل لأمرين:

أحدهما: أنه خلاف الظاهر، لأن الخبر ورد عنهم بأن العذاب كان على ترك الصلاة والإطعام، لا على ترك العلم بقبح ذلك، لأن ترك العلم بقبح ترك الصلاة، ليس هو نفس ترك الصلاة. ولا وجه لترك الظاهر بغير حجة.

(١١) وقع الباقلاني فيما ينكره بشدة على المعتزلة وهو قولهم بوجوب الأصلح على الله، ولو قال (لكنهم فيه) لكان أسلم

(١٢) المدثر: ٤٦ .

(١٣) في المخطوط (له) بدل (لله) والإضمار هنا يتنافى مع ما يجب لله سبحانه.

(١٤) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

والوجه الآخر: إنه كان يجب أن يكون عقاب الكافر الذي يفعل القتل والخوض بالباطل، مثل عقاب الكافر الذي لم يفعل ذلك، لأنهما جميعاً قد أخرجاً أنفسهما بفعل الكفر عن صحة العلم بقبح القتل، وترك الصلاة، وقبح كل قبيح، وفي الاتفاق على تفاصيل عقاب من فعل هذه الأمور على عقاب من لم يفعلها ممن لم يقتل ولم يزن أقوى دليل على سقوط ما قالوه.

ويقال لهم: ويجب - أيضاً - على اعتلاككم هذا أن لا يستحق الكافر العقاب على ترك الصلاة، لأنها لا تصح منه مع كفره، ولا على ترك فعل العلم بقبحها، لأنه مع الجهل بالله سبحانه وصدق رسله عليهم السلام قد أخرج نفسه عن صحة فعل العلم بقبح ترك الصلاة، لأن قبح ذلك لا يعلم إلا من جهة السمع باتفاق، دون قضية العقل. فإذا جهل خالقه سبحانه خرج عن صحة فعل العلم بقبح تركها. ومتى خرج عن ذلك خرج عن كونه مكلفاً للعلم بقبحه، كما أنه لما خرج بكفره عن صحة فعل التقرب بالصلاة خرج عن صحة التكليف بفعلها، ولا جواب عن ذلك.

(وكذلك فيجب على موضوع هذه العلة أن يكون من ترك النظر والاستدلال على التوحيد والنبوة معذوراً في ترك المعرفة لذلك، لأنه بترك النظر قد أخرج نفسه عن صحة كونه عالماً بما فرض عليه من معرفة التوحيد وصدق النبوة، وإذا أجمع المسلمون قاطبة على بطلان ذلك بطل ما اعتلوا به)^(١٥).

وإن قال منهم قائل: ما أنكرتم أن يكونوا إنما أرادوا بقولهم لم نك من المصلين أي لم نك من المؤمنين المصدقين بوجوب الصلاة، وإن يجري ذلك مجرى قوله عليه السلام: «نهيت عن قتل المصلين»^(١٦) ولم يرد بذلك النهي عن قتل من

(١٥) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

(١٦) رواه بهذا اللفظ الطبراني في الكبير ١٨ / ٢٦، وعزاه له الهيثمي في مجمع الزوائد ١ / ٢٩٦، وقال الهيثمي: فيه عامر بن يساف وهو منكر الحديث، وعزاه أيضاً للبزار، وفيه موسى عبيدة وهو متروك ورواه أبو يعلى في مسنده ٤ / ١٦٢ برقم (٤١٢٨، ٤١٢٩) عن أنس بلفظ «نهيت عن ضرب المصلي»، وكذلك أخرجه بهذا اللفظ البخاري في الأدب المفرد برقم (١٦٢)، وأورده الألباني في صحيح الأدب =

فعل الركوع والسجود. وإنما أراد نهيت عن قتل المؤمنين المقربين بجملة الشرع الذي منه الصلاة.

يقال لهم: هذا - أيضاً - غير جائز المصير إليه، لأنه خلاف الظاهر، لأن جمع المصلين اسم لفاعلي الصلاة دون المصدقين بوجوبها، وكذلك لا يقال في المصدق بوجوب الشرع والصلاة إنه مصلي وإن ترك الصلاة، فَعَلِمَ بهذا أن / ص ٢٢٠
تسمية العالم بوجوب الصلاة مصلياً ومن أهل الصلاة إنما يجري عليه مجازاً واتساعاً، ولا وجه لترك الظاهر إلى المجاز بغير دليل، فسقط ما قالوه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة - إلى قوله - إلا من تاب﴾^(١٧) فأخبر سبحانه بتضاعف عقاب الجامع بين الشرك والقتل والزنا، ولو لم يكن الكافر مأموراً بترك القتل والزنا ومتقرباً بالترك لهما إلى الله تعالى واجتنابهما لوجهه سبحانه لم يتضعف عذابه على عذاب مشركٍ لا قَتَلَ ولا زنا، ولما كان نص هذه الآية وإجماع الأمة بخلاف ذلك ثبت أنه عاصٍ بالقتل والزنا مع المقام على كفره، ولن يعصي إلا بفعل ما نهي عنه وطوب بتركه واجتنابه. وقد علم أنه لا يصح التقرب منه بترك الزنا وتجنبه لوجه الله تعالى إلا بعد معرفته وتصديق رسله، فعلم أنه مأمور بتركه على هذا الوجه بشرطية تقديم فعل الإيمان والتصديق، وكذلك هو مأمور بترك جميع المحظورات، وفعل العبادات بهذه الشريطة. وهذا واضح.

= المفرد برقم ١٢١ / ١٦٣ وحسنه، وله شاهد من حديث أبي هريرة في مسند أبي يعلى ٤ / ١٤٥٥ . وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (٢٣٧٩) وذكره السيوطي في الجامع الصغير برقم (٩٢٨٩) بلفظ «نهيت عن المصلين» وعزاه للطبراني في الكبير. ورمز له بالصحة. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير برقم ٦٧٨٥. وينظر في تخريجه: الفتح الكبير ٣ / ٢٦٥، وفيض القدير ٦ / ٢٩٠. (١٧) سورة الفرقان: ٦٨، ٦٩، ٧٠.

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿يضاعف له العذاب يوم القيامة﴾^(١٨) أنه يضاعف له العذاب على كل ذنب فعل مما ذكر في الآية. ولم يرد تضاعفه على الجمع بينها^(١٩).

يقال له: هذا باطل من قبيل أن ظاهر هذه الآية يقتضي تضاعف العذاب على الجمع بين الشرك والزنا والقتل وتعاضم عذاب الجامع بين ذلك. ولو أراد تضاعف العذاب على كل واحد من ذلك لأفرده بالذكر، وتضاعف العذاب عليه،^(٢٠) فكان يجب أن يقال: والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر، ومن يفعل ذلك يضاعف له العذاب. وينسق عليه الزنا والقتل، ليعلم بذلك تضاعف العذاب على كل ذنب منها. وإذا جمعها في الذكر وقال: ومن يفعل ذلك يلقى أثاماً يضاعف له العذاب. اقتضى الظاهر أن يضاعف العذاب على الجمع بينهما المعطوف عليه بقوله: ومن يفعل ذلك بعد ذكرها بهذا، فبطل ما قالوه على أن الظاهر يعطي إن كان الأمر على ما قالوه أن المنفرد بفعل كل واحدٍ منها يضاعف له العذاب. والجامع بينها يضاعف - أيضاً - له ذلك، وهو أحق به لعظم جرمه. وإذا كان ذلك كذلك ثبت ما قلناه. /

ص ٢٢١

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون إنما يضاعف العذاب على الجامع بين هذه الذنوب من أهل الشرك، لإخراجه نفسه عن صحة العلم بقبح القتل والزنا، لا لأجل مقامه على الشرك والإنكار.

يقال لهم: لو كان ذلك كذلك لتضاعف العذاب بنفس الكفر، وإن لم يفعل المشرك قتلاً ولا زناً لإخراجه نفسه بالشرك عن صحة العلم بقبح ذلك حتى لا يكون بين الجامع بين هذه الذنوب من أهل الشرك وبين المنفرد بالشرك فرق،

(١٨) سورة الفرقان: ٦٩ .

(١٩) في المخطوط (الجميع) بدل (الجمع).

(٢٠) أي لأفرد تضاعف العذاب عليه بالذكر.

وهذا باطل بما قدمناه^(٢١).

ومما يدل على ذلك إجماع الأمة على أن الكافر ماثوم ومعاقب ملوم على تكذيب الرسل عليهم السلام، وجدد نبوتهم وقتلهم وقتالهم ومعذب بذلك، كما أنه معذب على الكفر بالله عز وجل. وهذا مما لا اختلاف فيه. ولا يمكن أحداً أن يقول إنهم غير مأمورين بتصديق الرسل عليهم السلام ولا معذبين ولا عاصين بتكذيبهم وقتالهم وقتلهم^(٢٢) وإن استجاز بعضهم أن يقول إنهم غير معذبين ولا عاصين بترك الصلاة والصيام وشرائع الإسلام. وإذا ثبت أنهم عصاة بتكذيب الرسل وقتلهم وقتالهم، وثبت باتفاق أنه لا يصح منهم العلم بصدق الرسل وصحة معجزاتهم وتحريم قتالهم إلا بعد معرفة الله سبحانه، وكونه منفرداً بالقدرة على ما ظهر من آياتهم^(٢٣) وجب أن يكونوا مأمورين بالعلم بصدقهم وصحة آياتهم بشرية تقديم معرفة الله تعالى. وما هو مختص بالقدرة عليه. وكذلك هم مأمورون بالعبادات وترك المحظورات بهذه الشريعة. وهذا مما لا سبيل لهم إلى دفعه. وهذه النكته مبطله لشبههم التي يعتمدون عليها في إحالة تكليف الكافر للعبادات مع المقام على الكفر.

فصل: ذكر ما تعلق به المخالفون في هذا الباب والجواب عنه.

وقد اعتمدوا في إحالة تكليف الكافر للعبادات بأنها لا تصح منه على وجه القربة إلى الله سبحانه مع المقام على كفره، فاستحال لذلك أمره بها، وهذا ساقط ومنتقض بالاتفاق على أن المحدث مأمور بفعل الصلاة. وقد اتفق على استحالة وقوع الصلاة منه على وجه القربة مع كونه محدثاً، ولكنه لما صح منه

(٢١) أضاف إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل: ٤٧ للاستدلال على تكليف الكفار بفروع الشريعة قوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة﴾ وقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾ وقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ (٢٢) تقدم في أول الباب نقل الإجماع على أن الكافر مكلف بالإيمان بالله ورسوله. (٢٣) أي آيات الرسل التي أظهرها الله على أيديهم كمعجزات.

إزالة الحدث بالطهارة. وكان له إلى ذلك سبيل صح تكليفه فعلها بشرط إزالة الحدث، وأمثال هذا في الشرع كثير، وكذلك الكافر مأمور بفعل العبادات بهذه الشريعة، وله إلى معرفة الله عز وجل وإزالة الكفر سبيل، فبطل ما قالوه /
ويدل على فساد هذا الاعتلال أنه يوجب إسقاط فرض تصديق الرسل وقتالهم ورد شرائعهم، لأجل أنه لا يصح باتفاق منهم معرفة صدق الرسل وصحة آياتهم وتحريم تكذيبهم والرد عليهم مع الكفر والجهل بمُرسلهم تبارك وتعالى. وهذا خروج عن الاجماع. وقد بينا أن الأمة متفقة على أنهم مأمورون بتصديقهم بشرطية تقديم المعرفة، وذلك صحيح متأت منهم، فسقط ما قالوه سقوطاً ظاهراً.

واستدلوا - أيضاً - على سقوط العبادات عن الكافرين بأن قالوا: لو كانت واجبة عليهم في حال الكفر لوجب عليهم قضاؤها إذا أسلموا، كما يجب ذلك على تارك الصلاة من المسلمين المخاطبين بها إذا تركها، وأكدوا هذا الدليل بأن قالوا: إنما يجب قضاء الفرض لأنه لم يفعل فقط. ولذلك تساوت حال تارك الصلاة من المسلمين عامداً وساهياً، وكذلك يجب إذا ترك الكافر الصلوات وغيرها أن يلزمه قضاؤها. قالوا: على أن تارك الصلاة جاحداً لوجوبها بالكفر أسوأ حالاً وأعظم جرماً من تاركها من المسلمين مع العلم بوجوبها. فإذا وجب قضاؤها على المسلمين عامداً أو ساهياً كان وجوب ذلك مع الكفر والجحد بالترك لها أولى^(٢٤).

فيقال لهم: ما قلتموه غير لازم، لأننا نبين فيما بعد أن القضاء لكل عبادة وجبت بخروج وقتها على المسلم والكافر فرض مبتدأ ثانٍ غير واجب بحق الأمر الأول. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب القضاء على مسلم ولا كافر فيما فرطاً فيه متى لم يرد أمر ثاني بوجوب قضاء ما مضى وقته. ومما يوضح ذلك ويبين أن القضاء لم يجب لأجل ترك المقضي، وإنما يجب بفرض ثانٍ أن القضاء قد

(٢٤) في متن المخطوط (له أكد) بدل (لها أولى).

يسقط مع تقدم وجوب المقضي، ويجب وإن لم يجب المقضي. فلهذا قالت الأمة: إن قضاء الصيام واجب على الحائض وأن يلزمها الصيام مع الحيض. وأن قضاء الجمعة غير واجب على من فاتته، أو اعتمد تركها مع الاتفاق على وجوبها عليه. فثبت بهذا أنه ليس القضاء لأجل ترك فعل المقضي. ولا تقدم وجوبه، وإنما يوجبه أمر ثان.

وإن اعتل معتل منهم في سقوط العبادات عن / الكافر بأنها لو كانت واجبة عليه لوجب عليه الزكاة مع إسلامه. فلما اتفق على سقوطها دل ذلك على أنه غير مخاطب بها في حال كفره. وهذا باطل، لأننا قد دللنا بما سلف على أنه مخاطب بالزكاة وسائر العبادات وإخراجها، وأداؤها مع إسلام الكافر ممكن مثاب باتفاق الكل. ولو بقي عليه الوجوب للزومه للإخراج. وكان ذلك صحيحاً منه باتفاق. وإنما لم يلزمه ذلك لأن الله تعالى خفف محنته^(٢٥) وأسقط ذلك عنه. ولو لم يسقطه لكان واجباً.

فإن قالوا: الاجماع على سقوطه يدل على أنه كان غير مخاطب به. قيل لهم: هذا باطل، وفي هذه الدعوى وقع النزاع، وليس بين الأمة خلاف في أنه يجوز ورود السمع بإسقاط ما كان وجب وتقدم فرضه. وهذا منه، فبطل ما قالوه.

فإن قيل: فبأي دليل أسقطتم عنه ما علمتم تقدم وجوبه عليه؟ قيل لهم: بإجماع الأمة على سقوط ذلك عنه، وكونه غير واجب عليه. فعلمنا بتلك الأدلة كونه مخاطباً بها. وبهذا الاجماع علمنا سقوطها عنه، ولا جواب عن ذلك، وعلى هذا الذي قلناه دل قوله تعالى: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم

(٢٥) يعني الباقلاني بتخفيف محنته. بانه لو أوجب على الكافر قضاء ما فاته من الواجبات من يوم بلوغه إلى يوم إسلامه لشق ذلك عليه مع علمنا بكثرة التكاليف البدنية والمالية. وبعضهم يقول إنما أسقط عمّن أسلم قضاء ما فاته ترغيباً له في الدخول في الإسلام. لأنه لو كان الشرع يطالبه بقضاء ما فاتته. وهو لا يزال يفكر في الدخول في الإسلام فإنه ينفر من الدخول في الدين بسبب إلزامه بقضاء ما فاتته، والذي قد يكون واجباً عليه لعديد من السنوات.

ما قد سلف^(٢٦) وعموم هذا عند مثبتي العموم يقتضي غفران جميع ما سلف وسقوط كل ما كان واجباً عليهم وكذلك قوله عليه السلام: «الاسلام يجب ما قبله»^(٢٧). ومعناه أنه يقطع وجوب ما كان وجب من الفرائض والعقاب والذم إلا ما قام دليله، لأن الجب إنما هو القطع، فثبت بذلك ما قلناه وسقط ما اعتلوا به. وأما الكافر إذا أسلم مع بقاء الوقت، فهو مخاطب بالصلاة لبقاء وقتها، وبمثابة الطفل إذا بلغ والحائض إذا طهرت. وليس ذلك بمشبه لوجوب الزكاة وتعلقها في ذمته وصحة إخراجها لها، لأن الإخراج لما وجب منها لا وقت له محصور، وإنما يجري ذلك مجرى الواجب من قضاء الدين، فافترق الأمران.

واستدل بعضهم على ذلك ممن يقول إن المرتد يجب عليه قضاء العبادات من الصيام والصلاة وغير ذلك إذا رجع إلى الإسلام مما تركه أيام رده بأنه لو كان الكافر الأصلي واجباً عليه هذه العبادات لجرى مجرى المرتد في وجوب القضاء عليه، ولما افترقا في هذا الباب علم أن المرتد مخاطب مع رده بها. وأن الكافر الأصلي غير مخاطب بها.

يقال لهم: أما هذا الاعتلال فساقط / على قول من لا يوجب على المرتد قضاء شيء من ذلك. ومن قال من هذا الفريق بوجوب الحج عليه إذا عاد إلى الإسلام لا يجعل هذا الحج قضاءً، وإنما يجعله حجة الإسلام وفرضاً مبتدأً، لأنه قد أبطل حجه وعمله برده، واستؤنفت عليه الفرائض عند إسلامه فزالَت المعارضة عنهم بالحج^(٢٨).

(٢٦) سورة الأنفال : ٢٨.

(٢٧) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والعمرة في حديث طويل يحكي ما قاله عمرو بن العاص عندما حضرته الوفاة، وفيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص عندما أسلم: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله». برقم (١٢١) والنووي على مسلم ٢ / ١٢٨، وأخرجه أحمد في المسند عن عمرو بن العاص ٤ / ١٩٨، ٢٠٤، والحاكم ٣ / ٤٥٤ بلفظ: الإسلام يجب ما قبله من الذنوب. وصحح إسناده الألباني في إرواء الغليل برقم (١٢٨٠)، وأخرجه أبو عوانة في صحيحه: ١ / ٧٠ وفيه (يهدم) بدل (يجب).

(٢٨) ذهب مالك وأبو حنيفة إلى أن المرتد إذا عاد إلى الإسلام لزمه إعادة الحج لأن رده أحبطته =

ثم يقال لهم: قد بينا فيما مضى أن القضاء فرض ثانٍ على كل من وجب عليه من كافر أصلي ومرتد ومسلم سها أو فرط أو اعتمد، وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قلموه. ولو أن الله عز وجل سؤى بين الكافر الأصلي عند إسلامه وبين المرتد عند إسلامه ومفارقته رده في وجوب القضاء لوجب عليهما وجوباً متساوياً، ولا يجب عليه تعالى متى تفضل على الكافر الأصلي باسقاط قضاء العبادات اسقاطها عن المرتد. ولا وجه لقول من قال من أصحاب الشافعي إن المرتد إنما وجب عليه قضاء العبادات التي تركها في حال رده، لأنه قد كان مسلماً ملتزماً لأحكام المسلمين فلزمته لذلك وإن ارتد لالتزامه ذلك، لأن هذا باطل، ولا يلزم العبد الفرض لالتزامه له، وإنما يلزمه لإيجاب الله سبحانه ذلك عليه. ولو لم يلتزم العبد ما ألزمه الله لم يخرج بذلك عن أن يكون لازماً له. ولو التزم ما لم يلزمه الله تعالى لم يلزمه ذلك. فلا وجه لقولهم إن المرتد يلتزم أحكام المسلمين،^(٢٩) هذا على أن المرتد لم يلتزم العبادات في حال رده وتركها لها،

= لقوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر، فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾. وذهب الشافعي إلى أنه لا حج على المرتد إذا رجع للإسلام لأنه سبق له الحج ولا يبطل بالردة. وينظر في ذلك أحكام القرآن لابن العربي ١ / ١٤٨ وروح المعاني للألوسي ٢ / ١١٠، وتفسير القرطبي ٣ / ٤٨، والكشاف للزمخشري ١ / ١٩٦.

(٢٩) هذه العبارة وردت في المذهب للشيرازي ١ / ٢٠٢. وما ذكره الباقلاني من التفريق بين الكافر الأصلي والمرتد من هذا الوجه قد لا يكون وجيهاً، وقد فرق بعض أهل العلم بين الكافر الأصلي والمرتد من وجه آخر، وهو أن ردة المرتد تُحدث من الفتنة في الدين ما لا يحدثه كفر الكافر الأصلي، حيث تكون رده سبباً لتجرؤ غيره على الخروج من الدين، وقد وضح الله ذلك فيما حكاه عن اليهود بقوله تعالى: ﴿آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره﴾ فكان الإنسان يؤمن ثم يكفر يكون فتنة =

وإنما التزم ذلك في حال إسلامه وخرج عن التزامه في حال رده وتركه لها فسقط ما قالوه.

ثم يقال لهم: إنكم قد نقضتم بهذا القول اعتلالكم في أن الكافر غير مخاطب بالعبادات نقضاً ظاهراً، لأنكم إذا زعمتم أن المرتد قد لزمته العبادات مع ردتهم وهو في حال الردة مشرك بالله تعالى وغير عارف به. وإنما يخاطب بها بشرط مفارقة الردة والعود إلى الإيمان وجب - أيضاً - أن يكون الكافر الأصلي مخاطباً بها بهذه الشريطة. فهذا نقض منكم ظاهر، وتسليم لما قلناه. /

ص ٢٢٥

= للآخرين بعدم الدخول في الدين، لأن هذا يدعوهم أن يقولوا لو لم يكن في هذا الدين عيب لما خرج منه من آمن به. وقد يكون سبب التفريق أنه مادام دخل في الدين وعرف ما فيه من خير تكون الحجة قد قامت عليه بوجه قطعي.

باب

القول في الأمر بالشيء نهى عن ضده أم لا؟

اختلف الناس في هذا الباب:

فقال جميع أهل الحق النافين لخلق القرآن: أن أمر الله سبحانه بالشيء على غير وجه التخيير بينه وبين ضده هو نفس النهي عن ضده وغير ضده - أيضا - مما نهى المكلف عنه. وهو أمر بكل ما أمر الله عز وجل به على اختلافه وتغاير أوقاته وأمر لكل مكلف، وأنه شيء واحد ليس بمتبعض. ولا متغاير. وقد ذكرنا هذه الجملة، وما يتصل بها في الكلام في أصول الديانات.

وقال - أيضا - جميع أهل الحق: أن الأمر بالشيء على وجه الإيجاب والمنع من التخيير هو نفس النهي عن ضده^(١).

(١) القائلون بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده صنفان:

الأول منهما يقول إن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده. وهذا هو مسلك القائلين بأن كلام الله نفسي، وأن الأمر لا صيغة له خاصة به. وبهذا قال أبو الحسن الأشعري وكثير من أتباعه، ومنهم الباقلاني حيث صرح به بعد صفحتين بقوله (ولا وجه لقول من قال إنه نهى عنه في المعنى دون اللفظ، لأنه لا صيغة ولا لفظ للأمر والنهي). وينظر قول أبي الحسن الأشعري في جمع الجوامع ١ / ٢٨٥، وشرح الكوكب المنير ٣ / ٥٢، ونسبته للأشعرية عموماً القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٢، والعدة ٢ / ٢٧٠، والبرهان ١ / ٢٥٠، والمسودة ص ٤٩. ونقله الغزالي في المنخول عن الأستاذ أبي اسحاق والكعبي.

الثاني منهما: يقول إن الأمر بالشيء نهى عن ضده من جهة المعنى. وبعضهم يعبر عن ذلك بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده. ونسب ابن النجار هذا القول للأئمة الأربعة وجمهور اتباع المذاهب وبعض المعتزلة مثل أبي الحسين البصري والكعبي. واختار هذا القول الشيرازي في شرح المص ١ / ٢١٦، والبايجي في إحكام الفصول ص ٢٢٨، والرازي في المحصول ١ / ٢ / ٣٣٤، وما نسبه له ابن النجار في شرح الكوكب ٣ / ٥٣ فيه نظر. وأبو الحسين البصري في المعتمد ١ / ١٠٦، وأبو الخطاب في التمهيد ١ / ٣٢٩، وأبو يعلى في العدة ١ / ٢٦٨، والآمدني في الإحكام ٢ / ١٧١ ولكنه علقه على القول بعدم التكليف بما لا يطاق، والبعلبي في القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٢، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ١ / ١٦٤، وانظر البحر المحيط ٢ / ٤١٩، ونسب هذا القول لإمام الحرمين في البرهان ص ٢٥٠ للباقلاني، وقال إنه قوله في آخر مصنفته، وتابعه على هذا النقل جماعة.

ومنهم من لم يشترط في كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده كونه أمراً واجباً، لأجل قوله إن الأمر بالشيء على وجه النذب نهي عن ضده على سبيل ما هو أمر به. وهذا هو الذي نقوله ونذهب إليه. وقد دللنا من قبل على ذلك في باب أن النذب مأمور به بما يغني عن رده.

ويجب على كل من قال إن الأمر بالشيء نهي عن ضده أن يشترط فيه أنه نهي عن ضده وضد البديل منه، الذي هو ترك لهما، إذا كان أمراً على غير وجه التخيير. وإنما يجب اشتراط ذلك لأجل أنه قد ثبت بما بينته آنفاً. وما ذكرنا منه طرفاً سالفاً أن الأمر بالشيء على جهة التخيير بينه وبين البديل منه، ليس بنهي عن تركه^(٢) الذي هو مخير بينه وبينه، نحو الكفارات الثلاث، لأنه مخير فيها. وكذلك حكم الصلاة الموسع وقتها، الذي المكلف عند كثير من الناس مخير بين تقديمها وبين فعل العزم على أدائها إن بقي بشرطة التكليف، والأمر بما هذه حاله من الواجبات نهي عن ترك المأمور به وترك البديل عنه. ولو لم يكن في الواجبات ما يسقط إلى بدل يقوم مقامه لم يحتج إلى هذا الشرط. وهذه الزيادة في اللفظ^(٣)، وليس يمكن أن يقال في هذا أن ترك الصلاة في أول الوقت هو نفس الترك للعزم على أدائها فيما بعد. ولذلك ما صح أن يترك الصلاة في أول الوقت من يترك العزم على أدائها فيكون عاصياً ماثوماً وأن يتركها من لا يترك هذا العزم. فلو مات قبل تضييق الوقت لم يكن مأزوراً ولا ماثوماً مع فعل العزم على أدائها^(٤).

فصل: وقد اختلف القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده هل هو نهي عنه من جهة اللفظ أو من جهة المعنى؟

(٢) في المخطوطة كلمة هذه صورتها (مهي) وما اثبتته يقتضيه السياق.

(٣) يعني أنه لا بد من هذا الشرط حتى يخرج الأمر بالواجب المخير والواجب الموسع، فإن الأمر فيهما ليس نهياً عن ضده.

(٤) ونقل الغزالي في المستصفى ١ / ٧٠ الاجماع على ذلك. وقال في الرد على من ادعى انه عاصٍ: «وهو خلاف إجماع السلف. فإننا نعلم أنهم كانوا لا يؤثمون من مات فجأة، وكانوا لا ينسبونه إلى تقصير».

فقال جميع من قال إن للأمر صيغة وللنهي صيغة تخالفها / إنه نهي عنه من جهة المعنى دون اللفظ.

وقال من أنكروا صيغتهما: إنه نهي عنه على الحقيقة.

ولا وجه لقول من قال إنه نهي عنه في المعنى دون اللفظ، لأنه لا صيغة ولا لفظ للأمر والنهي^(٥).

وقالت القدرية وكل قائل بخلق القرآن^(٦): إن أمر الله تعالى بالشيء غير نهيهِ عن ضده. وكذلك أمر الأمر منا ونهيهِ، وأنه ليس بنهي عنه في لفظ ولا معنى. هذا جملة الخلاف في هذا الباب^(٧).

فصل: وأما النهي عن الشيء، فإنه لا بد أن يكون أمراً بالدخول في ضده إن كان ذا ضد واحد، أو بعض أضداده إن كانت له أضداد. ويكون أمراً بضده أو ببعض أضداده على سبيل ما هو نهي عنه إما على وجه الإيجاب أو النذب، ولا بد - أيضاً - أن يكون الأمر بالشيء على غير وجه التخيير نهياً عن جميع أضداده وتروكه المخرجة عنه. ولا يجوز أن يقال: إن الأمر بالشيء نهي عن

(٥) هذا تصريح بقول الباقلاني وبما بنى عليه قوله، وهو القول بأن كلام الله نفسي. وقد ذكر إمام الحرمين في البرهان ص ٢٥٠ أن قوله في آخر مصنفاة «إن الأمر في عينه لا يكون نهياً ولكنه يتضمنه ويقتضيه» وتابعه على هذا النقل الأمدى في الإحكام ١ / ١٧٠، وابن الحاجب في المنتهى ص ٩٥، والزرکشي في البحر المحيط ٢ / ٤١٩. بل نسب ابن النجار للباقلاني قولاً ثالثاً وهو ليس نهياً عن ضده.

(٦) هذا القول نسبه جمهور الأصوليين لمعظم المعتزلة، وقال ابن النجار في شرح الكوكب ٢ / ٥١. وقد بنوه على اشتراطهم الإرادة في الأمر، وهي غير معلومة. وقد خص السمرقندي في الميزان ص ١٤٦ بالذكر منهم أباهما شم. ونسبه في المعتمد ١ / ١٠٦ لعبد الجبار بن أحمد وقال به من غيرهم امام الحرمين في البرهان ١ / ٢٥٠، والفزالي في المستصفي ١ / ٨١، وابن الحاجب في المنتهى ص ٩٥، ونسبه في البحر المحيط: ٢ / ٤١٩ للنووي على ما في كتابه الروضة في كتاب الطلاق ونسبه الشيرازي في شرح المصباح لبعض الشافعية.

(٧) ونقل إمام الحرمين قولاً رابعاً وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ولكن النهي عن شيء ليس أمراً لضده، وعلا قولهم بالتفريق أنهم فروا من أن يلزمهم ما لزم الكعبي من القول بعدم وجود مباح في الشريعة. البرهان ١ / ٢٥٤.

جميع أصداده من غير أن يقال إذا كان أمراً به على غير وجه التخيير، لأجل أننا قد بينا فيما سلف أنه قد يُخَيَّرُ المأمور بين فعل الشيء وضده، كما يخير بين فعله وفعل خلافه. ولا يمكن أن يكون الأمر بالشيء على وجه التخيير بينه وبين ضده نهياً عن ضده، على ما بيناه سالفاً.

وليس لما يهذون به في هذا الباب من قولهم لو أمكن أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن جميع أصداده لصح وأمكن أن يكون النهي عنه أمراً بالدخول في جميع أصداده أو في ضدين منها، بل إنما يجب أن يكون النهي عنه أمراً بالدخول في ضده الواحد أو بعض أصداده وجه، فالعكس في هذا باطل غير واجب^(٨). والفصل بين الأمرين إنه إنما جاز أن يكون الأمر بالشيء على غير وجه التخيير نهياً عن جميع أصداده تحريماً أو ندباً، لأجل حصول العلم بالإجماع لجواز خلو الفاعل للفعل في حال كونه متلبساً به من جميع أصداده وامتناع وجود فعله معها أو مع شيء منها، وذلك نحو الفاعل للكون في المكان التارك بفعله جميع الأكوان المضادة له في الجهات والأماكن المتغايرة. ولا يمكن إذا ترك الكون في المكان المعين دخوله في فعل الكون في مكانين والمصير إلى جهتين. هذا باطل ومعلوم فساده بأول في العقل. فلم يجب قياس الأمر على النهي في هذا الباب. وهذا الذي ذكرناه هو المفسد لقول من قال: إنه لو كان الأمر بالشيء نهياً / عن ضده لوجب أن يكون الأمر بمأمور به من ثلاثة أشياء متضادة نهياً عن ضده. وأن يكون النهي عن الضد الثاني أمراً بال ضد الثالث، لأنه إذا وجب أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن جميع أصداده لم يجز أن يكون الأمر به والمستدعي لفعله أمراً بشيء من أصداده مع الأمر به فبطل، ما قالوه.

ص ٢٢٧

(٨) نسب السمرقندي في الميزان ص ١٤٤ القول بكون النهي عن الفعل أمراً بأصداده كما هو في جانب الأمر إلى بعض الحنفية وبعض أصحاب الحديث. ولكنه نسب لعامة الحنفية وعامة أصحاب الحديث أنه أمر ب ضد واحد. ونقل عن أبي منصور الماتريدي أن الأمر والنهي لكل منهما ضد واحد حقيقة وهو تركه، ولكن قد يتحقق الترك بفعل واحد متمين، وقد يكون تركه بأفعال كثيرة.

وبهذا - أيضاً - يبطل قول من قال لو كان ذلك كذلك لوجب إذا كان المأمور به واحداً من ثلاثة أصدقاء أن يكون الأمر به نهياً عن ضده الثاني. وأن يكون النهي عن الضد الثاني أمراً بالثالث، وأنه يجب أن يكون الثالث من الأصدقاء مأموراً به بالنهي عن ضده، ومنهياً عنه بالأمر بفعل ضده، لأن هذا بعد ممن ظنه، لأننا قد بينا أن الأمر بالشيء ليس بنهي عن ضد واحد من أصداده أو عن جملة منها. وإنما يجب أن يكون نهياً عن جميعها، فكيف يظن أنه نهى عن واحدٍ منها دون الثالث، ويعتقد أن الثالث له ضدان، أحدهما مأمور به والأمر به يوجب النهي عن الثالث، والآخر منهي عنه والنهي عنه يقتضي الأمر بالثالث. هذا كله فاسد، لأنه مبني على أن الأمر بالشيء نهى عن بعض أصداده^(٩). وليس الأمر على ما توهموه.

فصل: والذي يدل على أن الأمر بالشيء من كلام الله سبحانه خاصة هو نفس النهي عن ضده وغير ضده ما أقمناه من الأدلة، على أن كلام الله سبحانه شيء واحد^(١٠) ليس بأشياء متغايرة. فوجب فيه هذه القضية.

وما يدل على ذلك - ايضاً - أنه إذا ثبت أن الأمر منا بالشيء يجب عند أمره به كونه ناهياً (عن ضده وتركه، ولو خرج عن كونه ناهياً)^(١١) عن تركه لخرج عن كونه أمراً به، ولم يبق مع ذلك دليل يلجئ إلى جعل النهي عن ضد الشيء معنى غير الأمر به ومقترنا إليه، وجب لذلك أن يكون نفس الأمر بالشيء هو النهي عن ضده، كما أنه إذا وجب متى وجد الفعل للشيء أن يكون الفاعل له تاركاً لضده. ومتى وجد كون الجسم في مكانٍ وجب أن يكون مفرغاً لغيره.

(٩) منذ البداية قيد الباقلاني الأمر بالشيء الذي يقتضي النهي عن أصداده انه يكون أمراً بمعين وليس مخيراً أو موسعاً. وما أورده عليه الخصم انفصل عنه الباقلاني بما شرطه في أول المسألة وأكد عليه، فلا يلزمه ما قاله. كما أن خصمه ظن بأن الباقلاني يقول: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده وليس عن أصداده.
(١٠) ينظر رأي الأشاعرة عموماً ومنهم الباقلاني قولهم إن كلام الله واحد الإرشاد لإمام الحرمين ص ١٣١، والمواقف للإيجي ص ٢٩٣.
(١١) ما بين القوسين علقه الناسخ في الهامش.

ومتى كان قريباً مما دنا منه كان بعيداً مما نأى عنه، وجب لذلك أن يكون القرب من الشيء هو نفس البعد عن غيره. وأن يكون الكون / في المكان هو الخروج عن غيره، وأن يكون الفعل للشيء هو بعينه ترك لخصه. هذا مستمر لا شبهة فيه. ولو أمكن أن يقال أن النهي عن الشيء معنى يقارن الأمر بخصه، وهو غيره من غير حجة توجب ذلك والحال ما ذكرنا لجاز أن يقال إن فعل الشيء غير ترك لخصه. وأنه معنى يقارن الترك لخصه. وكذلك الخروج عن المكان ليس هو نفس الكون في غيره ولكنه معنى يقارنه. ولما بطل هذا بطل ما قالوه.

وبهذه الطريقة يعلم أن ما هو علة للحكم فهو وحده علتة دون معنى يقارنه، لأننا إذا كنا قد علمنا أنه متى وجدت القدرة وجب كون القادر قادراً. ولو عدت لخرج بعدمها عن هذا الحكم، ولم يبق مع ذلك دليل يلجئ إلى كونه قادراً لمعنى يقارن القدرة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وجب أن يكون وحدها هي العلة في كون القادر قادراً، وهذه طريقة مستمرة، فصح ما قلناه.

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه لو كان للأمر بالشيء معنى غير النهي عن خصه لم يخل من أحد ثلاثة أمور: إما أن يكون مثل الأمر به أو خصه أو خلافه وليس بخصه^(١٢).

فإن كان مثله استغنى الأمر به عن نهى عن خصه هو مثله ومن جنسه أو خلافه، لأن مثله ساد مسده ونائب منابه.

(١٢) المثلان مثل سواد وسواد فهما متضادان إن نظر إلى أشخاصهما. وغير متضادين إن نظر إلى نوع أشخاصهما.

والضدان: هما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف، فلا يجتمعان، وقد يرتفعان مثل السواد والبياض.

والخلافان هما ما كان بينهما تباين باعتبار ذاتهما إلا أنه يمكن الجمع بينهما في محل واحد كالبياض والبرودة يجتمعان في الثلج. وقد يكون الخلافان متلازمين يتوقف تعقل كل منهما على الآخر، كالتضايقين مثل الأبوة والنبوة.

وإن كان ضده استحالة أن يكون الأمر بالشيء ناهياً عن ضده في حال أمره به. لأنه لا يجتمع ذلك له إلا باجتماع ضدين. وهذا باطل، لأننا قد علمنا أن كل أمر بشيء فإنه ناهٍ عن ضده لا محالة. فكيف يكون الأمر بالشيء ضد النهي عن ضده.

وإن كان خلافه وليس بمثل له ولا ضدٍ صح وجود كل واحد منهما مع ضد الآخر أو وجود أحدهما مع ضد الآخر. لأن هذا حكم كل خلافين ليسا بمثلين ولا ضدين. وذلك يوجب صحة وجود الأمر بالشيء مع وجود ضد الأمر بضده. وضد الأمر بضده هو الأمر به. فيكون الأمر بالشيء أمراً بضده مع الأمر به، وذلك محال، لأنه يوجب أن يوجد الأمر بالشيء مع ضد الأمر به / وضد الأمر به هو النهي عنه، حتى يكون الأمر بالشيء ناهياً عنه. وهذا محال، فثبت أن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده^(١٣).

ويبين هذه الجملة أنه إذا كان السواد والحركة والحياة والقدرة خلافين ليسا بضدين ولا مثلين أمكن وجود السواد مع ضد الحركة وهو السكون. ووجود الحركة مع ضد السواد من الألوان. وأمكن وجود الحياة مع ضد القدرة، وهو العجز. وإن لم يجز وجود القدرة مع ضد الحياة من الموت. فبان بهذا أن هذه سبيل كل خلافين من الأجناس ليسا بضدين ولا مثلين.

فصل ذكر شبه المخالفين في هذا الباب

وقد اعتمدوا في ذلك على أنه لما كانت صيغة الأمر بالشيء خلاف صيغة النهي. وكان الأمر هو القول بفعل القيام. وصيغة النهي عن ضده أن لا يفعل

(١٣) أورد الأمدى في الإحكام ٢ / ١٧٣ دليل الباقلائي هذا. ولكنه لم يرتض منه إبطال كونهما خلافين، فقال: «فالمختار منه إنما هو قسم التخالف، ولا يلزم من ذلك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر لجواز أن يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة، كما في المتضائفات، وكل متلازمين من الطرفين، وبه يتمتع الجمع بين وجود أحدهما وضد الآخر، ولا يلزم من جواز ذلك في بعض المختلفات جوازه في الباقي، وإذا بطل ما ذكره من دليل الاتحاد بطل ما هو مبني عليه.

القعود استحال أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده. وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: ما بيناه فيما سلف من أنه لا صيغة لهما، فبطل ما قالوه.

والوجه الآخر: إنه لو ثبت لهما صيغة يصح أن يقال إن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده من جهة المعنى لا من جهة اللفظ^(١٤). لأن أهل اللغة قد وضعوا قولهم قد أمرتك بالشيء وأوجبتك عليك لإفهام وجوبه، وإفهام النهي عن تركه معقول من قولهم أوجبت عليك القيام ما يعقل من قولهم وحظرت عليك القعود، وكل ضد للقيام. فإن قال ذلك على أثر قول أوجبت عليك القيام فمن جهة التأكيد. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾^(١٥) لأنه لو جرده عن قوله: وذروا البيع، لفهم منه تحريم كل ما ضاد السعي إلى الصلاة من بيع وغيره. وإنما خص البيع بالذكر، لأنه معظم الشغل وأكثره.^(١٦) وإلا فهو وغيره في هذا بمعنى قوله: «وذروا ما يشغل عنه ويمنع منه» فبطل ما قالوه. وهذا جار مجرى مفهومات الخطاب التي لم تذكر بأخص أسمائها، نحو ما ذكرنا من قوله عز وجل ﴿فلا تقل لهما أف﴾^(١٧) وقوله تعالى: ﴿ولا يظلمون فتيلاً﴾^(١٨). وقوله تعالى: ﴿ومن يعمل مثقال / ذرة خيراً يره﴾^(١٩). ومفهوم هذا غير منطوق به^(٢٠).

(١٤) لعل من نسب للباقلاني أنه يقول إن الأمر بالشيء نهى عن ضده من جهة المعنى اعتمد على عبارة الباقلاني هذه. ولكنه قالها على سبيل التسليم جداً بوجود صيغة للأمر، وهو لم يتغير رأيه في نفي وجود صيغة للأمر وأن كلام الله نفسي. ولكن إمام الحرمين قال هو قوله في آخر مصنفاته ولا نعلم على وجه التحديد ما هو آخر مصنفاته. ولكن أحال داخل هذا الكتاب إلى كتابيه الكبير والأوسط في عدة مواضع مما يدل على أنهما صنفا قبل هذا الكتاب.

(١٥) سورة الجمعة: ٩

(١٦) في المخطوط (كثره) بدل (أكثره)

(١٧) سورة الإسراء: ٢٣ .

(١٨) سورة النساء: ٤٩ والإسراء: ٧١ .

(١٩) سورة الزلزلة: ٧

(٢٠) هذه الآيات الثلاث كلها تدل على غير المنطوق به من باب مفهوم الموافقة الأولى، وهو ما يسمى عند جمهور الأصوليين بفحوى الخطاب.

ويقال لسائر المعتزلة ومن وافقهم على أن كلام الله سبحانه وكلام خلقه ليس بشيء أكثر من الأصوات والصيغ التي منها صيغة الأمر والنهي. وأن الأمر بالشيء على طريق الإيجاب ناهٍ عن ضده لا محالة فهو يقارنه.

خبرونا إذا قال القائل: قد أوجبت عليك القيام وحتمته أليس قد نهى عن ضده لا محالة؟ فلا بدُّ من الإقرار بذلك.

فيقال لهم: فما هو النهي عن ضده، ولم نسمع من الأمر سوى الأمر به أهو معنى في النفس أم نفس الأمر به؟

فإن قالوا: هو نفس الأمر به وافقوا. وإن قالوا هو معنى في النفس تركوا مذهبهم في حقيقة الكلام^(٢١). وإن قالوا: هو معنى غير هذه الأصوات، وليس بمعنى في النفس لم يجدوا إلى ذكر شيء سبيلاً. وإن قالوا: هو الكراهة لضع المأمور به أبطلوا باتفاق، لأن النهي قول والكراهة ليست بقول باتفاق. وهذا ما لا جواب لهم عنه.

وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده لكان له متعلقان: أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه، ولوجب أن يتعلق بشيئين على جهة العكس. وهذا زعم^(٢٢) باطل، لأن كل ماله تعلق من الصفات لا يصح أن يتعلق إلا بمتعلق واحد على وجه واحد. وهذا - أيضاً - باطل، لأننا قد بينا في الكلام في أصول الديانات بطلان هذا الذي بنوا عليه. وأن صفات القديم سبحانه خاصة تتعلق بكل ما يصح أن تتعلق به صفاتنا. وبيننا ذلك - أيضاً - بأنهم قد نقضوا هذا بقولهم: إن القدرة الواحدة تكون قدرة على الشيء وعلى

(٢١) مذهب المعتزلة في كلام الله هو أنه أصوات وحروف يخلقها الله في غيره. فوافقوا أهل السنة بقولهم صوت وحرف ولكن خالفوهم بقولهم أنه مخلوق في غيره. فأهل السنة يقولون كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وصفة من صفاته غير مخلوق. انظر في ذلك شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٨٥ وما بعدها، وشرح العقيدة الطحاوية ١ / ١٧٢ .

(٢٢) في المخطوط (زعموا).

مثله وضده وخلافه. وأوضحنا أن نفس الإرادة للشيء كراهة لضده، وأنها تتعلق بشيئين. وتكون متعلقة بأحدهما على العكس من تعلقها بالآخر، فبطل ما قالوه.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن قالوا: لو جاز أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده لوجب - أيضاً - أن يكون العلم بالشيء جهلاً بضده، والقدرة على الشيء عجزاً عن ضده. وهذا باطل، لأنه / معارضة اللفظ باللفظ دون اعتبار معنى. وإنما قلنا إن الأمر بالشيء نهي عن ضده لعلمنا بأن كل أمر بشيء فهو ناه عن ضده. فلو كان العلم بالشيء جهلاً بضده، والقدرة عليه عجزاً عن ضده لاستحال أن يعلم الشيء من يعلم ضده، وأن يقدر عليه من يقدر على ضده. وبطل ذلك بطل ما قالوه.

ويقال لهم: أو ليس كل أمرٍ بالشيء ناهياً عن ضده، ولا يجب أن يكون كل عالم بالشيء جاهلاً بضده، وكل قادر عليه عاجزاً عن ضده؟
فإذا قالوا: أجل. قيل لهم: فقد بطل ما عولتم عليه.

باب

القول في الأمر هل هو على الفور أو على التراخي؟ أو
يصح أن يقال فيه بالوقف، وإن كان على التراخي، هل
لتراخيه غاية محدودة أم لا؟ وما يتصل بذلك

اعلموا - رحمكم الله - أن أول ما يجب في هذا الباب أن يقال إن الأمر
المختلف في وجوب تعجيل مضمونه أو تأخيره أو جواز الوقف في ذلك إنما هو
الأمر الذي ليس على الدوام والتكرار، وإنما يكون أمراً بفعل واحد أو جملة من
الأفعال، لأنه قد اتفق على أن ما يجب على الدوام والتكرار فإنه واجب في جميع
الأوقات من عقيب الأمر إلى ما بعده^(١).

فصل: وقد ذكر عن بعض من يقول بالوقف في الألفاظ المحتملة أن القول
بالوقف في الأمر المتعلق بالفعل الواحد أو جملة من الأفعال واجب، وأنه يحتمل
الفور والتراخي، وأنه بمنزلة سائر الألفاظ المحتملة.

والوجه عندنا في ذلك القول بأنه على التراخي دون الفور والوقف^(٢).

(١) بدأ الباقلائي بتحرير محل النزاع حيث حصر النزاع في حمل الأمر على الفور أو القول بجواز
تأخيره عن أول وقت الإمكان في الأمر الذي لم يحمل على التكرار، بل على المرة الواحدة.

(٢) يقول ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١ / ١٤٩ «لم ينقل عن الشافعي ولا عن أبي حنيفة نص
في ذلك ولكن فروعه تدل على ذلك. وهذا خطأ في نقل المذاهب، فإن الفروع تبنى على الأصول، ولا تبنى
الأصول على الفروع، فلعل صاحب المقالة لم يبين فروع مسائله على هذا الأصل، ولكن بناها على أدلة
خاصة». نقلت نص كلام ابن برهان لتتعرف على السبب في اضطراب النقل في الأقوال والذي هذه
المسألة نموذج له. ولهذا تجد بعض المصادر تنقل عن الشافعي وجمهور الشافعية القول بالفور، وأخرى
تنقل عنهم جواز التراخي، وكذلك بالنسبة للإمام أبي حنيفة والحنفية.

وعلى العموم يوجد في المسألة أربعة أقوال هي:

الأول: الفور - نسبه في البحر المحيط ٢ / ٣٩٦ للحنفية والحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية. واختاره
المزني والسيرفي والدقاق والقاضي حسين من الشافعية، والكرخي والبيزوي وأبو عبد الله البصري من
الحنفية. ونقله ابن برهان عن الشافعية، وهو مخالف لنقل الأكثرين عنهم. ونسبه الشيرازي في شرح اللمع
١ / ٣٣٤ إلى أبي حامد المرزوي وأبي بكر الصيرفي وأكثر الحنفية، ونسبه ابن النجار في شرح =

والدليل على فساد القول بالوقف في ذلك أمور:

أحدهما: إن المتوقف إنما يتوقف في ذلك لطلب الدليل على جواز تأخيره وزوال المآثم بذلك. وليس يتوقف لطلب الدليل على سلامة تقديم الفعل من المآثم والعقاب، والقول بأن تقديم إيقاعه حرام، لأن من قال بالفور والتراخي جميعاً يقول إن تقديم فعله حسن جميل. والقائلون بوجوب تقديمه يقولون يآثم بالتأخير. والقائلون بالتراخي يقولون: إنه إذا قدمه فقد أدى الواجب وبرئت ذمته. والأحوط له في إحازة / الثواب تقديمه، لأنه لا يأمن الموت إن أخره. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن مقدم فعله فاعل للمأمور به بإجماع الأمة قبل القائل^(٣) بهذا، فبطل ما قالوه.

ص ٢٣٢

= الكوكب ٣ / ٤٨ للحنبلة والحنفية والمالكية وبعض الشافعية، ونسبه الباجي في إحكام الفصول ص ٢١٢ للمالكية البغداديين نون المغاربة.

الثاني: الواجب إما الفور أو العزم ونسبه في البحر المحيط للجبائين وعبد الجبار بن أحمد، ونسبه ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٤ للباقلاني.

الثالث: جواز التأخير. وبعضهم اشترط أن يقلب على ظنه أن لا يموت، ونسبه في البحر المحيط للشافعي وجمهور الشافعية وبعض المعتزلة والأشعرية، ونسبه في المعتمد ١ / ١٢٠ للجبائين، واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١ / ١٤٨، واختاره ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٤، ونقله أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢١٦ رواية لأحمد، واختاره الباجي في إحكام الفصول ص ٢١٢ .

الرابع: الوقف: إما لعدم العلم بمدلوله أو لأن اللفظ مشترك بينهما. وقالوا من فعل في أول الوقت هو ممثّل قطعاً. وإن آخر عن الوقت الأول لا يقطع بخروجه عن العهدة واختاره إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٣٢ . ولكنه في تلخيص التقريب ل: ٣٥ تابع الباقلاني فقال عن القول بجواز التراخي (وهو الأصح). ونسبه في البحر المحيط للشريف المرتضى، ونقله ابن الحاجب في المنتهى ص ٩٤ عن الشيعة، ونسب الشيرازي التوقف للباقلاني، وهو مخالف لقوله هنا.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المحصول ١ / ٢ / ١٩٨، وإحكام للأمدي ٢ / ١٦٥، وشرح الإسنوي مع البخشى ٢ / ٤٧، والعدة ١ / ٢٨١، وروضه الناظر ص ٢٠٢، وأصول السرخسي ١ / ٢٦، وشرح تنقيح الفصول ص ١٢٨، والمنحول ص ١١١، والتبصرة للشيرازي ص ٥٢، والمستصفي ٢ / ٩، والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٩، وإرشاد الفحول ص ٩٩، واللمع للشيرازي ص ٨.

(٣) هذا القول أشار له أيضاً إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٣٢، والزرکشي في البحر ٢ / ٣٩٧ وغيرهما. ولكن لم يسم أحد القائل به مع أن الدواعي داعية لمعرفة قائمه. نظراً لشدة نكارة هذا القول ومخالفته الإجماع.

ويبين هذا - أيضاً - أنه لو وجب الوقف في ذلك لكان المقدم لفعله عقيب الأمر مع اعتقاد وجوبه وبرائة ذمته به مخطئاً ملوماً ماثوماً، لأنه لا يعلم ذلك، بل يجوز أن يكون المراد به التأخير. وهذا - أيضاً - خلاف الإجماع، فلو احتتم الأمر في أصل الوضع الفور والتراخي لكان هذا الاجماع من الأمة، على أن تقديم فعله ليس بمحظور ولا حرام موجباً لحمله بدليل السمع، على أن سائر الأوقات وقت له من عقيب الأمر إلى ما بعده.

ويقال لمن ركب أن تقديم فعله حرام لموضع الاحتمال فيه فانت إذا قائل بأنه إنما يجب أن يفعل لا محالة في وقت يكون بعد عقيب الأمر.
فإن قال: أجل خالف الاجماع الذي وصفناه.

وقيل له - أيضاً - أفيجوز أن يتعرى الأمر طول عمر المكلف من بيان وقته أم لا يجوز ذلك؟

فإن قال ذلك جائز. قيل له: فهو إذا حرام على المكلف فعله في سائر الأوقات، لأنه عارٍ فيها من دليل وجوب فعله في كل وقت منها، كما أنه عارٍ من ذلك في حال عقيب الأمر. وهذا يوجب التوقف عن فعله في كل حال. وأن يكون إيقاعه فيها حراماً وبمثابة إيقاعه عقيب الأمر به، وذلك خلاف الإجماع وإسقاط للتكليف، وجعل الأمر محرماً. - أبداً - لإيقاع الفعل. وذلك باطل.

وإن قال: لا يجوز أن يؤخر بيانه في الحال التي تلي عقيب الأمر، وأنه واجب في الذمة إلى حين موت المكلف، أو واجب إيقاعه في وقت محدود معين.

قيل له: فما معنى الوقف مع البيان لحال المأمور به وأنه في الذمة أو مؤقت بوقت محدود. والوقف لا يسوغ مع البيان مع أن هذا البيان يجب أن يكون مع الأمر وحين وروده ليتبين به حال عقيب الأمر. وأنه حال له أم لا، كما يجب عنده أن يبين في الحال التي تلي عقيب الأمر ليعلم حكمه من تعلقه / في الذمة أو

ص ٢٣٣

توقيته، ولا مخرج من ذلك.

وإن قال قائل: يجوز تأخير بيان ذلك أوقاتاً^(٤) كثيرة.

قيل له: فجوز ذلك الشهور والسنين الكثيرة، وإلا فما الفصل، وهذا يوجب صحة الوقف فيه أبداً، وتحريم الإقدام عليه في كل وقت، وذلك باطل.

ومما يبين فساد هذا القول ودعواه على أهل اللغة في أصل الوضع علمنا باتفاق أهل اللغة على مدح المسارع إلى ما يؤمر به واعتقادهم فيه امتثال المأمور به. هذا معلوم من حالهم وحكم مواضعهم قبل مجيء الشرع، وقولهم: فلان ممن يسارع إلى المرسوم وإلى امتثال المأمور به ولا يببطئ ولا يتأخر عما يؤمر به، ولأجل هذا قال كثير من الناس بوجوبه على الفور دون التراخي. وإن لم يقصد أهل اللغة عندنا إلى ما ادعوه، ولكنهم قصدوا إلى زيادة مدح من يسارع إلى امتثال المأمور به ويبادر إليه. وإن كان له تأخيرته. وعلى هذا دل قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾^(٥) وقوله سبحانه: ﴿يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾^(٦) في أمثال هذه الآي، فوجب بذلك بطلان القول بالوقف، وأنه على التراخي من عقيب الأمر إلى ما بعده أو الفور. فإذا دللنا على فساد القول بالفور صح القول بالتراخي^(٧).

ونحن نذكر من بعد إقامة الدليل على فساد القول بالفور بذكر حال الواجب

(٤) في أصل المخطوط (أياماً) والتعديل من الناسخ.

(٥) سورة آل عمران: ١٣٣ .

(٦) سورة المؤمنون: ٦١

(٧) نبه إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل : ٣٥ على استعمال كلمة القول بالتراخي فقال: «ونرى المحققين من الأصوليين يتسامحون في عبارة لانترضيها، وهي أن نفاة الفور ربما يعبرون عن أصلهم فيقولون: الأمر يقتضي التراخي، وكثيراً ما يطلقه القاضي في مصنفته. ووجه الدخّل فيها أن ظاهر قول القائل الأمر على التراخي ينبئ عن إقتضاء الأمر تأخيراً في الامتثال، وهذا لم يصر إليه صائر، والأحسن في العبارة أن نقول: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصص بوقت». وكذلك فعل الشيرازي في شرح اللع ١ / ٢٣٥، واقترح أن تكون العبارة (الأمر هل يقتضي الفور أم لا؟).

على التراخي وما يتضيق منه، وما لا يتضيق، وحال ماله وقت متسع ممتد. وهل يجب بأول الوقت أو في آخره. وهل له بدل إذا ترك وقت التوسعة أم لا؟ وما يتصل بهذه الفصول والأبواب إن شاء الله.

فصل: والذي يدل على أنه على التراخي أنه إذا قال: صل أو افعل إن كان للأمر صيغة^(٨) أو علم أنه أمر بالفعل ولم يذكر وقتاً له. فكل الأوقات تصلح أن تكون وقتاً له من عقيب الأمر إلى ما بعده. ولم يكن في نفس الأمر توقيت للفعل بوقت معجل ولا مؤجل، ولا كان / العقل يقتضي تعجيله دون تأخيره، أو لتأخيره دون تعجيله، وإنما يقتضي أن لا يقع إلا في وقت ما أو ماتقرر تقدير الوقت وجب لذلك أن تكون سائر الأوقات وقتاً له في وقت الأمر إلى ما بعده، ولم يكن قول من قال هو على الفور والتعجيل بأولى من قول من قال هو على المهلة والتأخير. أو واجب في الخامس أو العاشر من حال الأمر، مع أن ذلك أجمع مما لم يقتضه مجرد الأمر ولا قضية عقل ولا سمع. وفي تكافؤ^(٩) هذه الدعاوي دليل على فسادها وصحة ما قلناه.

ص ٢٣٤

ويكشف هذا ويوضحه إنه إذا قال: صل، أو اضرب رجلاً وكان الفعل لا بد أن يقع عند المخالف في مكان، وكان كل شخص يصلح ويقع إيقاع الضرب عندهم فيه، ولم يعين بقوله إضرب شخصاً من شخص، وجب أن يكون سائر الأشخاص^(١٠) محلاً للضرب، وأن يكون المأمور مخيراً في إيقاعه في أيهم^(١١) شاء. وكذلك إذا قال له صل، ولم يعرفه توقيتاً له، وسائر الأوقات صالحة له وجب لا محالة أن يكون كلها وقتاً له. ولم يتعين وجوبه والاقتضاء له في بعضها

(٨) في أصل المخطوط صورة بدل صيغة، والتعديل من الناسخ.

(٩) في المخطوط (تكافي) ورجعت للسان العرب في مادة (كفا) ١ / ١٢٩ فوجدته ذكر تكافؤ الشبان بمعنى تساويًا، والكفو والكفي، النظير، والتكافؤ الاستواء، ولم يذكر التكافي.

(١٠) في أصل المخطوط الأجسام، والتعديل من الناسخ.

(١١) في المخطوط (أيها) ويبدو أن الناسخ لما أبدل كلمة (الأجسام) بكلمة (الأشخاص) غفل عن تبديل كلمة (أيها).

دون بعضٍ إلا بدليل^(١٢).

فإن قالوا: إذا قال اضرب ولم يُعَيَّن له شخصاً من شخص، فكأنه قال: اضرب من شئت.

قيل لهم: وكذلك إذا قال: صل، ولم يُعَيَّن له وقتاً، فكأنه قال: صل أي وقت شئت، ولا مخلص من ذلك.

وإن قالوا: الفعل يختص الزمان، فلا يصلح أن يكون سائر الأزمان وقتاً له، وتخيير المكلف لإيقاعه فيها.

قيل لهم: هذا باطل، لأنه ليس في الحوادث ما يختص زماناً بعينه لما قد بيناه في أصول الديانات. فبطل ما قالوه. بل لو قيل إن الفعل الموقع في المكان يختص المكان، ومحال وجوده مبتدأ ومعاداً في غيره لكان أولى، وذلك هو الصواب لما بيناه في غير هذا الكتاب. وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يكون /
الأشخاص كلها مكاناً للفعل الواحد، وإن خيّر المكلف في فعلها في أيها شاء، فسقط ما قالوه.

وإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون العقل قد عيّن وقت الفعل، ووجوب تعجيله، والسمع أيضاً من حيث دلاً على أن الأمر على الوجوب، والواجب لا يجوز تأخيره، لأن تجويز ذلك فيه يدخله في باب الندب.

يقال لهم: ما قلتموه باطل من وجوه:

أحدها: إنه ليس الأمر على ما ادعيتم، لأننا قد بينا فيما سلف إنه لا دليل

(١٢) قياس الباقلاني الأمر المطلق من زمن محدد على الأمر لشخص مطلق بدون تعيين إثبات لحكم لغوي بالقياس، وهو قد أفسده على غيره في أكثر من موضع.

في عقلٍ ولا سمعٍ يدل على أن مجرد الأمر على الوجوب فأغنى ذلك عن رده^(١٣).

والوجه الآخر أنه لو سلّم لكم ذلك لم يوجب العقل تقديم فعل الواجب من حيث كان واجباً. لأن الواجب قد يكون معجلاً ويكون متراخياً ومؤجلاً ويكون مضيقاً وموسعاً بوقت ممتد. وقد يُنص على توسعته على ما سنشرحه فيما بعد. وإذا ثبت ذلك لم يكن الوجوب موجباً للتعجيل.

والوجه الآخر: إننا إنما نمنع أن يكون موجب اللغة والوضع يوجب تعجيل المأمور به ولم ننكر قيام دليل على ذلك من عقل أو سمع. وإن قام على ذلك دليل قلنا به، ولم يبطل ذلك ما قلناه من أن مجرد الأمر لا يوجب ذلك في اللغة فزال ما قالوه من كل وجه.

وإن قال قائل منهم: ما أنكرتم أن يكون مجرد الأمر بالفعل مقتضياً للفور والتقديم بدليل أنه يقتضي فعلاً واحداً، والفعل الواحد لا يقع في وقتين وإنما يقع في وقت واحد. وقد اتفقت الأمة على أنه إذا قدمه برئت الذمة^(١٤) بفعله. وفعل المأمور به، فوجب أن يكون ما يقع بعده غير المأمور به. وأن يكون غير مجزئ، وأن لا يحل تأخيرها.

يقال لهم: ليس الأمر في هذا على ما قلتم، وأن مطلق الأمر يقتضي فعلاً معيناً. وإنما يقتضي إيقاع واحد من الجنس غير معين، فلا وجه لدعواكم تعيينه، وهو بمثابة أن يقال قد أمرتك بفعل ركعة واحدة أو ركعة في يومك هذا، وأنت مخيرٌ في فعلها / في أي وقت شئت من ساعاته. وقد اتفق على صحة أمره على هذا الوجه، ثم لم يوجب ذلك أن يكون المأمور به معجلاً لأجل أنه فعل

(١٣) عقد المصنف في بداية هذا المجلد باباً خاصاً بيّن فيه دلالة الأمر المجرد عن القرائن استغراقاً خمسين صفحة من المخطوط، واختار فيه ما اختاره أبو الحسن الأشعري أنه مشترك بين الوجوب والندب.
(١٤) في أصل المخطوط (ذمته)، والتعديل من الناسخ.

واحد، لأنه وإن كان واحداً فهو واحد من الجنس غير معين، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

وإن قالوا: قد أجمعوا على أن المقدم منه واجب مأمور به، فوجب أن لا يكون ما يقع في الثاني مأموراً به.

قيل: إجماعهم على أن الأول مأمور به ليس بدالٍ على أن ما بعده ليس بمأمور به. وخلاف من خالف في ذلك غير قادح فيما قلناه، لأنه مخطيء فيه، ولو كان ما قالوه واجباً لوجب أن تكون الكلمة والركعة واجبة بأول النهار، وإن جعل له في ذلك الخيار لإجماعهم على أنه إذا قدمها في أول النهار كان مؤدياً للواجب، ولما فسد هذا باتفاق سقط ما قالوه.

ومما يدل على ما قلناه أيضاً اتفاقهم على أن الخبر عن إيقاع الفعل من المخبر أو غيره لا يتضمن توقيت وقوعه وتعجيله، وإن تأخر كان الخبر كذباً، وكذلك الحالف ليقوم^١ وليضرب^٢ لا يتوقت عليه تعجيل الفعل إذا لم يوقته. وإذا فعله ولو بعد أعوام برىء من حكم اليمين. فكذلك الحاكم بإيقاع الفعل من حيث لا يمكن الفصل بين الخبر عن وقوعه والأمر بذلك.

ويدل على ذلك - أيضاً - أن مدعي اقتضاء الأمر للفور في حكم اللغة يحتاج إلى توقيف منهم، ونقل له عنهم يحج مثله وقد بينا في غير فصل سلفاً تعذر نقل توقيف على هذه الدعوى وأمثالها، والجواب عن عكس المطالبة بأن ننقل نحن عن أهل اللغة بأن الفعل على التراخي بما ينبه على الجواب.

ويدل على ذلك - أيضاً - أن لو كان مجرد الأمر يقتضي الفور والتعجيل لوجب أن يكون ما يقارنه من الدليل على أن لنا تأخيرها، أو على توقيته بوقت معين مخرجاً له عن حكم مقتضاه، وأن يكون أمراً على وجه المجاز. وذلك باطل باتفاق. وقد بينا في فصول الخطاب في الحقيقة والمجاز^(١٥) أن كل قرينة

(١٥) في المجلد الأول من هذا الكتاب ص ٣٥٢ .

تصرف الخطاب عما وضع له إلى سواه فقد أخرجته / عن الحقيقة إلى المجاز بما يغني عن رده، فبطل ما قالوه.

فصل : ذكر ما يتعلق به المخالفون^(١٦) والجواب عنه

وقد استدلوا على ذلك بأن لفظ الأمر يقتضى إيجاب الفعل وكونه واجباً مقتضى لإيقاع موجبه، فوجب إيقاع الفعل مع الوجوب، ولم يجب تأخيره. قالوا: وكما أنه لما اقتضى وجوب اعتقاد وجوبه، وكان اعتقاد وجوبه الذي هو أحد موجبيه على الفور وجب - أيضاً - لزوم الفعل على الفور.

يقال لهم: أما قولكم إن لفظ الأمر يقتضى الوجوب مع حصوله فإنه قول باطل، لأنه لا لفظ للأمر لما قدمناه. ثم لو سلمنا ذلك لم يجب إيقاع الفعل في حال حصول لفظ الأمر وكونه واجباً، لأن ذلك يوجب إيقاع الفعل في حال سماع الأمر وسماع لفظه وكونه موجباً، وذلك محال. وإنما يجب عندكم في الثاني، وليس يستقر عندكم لفظه وكونه واجباً إلا في الثاني، فبطل ما قلتم. وإذا وجب انفصال وقوع الفعل عن استقرار لفظ الأمر ووجوبه بحال جاز بحالين وأكثر، وفسد ما عولتم عليه.

وأما قولكم: إن الأمر يقتضى تعجيل فعل الاعتقاد الذي هو أحد موجبيه. فإنه غلط من وجوه:

أحدهما: إننا لم نقل إن الاعتقاد إنما وجب تقديم فعله، لأجل حصول الأمر به فقط. وإنما قلنا ذلك، لأن الدليل أوجبه. فإن وجد في تقديم^(١٧) الفعل وما

(١٦) المخالفون للباقلاني في هذه المسألة أكثر من فئة. ومن إجابته يعرف أنه يعني القائلين بحمل الأمر على الفور.

(١٧) في أصل المخطوط (وجوب) والتعديل من الناسخ. ويعني بالعبارة: فإن وجد دليل سمعي في تقديم الفعل أو ما يقوم مقام الدليل السمعي ثبت وجوب تقديم الفعل. وإلا لم يصح إثبات وجوب التقديم بالقياس.

يقوم مقامه، وإلا بطل الجمع بينهما.

وشيء آخر: وهو أنه لو كان الأمر المقتضي لفعل الاعتقاد وإيقاع الفعل موجباً لتقديم فعل الأمرين لإيجابه تقديم أحدهما لوجب لا محالة إيجاب تقديم الفعل المؤقت لما يقتضي تأخيره لإيجاب الأمر به تقديم اعتقاد وجوبه. فلما اتفق على أنه لو قال قد أوجبت عليك إيقاع الصلاة في رأس الشهر أو الحول لم يجز له تقديم فعلها عقيب الأمر وإن لزمه تقديم فعل اعتقاد وجوبها، فسقط ما قلتموه. هذا على أنه إذا وجب عندهم إيقاع الفعل عقيب الأمر امتنع وجود العزم على أن سيفعل، لأن العزم عزم على المستقبل وتوطين للنفس على فعله. وذلك لا يصح في الواقع الموجود / فلا وجه لقولهم يجب تقديم الفعل، كما يجب تقديم العزم.

ص ٢٣٨

فإن قالوا: فما الدليل الموجب لتقديم فعل الاعتقاد على الفور؟

قيل لهم: أمور: أحدها: الاتفاق على وجوب فعل الاعتقاد على التكرار في جميع الأوقات التي يذكر فيها الأمر، وأن الأمر بذلك ليس بأمر باعتقاد واحد من الجنس واقع في زمن واحد، وإنما هو أمر بالاعتقادات على الدوام. فإذا كان ذلك لزم إيقاعه على الفور وفيما بعده، وفي كل وقت ذكر الأمر بالفعل الذي يجب فعله^(١٨) على التكرار، ولما لم يجب الفعل المعتقد وجوبه على التكرار لم يلزم إيقاعه على الفور وما بعده. وهذا واضح في الفعل بين الأمرين.

فإن قيل: ولم لم يجب الفعل على التكرار كما وجب الاعتقاد لوجوبه.

قيل: لأن الله لم يوجب ذلك، ولو أوجبه للزم تكراره، وقد يمكن أن يقال إنه إنما لم يجب الفعل على التكرار لكونه مضرراً وقاطعاً للحرث والنسل والمصالح، وليس كذلك فعل الاعتقاد لوجوبه كلما ذكر الأمر، لأنه غير قاطع عن هذه الأمور.

(١٨) في أصل المخطوط (ليتم كونه) بدل (الذي يجب فعله) والتعديل من الناسخ.

ومما يقتضي الفرق بينهما أيضاً أن الاعتقاد بما يتضمنه العلم بوجوب الفعل لا محالة والتصديق للمخبر عن وجوبه. وترك الإصرار على معصيته. وذلك أن الأمر لا يستقر وجوبه إلا مع العلم بأنه واجب، أو التمكن من العلم بذلك. فإذا أمر بإيقاع الفعل والتقرب به معجلاً أو مؤجلاً فلا بد من إعلامه وإشعاره بذلك، ومتى علم وجوبه حصل معتقداً لذلك، لأن الاعتقاد لوجوبه ليس بمعنى أكثر من العلم بوجوبه. فصار إفهام الوجوب متضمناً لاعتقاد الوجوب. وهذا الاعتقاد علم من فعل الناظر المستدل على وجوب ما أمر به. وليس لا يصح له العلم بوجوب الفعل إلا بعد إيقاعه فضلاً عن تقديمه، لأنه لو علم وجوبه واعتقد ذلك لصح أن يتركه جملة ويعصي بتركه. فإذا علم وجوب ما وقت بوقت متأخر وجب اعتقاد الوجوب معجلاً وتأخر الفعل، ومحال كونه عالماً بوجوب الواجب عليه مع تأخر اعتقاد وجوبه، لأن نفس الاعتقاد لوجوبه هو العلم بالوجوب، فافترق الأمران، ولأن الله سبحانه إذا أوجب على العبد فعلاً فقد أخبره باستقرار وجوبه عليه، ولزمه عند ذلك / اعتقاد كونه واجباً لكي يكون بذلك مصدقاً لخبر الله عز وجل عن إيجابه عليه، وإلا وجب كونه مكذباً له أو شاكاً في خبره، وذلك محرم باجماع المسلمين، وهو لا يحتاج في تصديق الخبر عن إيجاب الواجب إلى إيقاع فعل الواجب. ولا بد متى علم وجوب الفعل عليه واعتقاد ذلك وتصديق المخبر عن وجوبه أن يكون عازماً على أداء ما اعتقد وجوبه، أو تاركاً لهذا العزم، وقد اتفق على تحريم ترك هذا العزم في كل وقت، لأنه لا يتركه مع ذكر العبادة إلا بالعزم على ترك الواجب، وذلك عصيان من المكلف باجماع الأمة^(١٩)، وليس في تأخير الفعل عصيان، فافترق الأمران.

ص ٢٣٩

فصل: واستدلوا على ذلك بأن قالوا الدليل عليه إنه لا يخلو الأمر المطلق بغير توقيت من أحد ثلاثة أمور: إما أن يكون أمراً بفعل الشيء على الدوام والتكرار،

(١٩) اتضح بهذه العبارة أن الباقلاني لا يقول بجواز التراخي مطلقاً، كما هو ظاهر عبارته في بداية الباب، بل يجوز التراخي بشرط العزم على الفعل. وبذلك فارق قوله قول المعتزلة.

أو أن يكون أمراً بالفعل على البدل، أو يكون أمراً بفعل غير معين يوقعه المكلف أي وقت شاء، أو أن يكون أمراً بفعل واحد لا على الجمع ولا على البدل.

قالوا: وقد اتفق على أن ذلك لا يصح أن يقال فيما يلزم على التكرار، وإنما يختلف في فعل واحد أو جملة يصح أن يقدم ويصح أن يؤخر، فسقط هذا الوجه.

وإن كان أمراً بفعل واحد على البدل غير معين شائع في جميع الأوقات، فذلك باطل، لأن ما هذه حاله إنما هو أمر بأفعال مخير فيها، كل شيء منها غير صاحبه يقع في أزمان متغايرة. والأمر إنما اقتضى لفظه تعلقه بفعل واحد دون أفعال كثيرة تقع على الضم أو على البدل والتخير، فلا سبيل إلى حمل الأمر على غير موجهه ومقتضاه،

أو أن يكون أمراً بفعل واحد معين، فإن كان كذلك وجب أن ينظر أي الأزمان زمانه الذي يجب أن يقع فيه. فإذا عرفنا أن ذلك الزمان وحده هو وقته، وأنه هو المراد بإيقاعه فيه وجب أن يكون إيقاعه فيه هو المصلحة وإيقاعه في غيره مفسدة غير مراد.

قالوا: وقد اتفق الكل على أن الأمر المطلق بالفعل إذا فعل عقيب الأمر فقد أدى به الواجب وبرئت به الذمة وحصل مصلحة ومراداً. وإذا ثبت ذلك من حكم الوقت / الأول علم أن الوقت الثاني وما بعده ليس بوقت له، لأن ما يقع في الوقت الأول من أفعال العباد لا يصح تقديمه على وقته، ولا تأخير عنه ولا إعادته بعد عدمه. وأن ما يقع في غير وقته فهو غيره من جنسه. وإذا كان غيره وجب لزوم الفعل على الفور.

يقال لهم: أما دعواكم أنه لا يجوز أن يكون أمراً بفعلٍ غير معيّن. فإن ذلك الفعل قد خيّر المكلف بين فعله وفعل مثله في غير وقته، فإنه نفس الخلاف، فلم قلت ذلك؟

فإن قالوا: لأن أمره بالفعل ليس في ظاهره أنك مخيّر بينه وبين غيره.

قيل لهم: وليس في ظاهره أنك مأمور بفعل واحد من الجنس معين بوقت مخصوص دون مثله، فلا يجب أن يقولوا بذلك.

ويقال لهم: ما أنكرتم من أنه متى قيل له: صلّ أو اضرب أو صم، ولم يعيّن له وقتاً من وقت. فقد دلّ بذلك على أنه أمرٌ له بفعل من الجنس غير معين، ولم يلزم إيقاعه في وقت مخصوص. ولا أريد من الجنس جزءاً مخصوصاً. وإنما أريد أن يفعل جزءاً من الجنس يقع عليه اسم الفعل في أي وقت شاء إن علم أنه سيوقع المأمور به، كما أنه إذا قيل له: اضرب رجلاً، وتصدق على فقير، ولم يخص رجلاً من رجل، علم بذلك أنه قصد إلى إيجاب الفعل بغير تعيين في أحد بعينه، وإن كنا نعلم أن كل ضرب يُفعل في شخص فإنه غير الضرب المفعول في غيره، أو ما من سبيله أن يفعل في غيره، وإن لم يرد بلفظ التخيير بأن يقال له: اضرب من شئت، وهذا بيّن في سقوط ما اعتمدوا عليه.

وأما قولهم: إن الإجماع قد حصل على أن تقديم الفعل مصلحة وأداء اللوالب، وتبراً به الذمة، وأن ذلك دليل على أن ما يقع بعد ذلك ليس بواجب ولا مصلحة / فإنه قول ظاهر البطلان لأنه ليس في الإجماع على أن تقديمه مصلحة وأداءً للواجب دليل على أن فعله متأخر^(٢٠) ليس بواجب ولا مصلحة. وهذا هو الذي يحتاجون إليه، ولا إجماع فيه، فبطل ما قالوه.

واعتمدوا - أيضاً - في ذلك على أن قالوا يدل عليه أنه لو كان على

(٢٠) في أصل المخطوط (فعل مثله وتأخير) والتعديل من الناسخ.

التراخي لم يخل من أحد أمرين، إما أن يكون له تأخير الفعل إلى غاية معلومة أو إلى غير غاية. فإن كان إلى غاية محدودة فذلك يوجب توقيته، وأن يكون كالصلاة الموسع وقتها بحدٍ مضروب، وذلك خلاف القول بالتراخي، ولأنه لا وقت يشار إليه. فيقال إن إطلاق الأمر يقتضي توقيته به إلا ويمكن الزيادة عليه والنقصان منه، فبطل القول بذلك.

وإن كان له تأخيره أبداً إلى أن يموت بغير توقيت. ولا وقت إلا وله ترك الفعل فيه فهذا يوجب ضرورياً من المحال.

أحدها: أن يكون الفعل نفلاً، وكلامنا في حكم أمرٍ واجب، إما وجب بلفظه أو بدليله، وأما إخراج^(٢١) الواجب عن كونه واجباً باطل باتفاق، وليس للنفل صفة يختص بها إلا أن له فعلة وله تركه. فإذا كان هذا صفة الواجب على التراخي وجب أن يكون نفلاً، وذلك^(٢٢) باطل.

والوجه الآخر: إن كثيراً ممن قال بالتراخي يجعل المكلف لموته قبل إيقاع فعله مأثوماً حرجاً، وذلك باطل، لأنه تركه مع أنه له تركه، فلم يجب تأثيمه.

والوجه الآخر: إنه يوجب أن يكون الله تعالى قد فرض فرضاً معلوم العين مخصوصاً في زمن مجهول الآخر لا تُعرف غايته، وذلك بمثابة تكليف المحال، وما لا يطاق، وإذا فسد ذلك بطل القول بالتراخي. وصح أنه على الفور^(٢٣).

يقال لهم: جميع ما قلتموه باطل، غير صحيح إلا قولكم إنه إن مات المكلف قبل فعله مات غير مأثوم.

وقولكم إنه لا يجوز أن يكون / التراخي إلى غاية محددة. فإنه صحيح، لأنه ص ٢٤٢

(٢١) في المخطوط (أخرج)

(٢٢) في أصل المخطوط (هذا) والتعديل من الناسخ.

(٢٣) انتهى دليل القائلين بحمل الأمر على الفور.

لا حدًّا له ولا غاية يشار إليها، وإن مات قبل امتثاله، فهو عندنا غير ماثوم ويخطيء من قال إننا نتبين بموته إنه كان مفراطاً.

وأما قولكم إنه لو كان له فعله في كل وقت وله تركه إلى أن يموت لَلْحَقَّ بالنفل، وإنه باطل من قبل أن النفل الذي يحل تركه له لم يكن نفلاً، لأنه حلال تركه لأن المباح يحل تركه وليس بنفل. ولا كان - أيضاً - نفلاً، لأن فعله خير من تركه مع تحليل تركه، لأن الواجب الموسع، والساقط إلى بدل فعله خير من تركه وحلال تركه في وقت التوسعة وليس بندب لو فعل فيه، بل واجب، فلم زعمتم أن الندب إنما يكون ندباً لأجل ما وصفتم. وما أنكرتم أن يكون إنما صار ندباً لما قلتم ولأمر آخر زائد عليه.

فإن قيل: وما ذلك الأمر؟. قيل: لا يلزمنا ذكره^(٢٤).

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الندب، إنما كان ندباً، لأن فعله قربة خير من تركه لا بشرط ولا على صفة، بل لجواز تركه على كل حال، وأن يكون كلُّ قربة فعله خير من تركه مع جواز تركه بشرط مخصوص إن ترك على خلافه حرمَّ الترك، فليس بندب، وهذه صفة الواجب على التراخي والواجب الموسع وقته والساقط إلى بدل. وذلك أنه لا يجوز ترك الواجب على التراخي إلا بأحد شرطين، إما أن يترك بفعل العزم على أن سيفعله في المستقبل، ولا يحل تركه وترك العزم على فعل مثله فيما^(٢٥) بعد، أو بأن يتركه بشريطة أن يفعل مثله فيما بعد، ولا يحل تركه إلا على أن يفعل في المستقبل مثله، وكذلك حكم الواجب الموسع والساقط إلى بدل، إنما يسوغ تركه على صفة وبشرط يفارق بهما ترك

(٢٤) قواعد المناظرة والجدل تلزم المعارض بيان وجه المعارضة. وما دام أن الباقلاني ادعى أنه أصبح ندباً لأمر آخر زائد فمن حق المستدل أن يبين له المعارض وجه معارضته. ثم على المستدل نفي ما عارض به أو التسليم. فلا وجه لقول الباقلاني (لا يلزمنا ذكره)

(٢٥) هذا تأكيد لما أشرنا له سابقاً من اشتراط الباقلاني العزم مع القول بالتراخي وهو ما نسبه له ابن الحاجب.

الندب. وإذا كان ذلك كذلك وضح الفرق بين الأمرين، وبطل ما قالوه في حد
الندب.

فإن قال قائل منهم: هذان الشرطان باطلان لا سبيل إلى إثباتهما، لأجل
اتفاقنا جميعاً على أن الأمر يقتضى وجوب الفعل إما بنفسه أو بقرينته. وأن ما
يقتضى وجوب فعل معين لا يوجب (فعل عزم على فعل مثله بدلاً منه، ولا
يوجب)^(٢٦) فعل مثله فيما بعد، ولا شيئاً غيره من سائر الأجناس / وإنما يوجب
فعله بعينه. وإذا كان هذا مقتضى الأمر بالفعل، وكان الكلام في مقتضاه سقط
ما وصفتم، لأن ما قلتموه يوجب التخيير بين الفعل وبين مثله فيما بعد، وبينه
وبين العزم على فعل مثله فيما بعد، وهو لا يقتضى التخيير بينه وبين مثله أو بين
خلافه، ولا دللاً - أيضاً - على ذلك دليل فيصار إليه. ولو دل عليه لم يكن ذلك
من مقتضى الأمر. وإن كان من مقتضى الدليل، وليس الكلام في مقتضى
الدليل، وإنما هو في مقتضى الأمر فبطل ما قلتم.

يقال لهم: ما قلتموه ساقط من وجهين:

أحدهما: أن إطلاق الأمر بالفعل لا يقتضى إيقاع فعل معين من ذلك الجنس
المذكور في زمن معين، وإنما يقتضى إيقاع واحد من الجنس بغير عينه وغير
معين من الوقت^(٢٧)، كما أن قول الأمر اضرب رجلاً لا يقتضى ضرباً معيناً في
رجل معين. وإنما يقتضى فعل جزء من الجنس في أي الرجال شاء المكلف.
وليس لأحد أن يدفع هذا بأن يقول: ليس للتخيير بين فعل أي أجزاء الضرب
شاء، وفي أي الرجال شاء لفظ. والأمر إنما يقتضى ضرباً معيناً في رجل معين
فلا وجه للتخيير، لأننا قد بيننا فيما سلف إنه إذا لم يعين جزءاً من الفعل ولا
وقت له، فقد خيره في أي جزء شاء، وأن يفعله في أي وقت شاء بغير وجه،

(٢٦) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

(٢٧) في أصل المخطوط (تعيين بالوقت)، والتعديل من الناسخ.

فبطل ما قالوه.

وأما قولهم: إن الدليل لم يدل على إثبات العزم بدلاً من الفعل، فليس الأمر كذلك، بل قد قام الدليل عليه، وإن كان الأمر به لا يقتضي إثبات بدل منه. وهو أنه إذا ثبت بما قدمناه إن الأمر بالفعل لا يقتضي تعجيله، ولا يوجب تأثيم المؤخر له. ولا يقتضي أن يكون أمراً بفعل جزء من الجنس في وقت معين، وجب أن يكون أمراً بفعل واحد من الجنس بغير عينه. ومتى ثبت ذلك وجب تخيير المكلف بين الفعل في كل وقت وبين تركه وفعل مثله فيما بعد. وإذا كان له تركه في كل وقت لم يكن بدأً من أن يكون / له تركه على خلاف ترك الفعل حتى يفارق تركه ترك الفعل ولا صفة ولا شرط^(٢٨) يصح في ذلك إلا تركه بفعل العزم على أدائه في المستقبل.

ص ٢٤٤

ومن الناس من قال ليس هذا العزم بدلاً من الفعل، وإنما له تركه بشرط أن يفعله فيما بعد.

ومنهم من قال: يجب هذا العزم لنفسه عند ترك الواجب على التراخي، والواجب الموسع وقته، وليس ببديل من الفعل. وهذا هو الأولى^(٢٩) على ما نبينه من بعد. فبهذه الدلالة وجب مفارقة الواجب للندب.

ويقال لهم - أيضاً - : إن وجب^(٣٠) إذا كان لا وقت له إلا وللمأمور ترك الفعل فيه إلى ما بعده أن يكون الفعل ندباً لا واجباً. فما أنكرتم من أن يكون الأمر بضرب رجل منكراً لا يكون أبداً إلا ندباً، لاتفاقنا على أنه لا رجل من الناس إلا وله ترك ضربه إلى ضرب غيره، فيجب أن يكون ضرب جميعهم نفلاً. فإن مروا

(٢٨) في المخطوط (وشرط) ولكن العبارة غير مستقيمة.

(٢٩) هذا تأكيد آخر على أن الباقلاني يشترط العزم، ولكن هنا أضاف أن العزم ليس بدلاً عن الفعل، إنما هو بدل عن تقديمه. وسيبين ذلك باكثر تفصيلاً في الباب التالي عند الكلام على الواجب الموسع إن شاء الله.

(٣٠) أي وجب العزم.

على ذلك تركوا قولهم. وإن أبوه ناقضوا اعتلالهم. وكل شيء يرومون به الانفصال من هذا الإلزام، فهو بعينه فصل لنا فيما ألزموه.

وأما قولهم: إنه إذا كان الفعل واجباً على التراخي. ولم يكن لآخر مدته وقت معلوم صار الفعل المأمور به معيناً معلوماً ومؤقتاً بوقت مجهول، فإنه قول باطل. لأننا لا نقول أولاً إن آخر أوقاته مجهول، بل هو معلوم في الجملة. وهو آخر وقت حياة المكلف، وإن لم يعرف ذلك الوقت بعينه، وذلك غير محال، لأن الشيء قد يعلم على الجملة تارة وعلى التفصيل أخرى، على ما بيناه في الكلام في أصول الديانات.

ومعنى قولنا إن آخر أوقاته الوقت الذي يليه الموت إنه وقت لو أوقع الفعل فيه لبرئت ذمته، كما تبرأ بإيقاعه فيما قبله، ولا نعني بذلك إنه محدود للمكلف، لأنه غير عالم به، ولا متميز له، ومحال أن يُحد له وقت غير متميز لا سبيل له إلى علمه. ولأننا وإن قلنا إن آخر أوقات حياة المكلف غير معلوم / ولا محدود، فإننا نقول إن جميع الأوقات التي تأتي على المكلف وقت للفعل، ولو أوقع فيه لبرئت به الذمة. وإنما كان يكون ذلك محالاً لو كان لا وقت للفعل إلا آخر الأوقات الذي يليه الموت، وهو غير معروف. فأما وجميع ما قبله من الأوقات وقت للفعل، وهو غير مجهول فما ظنوه ساقط.

فأما من قال بالتراخي، فزعم أن المأمور إذا مات قبل فعله تبين تفريطه وكونه ماثوماً. فإنه خطأ منه ظاهر، لأنه تركه مع أن له تركه، وكيف يكون ماثوماً وهو لم يتعين عليه وجوبه^(٣١). ولو كان ذلك واجباً لوجب أن يكون المكلف

(٣١) هذا الدليل من أدلة القائلين بحمل الأمر على الفور تتعذر الإجابة عنه بجواب مقنع، ولذا قال إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل: ٢٧ مع تحمسه لرأي الباقلاني: «وهذا من أعظم شبه القوم، وقد زل في الانفصال عنها معظم الصائرين للتراخي» ومع هذا حاد عن الإجابة عن دليلهم، فلم يرو غليلاً ولم يشف غليلاً. ونفي الإثم عن اختراجه الموت فمات ولم يمثل الأمر لا يسلم له. فقد نقل الشيرازي في شرح المع ١ / ٢٤٤ خلفه فقال: ومن أصحابنا من قال إنه يائمه إذا فاته الفعل بالموت»

مأثوماً إذا مات قبل فعل الفرض الموسع وقته. وأن يقال: إنه لو مات عقيب الأمر أو في وسط الوقت تبين كونه مفراطاً مأثوماً، وإن كان له الترك. فإن مروا على ذلك فارقوا الاجماع. وإن أبوه واعتلوا في إزالة الإثم عنه بشيء كان هو الجواب لنا عما قالوه^(٣٢).

والذي يمكن أن يقال في ذلك إنه إنما يسقط الإثم عنه بترك الفرض الموسع وقته لأنه تركه إلى فعل العزم على أدائه أو على أن يفعل مثله فيما بعد. وهذا هو الذي أجبناهم به، فبطل ما قالوه.

وإن قيل: فهل للواجب على التراخي في بعض الأحوال وقت معين وجوبه فيه.

قيل له: أجل، وهو الوقت الذي يغلب على ظن المكلف اختراجه دون امتثاله. فإن لم يغلب على ظنه ذلك لم يتعين عليه، ويكون هذا جارياً مجرى إباحة التعزير للامام وتأديب الصبي وضرب المرأة عند النشوز ورمي الفرض^(٣٣) في إطلاق ذلك أجمع ما لم يغلب على الظن التلف والضرر العظيم، وتحريمه أجمع إذا غلب على الظن إصابة النفس. وكذلك القول في شرب الأدوية، وحمل الثقيل، وما جرى مجرى ذلك مما يحرم عند غلبة الظن للضرر والتلف، ويحل عند فقد ذلك^(٣٤).

(٣٢) قياس الواجب المطلق عن الوقت على الواجب الموسع قياس مع الفارق. حيث إن الواجب الموسع قد أجاز المشرع تأخيره صراحة. فلا يترتب الإثم على الترك إلا إذا خرج جميع الوقت. أما الواجب المطلق لا يوجد فيه إذن صريح بالتأخير، فكيف يكون معذوراً بالتأخير.

(٣٣) مراده برمي الفرض أي رمي الهدف على ما في مختار الصحاح ص ٤٧٢، ورمي الفرض مشروط بغلبة الظن في عدم وجود ما هو محرم إتلافه.

(٣٤) يتبين بقول الباقلاني هذا إنه لا يجوز التراخي مطلقاً. فتقدم أنه اشترط العزم. وهنا يشترط جواز التأخير إذا ظن سلامة العاقبة وعدم الموت أما مع ظنه عدم سلامة العاقبة فلا يجوز له التأخير. ولكن يبقى إعتراض من اعترض على هذا الشرط أن سلامة العاقبة أمر لا يصح التمويل عليه لأنه ليس من فعله ولا في علمه، بل هو في علم الله سبحانه وحده.

باب

الكلام في أن الواجب الموسع وقته هل يجب بأول الوقت أو في آخره أو في جميعه. /

ص ٢٤٦

قد أجمعت الأمة على أن الفرض الموسع وقته بوقت لا يستغفره إذا فعل في أول الوقت سقط عنه الفرض، ثم اختلف هؤلاء:

فقال فريق منهم: إنه يجب في أول الوقت، وإنما ضرب آخره لكي يكون الفعل إذا فعل بعد آخره قضاءً لا أداءً. وأنه إذا فعل قبل آخره كان أداءً، ولم يكن قضاءً^(١).

وقال الكل غير هؤلاء: إنه واجب في أول الوقت ووسطه وآخره. وإنه إنما ضرب آخر الوقت له لتكون الأوقات التي بين أوله وآخره بأسرها وقتاً له. وهذا هو الصحيح^(٢).

واختلف القائلون بأنه واجب في جميع أجزاء الوقت، وأن له تقديمه، وله تأخيرها، هل له تركه في أول الوقت إلى وسطه وآخره يبذل يقوم مقامه أم لا؟

(١) قال الإسني في نهاية السؤل ١ / ٩٠ نسب هذا القول للإمام الرازي في المعالم لبعض الشافعية، ونسبه الشافعي في الأم ٢ / ١١٧ لبعض أهل الكلام وغيرهم، ونسبه الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٢٩٠ لبعض أصحابهم، ونسبه لبعض الشافعية القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٥٠، وكذلك الأنصاري في فواتح الرحموت ٨ / ٧٤، والبخاري في كشف الأسرار ١ / ٢١٩، وأنكر محققو الشافعية نسبة هذا لبعضهم. انظر الإبهاج ١ / ٩٦ .

(٢) نسب الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٢٩١ هذا القول لجمهور الشافعية ولأبي علي وابنه أبي هاشم وأبي الحسين البصري، ونسبه ابن النجار في شرح الكوكب ١ / ٣٦٩ للحنابلة والمالكية والشافعية وأكثر المتكلمين، ونسبه ابن الحاجب في المنتهى ص ٣٥ للجمهور، ونسبه البعلبي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٧٠ للحنابلة والجبائين ومحمد بن شجاع، ونسبه الباجي في إحكام الفصول ص ٢١٥ للمالكية، ونسبه السمرقندي في الميزان ص ٢١٨ لمحمد بن شجاع من الحنفية وإحدى الروايات عن الكرخي، وهو مذهب الشافعي. وهو مذهب متقدمي الحنفية. نقله عنهم السرخسي ١ / ٣٠، والبخاري في كشف الأسرار ١ / ٢١٩، والأنصاري في فواتح الرحموت ١ / ٧٣، ونسبه للحنابلة أيضاً أبو يعلى في العدة ١ / ٣١٠، وابن قدامة في الروضة ص ١٦٥، وأبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٤٠ .

فقال منهم قائلون: إنه ليس له تركه في أول الوقت، وما يليه إلى حين وقت التضييق إلا ببديل يقوم مقامه، وأنه لا شيء يصح أن يكون بدلاً له إلا فعل العزم على أدائه في المستقبل إن بقي بصفة من يلزمه الفعل^(٣). وقد بينا نحن وجوب القول بهذا إذا جعلنا له بدلاً فيما سلف بما يغني عن رده.

وقال آخرون: إنه مراعى إذا فعل في أول الوقت، لا يقال إنه فرض ولا نفل. فإن دخل آخر، الوقت على المكلف. وهو بصفة من يلزمه الفعل تبيّن أن ما كان فعله في أول الوقت فرض واجب. وإن لم يبق إلى آخر الوقت، أو لم يبق بصفة من يلزمه الفعل كان ما وقع منه في أول الوقت نفلاً لا فرضاً^(٤).

وزعم قوم من أهل العراق إنه نفل إذا فعل في أول الوقت، وأنه نائب عن الفرض إذا بقي المكلف بصفة من يلزمه الفعل في آخر الوقت^(٥).

وقد قلنا نحن من قبل إن جميع أجزاء الوقت وقت له. وأن له تأخيرته إلى وقت التضييق إما ببديل هو العزم على أدائه، أو على أن يفعل مثله فيما بعد. فمحال على هذا القول أن يكون نفلاً إذا فعل في أول الوقت، أو مراعى لأنه لا يعلم أنه فرض أو نفل إلى دخول آخر الوقت.

(٣) وقال بهذا القول إمام الحرمين في تلخيص التقريب ل: ٤٠ واشترطه الغزالي في المستصفى ١ / ٦٩، والأمدى في الإحكام ١ / ١٠٥، وأبو يعلى في العدة ١ / ٣١٢، ونقله أبو الحسين في المعتمد ١ / ١٣٤ عن الجبائين وعبد الجبار بن أحمد، واشترطه الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٤٦، والقرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٥٢، وحكاها الزركشي في البحر المحيط ١ / ٢١١ عن المازري المالكي وجمهود المتكلمين وابن فورك والنووي، وينظر في ذلك إرشاد الفحول ص ٦.

(٤) هذا القول نقله السمرقندي في الميزان ص ٢١٨ رواية عن الكرخي، ونقله في شرح الكوكب المنير ١ / ٣٧٠ عن أكثر الحنفية. ونقله الأمدى في الإحكام ١ / ١٠٥، عن الكرخي، وكذلك فعل البعلبي في القواعد والفوائد الأصولية ص ٧١، وانظر أصول السرخسي ١ / ٣٢، وفواتح الرحموت ١ / ٧٤، وكشف الأسرار ١ / ٢١٦، ونهاية السؤل مع البديخشى ١ / ١١٤، وشرح اللمع ١ / ٢٤٦، والمحصول ١ / ٢ / ٢٩١، والمعتمد ١ / ١٣٦، وشرح تنقيح الفصول ص ١٥١، والبحر المحيط ١ / ٢١٥.

(٥) نقله السمرقندي في الميزان ص ٢١٨ رواية عن الكرخي، وقال إنها رواية مهجورة، وحكاها البخاري في كشف الأسرار ١ / ٢١٩، وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ١ / ٧٤، والسرخسي في أصوله ١ / ٣١ والبصري في المعتمد ١ / ١٣٦ والشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٤٦ وأبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٤٥.

فأما ما يدل على فساد قول من زعم أنه يجب بأول الوقت فأشياء:

أحدها: إن هذه دعوى مجردة لا حجة لقاتلها، ويدل عليه أن جميع / أجزاء
الوقت كأوله. فالقاتل بأنه يجب بأوله بمنزلة القاتل لا، بل يجب في وسطه وآخره
الذي يلحق الإثم بالترك له فيه.

فإن قيل: فأنتم إذا جعلتم آخر الوقت وقتاً له دون ما بعده حددتم ما لم يدل
عليه دليل.

يقال: لا بدُّ من ذلك، وإلا صار واجباً على التراخي بغير توقيت، ولا نص على
توقيته يمنع من ذلك.

ويدل على فساد هذا القول - أيضاً - إجماع الأمة على أن المكلف لا يئثم
بتأخيرته عن أول الوقت. ولو كان واجباً فيه لكان ماثوماً بتأخيرته كالواجب على
الفور بالنص عليه إذا أُخر، وذلك باطل، فسقط ما قالوه^(٦).

فأما ما يدل على فساد قول من قال: إنه موقوف على آخر الوقت. فهو أن
تعليق الوجوب بالشرط يفيد أنه إذا حصل الشرط حصل الوجوب. وإذا تيقنا
أن الشرط معدوم لم يحصل علمنا بذلك، واستحال أن يقول إن إيجاب الصلاة
قد حصل وثبت، وشرطه الذي علق وجوبه بوجوده لم يوجد. وإذا كان ذلك كذلك
بان أن تعليق وجوب الفعل على المكلف بشرط يوجد بعد وجوده محال مع القول
باستقرار الوجوب قبل الشرط.

ويقال لهم: إذا كان جميع أجزاء الوقت منصوباً على أن للمكلف فعله فيها

(٦) اكتفى الباقلاني ببيان فساد مذهب من قال بأن الوجوب متعلق بأول الوقت، وكان من الإنصاف ذكر
ما لهم من شبه على ما ذهبوا إليه، ومما استدلوا به قوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ وقوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾. وقوله صلى الله عليه وسلم: «الصلاة في أول الوقت رضوان الله وفي
آخره عفو الله». ومن جهة المعنى إن تأدية الواجب في أول الوقت خروج من المهدة بيقين. وللجمهور
إجابات عن هذه الأدلة مقنعة إن شاء الله.

لم يجز أن يكون وقوعه في بعضها واجباً مراعى، لأنه خلاف موجب النص، فبطل ما قالوه^(٧).

فأما قول من زعم أنه نفل إذا فعل في أول الوقت، ونائب مناب الفرض إن أدرك آخره. فإنه قول باطل، لأجل أن النص قد ورد بأن جميع أجزاء الوقت وقت له. فكيف يكون نفلاً في أوله، وهو جزء من الموسع أولى أن يكون نفلاً في آخره، وإن كان جزءاً منه.

فإن عادوا يقولون: الذي فرق بين فعله في آخره وبين إيقاعه في أوله ووسطه هو أنه لا ياتم بالترك في كل وقت قبل آخره، وياتم به في آخر الوقت كان الجواب عن ذلك ما سلف من أنه لا يجب أن يكون الفعل نفلاً من حيث كان للمكلف تركه.

ويقال لهم: لو كان ما قلتموه صحيحاً لوجب أن يكون لو نوى الصلاة في أول الوقت على ما هي به بزعمكم أن تكون مجزئة. وقد اتفق على أنه لو نواها نفلاً لم تجزئه حتى ينويها فرضاً وظهراً، فبطل ما قلتموه.

(٧) لم يذكر الباقلاني دليل هؤلاء. ولعل من أقوى أدلتهم أنه لما تم الاتفاق على أن المكلف يجوز له عدم الفعل في أول الوقت ووسطه، ولكن لا يجوز له خروج الوقت عن الفعل كان واجباً في آخر الوقت لعدم جواز تركه، فهو داخل في آخر الوقت تحت حد الواجب دون أول الوقت ووسطه.

باب

القول في معنى فوات الفعل المؤقت والموسع. ومعنى الإعادة والقضاء.

اعلموا - وفقكم الله - إن الفوات لا يستعمل باتفاق إلا في فعل وُقتَ بوقت
خرج وتم / بفعله المأمور مع إمكان وقوعه. فأما أن يستعمل فيما أوجب الدليل
ص ٢٤٨ كون جميع الأوقات وقتاً له، فإنه باطل، فلهذا لم يجز أن يقال: لما كان على
التراخي والمتروك في وقت التوسعة فائت. والفوات مضي وقت العبادة المحدودة،
والفائت الفعل المأمور به.

وقد يتوقف الواجب على التراخي عند غلبة الظن بحصول الإخترام قبل
أدائه. ويكون المؤخر له عن ذلك الوقت ماثوماً، ويكون فعله فيما بعد واقعاً على
سبيل القضاء، لا على وجه الأداء، لأنه قد تعين وجوب فعله بغلبة الظن
للاخترام، فيجب أن يكون ما يفعل بعد ذلك مع بقاء الظان المكلف مفعولاً على
وجه القضاء^(٨).

فصل: فأما الإعادة فإنه اسم لمثل ما بطل وفسد من العبادات على وجه البطل
منه، إما بسبب من قبله أفسد به على نفسه ما شرع فيه، أو بسبب يطرأ عليه
غير متعلق به وليس من كسبه. ولا يوصف هذا الفعل في غالب الاستعمال بأنه
قضاء، لأن القضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته من المؤقت المحدود. والإعادة
اسم لمثل ما فسد. لأن ما لم يفعل مع مضي وقته لا يكون معاداً. وإنما المعاد
فعل مثل الفاسد على حد ما ذكرنا.

(٨) ونقله عن الباقلاني ابن السبكي في الإبهاج ١ / ٨٠، ونقل ابن الحاجب في المنتهى ص ٢٦ عن
الجمهور أنه أداء، ويقول الجمهور قال الغزالي في المستصفى ١ / ٩٥، وابن السبكي في الإبهاج ١ / ٨٠،
والأمدي في الأحكام ١ / ١٠٩، والجمهور اعتمدوا على القاعدة وهي (لا عبرة بالظن البين خطؤه).

فأما الأداء فهو كل فعلٍ (فُعِلَ) ^(٩) في وقت له إما موسع أو مضيق على ما
قدمنا القول فيه ^(١٠).

(٩) (فُعِلَ) إضافة من المحقق.

(١٠) ينظر المراد بالكلمات الثلاث (الإعادة والأداء والقضاء) عند الأصوليين شرح الكوكب المنير/ ١/ ٣٦٣،
ونهاية السؤل مع مناهج العقول ١ / ٨٥ وشرح تنقيح الفصول من ٧٣، واللمع من ٩، والقواعد والفوائد
الأصولية من ٣١، وميزان الأصول من ٦٢، وفواتح الرحموت ١ / ٨٥، والبحر المحيط ١ / ٣٣٢
١ / ٩٥ . ٢٣١ والمستصفي ١ / ٩٥ .

باب

القول في أن قضاء الغائت فرض ثانٍ

اعلموا - وفقكم الله - أنه لا مدخل للقضاء إلا في محدود وقته ترك فعله فيه لعذرٍ أو غير عذر، أو عَرَضَ في وقته ما منع من إيجابه كالحيض، وما جرى مجراه من علة أو نوم.

وقد اختلف الناس في هذا الباب:

فقال قائلون: إن قضاء الغائت يجب بنفس الأمر به، فإن لم يفعله في الأول وجب فعله به في الثاني، ثم كذلك أبدأً، كلما خرج عنه وقت لم يفعل الغائت فيه. ولا بدُّ له فيما بعده^(١).

وقال محصلو علم هذا الباب: إنه لا يجب القضاء إلا بأمر ثانٍ. وهذا هو الصحيح، وبه نقول^(٢).

(١) نقل ابن النجار هذا القول في شرح الكوكب المنير ٣ / ٥٠ عن أبي يعلى والحلواني وابن قدامة وابن حمدان والطوفي ونسبه الأمدى للحنابلة وكثير من الفقهاء، واختاره أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٦٠، ونسبه البعلي للحنابلة وللجمهور في القواعد والفوائد ص ١٨٠. ونقل السمرقندي في الميزان ص ٢٢٢ عن الحنفية القولين، وصحح هذا القول السرخسي في أصوله ١ / ٤٦ ونسبه لأكثر الحنفية. ونقله القراني في شرح تنقيح الفصول ص ١٤٤ عن أبي بكر الرازي الحنفي، واختاره أبو يعلى في العدة ١ / ٢٩٢، وانظر تفصيل الأقوال في المسألة البحر المحيط للزركشي ٢ / ٤٠٢.

(٢) وقال بهذا القول إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٦٥، ونسبه الأمدى في الإحكام ٢ / ١٧٩ للمحققين من أصحابه وللمعتزلة واختاره، واختاره الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٤٢٠، وقال به الباجي في إحكام الفصول ص ٢١٧، ونقله عن ابن خوزيمنداد والقاضي أبي جعفر منهم ونسبه أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٢٦١ إلى الكرخي، ونسبه البعلي في القواعد والفوائد ص ١٨٠ للكرخي ولأبي الفرج المالكي. ونسبه السرخسي ١ / ٤٥ لحنفية العراق. وصححه الشيرازي في اللمع ص ٩ وفي شرح اللمع ١ / ٢٥٠، واختاره القراني في شرح تنقيح الفصول ص ١٤٤، ونقله أبو الحسين في المعتمد ١ / ١٤٦ عن أبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي، واختاره في المسودة ص ٢٤، وأخطأ في نسبة هذا القول لأبي الخطاب، واختاره ابن برهان في الوصول إلى الأصول ١ / ١٥٥، والفزالي في المستصفي ٢ / ١١، ونقله ابن التلمساني في المفتاح ص ٤٢ عن الجمهور.

والدليل على ذلك / أن الأمر المؤقت مخصوص بما هو أمر به وإيقاعه في ذلك الوقت بعينه، وليس بأمر بإيقاعه في غيره، ولا بإيقاع مثله في غير وقته، ولا تخيير بينه وبين فعل مثله في غير وقته. وقصر الأمر بالفعل على وقت بعينه كقصره على إيقاعه في شخص بعينه ومكان بعينه ومكلف بعينه. وقد يكون إيقاعه في ذلك الوقت هو مصلحة للمكلف عند من علق التكليف بالمصالح^(٣) وإيقاعه فيما قبله أو بعده مفسدة. وإذا كان ذلك كذلك كان المفعول في غير ذلك الوقت غير المأمور به، وخارجاً عما تضمنه الأمر، كما أن الصيام في غير رمضان، والوقوف بغير عرفة، وإيقاع الفعل في غير الشخص المأمور بإيقاعه فيه غير المأمور به. فكذاك فعل عمرو غير فعل زيد الذي أمر زيد به. وما لم يتضمنه الأمر فلا يجب به، وإنما يجب بغيره، ولو ساغ أن يجب بالأمر بعض ما لم يتناوله ويدخل فيه لساغ أن يجب به كل غير له لم يتناوله. فصح بذلك أن القضاء هو غير المقضي، ولا يجب بالأمر الماضي، وإنما يجب أن يوجب بغيره. والفئات والمتروك على ضربين:

(٣) ذهب من هم على منهج السلف والمعتزلة والماتريدية والشيعة إلى القول بأن أحكام الله سبحانه وتعالى معلقة بالمصالح على خلاف في تفصيل ذلك.

قال ابن تيمية في منهاج السنة ١ / ٤٣ «والقول بإثبات هذه الحكمة ليس هو قول المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فقط، بل قول جماهير طوائف المسلمين. فائمة الفقهاء متفقون على إثبات الحكمة والمصالح في أحكامه الشرعية».

ويقول الشاطبي في الموافقات ٧/٢ «أما التعليل لتفاصيل الأحكام من الكتاب والسنة فأكثر من أن يحصى» والذي يشوب مذهب المعتزلة أمران هما: أنهم يستعملون كلمة الغرض بدل المصلحة. وهي مشعرة بشئ من النقص في حق الله، كما أنها لم ترد في شئ من النصوص. والثاني: الحكمة عندهم مراعاته لمصالح خلقه. والسلف يقولون هي صفة ذاتية له غير مخلوقة. كما أن المعتزلة أوجبوا على الله أموراً بناء على إثبات الحكمة له، خلافاً للجمهور في أنه لا يجب عليه سبحانه شئ.

وذهب الفلاسفة الإسلاميون للقول بعدم التعليل، وينسبون تدبير العالم إلى العقل الفعال. وذهب الأشاعرة لعدم تعليل أفعال الله. قال فخر الدين الرازي في الأربعين في أصول الدين ص ٢٤٩ «المسألة السادسة والعشرون في أنه لا يجوز أن تكون أفعاله تعالى معلقة بطة البتة. واتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معلقة برعاية مصالح العباد، وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء، وهذا عندنا باطل. وينظر في هذا الأمر شفاء الليل لابن القيم ص ٤٠٠ وما بعدها، والأشعار والتنبهات لابن سينا ١٥٠/٣، والمثل والنحل والشهرستاني في ٣٢/٣».

فمنه ما يجب قضاؤه، ومنه ما لا يجب ذلك فيه.

فالذي يجب قضاؤه كثير، والذي لا يجب ذلك فيه كالعبادات الواجبة على الكافر، التي لا يجب عليه قضاؤها إذا أسلم، وإن وجب مثلها على المرتد إذا أسلم عند من يقول بذلك، وكالصلاة المتروكة في أول الوقت ووسطه إذا عرض الحيض والغلبة، وما يمنع من إيقاعها في باقي الوقت. وأمثال ذلك من سقوط قضاء فرض الجمعة والأضحية ورمي الجمار، عند من لم يوجب قضاء هذه الفوائت بمضي أوقاتها من أهل المدينة والعراق^(٤).

فأما اعتلال المخالف في ذلك بأن القرية نفس الفعل، ولا معتبر بالوقت، فإنه منتقض بالقرية في المكان، كالوقوف بغير عرفة، والصلاة إلى غير القبلة، وقبل دخول الوقت، والصيام في غير الشهر، إلى أمثال ذلك مما يطول تتبعه، فسقط ما قالوه.

وأما اعتلالهم بأنه لما ثبت وجوب الفعل لم يجز إسقاطه بمضي الوقت، كما لم يجز سقوط الدين المؤجل عند انقضاء أجله. فإنه باطل، لأن التأخير والتأجيل في الديون لا يدخل لإسقاط المال. وإنما دخل لتأخير المطالبة به. فإذا انقضى الأجل / حلت وعادت المطالبة كما كانت، ولأنه لا بدُّ من إيصال الدين إلى مالكة، وانقضاء مدة التأجيل لا تمنع من إمكان ذلك. وتعليق العبادة بالوقت

ص ٢٥٠

(٤) لعله يريد بأهل المدينة بعض المالكية. قال الشريف التلمساني في مفتاح الأصول ص ٤٢: «وابن حبيب من أصحابنا يرى أنه لا قضاء، عليه يعني تارك الصلاة متممداً لأن الأمر الأول لا يوجب القضاء، وليس عندنا أمر جديد إلا في النوم والنسيان، ولولا أنه صلى الله عليه وسلم أوجب القضاء على النائم والناسي لما وجب» وقال ابن عبد البر في الكافي ص ٥٨٤ «ولا يؤخذ بشيء من صلاة ولا صيام ولا غير ذلك مما تركه في رده». وقال أيضاً في الكافي ص ٧٢ «وكل ما فاتته الجمعة بعذر أو يغير عذر صلى الظهر أربعاً». وقال أيضاً في الكافي ص ١٧٦: «ولا يضحى في اليوم الرابع عند مالك وأكثر أهل المدينة، وقد روي عن بعضهم إجازة ذلك». أما السمرقندي من فقهاء ما وراء النهر من الحنفية فقد أوجب القضاء في تحفة الفقهاء ١ / ٥٤٢ على من أفسد صومه مطلقاً سواء كان بعذر أم بدون عذر. وبهذا قال محمد بن الحسن في الأصل: ١ / ١٢٥، وهو من حنفية العراق.

كتعليقها بالمكان والشخص. وقد تكون المصلحة له فعلها في الوقت دون ما قبله
وبعده. فافترق الأمران من كل وجه^(٥)

(٥) الأمر المؤقت متردد في الإلحاق بالأمر المحدد بمكان كالوقوف بعرفة. فهو لا يجزئ في غير عرفة
وبين الحقوق التي شغلت بها الزمة فلا تبرأ منها إلا بقاء أو إبراء وهو لم يؤدها ولا ورد نص يبرئها منها.
فتبقى ذمته مشغولة بها حتى ولو خرج وقتها. ولأجل ذلك اختلف في أقربهما شبيها فيما نحن فيه حتى
يلحق به. ولو قلنا لا بد من دليل جديد على وجوب القضاء، فباب القياس واسع. فيلحق بمن نام عن صلاة
أو نسيها كل من ترك واجباً بعذر. وإذا فإن الجمهور على وجوب القضاء إلا إذا كان الزمن شرطاً في ذلك
العمل.

باب

القول في أن المريض والحائض والمسافر هل يلزمهم فرض صوم شهر رمضان وهل يكون ما يفعلونه من الصيام بعده إذا أفطروا قضاء أو فرضاً مُبتدأً؟

والذي نقوله في ذلك: إن المريض الذي يجهد الصيام والحائض لا يلزمهما فرض صيامه. وأن ما يفعلانه من الصيام بعد تقضيه فرض مُبتدأً، وإن سمي ذلك قضاءً اتساعاً ومجازاً.

فأما المسافر فإنه مكلف لصيامه^(١) ومخيرٌ بين الصيام فيه وفي غيره، فإن صامه أدى فرضه وبرئت ذمته. وإن صام شهراً بعده قام ذلك مقامه. وسبيل فرضه سبيل فرض الكفارات المخيرٌ فيها. وإنما رخص له في التخيير لمشقة السفر، ولو خيرٌ في ذلك المقيم لكان ذلك جائزاً. ولذلك ما لو صام المسافر لأدى فرضه، ولا معتبر بخلاف من يذكر عنه غير هذا من أهل الظاهر^(٢)، لأنه خلاف السابق من الإجماع وما تظاهرت به الأخبار من أنهم كانوا يسافرون مع النبي صلى الله عليه وسلم فمنهم الصائم ومنهم المفطر، فلا ينكر ذلك عليهم، ولا

(١) اختار الباجي في إحكام الفصول ص ٢٢١ أن المسافر والمريض مخاطبان بالصوم لأنه يصح منهما دون الحائض فإنها غير مخاطبة. ونقل عن الباقلاني وعن أبي جعفر المالكي أن المسافر مخاطب دون المريض ونقل عن بعض المالكية أن الحائض مخاطبة بالصوم. وذهب الكمال بن الهمام على ما في التقرير والتحبير ٢ / ١٨٨ . إلى أن نفي الوجوب على الحائض أقيس وأقره ابن أمير الحاج بقوله، بل هو الوجه الذي لا معدل عنه. وذهب أبو يعلى في العدة ١ / ٣١٥ إلى أنه يجب الصوم على المريض والحائض والمسافر. ونقل عن الحنفية القول بعدم وجوب الصوم على الثلاثة. ونقل عن الأشعرية وجوبه على المسافر دون الحائض والمريض كما هو قول الباقلاني هنا. وقال في المسودة ص ٢٦ صوم رمضان لازم للمريض والمسافر والحائض ونسبه للحنابلة، ونقل عن الحنفية عكسه، ولكن الشيرازي نقل عن الحنفية لا يجب على الحائض والمريض ولكن يجب على المسافر ومثله نقل عن الأشعرية. ولكنه اختار وجوبه على الثلاث في شرح اللمع ١ / ٢٥٤ .

(٢) نسبه لداود الظاهري إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ١ / ٦٨ في تفسير قوله تعالى: ﴿ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وقال إن هذا المذهب يروى عن أبي هريرة رضي الله عنه. ونسبه لداود الماوردي في النكت والعيون ١ / ١٩٩ .

يوجب على الصائم منهم القضاء^(٣). وإنما الخلاف في أيهما أفضل للمسافر الصيام أو الإفطار،^(٤) فبطل هذا القول.

وقد زعم الكرخي^(٥) أن حال المريض والمسافر سيان في لزوم الصيام لهما^(٦). وهذا خطأ، لأن من أجده الصيام غير مكلف له، بل مخفف عنه لموضع الضرر الشاق، وكون الدين حنيفياً سهلاً، وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾^(٧). وليس على المسافر في الصيام من الخوف عليه والاجهاد له والمشقة مضرة مثل الذي على المريض، فافتقرت حالهما.

فإن قيل: لو كان المسافر مخيراً بين صيام رمضان وغيره لم يوصف صيامه بعد تقضيه بأنه قضاء، بل يجب أن يكون فرضاً مبتدأ كالكفارات المخير فيها، التي لا يقال في كل شيء منها إنه قضاء لما ترك.

قلنا: هذا باطل / لأنه إنما سمي قضاء مجازاً، وعلى معنى أن المسافر ترك صياماً لو فعله لكان مؤدياً لفرضه تشبيهاً بمن ترك صيام شهر رمضان عامداً

ص ٢٥١

(٣) هذا معنى حديث في الصحيحين عن أنس وغيره. أخرجه البخاري في كتاب الصوم. باب لم يجب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضاً في الصوم والإفطار برقم (١٩٤٧) ولفظ البخاري «كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يجب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم».

(٤) ذهب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه إلى أن أفضلهما أيسرهما على المرء. وذهب أبو حنيفة والشافعي ومالك إلى أن الصيام أفضل لمن قوي عليه وإلا كان الفطر أفضل، وذهب أحمد إلى أن الفطر أفضل أخذاً بالرخصة ونسبه ابن قدامة في المغني (٣ / ١٥٠) لابن عمر وابن عباس وابن المسيب والشعبي والأوزاعي وإسحاق.

(٥) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم الكرخي البغدادي الحنفي، درس عليه المبرزون من العلماء ومنهم أبو بكر الرازي وأبو عبد الله البصري. ولد سنة ٢٦٠ هـ وتوفي ليلة النصف من شعبان سنة ٣٤٠ هـ. له من الكتب: كتاب المختصر في الفقه، ومسألة في الأشربة وتحليل نبيذ التمر. له ترجمة في الفهرست لابن التديم ص ٢٩٣. وتاريخ بغداد ١٠ / ٢٥٢. وتاج التراجم ص ٣٩، والفوائد البهية ص ١٠٨، والكامل ٦ / ٣٣٩.

(٦) نسب هذا للرخي الباجي في أحكام الفصول ص ٢٢١ ولعله اعتمد على الباقلاني.

(٧) سورة البقرة: (١٨٥).

مع تعين فرضه عليه، وإن لم يكن كذلك في الحقيقة. ولم يوصف فعل إحدى الكفارات قضاءً لما ترك فعله منها للاتفاق على منع ذلك. وهذه مناظرة ومشاحة في عبارة وتسمية.

ولو قال قائل: لا أسمى صيامه قضاءً. ولكن أقول صياماً آخر، كما قال الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾^(٨) ولم يقل فقضاء أيام أخر لكان له ذلك.

ويدل على فساد التعلق بهذا وصف صيام الطاهر بعد الحيض عن رمضان بأنه قضاء^(٩). وإن لم يلزمها صيامه مع الحيض المانع من صحة صومه. فلو كان القضاء لا يجري إلا على فعل بدل من فرض ترك مع تعين وجوبه واستقراره لامتنع وصف صيام الطاهر بعد الحيض وخروج الشهر بأنه قضاءً، فبطل ما قالوه.

فصل: وذكر عن الكرخي - أيضاً - أنه قال: إن المسافر والمريض غير مخاطبين بصيام رمضان، بل فرضهما أيام أخر. وأنهما إذا فعلا الصيام ناب عن فرضهما، وأنهما في ذلك بمثابة معجل زكاة ماله في أنه أخرج غير واجب ينوب عن واجب إن بقي بصفة من يجب عليه الزكاة. وهذا باطل في المسافر، لأنه مخاطب بالصيام على ما بيناه، وهو صحيح في المريض، لأنه غير مكلف للصيام. فإذا صام ناب ذلك عن فرضه في أيام أخر كما تصح الزكاة قبل وقت وجوبها عند من رأى ذلك^(١٠). وكما تجزئ صلاة الظهر عن من لم يبلغ ثم بلغ

(٨) سورة البقرة: (١٨٤).

(٩) وقد ورد تسميته قضاءً في حديث عائشة رضي الله عنها الذي أخرجه مسلم في كتاب الحيض. وأبو داود في كتاب الطهارة باب في الحائض لا تقضى الصلاة. والترمذي في كتاب الصوم. باب ما جاء في قضاء الحائض الصيام. والنسائي في باب وضع الصيام عن الحائض بلفظ «كنا نؤمر بقضاء رمضان»
(١٠) الجمهور على جواز تعجيل الزكاة إذا وجد سببها وهو النصاب، ومنعه مالك وداود والحسن البصري وربيعة الرأي. أما إذا لم يملك النصاب فلا يجوز التعجيل باتفاق. ينظر في ذلك المغني ٢ / ٦٣٠ وقال ابن عبد البر في الكافي ص ١٠٠ «ولا يجوز عندنا إخراج الزكاة قبل أي يحول عليها الحول إلا بالأيام اليسيرة، ومن فعل ذلك كان عند مالك كمن صلى قبل الوقت»

والوقت باق إذا نواها ظهراً عند من قال ذلك في أمثال هذا^(١١). ويجب أن ينوي المريض -إذا صامه - صيام رمضان، ويتعذر عليه نية فرضه ووجوبه مع العلم بأنه غير واجب. ويلزم على هذا صحة قول من قال إن الفرض الموسع يجب بآخر الوقت، وإن فعل في أوله كان نفلاً، فإن نواه ظهراً أجزأه، وإن نواه نفلاً لم يجزئه، ولا تصح منه نية وجوبه^(١٢). وإن لم يقل بذلك وجب القول بأن المريض مخاطب بالصيام وإن أجهده. وإنما رخص له في إبطاره، وخير بين الصيام فيه وفي غيره، وأنه كالمسافر في ذلك سواء، ولذلك يكون مؤدياً لفرضه إذا صامه.

ص ٢٥٢

فصل: وأما الحائض فإنها غير / مكلفة للصيام مع الحيض. والدليل على ذلك استحالة التقرب بالصيام مع الحيض. وامتناع دخول إزالته تحت قدرتها. فليست في ذلك كالكافر والمحدث الذين يستحيل منهما التقرب بالصلاة مع الكفر والحديث لكون خروجهما عنهما مقدوراً لهما، فوجب بذلك أن تكون غير مخاطبة بالصيام مع الحيض المانع منه، كما أنها غير مخاطبة به مع الغلبة والجنون وكل ما يزول معه العقل.

وكان الكرخي يوافق على أنها غير ملتزمة للصيام ومفارقة في ذلك للمسافر والمريض.

وقد زعم قوم من أهل العراق أنها مخاطبة بالصيام مع الحيض لما زعموا أن وصف فعل المريض للصيام بأنه قضاء يدل على أنه بدل من فرضٍ لزم وتعيّن^(١٣).

فقليل لهم: فصيام الحائض يوصف بأنه قضاء فيجب لزوم فرض رمضان لها

(١١) قال ابن قدامة في المغني ١ / ٣٩٩ «إذا صلى في الوقت ثم بلغ فيه بعد فراغه منها وفي أثنائها فعليه إعادتها عند أبي حنيفة وأصح الروایتين عند احمد، وتجزئه عند الشافعي ولا يلزمه إعادتها».

(١٢) ينظر أحكام النية في الصلاة المغني لابن قدامة ١ / ٤٦٤ - ٤٦٩.

(١٣) يقول السمرقندي في تحفة الفقهاء ١ / ٥٣٥: «إن صوم رمضان يجب على الحائض والنفساء حتى يجب القضاء عليهما خارج رمضان».

مع الحيض، فمروا على ذلك واعتلوا فيه بأنه قضاء. وقد دللنا نحن من قبل على فساد هذا القول بأنه محال وقوع التقرب بالصيام مع الحيض وإزالته غير مقدور لها كسائر ما يدخل عليها مما يزيل التكليف، فبطل ما قالوه.

وإن قالوا: لو لم يجب عليها صيام رمضان لم يجب عليها قضاؤه، كما لم يجب عليها قضاء الصلاة لكونها غير واجبة عليها.

قيل: قد مر القول في أنه قضاء، وبيننا أنه ليس كل واجب يجب قضاؤه.

وإن قيل: لو كان فرض الصيام ساقطاً عنها كسقوط فرض الصلاة لما وجب^(١٤) عليها عند الطهر.

قيل: وجوب الصيام عليها عند الطهر فرض مبتدأ، (ولو أوجب عليها الصلاة لصح، وكان فرضاً مُبتدأً فثبت أن وجوب الصيام عليها عند الطهر فرض مبتدأ)^(١٥). ووجوب الشيء وإن سمي قضاءً لا يدل على أن مثله كان لازماً وسقوط مثل ما كان وجب. والتخفيف في إزالة إبتداء فرض مثله لا يدل على أنه كان ساقطاً غير مفروض. وقد بينا هذا من قبل، فأغنى ذلك عن رده.

فإن قالوا: لو لم تكن مخاطبة بالصيام لسقط عنها قضاؤه، ولجرت مجرى الكافر الذي لا يجب عليه قضاء الصيام إذا أسلم لكونه غير مأمور به في حال كفره.

قيل لهم: هذا باطل، لأن الكافر عندنا مخاطب بالصيام وسائر العبادات في حال كفره، وإن سقط عنه إذا أسلم قضاؤه تخفيفاً عنه، ولما أعلم به. ولكونه / متمكناً من مفارقة الكفر. وكونه مكتسباً له. والحائض غير مأمورة بالصيام

ص ٢٥٣

(١٤) في أصل المخطوط (لم تجب) والتعديل من الناسخ.

(١٥) ما بين القوسين علقه الناسخ في الهامش.

لكونها غير متمكنة من مفارقة الحيض. وكونها غير مكتسبة للطهر منه وإن
وجب عليها مثله الموصوف بأنه قضاء. فبطل ما قالوه.

وإن قالوا: إن لم تؤمر الحائض بصيام الشهر لم يلزمها نية القضاء فيما
تصومه، كما لا يلزمها ذلك في كل فرض مبتدأ. ولا اتفق على وجوب هذه النية
عليها تبين أنها مخاطبة بالصيام.

يقال لهم: إن عنيتم بنية القضاء أنها تنوي إنه كان واجباً عليها الصيام مع
الحيض المحيل للتقرب به مع حصوله، فذلك باطل. وإن عنيتم بنية القضاء أنها
تنوي أن صيامها هذا إنما لزمها لأجل سبب عرض منع من إلزامها صيام
شهر رمضان، ولو لم يعرض لكان ذلك فرضها كان ذلك صحيحاً، وليست هذه
النية موجبة لكون رمضان واجباً عليها.

فإن قيل: فيجب على البالغ أن ينوي الفرائض المبتدأ وجوبها عليه قضاء لما
لم يفعله قبل البلوغ بمعنى أنه لم يلزمه ذلك لسبب عرض لولاه لكان من المكلفين
لفعله.

يقال لهم: إنما نمنع ذلك لمنع الأمة منه، ولأجل أن الطفل ليس من أهل
التكليف أصلاً^(١٦) للصيام ولا لغيره. والحائض من أهل التكليف للزوم عبادات
كثيرة لها. وإنما عرض لها^(١٧) أمر منع من صحة صيامها وصلاتها وخطابها
بهما، فافترق الحال في ذلك، وسقط ما قالوه.

(١٦) الجمهور على أنه لا يجب على ما نون سن البلوغ الأداء، ولا يتوجه له الخطاب بالأداء وإن كان يصح
منه الأداء. وهذا هو الصحيح من مذهب الإمام أحمد وعنه ثلاث روايات أخرى هي: المراهق مكلف
بالصلاة. والثانية ابن عشر مكلف بها، والثالثة المميز مكلف بها نقلها عنه ابن النجار في شرح الكوكب
٨ / ٥٠٠، وانظر أصول السرخسي ٢ / ٣٤٠، والمستصفي ١ / ٩١، والإحكام للأمدى ١ / ١٥٠،
وإرشاد الفحول ص ١٠، والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٦.
(١٧) في المخطوط (لا).

باب

القول في أن خطاب الواحد أو الجماعة بالاسم الخاص لهم وخطاب المواجهين مقصور عليهم إلا أن يدل دليل على دخول الغير فيه

قد بينا فيما سلف أن الواجب مع القول بالعموم إدخال كل من لحقه الاسم في الحكم بحق الإطلاق، وأن الخطاب الخاص للرسول صلى الله عليه وسلم، أو لغيره من الأشخاص يجب قصره عليه،^(١) إلا أن يدل على تناوله لمن عداه دليل بما يغني عن إعادته.

وبينا أن الأمة مجمعة على أن الخطاب بسائر العبادات لأهل عصر الرسول عليه السلام لازم لمن بعدهم من أهل الأعصار^(٢). إذا كان ذلك كذلك علمنا أنهم

(١) هذه القاعدة التي قررها الباقلاني صحيحة من حيث دلالة الأسماء على ما يدخل تحتها لغة، ولكن معظم الأسماء الواردة في الشرع أدخلت تحتها مسميات من جهة عرف الشرع، أو لأنه قامت أدلة على أنها تتناولها. فالعرف الشرعي ليس بمعزل عن هذا الموضوع، ولا بُدُّ من الاعتداد به.

(٢) هذا الإجماع لا يتنازع فيه أحد، وهو معلوم من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة. ولكن النزاع، هل هم داخلون في التكليف بنفس الخطابات التي وجهت للصحابة، فكانوا داخلين فيها حال كونهم معدومين. أم دخلوا فيها لوجود الإجماع، وهذا الإجماع هل يمكن معرفة مستنده؟ والقائلون بتكليف المعدوم لا يريدون به إتيان المعدوم بالفعل حالة عدمه. بل يريدون ارتباط الطلب بالفعل به بتقدير وجوده على حالة يصح معها التكليف. ولكن هذا الارتباط هل يسمى أمراً وخطاباً؟ فالاختلاف في التسمية فقط، فهو خلاف لفظي، كما ذكر الشوكاني في الإرشاد ص ١١ ونسب القول بتناول الخطاب للمعدوم في المسودة ص ٣٩ للشافعية والأشعرية، ونقل عن الحنفية والمعتزلة عدم تناول، وقالوا الحكم في حق من سيوجد ثبت بالقياس. ونسب أبو يعلى عدم تعلق الأمر بالمعدوم للمعتزلة وبعض الحنفية نقلاً عن أصول أبي عبد الله الجرجاني. واختار الأمدى في الإحكام ١ / ١٥٣ أنه مأمور به، ولكنه لا يسمى خطاباً. ونسب القول بدخول المعدومين في البرهان ١ / ٢٧٠ لأبي الحسن الأشعري وبعض أصحابه واختاره، ونسب عدم وصف كلام الله سبحانه بأنه أمراً ونهياً في الأزل للقلانسبي من الأشاعرة، وتابعه عليه منهم جماعة. وينظر ما يتعلق بهذه المسألة التمهيد لأبي الخطاب ١ / ٣١٥، والمحصل ١ / ٢ / ٤٢٩، والمستصفي ١ / ٨٥، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٥، والبحر المحيط ٣ / ١٨٤.

لم يجمعوا على ذلك إلا عن دليل وتوقيف جمعهم عليه. وأنهم إنما لم ينقلوه إكتفاءً بحصول إجماعهم عليه، لأنه أكد من نقل الخبر لنفي الاحتمال عن ص ٢٥٤ الاجماع، وجواز دخوله^(٣) في الخبر /

ولا يجوز أن يكون الدال على دخول أهل الأعصار في الخطاب بالشرائع قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾^(٤). وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿واتقوني يا أولي الألباب﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿يا أولي الأبصار﴾^(٧) وقوله تعالى: ﴿يا عبادي﴾^(٨) إن هذه الأسماء لا تجري إلا على موجودين بصفات مخصوصة، ولا يجري شيء منها على المعدوم باتفاق. فظاهرها إذاً لا يتناول من لم يوجد، وكذلك قوله عز وجل: ﴿والله على الناس حج البيت﴾^(٩) وقوله صلى الله عليه وسلم: «بعثت إلى الناس كافة حتى يقولوا لا إله إلا الله»^(١٠) وقوله صلى الله عليه وسلم: «بعثت إلى الأحمر والأسود»^(١١). وقوله

(٣) أي دخول الاحتمال.

(٤) سورة سبأ: ٢٨ .

(٥) سورة النساء: ١ والحج: ١ ولقمان: ٣٣ .

(٦) سورة البقرة: ١٩٧ .

(٧) سورة الحشر: ٢ .

(٨) سورة العنكبوت: ٥٦ والزمر: ٥٣ .

(٩) سورة آل عمران: ٩٧ .

(١٠) متفق عليه، من حديث أبي هريرة وابن عمر وغيرهما. قال الفمري في تخريج أحاديث المصنف: تواتر بمجموعها. أخرجه البخاري في كتاب الإيمان برقم (٢٥) من حديث ابن عمر بلفظ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله». وأخرجه البخاري في باب وجوب الزكاة، عن أبي هريرة وفي كتاب استتابة المرتدين - باب من أبي قبول الفرائض، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة - باب الاقتداء بسنن الرسول صلى الله عليه وسلم. وكتاب الصلاة - باب فضل استقبال القبلة، وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان - باب يقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، وأخرجه ابن ماجة في السنن في كتاب الفتن برقم (٣٩٢٨)، وأبو داود في كتاب الزكاة برقم (٢٦٤٠)، والترمذي في كتاب الإيمان برقم (٢٦٠٦)، والنسائي في باب مانع الزكاة ٥ / ١٤، وكتاب الجهاد ٦ / ٥. وينظر تخريجه في الابتهاج ص ٧٨ وتخريج أحاديث المصنف ص ١٤٦ والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ١٤٦.

(١١) أصل الحديث متفق عليه. وخصوص لفظ «وبعثت إلى كل أحمر وأسود» أخرجه مسلم» من حديث =

تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(١٢) وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا﴾^(١٣) وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾^(١٤) وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١٥) وأمثال هذا، لأنه خطاب مواجهة موجود لا مدخل للمعوم فيه. فثبت أنه إنما يجب إدخال من لم يُخلق ويوجد فيه بدليل وتوقيفٍ غير هذا الخطاب. وكذلك فلا يمكن أن يكون ذلك إنما ثبت بالمروي من قوله عليه السلام: «أمرني للواحد أمر للجماعة»^(١٦). وقوله عليه السلام: «حكمي على الواحد حكمي على الجميع» لأن الجماعة والجميع لا يكونون إلا موجودين غير معدومين، فثبت ما قلناه.

فصل: وكذلك فلا يجوز أن يكون خطابه تعالى للواحد من أهل عصر الرسول عليه السلام والجماعة المخصوصة خطاباً لجميعهم، لأن الاسم مقصور على من

= أبي موسى في كتاب المساجد ومواضع الصلاة برقم (٥٢١)، وأحمد في المسند ٤ / ٤١٦، ٥ / ١٤٥، ١٤٧، ١٤٨، ١٦١ والدارمي برقم (٢٤٧٠) وأصل الحديث في البخاري بينون لفظ الأحمر والأسود في أول كتاب التيمم برقم ٣٢٥، ٤٢٨، ٣١٢٢، وانظر في تخريجه المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ١٥٧، وتحفة الطالب ص ٢٨٥، وتحفة المحتاج ١ / ٢٢٢ .

(١٢) سورة البقرة: ١٨٣

(١٣) سورة المائدة: ٦

(١٤) سورة المائدة: ٦

(١٥) سورة البقرة: ٤٣ وغيرها.

(١٦) في معظم كتب أصول الفقه موجود بلفظ «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» قال الزركشي في المعتبر ص ١٥٧: لا يعرف بهذا اللفظ ولكن معناه ثابت من حديث أميمة بنت ربيعة في بيعة النساء، فقال صلى الله عليه وسلم «إني لا أصافح النساء وإنما قولي لا امرأة واحدة كقولي لمائة امرأة» أخرجه الترمذي في أبواب السير برقم (١٥٩٧) وقال حسن صحيح، وأخرجه النسائي في المجتبى في كتاب البيعة - باب بيعة النساء ٧ / ١٤٩، وفي الكبرى ٢ / ٩٣، وانظر تحفة الإشراف ١١ / ٢٦٩، وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب البيعة ٢ / ٩٨٢، والحاكم ٤ / ٧١ والحميدي (٣٤١)، وابن حبان (١٤)، وأحمد ٦ / ٣٥٧، وانظر موارد الظمان ص ٣٤ رقم (١٤) وأخرجه الدارقطني في السنن في كتاب النواذر ٤ / ١٤٦ . قال السخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٩٢: ليس له أصل. قال العراقي في تخريج أحاديث المنهاج ص ٢٩٢ رقم (٢٥): «ليس له أصل، سألت عنه المزي والذهبي فأنكراه». ينظر في تخريجه: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ١١٠، والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ١٥٧، وتحفة الطالب لابن كثير ص ٢٨٦، وتخرجه أحاديث اللمع ص ٨١ .

هو له دون غيره إذا قال يا زيد قم، أو يأيها الإخوان، أو يأيها الرجال أو العرب، ونحو ذلك. فإن دلّ دليل على مساواة من ليس الاسم له لمن هو له في الحكم صير إليه. بحق الدليل، لا بالخطاب الخاص^(١٧). ولأن القائل بتعليق التكليف بالمصالح ممن قال بهذا يوافق على صحة اختلاف المصالح في فرائض الأعيان، كما تختلف في الأماكن والزمان، فلم يُجز إدخال من لا يلحقه الاسم في حكم من هو له.

وقد يكون الدليل على ذلك توقيفاً على التساوي والمشاركة في الحكم. وقد يكون هو القياس إذا ورد التعبد به، وإذا ورد الأمر بحكم في عين أو أعيان مخصوصة لمعنى تعلق الحكم به وأمرنا بالاعتبار والقياس وجب اتباع ذلك المعنى وإثبات الحكم في كل من هو فيه، وإبطال الأمر بالقياس / وفسد معناه. ولو نص لنا على أن الحكم متعلق بالعين بمعنى في العين والشيء والمذكور. ولم يتعبد بالقياس لم يجب إجراء الحكم في كل من هو فيه. وإنما كان يفيد النص على تعليقه إنه إنما حرم أو حلّ لذلك المعنى. وقد يحل وحده لذلك المعنى لتعلق المصلحة بتحليله بحصوله فيه. وإن لم يتعلق بحصوله في غيره، ولما ذكره ونبيته فيما بعد في فصول القول في القياس ولأجل التوقيف أو التعبد بالقياس حكمت الصحابة رضي الله عنهم على كل زان بحكمه على

ص ٢٥٥

(١٧) ويقول الباقلاني قال ابن الحاجب في المنتهى ص ١١٤ ونقل كونه خطاباً للباقيين عن الحنابلة متابِعاً بذلك الأمدي في الإحكام ١ / ٢٦٣، وكذلك فعل الشوكاني في إرشاد الفحول ص ١٣٠. وقال إمام الحرمين في البرهان ١ / ٣٧١ «لا معنى لعد هذه المسألة من المختلفات. وانظر المسودة ص ٢٨ ونسب أبو الخطاب عدم الدخول بإطلاقه في التمهيد ١ / ٢٧٥ للأشعرية والشافعية وأبي الحسن التميمي الحنبلي واختاره، وانظر المستصطفى ٢ / ٨٠، والعدة ١ / ٣٣١، وشرح الكوكب ٣ / ٢٢٣، والبحر المحيط للزركشي ٣ / ١٨٩.

ماعز^(١٨) في وجوب الرجم، وفي كل جنين مستهل بحكم حمل بن مالك^(١٩). وفي المفوضة إلى قصة بروع بنت واشق^(٢٠) التي لم يفرض لها صداق، وفي أخذ الجزية من المجوس إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»^(٢١) فتارة يرجعون في ذلك إلى النص على مساواة من لم يتناوله الاسم

(١٨) هو الصحابي ماعز بن مالك الأسلمي. كتب له رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاباً بإسلام قومه، روى عنه ابنه عبد الله حديثاً واحداً. جاء للرسول صلى الله عليه وسلم معترفاً بالزنا فرجمه. له ترجمة في الاستيعاب ٢ / ٤٢٨، وأسد الغابة ٥ / ٨، والإصابة ٢ / ٣٢٧ وحديث رجم ماعز أخرجه البخاري في الحدود ٨ / ٢٠٧، ومسلم في كتاب الحدود (١٣٢١)، وأحمد في المسند ١ / ٢٣٨، ٢٧٠، ٢٨٩، ٣٢٥. وأخرجه الترمذي في كتاب الحدود (١٤٢٨)، والحاكم في المستدرک ٤ / ٣٦١، وأبو داود في السنن في كتاب الحدود (٤٤٢٨)، وابن ماجه في كتاب الحدود (٢٥٥٤). وينظر تخريجه في تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لابن الملقن ٢ / ٤٧٤، ونصب الراية للزليعي ٣ / ٣١٢، والابتهاج ص ١٠٠، وتخریج أحاديث اللمع ص ١٧٧.

(١٩) هو الصحابي حمل بن مالك بن النابغة الهذلي، أبو نضلة، من أهل المدينة، نزل البصرة، وعاش إلى خلافة عمر رضي الله عنه. استعمله النبي على صدقات هذيل. له ترجمة في الإصابة في تمييز الصحابة ١ / ٣٥٥ برقم (١٨٣١) وحديث حمل بن مالك أخرجه البخاري في الديات باب جنين المرأة ٨ / ٤٥٠ ومسلم في صحيحه في القسامة باب دية الجنين برقم ١٦٨١/٣٤ والشافعي في الرسالة ص ١٣٢ وأبو داود في السنن ٤ / ٦٩٩ في كتاب الديات. - باب دية الجنين برقم (٤٥٧٣)، والنسائي في المجتبى ٨ / ٤٧ في كتاب القسامة - باب دية جنين المرأة.

(٢٠) هي الصحابية بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية. وهي زوجة هلال بن مرثد نكحت رجلاً وفوضت إليه مقدار مهرها، فمات قبل أن يجامعها، فقضى لها صلى الله عليه وسلم بمثل صداق نسانها. لها ترجمة في الإصابة ٤ / ٢٥١، والاستيعاب ٤ / ٢٥٥. وشهادة معقل بن سنان الأشجعي بقضاء الرسول صلى الله عليه وسلم لبروع بمثل مهر نسانها ولها الميراث وعليها العدة رواه أبو داود في السنن في كتاب النكاح - باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات (٢١١٤)، والنسائي في المجتبى ٦ / ٩٩، ١٦٤، والبيهقي في الكبرى ٧ / ٢٤٧، وكتاب الصداق - باب من قال لا صداق لها، والدارمي ٢ / ١٥٥، والحاكم في المستدرک ٢ / ١٨٠، والخطيب في الفقيه والمتفقه ١ / ٢٠٢، وعبد الرزاق في المصنف في كتاب النكاح ٦ / ٢٩٤، وفي أقضية الرسول صلى الله عليه وسلم ص ٥٥. وابن ماجه في سننه ١ / ٦٠٩ في كتاب النكاح - باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها برقم (١٨٩١)، وأحمد في المسند ١ / ٤٢١، ٤٤٧، ٤ / ٢٧٩، والترمذي في السنن ٣ / ٤٥٠ في كتاب النكاح باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها برقم (١١٤٥) وينظر تخريج الحديث في التلخيص الحبير لابن حجر ٣ / ١٩١، وتخریج أحاديث المنهاج للغماري ص ٢٢١.

(٢١) رواه مالك في الموطأ ٢ / ٢٥٦ من حديث عبد الرحمن بن عوف بلفظ «أشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة أهل الكتاب». وأخرجه من طريق مالك البخاري برقم (٣١٥٧)، ومسلم برقم (١٧٦٠)، وأبو داود برقم (٢٩٥٨) ينظر تخريجه المعتبر للزركشي ص ١٩٠.

لمن تناوله، وتارة إلى القياس على المعنى. وذلك ما لا بدُّ منه. وإذا ثبت ذلك لم
يجز أن يقال إن خطاب الواحد المخصوص والجماعة بما يخصها من الخطاب
خطاب لجميع أهل العصر، نحو قوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (٢٢)
لأن إرساله إليهم إنما يقتضي كونه مرسلًا إلى جميعهم فقط، ولا يقتضي
إرساله إليهم بأحكام متساوية، ولأجل هذا صح كونه مرسلًا، إلى الحر والعبد،
والذكر والأنثى، والحائض والطاهر، والمقيم والمسافر، وإن لم يوجب ذلك تساوي
أحكامهم، وما أرسل به إليهم.

فإن قالوا: الإرسال يتضمن كون الرسول مرسلًا إلى جميعهم بالحكم الذي
كلف أداؤه.

قيل لهم: هذا معرف لجميعهم الحكم الواجب على جميعهم والحكم الواجب
على بعضهم دون بعض. هذا موجب كونه مرسلًا إليهم. فأما أن يقتضي
تساوي فرائض جميعهم فذلك باطل. ولذلك كان مرسلًا / إلى الحر والعبد وإن
اختلف فرضاهما. فبطل التعلق بالظاهر. وكذلك قوله تعالى: ﴿بشيراً
ونذيراً﴾ (٢٣) لأنه ينذر جميعهم بوجوب فرائض عامة على جميعهم وينذرهم
بفرائض خاصة في بعضهم. والإنذار لا يقتضي تساوي الفرائض فيما علموه
وأنذروا به، ولا يجوز - أيضاً - أن يكون الموجب لدخول الجميع في خطاب
الواحد والنفر المخصوصين قوله تعالى: ﴿لأنذرکم به ومن بلغ﴾ (٢٤) لأن الإنذار
لهم إعلام وتعريف، فهو يعرفهم ما يجب على جميعهم تارة، وما يختص بفرضية
بعضهم أخرى، كما أنه منذر للحر والعبد باختلاف فرضيهما تارة، واستوائهما

(٢٢) سورة سبأ: ٢٨ .

(٢٣) سورة البقرة: ١١٩ وغيرها.

(٢٤) سورة الأنعام: ١٩

في الفرض أخرى، فسقط التعلق بالظاهر^(٢٥).

فصل: وقد يجوز أن يكون مما يثبت به دخول الجماعة في خطاب الواحد ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». وخطابي للواحد خطابي للجماعة» إذا تلتقت الصحابة رضي الله عنهم ذلك عنه صلى الله عليه وسلم. وأن يعلم أن هذا هو الموجب لتساويهم في الحكم إذا نقل إلينا نقلاً تقوم به الحجة. فأما إذا كان من أخبار الأحاد^(٢٦) لم يعلم تساوي حكمهم به. وقد بينا من قبل أن ظاهر الخبرين لا يقتضي دخول من بعد أهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم في خطابهم، لأن الجماعة يجب كونهم موجودين غير معدومين.

فصل: ولا يصح التعلق في وجوب دخول جميع أهل عصر الرسول صلى الله عليه وسلم في خطاب الواحد والنفر منهم بأنه عليه السلام لما أراد تخصيص بعضهم بالحكم بيّن ذلك وقربه بما دل على تخصيصه به نحو تحليله لبس الحرير لعبد الرحمن بن عوف^(٢٧)، وحظره ذلك على غيره، وتخصيصه بأجزاء

(٢٥) دعوى الباقلاني كون قوله تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ لا يدل على دخول من لم يكن موجوداً في التكاليف فيه شلط زائد. بل هذه الآية في غاية الصراحة في الدلالة. وقد استدلت بها جمع من الأصوليين. ولماذا لا يكون هي وأمثالها مستنداً للإجماع الذي اعتمد عليه الباقلاني؟
(٢٦) تقدم قريباً النقل عن سيارفة الحديث عدم علمهم بوجود هذين اللفظين في شيء من كتب السنة مع اشتهاؤها على الألسنة.

(٢٧) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي، أبو محمد، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد ستة أهل الشورى، من السابقين للإسلام، وهاجر الهجرتين، أخى الرسول صلى الله عليه وسلم بينه وبين سعد بن الربيع، شهد بدرأ وما بعدها، كان تاجراً ذا مال، أنفق الكثير منه في سبيل الله، توفي سنة ٣٠ هـ. له ترجمة في الإصابة ٢ / ٤١٦، والاستيعاب ٢ / ٣٩٣، وحنلية الأولياء ٩٧/٨

وحديث ترخيص الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف والزيبير بن العوام في لبس الحرير أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن أنس، وليس فيه نص على تخصيصه بهما. ولفظه «أن عبد الرحمن بن عوف والزيبير بن العوام شكيا إلى النبي صلى الله عليه وسلم القمل فرخص لهما في قميص الحرير في غزاة لهما» وفي رواية حكا أو وجع. رواه البخاري في الجهاد - باب الحرير في الحرب ٦ / ١٠٠، وفي اللباس - باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة ١٠ / ٢٩٥، ومسلم في اللباس ٣ / ١٦٤٦، وأبو داود ٢ / ٣٧٢، وسنن ابن ماجة ٢ / ١١٨٨، وانظر تخريجه تحفة المحتاج لابن الملقن ٥٣٦/٨.

الجدع من المعز في الأضحية لأبي بردة^(٢٨)، وقوله له: «تجزىء عنك ولا تجزىء عن أحد بعدك»^(٢٩) وقوله لمن تزوج على ما حفظه من القرآن هذا لك وليس لأحد بعدك»^(٣٠). لأنه إنما قال ذلك عليه السلام رفعا لتجويزهم المساواة في الحكم لما وجدوا أحكاماً قد استوتوا فيها. ويرفع بذلك اعتقاد من اعتقد أن خطابه للواحد يدخل فيه الجميع. ولم يجب أن يقول مثل ذلك في كل حكم خص به بعضهم. لأنه لم يغيّر من شاهد الحال على تسرع قوم إلى اعتقاد مساواة الجميع في الحكم. وعبر على ذلك في / قصة المتزوج وقصة أبي بردة وعبد الرحمن. ولا يجوز جعل خطاب الواحد خطاباً للكل. بمثل هذا المحتمل، فزال ما قالوه.

فصل: وقد بينا فيما سلف أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجب دخوله في

(٢٨) هو الصحابي هانيء بن نيار الأنصاري، خال البراء بن عازب، شهد بدرأ وما بعدها. مات في أول خلافة معاوية. كان في صف علي رضي الله عنه. له ترجمة في الإصابة ٤ / ١٨، وتهذيب الأسماء واللغات ١٧٨ / ٢.

(٢٩) حديث أجزاء الجذع من المعز لأبي بردة أخرجه البخاري عن البراء بن عازب. برقم (٩٥١، ٩٥٥، ٩٦٥، ٩٦٨، ٩٧٦، ٩٨٣، ٥٥٤٥، ٥٥٥٦، ٥٥٥٧، ٥٥٦٠، ٥٥٦٣، ٦٦٧٣)، ومسلم (١٩٦١)، وأخرجه أبو داود في السنن (٢ / ٨٧) وأحمد في المسند (٣ / ٤٦٦)، وابن ماجه (٢ / ١٠٥٤)، والنسائي في السنن (٧ / ١٩٦)، والترمذي. انظر تحفة الأحوزي (٥ / ٩٦).

فائدة: قال الزركشي في المعتبر ص ١٥٨. «ليس هذا من خصائص أبي بردة، بل المرخص لهم في أجزاء العناق في الأضحية أربعة: أبو بردة، وعقبة بن عامر، وزيد بن خالد الجهني، وعويمر بن عامر الأشعري.»

(٣٠) قال الألباني في إرواء الغليل ٦ / ٣٥٠ «رواه سعيد بن منصور في سننه ص ١٨٨، ورواه النجاد أبو بكر أحمد بن سليمان الفقيه الحنبلي المحدث بلفظ. (لا تكون لأحد بعدك مهراً) وحكم عليه بأنه منكر، ونقل عن ابن حجر قوله: «هذا مع إرساله فيه من لا يعرف»، وأصل الحديث بلفظ: «زوجتكها بما معك من القرآن أخرجه البخاري في باب وكالة المرأة الإمام في النكاح ٤ / ٤٨٦. وفي فضائل القرآن - باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه ٩ / ٧٤، وباب القراءة عن ظهر قلب ٩ / ٧٨، وباب تزويج المعسر ٩ / ١٢١، وباب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ٩ / ١٧٥، وباب النظر للمرأة قبل التزويج ٩ / ١٨١، وباب إذا كان الولي هو الخاطب ٩ / ١٨٨، وباب إذا قال الخاطب للولي زوجني فلانة ٩ / ١٩٨، وباب التزويج على القرآن وبغير صدق ٩ / ٢٠٥، وفي اللباس - باب خاتم الحديد ١٠ / ٣٢٢، وفي باب المهر بالمعروض ٩ / ٢١٦، وأخرجه مسلم في النكاح ٢ / ١٠٤١، وأخرجه أبو داود برقم (٢١١١)، والنسائي ٢ / ٢٨٦، والترمذي ١ / ٢٠٧، والدارمي ٢ / ١٤٢، ومالك ٢ / ٥٢٦، وابن ماجه (١٨٨٩)، وابن الجارود (٧١٦)، والطحاوي ٢ / ٩، وأحمد ٥ / ٣٣٠، ٣٣٦، والحميدي (٩٢٨)، والطيالسي ٢ / ٢٠٧ برقم ١٥٦٥ كلهم عن سهل بن سعد. انظر تخريجه إرواء الغليل ٦ / ٣٤٥، وتحفة المحتاج لابن المقنن ٢ / ٣٨٠.

خطاب الأمة بظاهر الخطاب الخاص لهم أو لبعضهم، وإنما يدخل فيما يعمه وإياهم من الأسماء إن ثبت القول بالعموم بما يغني عن رده.

ولا يجوز لأحد التعلق في وجوب دخوله معهم في الخطاب برجوع الصحابة إلى العمل بأفعاله، لأنهم إنما يرجعون إليها بعد أن تبين لهم أنه بين ما شرع لهم بفعله. ولو لم يُسندده إلى الأخبار بكونه بياناً، لذلك لم يجز الرجوع إليه^(٣١) على ما نبينه في أحكام أفعاله صلى الله عليه وسلم، وأنها على الوجوب أم لا.

ولا يمكن - أيضاً - التعلق في ذلك بأنه لما خص بالموهوبة وغيرها. أفرد بلفظ لا يدخل فيه غيره، نحو قوله تعالى: ﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾^(٣٢) وقوله تعالى: ﴿فتهد به نافلة لك﴾^(٣٣) وأمثال ذلك. لأنه إنما يخص بمثل هذا اللفظ في الحكم إذا علم أنه قد تتسرع أمته أو قوم منها إلى اعتقاد مساواتهم له فيما خص به من ذلك. ولا يقال مثل ذلك في غيره مما خص به إذا علم أنه لا شبهة تدخل على أحد في اعتقاد مساواته له في الحكم الوارد باللفظ والاسم الخاص له، فزال التعلق بذلك.

وكذلك فلا يسوع التعلق في وجوب مساواته لهم في الحكم. وأن الشرع قد قرر ذلك بأنه كان عليه السلام يبين ما يلزم غيره مما يذكر في حكم نفسه. فقال لام سلمة^(٣٤) في جواب من سألها أن تسأله عن القبلة للصائم. «ألا أخبرتيه أنني

(٣١) نفي الباقلائي جواز التمسك برجوع الصحابة إلى أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم في كونهم داخلين معه في الخطاب في غاية البعد. فإذا كان لا يدخلون معه لغة، ولا يصلح هذا دليلاً لدخولهم، فبأي دليل يدخلون؟

(٣٢) سورة الأحزاب: ٥٠ .

(٣٣) سورة الإسراء: ٧٩ .

(٣٤) هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية بن المغيرة المخزومية القرشية، وأمها عاتكة بنت عامر، وابنها سلمة بن أبي سلمة. فكنيت به، هاجرت للحبشة مع زوجها الأول، ثم إلى المدينة ثم مات عنها زوجها على أثر جرح أصابه في أحد، فتزوجها صلى الله عليه وسلم سنة أربع للهجرة، ماتت سنة ٥٩ هـ، وقيل بعد ذلك، وهي آخر أمهات المسلمين موتاً. لها ترجمة في الإصابة ٨ / ٢٤٠ والاستيعاب ٤ / ١٩٣٩ .

أقبل وأنا صائم»^(٣٥). وقوله لها لما سألته عن الاغتسال: «أما أنا فأفيض الماء على رأسي»^(٣٦) لأنه يجوز أن يكون قد ابتدأ، فأخبر أن حكمه وحكمهم في القبلة للصائم والاعتسال حكم سواء. فلما قرر ذلك عندهم ساغ أن يقول: «ألا أخبرتيه أنني أنا أفعل كذا»^(٣٧) فزال أيضا التعلق بهذا ونحوه لموضع احتماله لما قلناه.

(٣٥) أصل حديث أم سلمة موجود في الصحيحين بدون اللفظ الموجود. ولفظ المصنف موجود في موطأ مالك مع تنوير الحوالك ١ / ٢٧٣ في كتاب الصوم - باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم بلفظ «ألا أخبرتيه أنني أفعل ذلك» وهو خير مرسل عن عطاء بن يسار. وقال الزرقاني ٢ / ١٦٣ أخرجه عبد الرزاق موصولاً. وحديث سؤال المرأة لأم سلمة موجود في المسند ٦ / ٢٩١، ٣٢٠، وأخرجه الطحاوي ١ / ٣٤٥، وقال الألباني في إرواء - الفليل ٤ / ٨٣ صحيح على شرط مسلم، وموجود في مسند الشافعي ١ / ٢٥٦ وأصل الحديث موجود في البخاري برقم (١٩٢٩) في باب القبلة للصائم، ومسلم (٣ / ١٣٧)، والبيهقي ٤ / ٢٣٤. وأحمد ٦ / ٣٠٠، ٣١٠، ٣١٨، ٣١٩. وينظر التلخيص الحبير ١ / ١٩١.

(٣٦) قوله صلى الله عليه وسلم «أما أنا فأفيض على رأسي ثلاثاً» أخرجه البخاري من حديث جبير بن مطعم في كتاب الفسل برقم (٢٥٤)، ومسلم في الحيض - باب استحباب إفاضة الماء على الرأس وغيره ثلاثاً (١ / ٢٥٨). وأبو داود في الطهارة - باب الفسل من الجنابة ١ / ٢٥٥ وأحمد ٤ / ٨١. وحديث أم سلمة أخرجه مسلم في كتاب الحيض - باب حكم ضفائر المفتتلة (١ / ٢٥٩)، والترمذي في كتاب الطهارة - باب هل تنقض المرأة شعرها عند الفسل (١ / ٥٨)، والنسائي في كتاب الطهارة - باب ذكر ترك المرأة نقض ضفر رأسها (١ / ١٠٨)، وابن ماجة في الطهارة باب ما جاء في غسل النساء من الجنابة (١ / ١٩٨). ينظر تخريج الحديث في نصب الراية (١ / ٨٠)، وإرواء الفليل (١ / ١٦٨)، وتحفة المحتاج لابن المقنن ١ / ٢٠٦.

باب

القول في الأمر الصادر على جهة الوجوب إذا نسخ وجوبه هل يبقى جواز فعله بالأمر به أم لا؟

قد زعم قوم من الفقهاء أن الأمر الواجب إذا نسخ وجوبه بقي جواز فعله بحق الأمر به / لأن في ضمن الأمر به - زعموا - جواز فعله لزيادة الوجوب على الجواز. فإذا رفع الوجوب بقي الجواز بالأمر^(١).

والذي نختاره أن الأمر الواجب إنما يقتضي وجوب الفعل، ومعنى الوجوب ما قدمناه، من أنه الذي فيه مدح وثناب، وفي تركه وترك البدل منه استحقاق ذم وعقاب. وإذا كان ذلك كذلك لم يكن في ضمن الوجوب الجواز. لأن ما يجوز فعله ويجوز تركه إنما هو الندب والمباح، والندب عليه ثواب، وليس في تركه ذم ولا عقاب. والمباح هو الحلال المطلق، وهو الجائز فعله وتركه من غير ثواب في أحدهما. فمعنى الجواز مناقض لمعنى الوجوب. فكيف يكون أحدهما من مقتضى الآخر؟ فيجب إذا كان ذلك كذلك أن يكون نسخ الواجب رفعاً لجميع وجوبه، وأن يعود الشيء بعد رفع وجوبه إلى ما كان عليه في العقل قبل وجوبه من جواز وقوعه بحكم العقل، نعني بذلك أنه لا ذم ولا مآثم ولا ثواب في إيقاعه

(١) ذهب لعدم الاحتجاج به على الجواز الباجي في إحكام الفصول ص ٢٢٠، ونسبه للباقلاني والقاضي عبد الوهاب، ونسب الجواز لبعض أصحاب الشافعي، ونسب بقاء الجواز ابن السبكي في الإبهاج ١/٢٦٦ للاكثرين خلافاً للغزالي. وقال الغزالي في المستصفى ١ / ٧٣: الحق أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن» وقول الغزالي هذا مغاير للقولين المنقولين هنا. وقال الرازي في المحصول ٢/٢٤٢ «الوجوب إذا نسخ بقي الجواز خلافاً للغزالي» وقال في المسودة ص ١٤: «إذا صرف الأمر عن الوجوب جاز أن يحتج به على الندب أو الإباحة وبه قال بعض الحنفية وبعض الشافعية منهم فخر الدين الرازي». ونقل ابن النجار عن أبي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل وابن حمدان أنه يبقى على الندب، ونقل عن ابن التلمساني وصفي الدين الهندي أن الخلاف لفظي والبعلي في القواعد والفوائد الأصولية ص ١٦٣ اقتصر على نقل ما في المسودة. وانظر شرح الكوكب ١ / ٤٣٠

من جهة العقل.

ولو قال لهم قائل: الواجب إذا رفع وجوبه بقي ندباً. لأن في ضمن إيجاب الشيء الندب إليه والفضل في فعله. وإذا رفع الوجوب بقي له موجبان الندب والجواز لم يجدوا من ذلك فصلاً، والقول بهذا في الندب أولى لأن الأمر اقتضاء الفعل، والفعل قد يقتضى على وجه الندب كما يقتضى على وجه الوجوب. ومحال أن يوجب علينا الشيء من لا يندبنا إليه فيجب إذا نُسخ الوجوب أن يبقى ندباً، ومقتضى بنفس الأمر المنسوخ. والقول بهذا أقرب من القول ببقاء إباحته وجوازه بعد نسخ وجوبه. ويجب أن يقال في هذا أن الأمر اقتضى الفعل والإطلاق. والجواز ليس باقتضاء للفعل على ما بيناه في أن المباح غير مأمور به، فصار موجبه زائداً على موجب الإباحة، فوجب بذلك صحة ما قلناه.

باب

القول في أن النذب إلى صفة الفعل التي لا يصح كونه عليها إلا مع وجوده هل تدل على وجوبه أم لا؟

وقد زعم قوم أن النذب إلى صفة الفعل دال على وجوب نفس الفعل.

واعتلوا / لذلك بأنه لا تصح صفته إلا مع وجوده ويحصل فعله، فوجب أن يدل النذب إلى صفته على وجوب ذاته. وذلك نحو أن يقول قد نذبتك إلى الجهر في قراعتك وإلى ترك العمل في صلواتك، وإلى المبالغة في الاستنشاق والسعي والهولة بين الصفا والمروة، وأمثال ذلك.

وقال قوم: هذا ليس بصحيح، بل يجب أن يدل النذب إلى صفة الفعل على أنه مأمور به وبإيقاعه على صفة ما أمر بصفته(١).

قالوا: ويدل على ذلك أن إيجاب صفة الفعل أو إيجاب جزء منه يدل على إيجابه، وأنه بمثابة ما هو بعضُ وصفة له. ولذلك ما إذا وجب الركوع والسجود في الصلاة دل ذلك على وجوب نفس الصلاة. فإذا وجب الإحرام بها وجبت لا محالة، فصار الأمر بصفة الشيء يدل على أنه مأمور به على وجه ما الأمر أمر بصفته.

والذي نختاره في هذا أن النذب إلى صفة الفعل لا يدل بمجردده على أن

(١) قال بهذا القول أبو يعلى في العدة ٢ / ٤١٣، ونقل عن الإمام أحمد أنه قال: «إذا نسي المضمضة قبل الاستنشاق يعيد الصلاة لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا استنشقت فانتثر». ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنه لا يدل على الوجوب. وذهب الشيرازي في شرح اللمع ١ / ٢٦١ إلى أن النذب إلى الصفة لا يقتضي إيجاب الموصوف بل قد يكون مندوباً. ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم يقولون بأن النذب إلى الصفة يقتضي إيجاب الموصوف. واختار الزركشي في البحر المحيط ما اختاره الشيرازي، ومثل لما كونه واجباً بالأمر بالجهر بالقراءة في الصلاة، ومثل لما كونه مندوباً بالأمر برفع الصوت بالتلبية. (البحر المحيط ١ / ٢٣١، ٢ / ٤١٥)

الفعل واجب ولا على أنه نذب.

والذي يدل على ذلك أننا قد نندب إلى صفة ما هو واجب في نفسه. ولذلك «ما» (٢) صح أن يكون من صفات الوضوء والصلاة، وغيرهما من الواجبات ما هو مسنون وما هو مفروض. وقد يندب إلى صفة ما هو نذب في نفسه. فلو قال: قد نذبتك إلى صلاة ركعتين وإلى إطالة القيام أو القراءة فيهما لكأننا وصفناهما مندوبين إليهما. فإذا ثبت ذلك لم يكن النذب إلى صفة الفعل بدالٍ على أنه واجب في نفسه أو نذب، بل ذلك معلوم بغيره.

فأما إيجاب صفة الفعل وإن سقط فرضه فصحيح أيضاً بأن يقال: قد نذبتك إلى الصلاة والصيام، وجعلنا لك ثواباً على فعلهما ولك تركهما وإذا أردت فعلهما نذباً فقد أوجبنا عليك النية والإحرام (٣) وترك الأكل والجماع. وإن لم ترد ذلك لم يجب عليك شيء من صفاتهما، فوجب بما وصفناه. أن لا يدل النذب إلى المبالغة في الاستنشاق (٤) وصفة السعي بين الصفا والمروة، وغير ذلك من صفات الأفعال على وجوب نفس المندوب إلى صفته.

فصل: ومتى علم من حال إيجاب الشيء أو إيجاب صفته أنه مقصود به إيجاب ما هو من جملته وصفته وجب القطع على وجوب نفس الفعل. فهذا دلٌّ قوله ص ٢٦٠ تعالى: ﴿اركعوا واسجدوا﴾ (٥) / على وجوب نفس الصلاة التي هما من جملتها. ودلٌّ قوله تعالى: ﴿وقراءان الفجر إن قرءان الفجر كان مشهوداً﴾ (٦) على

(٢) العبارة لا تستقيم بوجود (ما).

(٣) الأصل في معنى (أحرم) النية بالدخول في الحج أو العمرة. واستعمل هذا في الدخول في الصلاة كما وردت به السنة فيما رواه الخمسة إلا النسائي «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»

(٤) هذا فيه إشارة للحديث الذي أخرجه الترمذي ٢ / ١٤٦، وأبو داود ١ / ٣١، ٥٥٢، والنسائي ١ / ٥٧، وابن ماجه ١ / ١٤٢ بلفظ: «بالغ في الاستنشاق» والذي أخذ منه الإمام أحمد وجوب الاستنشاق لأن المبالغة لا تحدث إلا بوجود الاستنشاق.

(٥) سورة الحج: ٧٧.

(٦) سورة الإسراء: ٧٨.

وجوب صلاة الفجر، وأمثال ذلك من إيجاب الحلاق(٧) والإحرام في الحج على وجوب الوقوف، وكل شيء وجب لأجل غيره. وكان غيره هو المقصود بإيجابه، فإنه دليل على وجوب ذلك الغير.

(٧) (الحلاق) بكسر الحاء بمعنى الحلق على ما في المصباح المنير من ١٤٦ .

باب

القول في معنى أوجب الواجبين و أكد النفلين

قد نبهنا - فيما يظن - على هذا الباب في معنى قولنا حسن أحسن من حسن، وقبيح أقبح من قبيح. فإن ذلك يرجع إلى إجمال الثواب على أكد الواجبين، وكثرة عقاب أحد القبيحين^(١). وعلى هذا المعنى يجب أن يقال: إن أحد الواجبين أوجب من الآخر، يراد به أن الثواب والمدح عليه أكثر. وكذلك القول في معنى أكد النديبين. وعلى هذا التأويل يكون الإيمان بالله أوجب من الصلاة والزكاة. وأن ركعتي الفجر وصلاة الوتر أكد من صلاة الضحى. وأن التصدق على الزمّن الضرير الشديد الفاقة أفضل من التصدق على الصحيح القليل الفاقة. وكذلك فقد يشترك الشيطان في الوجوب ويكون أحدهما أحسن من الآخر ويشتركان في كونهما نديبين. ويكون أحدهما أحسن من الآخر، لأن المخفف لصلاته مؤدٍ لما يجب عليه. وكذلك المتنفل قاعداً وقائماً بركوع وسجود تامين وأحدهما أحسن من الآخر، وكذلك المتنفل قاعداً وقائماً بركوع وسجود تامين متنفل، وأحد النفلين أحسن من الآخر.

فإن قال قائل: فما قولكم لو لم يجعل الله تعالى على شيء مما أوجبه وفرضه وندب إليه ثواباً وتعظيماً أكثر من الثواب والتعظيم على واجب آخر ونفل آخر. فهل كنتم تقولون إن من الواجبات ما هو أوجب أو أكد من غيره، وإن في النفل المتساوي المدح والثواب عليه ما هو أكد من غيره؟^(٢)

(١) تقدم ذلك في فصل معنى القول حسن أحسن من حسن، وقبيح أقبح من قبيح في ص ٢٨٠ من المجلد الأول

(٢) في كلام الباقلاني هذا تنبيه على فساد قول المعتزلة إن الأشياء توصف بالحسن والقبح لصفات في نفسها هي عليها تستحق لوجود هذه الصفات أن توصف بأحد الوصفين إما الحسن أو القبح، خلافاً لما عليه الجمهور بأن فعل المكلف يوصف بالحسن إذا ورد طلبه من المشرع بنص أو غيره، والقبح ما ورد الكف عنه. ويراجع في هذا ما سبق أن قرره المصنف في ١ / ٢٧٨. وما تكلمنا عليه في الحاشية من تحرير محل النزاع.

قيل له: لا، لأنه ليس معنى أكد النفلين وأوجب الواجبين أكثر من / أن ما
على أحدهما من التعظيم والثواب أكثر مما على الآخر. وإذا سقط هذا المعنى
لم يجز إثبات واجب أوجب من واجب، ولا نفل أكد من نفل، سيما وقد بينا أن
تعلق جميع الأوامر بالأفعال تعلق واحد غير مختلف ولا متزايد.

فصل: وقد قيل: إن المؤكد من السنن كالوتر وركعتي الفجر موصوف بأنه
مسنون، والضحي والتطوع بركعتين نَفْلٌ، للفصل بين المؤكد من النوافل، وبين
ما قصر عن رتبته^(٣).

فصل: ولا يجوز أن يقال: إن أحد الواجبين أوجب وأحسن من الآخر على تأويل
أنه يحتاج إلى فعل فرائض قبله لا يتم إلا بها. وأن هذا هو تأويل القول بأن
الإيمان أوجب من الصلاة، لأن الصلاة وأكثر العبادات لا تصح إلا بعد فعل
واجبات أخر من طهارة ونية وقطع مسافة وستر عورة، إلى أمثال ذلك. وبعضها
مع الإشتراك في ذلك أوجب من بعض، فسقط هذا التأويل، على أن هذا
الاعتلال والتأويل يوجبان أن تكون الصلاة وما جرى مجراها من القرب أولى من
الإيمان. لأنها تحتاج من المقدمات المفروضة حتى يصح التقرب بفعلها أكثر مما
يحتاج إليه الإيمان بالله. لأن الإيمان به ومعرفته إنما تحتاج إلى تقديم النظر

(٣) أطلق الأصوليون عدة ألفاظ على الفعل الذي يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، فالرازي في المحصول ١ /
١ / ١٢٩ قال: المنوب والمرغب فيه والمستحب والنفل والتطوع والسنة والإحسان. والجمهور ومعظم
الشافعية على أنها متساوية لا تطابق حد واحد عليها. وكان القاضي حسين من الشافعية يفرق بينها.
فقال: السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم، والمستحب ما فعله مرة أو مرتين، والتطوع ما
ينشئه الانسان باختياره ولم يرد فيه نقل. والمالكية تطلق السنة على ما واطب عليه النبي صلى الله عليه
وسلم وتجعل النافلة أنزل رتبة من السنة. وينظر فيما تقدم الإبهاج في شرح المنهاج ١ / ٥٧، ونهاية
السؤل ١ / ٤٦، وذكر في مناهج العقول ١ / ٤٧ أن الحنفية قسموا السنة إلى سنة هدى كالآذان
والإقامة وأوجبوا على تركها الكراهة، وإلى سنة زائدة كلباس الرسول صلى الله عليه وسلم وقيامه
وجلوسه، وجعلوا النفل دون السنن الزوائد. وعند الحنابلة أعلاها السنة ثم الفضيلة ثم النفل كما ذكر ذلك
ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١ / ٤٠٤ نقلًا عن أبي طالب الضرير مدرس المستنصرية وتلميذ المجد
بن تيمية من الحنابلة. في كتابه الحاوي الكبير. وانظر المدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٦٢ .

فقط، وما عداه من الصلاة وغيرها يحتاج على فعل النظر، وإلى المعرفة والعلم بالنبوة، وما لا تصح الصلاة إلا به مما يكثر تعداده. وإذا لم يجب ذلك بإجماع سقط ما قالوه.

وقد بينا فيما سلف أنه لا يصح تفاضل الأمرين الموجبين لفعل واحد أو لفعلين في تعلقهما بالمأمور به، وأنهما يتعلقان به على وجه واحد كتعلق القدرة والعلوم،^(٤) ولأن تعلقهما إن تعلقا بفعل واحد أو اثنين إنما هو إيقاع الفعل، وإيقاع الأفعال لا يصح التزايد والاختلاف فيه. فلم يكن للقول^(٥) واجب أوجب من واجب، وسنة أكد من فعل نفل من المعنى إلا ما ذكرناه.

فصل: فإن قيل: فأجيزوا صدقا أصدق من صدق، وكذبا أكذب من كذب، قياساً على صحة واجب / أوجب من واجب. ص ٢٦٢

يقال لهم: هذا باطل، لأن صادقاً وكاذباً مشتق من الصدق والكذب القائمين بالموصوف بهما. والصدق والكذب كلام، لا يصح أن يصدقا ويكذبا حتى^(٦) تقوم المعاني بهما، فبطل ما قالوه.

ولأن الصدق إنما هو الخبر عن الشيء على ما هو به. وكل خبر عنه على ما هو به فهو متناول له على حد تناول غيره له كذلك. وكذلك الكذب إنما هو خبر عنه على خلاف ما هو به. والاختلاف في هذا التعلق لا يصح، فافترق الأمران^(٧).

(٤) قال إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٠١ «القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد، ولا تتعلق بمقدورين مطلقاً. خلافاً للمعتزلة، وعند المعتزلة تتعلق بجميع مقدراتها» وينظر أيضاً في ذلك المواقف للإيجي ص ١٥٢.

(٥) في المخطوط (القول).

(٦) في المخطوط (فإن) ولا يستقيم المعنى بها.

(٧) وذلك لأن الصدق والكذب لا يوجد فيه درجات، ولكن يكون التفاوت بحسب أثره، وما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة.

ولكن يجوز أن يكون صدق أوجب وأحسن من صدق آخر، وكذب أقبح من كذب غيره إذا تعاضم الثواب والمدح على أحد الصديقين، والعقاب والذم على أحد الكاذبين، على ما أصلناه في هذا الباب.

فإن قيل: أيجوز وجود (٨) صادق أصدق من صادق، وكاذب أكذب من كاذب.

قيل له: إن أريد بذلك في مخبر واحد يتناولانه تناولاً واحداً، فذلك محال على ما قلناه من قبل، وإن عني بأصدق الصادقين، وأكذب الكاذبين أن أحدهما أكثر صدقاً من الآخر، وأكثر كذباً، فذلك جائز صحيح، على ما بيناه في الكلام في الأصول (٩).

وقد يقال: إن أحد الشخصين أصدق من الآخر على التجوز بإدخال حرف المبالغة في الكلام. وبمعنى إن أحدهما هو الصادق دون الآخر. وعلى هذا تناول قولهم زيد أحق بملكه من منازعه. والنبي صلى الله عليه وسلم أصدق من مسيلمة. يراد انفراد أحدهما بالصدق دون صاحبه (١٠).

(٨) كلمة (وجود) كانت ساقطة واستدرکها الناسخ.

(٩) أي أصول الديانات.

(١٠) يوجد للكوفي في الكليات ص ٩٦ بحث في غاية النفاسة بالنسبة لاستعمالات اسم التفضيل فقال: «وقد يجري التفضيل من غير مشاركة في الصفة كقوله تعالى: ﴿خير مستقراً وأحسن مقيلاً﴾. وقال: «وقد تكون المشاركة فرضية كقولهم: زيد أعلم من الحمار. وقد لا يكون بمعنى التفضيل، بل مجرد إثبات الصفة كقوله تعالى: ﴿وهو أهون عليه﴾. وقولهم «الناقص والأشج أعدا بني مروان» وقوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾.

باب

القول في أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا أُوجب عليه أن
يوجب على غيره شيئاً أو يأخذ منه شيئاً (دل ذلك على
وجوب الفعل)^(١) على الأمور وتسليم المطلوب.

اعلموا - وفقكم الله - أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا أمر بأن يوجب
على غيره فعلاً دل ذلك على أن الله تعالى قد أوجب على من أمره امتثال أمره
من جهة المعنى لأجل ما ألزمناه من طاعته فيما أوجبه، ومحال أن يوجب عليه
أن يوجب على غيره الفعل، ويجعل له الامتناع منه، فلذلك إذا أوجب عليه أخذ
الزكاة من الأغنياء ووضعها في الفقراء^(٢) / دل ذلك على وجوب تسليم ما أوجب
عليه أخذه، ولو لم يكن ذلك كذلك لكان يصح أن يكون النبي عليه السلام مأموراً
بالأخذ، ويكون لمن أمره بالتسليم المنع له، أو أن يكون مأموراً بالامتناع من
الدفع، والنبي عليه السلام مأمور بالأخذ^(٣).

ص ٢٦٣

وهذا بعيد في التكليف، وليس وجه بعده أنه محيل لمعنى أحد الأمرين أو أمر
المكلف بجمع الضدين، ولكن الشرع قد قرر منع ذلك، ووجوب تسليم ما يؤمر

(١) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

(٢) وذلك بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾.

(٣) معظم الأصوليين يعنونون لهذه المسألة بقولهم: «الأمر بالأمر بالشيء هل يكون أمراً بذلك الشيء؟»
ويمثلون لها بقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ ويقولون صلى الله عليه وسلم: «مرهم بالصلاة لسبع»
ويقوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه: «مره فليراجعها» ومعظمهم ذهب إلى أنه ليس بأمر إلا
أن ينص الأمر على ذلك. وبهذا قال القرافي في شرح التنقيح ص ١٤٨، وابن النجار في شرح الكوكب ٣
/ ٦٦، وابن الحاجب في المنتهى ص ٩٩، والرازي في المحصول ١ / ٢ / ٤٢٦، والغزالي في المستصفى
٢ / ١٣، وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ١ / ٣٩٠، والأمدي في الإحكام ٢ / ٨٢، وابن قدامة في
الروضة ص ٢٠٧ ولكنه قال: إذا كان المأمور بالأمر النبي صلى الله عليه وسلم كان واجباً لقيام الدليل على
وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وكل من قال بهذا القول يقول بهذا التفصيل. وذكره البعلي في
القواعد والفوائد الأصولية ص ١٩٠، وارشاد الفحول ص ١٠٧.

النبي صلى الله عليه وسلم بأخذه ولو جعل للمكلف الامتناع مما يطالب النبي صلى الله عليه وسلم بتسليمه لكان تكليفاً صحيحاً، ولكن فيه - باتفاق - تنفير من طاعته، وتصغير من شأنه إذا شرع الخلاف عليه، والامتناع مما يطالب بفعله فامتنع ذلك في حقه وحق أمته، حراسة لمكانه وتعظيماً لشأنه.

وإلا فقد يصح مثل هذا التكليف في حكم غيره، وقد ورد الشرع به وجعل للزوج المطالبة لزوجته بالتمكين من الوطاء والاستمتاع إذا قال قولاً لا يرى تحريمها عليه به، ولزمها هي الامتناع من ذلك إذا رأت أنه قول محرّم لها^(٤). وأوجب على الشهود إقامة الشهادة، وعلى المشهود له المطالبة بقبولها. وأوجب على الحاكم الامتناع من قبولها والحكم بها إذا لم يؤده الاجتهاد إلى وجوب سماعها والحكم بها، وكذلك فقد جعل لمن يرى أن له حقاً ومالاً على زيد أن يطالبه به، وأمر المطالب بالامتناع من الدفع إذا رأى أن ذلك لا يجب عليه، في أمثال هذا مما يكثر تتبعه. فثبت أن مثل هذا التكليف في النبي عليه السلام والأمة غير محال لولا ما ذكرناه من التنفير عنه، وتقرير الشرع لوجوب دفع ما يلزم تسليمه.

ولا يجوز التعلق في إحالة ذلك بأنه بمثابة الإيجاب للفعل في حال الإباحة لضده، لأنه تشبيه باطل، لأن إباحة ضد الشيء لمن أوجب عليه نقض لمعنى إيجابه عليه لا شبهة فيه. ومحال كون الشيء واجباً غير واجب، وليس إيجاب المطالبة بالأخذ للشيء لشخص والأمر للمطالب بالامتناع تناقض للإيجاب عليهما / ولا على أحدهما، لأنهما أمران بفعالين غيرين في حق مكلفين فافتقرت الحال في ذلك.

(٤) وذلك كما لو تزوج شافعي حنفيّة. فقال لها «أنت بائن» والزوجة الحنفيّة ترى أن هذا اللفظ يفيد كونها بائنًا لا تحل حتى تنكح زوجاً آخر. والزوج يرى أن الكنايات عن الطلاق لا تفيد وقوع الطلاق بائنًا. فإذا راجعها الزوج يكون على مذهبه مسلط عليها بمطالبة الوطاء. وهي ترى الامتناع، لأنها ترى عدم صحة الرجعة. فهو يطلبها وهي تهرب منه.

وكذلك فلا يجوز أن يعتل لإحالة ذلك بأن يقال: إنه إذا أمر بأخذ الشيء من غيره، ولم يتم أخذ ما أمر بأخذه إلا بتسليم المأخوذ منه، وجب على المطالب بذلك التسليم، لأنه مما لا يتم فعل الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم إلا به وما لا يتم فعل الواجب إلا به واجب كهو(ه) لأجل أنه لو قُدِّرَ ورود^(٦) الشرع بذلك لكان إنما يجب على النبي صلى الله عليه وسلم المطالبة بالتسليم لا نفس التسليم. فإذا أمر المطالب بالامتناع من التسليم، ثم ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بفعله من المطالبة، وما أمر المطالب من الامتناع، لم^(٧) يدخل ذلك في تكليف المحال.

(٥) أي كالواجب .

(٦) في أصل المخطوط (لو ورد) والتعديل من الناسخ.

(٧) في المخطوط (ولم).

باب

القول في أن الزيادة على قدر ما يتناوله اسم الشيء المأمور به إذا فعل هل هو واجب أم ندب؟

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال قائلون: إنه إذا قيل اركعوا واسجدوا، واقرأ ما تيسر من القرآن، وأمثال هذا. فإن قدر الواجب منه أقل ما يجب به اسم ركوع وسجود وقراءة، وما زاد على ذلك من الإطالة والمداومة نفل.

وقال آخرون: بل كل ذلك واجب.

والأولى عندنا في ذلك أن يكون الواجب منه أول ما يلزم به الاسم^(١).

والدليل على ذلك أنه إذا فعله أدى الواجب وبرئت الذمة، فوجب أن يكون هو قدر ما وجب عليه ويدل على ذلك أن الأمر إنما يتضمن من الفعل قدر ما

(١) محل النزاع في المسألة إذا لم تتميز الزيادة. ولا يتوقف أداء الواجب عليها. ذهب للقول بأنها ندب على ما في شرح الكوكب المنير ١ / ٤١١ الأئمة الأربعة ومعظم الحنابلة ومنهم أبو محمد التميمي وأبو الخطاب، وقال هو قول أحمد. ونسبه أبو يعلى للباقلاني وللجرجاني الحنفي. وذهب إلى أنه واجب الكرخي وبعض الشافعية، وقال أبو يعلى في العدة ١ / ٤١٠: هو ظاهر كلام الإمام أحمد، أخذه من استحباب الإمام أحمد للإمام أن ينتظر على المأموم في الركوع ما لم يشق على المأمومين. وتعقبه على هذا الاستنباط تلميذه أبو الخطاب في التمهيد ١ / ٣٢٦ وقال هذا الاستنباط غلط لأن إحدى الروايتين عن أحمد جواز اقتداء المفترض بالمتنفل، وكذلك خطأه المجد بن تيمية في المسودة ص ٥٢ وقال ابن عقيل نص أحمد عندي لا يدل على هذا. وأما أبو يعلى فاختلف النقل عنه، لأنه في بداية المسألة قال: «يحتمل أن يقال الواجب أدنى ما يتناوله الاسم»، ولكنه في نقاش الأدلة رجح أنه ندب، وهو الذي ينبغي أن ينسب إليه إلا أن يكون الأمر كما قال في المسودة أنه اختار الوجوب في كتابه العمدة وهو غير هذا الكتاب. وينظر القواعد والفوائد الأصولية ص ١٠٥ والمدخل لمذهب أحمد ص ٦٢ وقال الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٣٣٠ الزيادة ندب. ونقل في شرح تنقيح الفصول ص ١٥٩ عن القاضي عبد الوهاب المالكي أن الزيادة ندب أو ساقطة. وقال الغزالي في المستصطفى ١ / ٧٣: «والأولى أن يقال الزيادة على الأقل ندب، فإنه لم يجب إلا أقل ما ينطلق عليه الاسم». وينظر نهاية السؤل ١ / ١٠٣، ومناهج العقول ١ / ١٠٣.

يستحق به الاسم، وما زاد على ذلك محتاج إلى دليل لما بيّناه من أن الأمر بالفعل لا يقتضي الدوام والتكرار، وكذلك لا يقتضي الإطالة والمداومة عليه، وإنما يجب الخروج من الواجب بأقل ما يتناوله الاسم.

ويدل على ذلك - أيضاً - إن ما زاد على قدر ما يتناوله الإسم فإن للمكلف تركه لا إلى بدل ينوب منابه، ولا على أن يفعل مثله فيما بعد، وهو مثاب بفعله. وهذه صفة الندب، والفرق بينه وبين الفرض، وهو أنه مثاب فاعله وله مع ذلك تركه لا إلى بدل يقوم مقامه، ولا على أن يفعل مثله من بعد / فوجب أن تكون الإطالة والمداومة نفلاً غير فرض. ويبين هذا إنه لما كان صيام جميع الشهر وجميع أجزاء اليوم مستحقاً واجباً وجب بترك البعض منه. فكذا لو وجب إطالة القراءة والركوع والسجود للزم الذم^(٢) بترك ذلك. وهذا باطل.

فأما من قال: إن ذلك واجب، فقد زعم إنه وإن كان واجباً، فإنه مخير بين فعله وتركه. وقوله بالتخيير فيه، وأن له تركه بغير بدل، ولا على أن يفعل مثله فيما بعد هو الذي يوجب كونه نفلاً، على ما قلناه.

ويقال لمن قال ذلك: لم قلت إن الزائد على قدر ما يتناوله الاسم واجب كوجوب الابتداء المستحق به الإسم؟

فإن قال: لأنه لما لم يخص قدراً منه وجب كون جميعه واجباً. وكان^(٣) بمثابة قول من قال لوكيله وغيره تصدق من مالي في أن له التصديق بأقل ما يستحق به اسم متصدق من الدانق والدرهم، وله التصديق بالآلف وما زاد عليها.

يقال له: الخلاف في هذا واحد، فما أنكرتم أن لا يكون للمأمور بذلك إلا التصديق بقدر ما يستحق به الإسم وأن للأمر منعه مما زاد على ذلك. وقد يمكن

(٢) في أصل المخطوط (الإثم) والتعديل من الناسخ.

(٣) في أصل المخطوط (وصار) والتعديل من الناسخ.

أن يفرق بين الأمرين بأن العادة في الأمر منا بالصدقة أنه إذا أراد التصديق بقدر منه معلوم محدود خصه بالذكر وقدره وحده، وأنه متى عدل عن ذلك فقد أطلق للمأمور التصديق بما شاء من ماله. وليس مثل هذه العادة في أوامر الشرع فافترق الأمران.

فإن قالوا: إذا اتفقنا على أن ابتداء الفعل واجب وجب أن تكون الإطالة فيه «والثبات عليه واجباً كهو»^(٤) كان ذلك باطلاً من الاعتلال، لأنه إنما أوجب الابتداء لموضع المنع من تركه ولحوق الإثم فيه، وليس كذلك الثبات عليه، لأن له تركه بغير شيء يقوم مقامه، ولا على أن يفعل مثله من بعد، فافترق الأمران.

وقالوا - أيضاً - قد اتفق على أنه لا يجوز أن يكون بعض الركوع والسجود المفروضين فرضاً وبعضه نفلاً، فوجب كونه فرضاً كله. وهذا باطل، لأن الركوع والسجود الواجبين لا يكون منه لعمرى واجب ونفل، ولكن الواجب منهما أقل ما يتناوله الاسم، وما زاد على ذلك - وإن سمي مع قدر الواجب ركوعاً وسجوداً - فليس بواجب بل نفل. فلا وجه لدعوى الاجماع على أنه لا يجوز أن يكون من الركوع والسجود واجب ونفل، كما أنه لا وجه لدعوى من ادعى / أنه لا يجوز أن يكون في صلاة الظهر فرض ونفل. وإذا كان ذلك كذلك صح ما قلناه. ومع هذا فلا يمتنع أن يقرر الشرع ويوقف الرسول عليه السلام على وجوب أقدار زائدة على ما يتناوله الإسم بقوله وفعله، وما يكون من بياناته، وإنما ينكر الإيجاب لذلك بمجرد الإيجاب للفعل ونفس^(٥) الأمر به، فلذلك قال أكثر الناس إنه لا يجب من الركوع والسجود أكثر من قدر الجزء الأول^(٦). ومن القراءة أكثر

(٤) يعني بما بين القوسين (الاستمرار على الواجب واجب كالواجب ابتداء).

(٥) في أصل المخطوط (ومقتضى) بدل (ونفس) والتعديل من الناسخ.

(٦) وقد بينا من ذهب لذلك في الحاشية الأولى من هذا الباب.

من ﴿مدهامتان﴾ (٧) فإن كان ذلك قدراً يتناوله الإسم ويستحق به فيجب ترتيب ذلك على ما نزلناه (٨).

(٧) سورة الرحمن: ٦٤ وهي أقصر آية في القرآن الكريم.
(٨) قال ابن قدامة في المغني ١ / ٤٩١ «لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أنه يسن قراءة سورة مع الفاتحة في الركعتين الأوليين. وقال في ١ / ٥٧٣ «إذا كان قراءة السورة غير واجبة، فالتقدير أولى أن لا يجب». ولكن لم ينقل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قرأ أو أقر أحداً أقل من سورة الإخلاق.

باب

القول في أن الأمر بالفعل يتناول المكروه فعله أم لا؟

قد زعم بعض من تكلم في هذا الباب أن الأمر بالفعل يتناول ما يقع عليه الإسم وإن كان مكروهاً^(١). واحتج بهذا الأصل على جواز طواف المحدث بقوله سبحانه: ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾^(٢) قال: وجواز الطواف مراد واللفظ يتناوله فجاز فعله وصح، وإن وقع على الصفة المكروهة من مقارنة الحدث.

وهذا خطأ لأننا قد بينا فيما سلف أنه إذا رفع الفعل ونسخ وجوبه لم يبق جوازه، لأنه ليس في ضمن الوجوب^(٣). وإذا ثبت ذلك بما وصفناه كان دخول المكروه تحت الأمر أبعد، لأجل أن المكروه منهي عن فعله. والطواف المذكور في الآية مأمور به. والأمر بالشيء لا يقتضي الفعل المنهي عنه ولا نفس الفعل المأمور به بشرط الطهارة هو مقرونا بها. والذي يقع منه عارياً منها غير الواقع لشريبتها ومقارنا لها. وإذا كان غيره أولى منه وكان منهيّاً استحال أن يكون الأمر مقتضياً له، وأن يكون من وجبه، ومع ذلك فلا ينكر قيام دليل على وقوعه موقع المأمور به غير نفس الأمر، نحو ما دلّ على أجزاء الصلاة في الدار

(١) نسب أبو يعلى في العدة ٢ / ٢٨٤ هذا القول لأبي بكر الرازي الحنفي، وقال إنه احتج بالآية الواردة هنا على جواز طواف المحدث وإن كانت الصفة التي حصل الفعل عليها مكروهة. ونقل عن أبي عبد الله الجرجاني الحنفي عدم تناوله للمكروه واختاره. ونقله عن أبي بكر الرازي السرخسي في أصوله ٦٤/١، ونقل عنه أنه استدل على ذلك بأداء صلاة العصر بعد اصفرار الشمس، فهو يتناوله الأمر مع أنه مكروه. كما نقل عنه الاستدلال بآية الطواف. وينظر المسودة ص ٤٦ والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٠٧، وقد اختار إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٩٦ أنه يقع الشيء مسقطاً للفرض، وإن كان وقوعه على حكم الكراهية. ورد الكلام في هذه المسألة على حكم الصلاة في الدار المفصولة. وللغزالي في المستصفى ٧٩/١ كلام جيد فقال: لا يدخل مكروه تحت الأمر، وإذا وجدت الكراهة انصرفت عن ذات المأمور إلى غيره مما هو مصاحب له أو مجاور ككراهية الصلاة في بطن الوادي للتعرض لخطر السيل. وينظر البحر المحيط للزركشي ٢ / ٣٧٧، وإحكام الفصول للقرافي ص ٢١٩.

(٢) سورة الحج: ٢٩ .

(٣) وذلك قبل ١٥ صفحة.

المغصوبة مع النهي عنها،^(٤) ووقوع طلاق البدعة موقع طلاق السنة المأمور به في أمثال هذا مما دل الدليل على وقوعه موقع المأمور به.

ويدل على تغاير ما بين ما أمر به بشرط الطهارة وبين ما وقع خالياً منها أن العاري منها قبيح محظور فعلة، وما وقع عليها حسن مأمور به ومحال / دخول القبيح تحت الأمر بالفعل والاقضاء له مع كونه ممنوعاً فصح ما قلناه. ص ٢٦٧

فإن قالوا: نفس الطواف مراد مأمور به، لأن الأمر يتناولها، والكراهة والنهي إنما يتعلقان بفعل آخر، وهو ترك الطهارة الذي كره تركه وأمر باجتنابه. فصار المراد عين المكروه، والمأمور به^(٥) الحسن غير المنهي عنه القبيح، فسقط ما قلتم.

قيل لهم: هذا باطل، لأجل أن النهي عن ترك الطهارة، إنما هو لأجل أنه^(٦) أمر يرجع إلى وجوب الطواف، وقد حظر فعله مع الحدث وترك الطهارة، كما أنه إذا أمر بالصلاة بطهارة أن يقال أن نفس الصلاة هي المرادة المأمور بها. فإذا فُعلت مع الحدث وترك الطهارة كانت حسنة مرادة مأموراً بها. وكانت الكراهة والنهي راجعين إلى ترك الطهارة وإزالة الحدث، وذلك فعل آخر غير جنس الصلاة. وهذا باطل وتلاعب من قائله، فسقط ما قالوه. ويجب على هذا أن تكون نفس الصلاة للمسيح والنيران حسنة مرادة مأموراً بها وإن وقعت كذلك، وأن تكون الكراهة والنهي إنما يتعلقان بنفس الإرادة لفعله للنار لأعن الإرادة للنار بها غير نفس الصلاة المأمور بإيقاعها، وهذا خبط وتخليط وخروج عن إجماع الأمة ممن بلغه، فبطل التعلق بذلك.

(٤) ينظر الكلام على الصلاة في الدار المغصوبة البرهان ١ / ٢٩٨، والمعتمد ١ / ١٩٤، الميزان للسمرقندي ص ٢٣٠، وشرح الكوكب ١ / ٣٩١، والمستصفي ١ / ٧٧، والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٦٤، وروضة الناظر ص ٤٢، والإحكام للأمدى ١ / ١١٥، ومنتهى ابن الحاجب ص ٣٧، والمسودة ص ٧٤ وأصول السرخسي (١ / ٨١). وسيأتي لها مزيد بحث في الباب السابق للأخير من هذا المجلد.

(٥) في المخطوط (المأمور به) بدون الواو.

(٦) في المخطوط (أن) بدل أنه.

باب

الكلام في أنه يجوز الأهر بإيقاع الفعل على صفة والنهي عن إيقاعه على غيرها أم لا؟

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال الجمهور من الفقهاء: إن ذلك جائز صحيح.

وقال بعض المتكلمين: إن ذلك غير جائز، وزعم أن الأمر بالفعل والإرادة له لا يجوز أن يكونا مشروطين. وهذا نحو أمر الله سبحانه للعبد بفعل السجود طاعة تعالى وقربة إليه وإرادته به. ونهيه عن فعله للشيطان، والتقرب به إليه^(١).

فقال المجيزون لذلك: إن الأمر بأن يفعل السجود طاعة له وقربة إليه تعالى أمر بفعله، وفعل إرادة تقارنه لله سبحانه بالعمل. والنهي عن فعله للشيطان نهى عن فعله مع إرادة تقارنه للشيطان وطلب إليه، وكأنه على هذا قال له: افعل هذا السجود وافعل معه إرادة لله بالعمل. ولا تفعل معه إرادة للشيطان، فيكون المنهي عنه غير السجود المأمور به، ويجب على هذا القول أن يكون النهي راجعاً إلى فعل الإرادة للشيطان به لا نفس السجود للشيطان.

(١) بعض الأصوليين يعبر عن هذه المسألة باجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد، وبعضهم يعبر عنها باجتماع الأمر والنهي - كما فعل الباقلاني.
اتفق الأصوليون على أنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهيأ عنه من جهة واحدة في وقت واحد. واتفقوا على اجتماعه في الواحد بالنوع كما مثل الباقلاني بقوله تعالى: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن﴾. ووقع الخلاف في الواحد بالعين من جهتين كالصلاة في الدار المغصوبة.

وموضوع هذا الباب هو القسم الثاني، والجدل فيه جدل لا طائل تحته بعد إجماع الأمة على وجوب السجود لله وحرمة السجود لغيره كائناً من كان. ولكن ظهرت طائفة تقول إن هذا القسم ليس من الواحد بالنوع، بل هو من الواحد بالعين، فالسجود هو السجود لا اختلاف في ذاته، وإنما الفارق بين السجودين بالإرادة فقط. ولم يسم الباقلاني المخالف، ولعلم خصومه التقليديين المعتزلة.

وهذا باطل، لأن الأمة مجمعة على أن نفس السجود للشيطان منهي عن إيقاعه كما أن إرادة / الشيطان به والتقرب به إليه منهي عنه. وإذا ثبت أنهما منهيان عنهما يجب أن يقال إن نفس السجود المراد به الشيطان وإرادته به منهي عنه. وأن يقال إن السجود المفعول مع إرادة الله تعالى به غير السجود الذي يراد به القرية الى الشيطان. وإذا كانا متغايرين لم يكن المأمور به هو نفس المنهي عنه وهذا قريب (فيجب أن يقال: إن نفس ما يقع من السجود مع إرادة الشيطان به غير الذي نهي عنه أن يقع مع إرادة الله سبحانه بالعمل، والمنهي عنه إذاً على هذا غير السجود المأمور به، وهذا قريب)(٢).

وأما من أحال كون الأمر والإرادة مشروطين ومتناولين للمراد المأمور به على وجه، والنهي والكرهية متناولين لنفس المأمور به على غير الوجه الذي تتناوله الإرادة والأمر به، فإنه يعتل في ذلك بأن الأمر بالفعل أمر بإحداثه، والنهي عن فعله على غير ذلك الوجه إنما هو نهي عن إيقاعه وإحداثه. وهذا يوجب أن يكون إيقاعه مأموراً به ومنهياً عنه. ويراد تكررها على وجه واحد، وهو وجه الحدث أو الاكتساب على قولنا. ولما فسد ذلك استحال أن يكون مأموراً بإيقاعه على وجه منهياً عن إيقاعه على وجه آخر.

وليس يمكن أن يقال: إنه إذا أريد حدوثه لله عز وجل صار له حدوثاً على صفة مخصوصة. وإذا أريد به وقوعه للشيطان صار له حدوثاً على صفة تخالف حدوثه للشيطان،(٣) لأن جهة الحدث جهة واحدة غير مختلفة ولا متزايدة.

ويدل على أن السجود(٤) لله عز وجل يجب أن يكون غير السجود للشيطان أن أحد السجودين طاعة حسن مأمور به والسجود للشيطان معصية قبيح

(٢) ما بين القوسين يبدو أنه تكرر لما قبله.

(٣) هكذا في المخطوط، والذي يظهر لي أن الصواب (حدثه لله)

(٤) في المخطوط (السجود)

منهي عنه، ونفس السجود لا يكون(ه) تارة طاعةً حسناً، وتارة معصية قبيحاً.
كما أن الإرادة لهما تختلف حالهما فيجب أن يكونا غيرين.

وليس لأحد أن يقول إنه لما كان حُسن السجودين واحداً وكانا مدركين على
صفة واحدة لم يجز اختلافهما في كون أحدهما طاعة حسناً والآخر قبيحاً، لأن
تجانس الشيين لا يوجب كونهما واحداً. ولا أن تختلف أحكامهما في كون
أحدهما قربة والآخر معصية. وفي أن أحدهما فرض والآخر نفل،(٦) لأن هذه
الأحكام / لم تجب للأفعال لأنفسها وأجناسها، بل لتعلق الأمر والنهي بها، على
ما بيناه من قبل، فزالت هذه الشبهة، وبالله التوفيق.

ص ٢٦٩

(ه) في المخطوط (يكون) بدون (لا) ولكن يوجد فراغ قبلها.
(٦) مثل ركعتي الفجر تكونان فرضاً، ويمكن صلاة ركعتين ويكونان نفلًا.

باب

الكلام في الأمر بالفعل هل يصح كونه مشروطاً ببقاء المأمور وكونه حياً سليماً قادراً وبقاء الأمر به أم لا؟

اعلموا - وفقكم الله - أنه لا خلاف بين فرقة الأمة في جواز تكليف الأمر منا
لغيره بالفعل في المستقبل بشريطة وجوده وكونه حياً سليماً قادراً وبقاء أمره
عليه بذلك.

فأما أمر الله عز وجل لخلقه بهذه الشروط فقد اختلف فيه.

فمذهب القدرية ومن وافقهم إحالة الأمر منه بهذه الشروط وإن جازت في
أمرنا.

ومن قول أهل الحق تجويز ذلك في أمر الله عز وجل وأمرنا^(١).

(١) قال الغزالي في المستصفى ١ / ١٧: إذا مات المكلف في منتصف رمضان تبين بموته أنه كان مأموراً
بالنصف الأول، وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني «لأنه عند المعتزلة لا يجوز الأمر من الله لمن يعلم أنه لا
يتمكن من فعله، لأن الأمر عندهم طلب، والحكيم لا يطلب ما يعلم امتناعه. ولهذا من جامع في نهار
رمضان مات فيه لا تلزمه الكفارة في تركته عندهم، وتلزم عند الجمهور. والجمهور يجوزون أن يأمر الله
بفعل يعلم أن المأمور سوف لا يتمكن من فعله بموت أو غيره من فقد الاستطاعة. وينظر في هذه المسألة
روضه الناظر ص ٢١٤ وقد قال إن الخلاف فيها مبني على النسخ قبل التمكن. ونقل ابن النجار في شرح
الكوكب ١ / ٤٩٦ القول بالجواز عن ابن مفلح والقاضي أبي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل. وذكر أن
البعض نقل الإجماع على الجواز. ونقل عدم الجواز عن المعتزلة وإمام الحرمين. ونقل ابن النجار عن معبد
الجهني وعمرو بن عبيد من غلاة المعتزلة أن الله لا يعلم أفعال العباد حتى فعلوها. وينظر المسودة ص ٤٨،
والعدة ٢ / ٣٩٢، والمعتمد لأبي الحسين ١ / ١٥٠، وقسم الشرعيات من المغني لعبد الجبار ١٧ / ٥٩،
والإحكام للأمدى ١ / ١٥٥، ونقل الإجماع على الجواز قبل مخالفة المعتزلة. والمنتهي لابن الحاجب ص ٤٤
ونقل الخلاف عن المعتزلة وإمام الحرمين. وقال إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٢ «المختار ما عزي إلى
المعتزلة في ذلك» وينظر القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٩، وقال السمرقندي في الميزان ص ٢٠٧
«والصحيح القول الثاني» يعني قول المعتزلة. وانظر التمهيد لأبي الخطاب ١ / ٢٦٣، وفواتح الرحموت ١
/ ١٥١، والمحصل ١ / ٢ / ٤٦٢، ولم يختر لنفسه رأياً، والبحر المحيط ١ / ٣٦٩.

والذي يدل بدءاً على تجويز ذلك في أوامرنا أننا إذا أمرنا غيرنا بإيقاع فعل في المستقبل لم يخل من ثلاثة أحوال:

أن نكون عالمين بأنه يكون موجوداً سليماً حياً وقت إيقاع الفعل بما تقدم الأمر به^(٢).

أو عالمين بأنه لا يكون كذلك وقت الفعل.

أو شاكِّين في ذلك، غير عالمين بأنه يكون على هذه الصفة، ولا أن لا يكون عليها، بل مجوزين لكل واحد من الأمرين:

فإن كنا عالمين^(٣) صح أمرنا لمن المعلوم ذلك من حاله وقطعنا عليه، ولن نقطع على ذلك ونعلمه إلا بخبر النبي وتوقيفٍ عن الله سبحانه،^(٤) ولكن لا بدءاً مع ذلك من أن يكون المأمور غير عالم ولا قاطع ببقائه وبقاء صفاته التي معها يلزم التكليف، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن حينئذٍ للشرط معنى إذا اشترك في العلم بذلك الأمر والمأمور. وإذا انفرد الأمر بعلمه، وحرز المأمور ذلك صح تكليفه وامتحانه لتوطين النفس على فعل غيره مما يؤمر به، أو لتعجيل طاعته بالإجابة، والعزم على فعل ذلك إن بقي، وأجيز هذا من الوجوه^(٥).

وإن كنا عالمين بأنه لا يبقى، أو لا يبقى بصفة المكلف صح وجاز تكليفه بهذه الشرائط، لأنه لا بدءاً إذا كلف ذلك من عزمه على الطاعة والانقياد أو عزمه على الخلاف والعصيان، وهو مستحق على أحد العزمين مدحاً وثواباً وبفعله مطيع. وبالأخر زماً وبفعله عاصٍ مخالف، فصح لك لذلك امتحانه بهذا التكليف إن علم

(٢) في أصل المخطوط (الفعل) والتعديل من الناسخ.

(٣) هذا إشارة للحالة الأولى، وهي العلم بأنه باقٍ على حالة يصح معها التكليف.

(٤) لأنه أمر غيبي ولا مصدر له إلا ما ذكره.

(٥) أي أن هذا الوجه جائز فيه التكليف باتفاق. لا يخالف فيه المعتزلة.

بقاؤه، وإن علم فناؤه وخروجه عن صفة المكلف في المستقبل^(٦).

فأما صحة تكليفنا من لا يعلم من حاله أحد الأمرين، بل يجوز كل واحد منهما فيه فشيء لا اختلاف في صحته لتجوز / الأمر لوجود هذه الشروط ٢٧٠ ص وتجويزه أن لا يوجد، وتجويز المأمور -أيضاً- لذلك صحة الامتحان له^(٧)، على ما بيناه من قبل

ولا أحدٌ من الأمة يقول إنه لا يحسن أمرنا للغير بالفعل في المستقبل إلا مع العلم ببقائه وبقاء صفاته المصححة لوقوع الفعل منه، لأنه يوجب علم الأمر بذلك وأن يشركه في علمه المأمور، لأنه إن أوجب العقل لا بأمر الأمر منا غيره إلا مع العلم ببقائه، وإلا كان أمره خطأ وسفهاً أوجب على المأمور -أيضاً- مثل ذلك، لأنه من أهل العقول لكان يجب أن يكون كل مأمور بفعل في المستقبل عالماً قاطعاً على بقاءه، وهذا باطل باتفاق. وأقل الواجب فيه أن يكون المأمور مُغَرِّباً بفعل المعاصي، ومُسَوِّفاً لنفسه بالتوبة، وذلك مفسدة على أصولهم^(٨). هذا على أن ما يدعونه من كون علم المكلف ذلك مفسدة له وإغراء بالمعاصي باطل، لا حجة عليه. لأنه قد يكون كذلك، وقد يكون استصلاحاً وموفراً لهمته ودواعيه على الاستكثار^(٩) من الطاعة. وتلافى الفارط فيما سلف من عمره مع أن الاجماع بخلافه، فصح ما قلناه.

(٦) يمثل لهذه الصورة بمن حُكِمَ عليه بالإعدام في وقت محدد. فيكون واجباً في حقه العزم على الفعل، وهو مثاب ومعاقب على عزمه. فإن عزم على الامتثال أثيب، وإن عزم على العصيان استحق العقوبة.

(٧) ذكر الزركشي في البحر المحيط ١ / ٢٧٠ ثلاث فوائد لمثل هذا التكليف، وهي:
الأول: تكليفه باعتقاد الوجوب، وهو جائز مثاب عليه إن حصل.

الثاني: تكليفه بالعزم على الفعل، فيثاب على العزم على الامتثال ويستحق العقوبة على العزم على العصيان.

الثالث: يجوز أن يكون للمكلف فيه مصلحة أخرى.

(٨) وهو قول المعتزلة يجب على الله سبحانه فعل الأصلح لعباده.

(٩) في المخطوط (الاستكثار)

ولأنه لا يخلو الأمر منا لغيره إذا لم يعلم أنه يبقى أو لا يبقى من أن يكون ما تقدم منه للمأمور إذا مات قبل بلوغ الوقت الذي أمره بالفعل فيه من أن يكون أمراً له بالفعل، (فإن مات قبل بلوغ الوقت الذي أمره بالفعل فيه)^(١٠)، أو أن يكون غير أمرٍ له بشيء، إذا حصل موته قبل الوقت، وهذا باطل بإجماع الأمة وأهل اللغة، على أن ما تقدم من الأمر لعبدته أمرٌ له بالفعل، وأنه إذا عزم على فعله عزم على فعل طاعة. وإن عزم على تركه عزم على عصيان الأمر. فلو لم يستقر عليه أمر لم يجز القول بشيء من ذلك، فثبت بهذا أنه أمرٌ له بشرطية أن بقي، وكان على صفة من يلزمه التكليف. (لأنه إذا لم يجز كونه أمراً له بشرطية أن بقي)^(١١). وهذا واضح لا إشكال فيه.

وقد فصلت القدرية بين جواز أمرنا لغيرنا بهذه الشرطية وبين جواز أمر الله تعالى لغيره بها، بأن ذلك إنما جاز وحسن منا لتجويزنا وجوده بهذه الشرائط وتجويزنا أن لا يحصل، والله جلُّ ذكره لا بدُّ من كونه عالماً بأنها حاصلة وقت الفعل، أو بأنها غير حاصلة، فلا وجه إذا كان ذلك كذلك لحسن اشتراطه ما يعلم أنه يوجد لا محالة أو لا يوجد.

وهذا باطل، لأننا قد بيننا أن ذلك صحيح جائز منه تعالى / ومنا إذا لم يعلم المكلف أنه يبقى أو لا يبقى لصحة إمتحانه مع تجويزه لذلك بفعل العزم على أدائه أو تركه.

ولأنه لا يمتنع أن يكون عالماً بأنه إذا أمر زيداً أن يفعل فعلاً في المستقبل بشرطية بقائه، وإن علم أنه لا يبقى لطفاً له في فعل ما عدا ذلك المأمور به من الطاعات المعجلة اللازمة له قبل ذلك الوقت، ولطفاً لغيره من المكلفين في فعل

(١٠) يبدو أن ما بين القوسين زائد.

(١١) يبدو أنه يوجد سقط وهو جواب الشرط (إذا) مع أن ما بين القوسين فيه تكرار لما أفاده الكلام السابق.

الحسن واجتناب القبيح، ومتى جاز كون هذا الأمر لطفاً وجب على أصولهم على الله سبحانه فعله، ولا يصح ذلك مع اشتراك الأمر والمأمور^(١٢) في العلم بأنه يكون أو لا يكون.

فإن قيل: تجوزوا أن يكلفه الفعل بشرائطه إن كان فعله عرضاً وحادثاً. وإن كان حسناً ومصلحةً ولطفاً له في الطاعة إلى غير ذلك مما يعلم أنه لا بد من حصول الفعل عليه؟

قيل له: لا يجوز ذلك، لأنه إذا وجب اشتراك الأمر والمأمور في العلم بأن الفعل لا يكون إلا حادثاً وإلا عوضاً^(١٣) وإلا لطفاً ومصلحةً عندكم، وحسناً في معلومه قبل أمره به، لم يجوز المأمور للأمر ولا المأمور كون الفعل على خلاف هذه الصفات. وليس كونه عليها أمراً يكون بالعبد وبقدرته ومن كسبه وتصرفه حتى يعزم على إيقاعه كذلك، أو على خلافه، ولا يصح خروجه عن هذه الصفات فيصح عزمه على إيقاعه عليها دون خلافها ونقيضها. وإذا كان ذلك كذلك افترق الأمران، لأن المكلف يجوز بقاءه فيفعل الفعل، ويعزم على أدائه، ويجوز منه عزمه على تركه وفعل ضده إن بقي. وهذا واضح في الفصل بين الشرطين.

فصل: فإن قيل: تجوزوا ورود الأمر منه بشرط بقاء الأمر وشرط ألا يرد النسخ له. وجوزوا -أيضاً- أن يقال: إفعل ما أردت منك فعله إن لم أكرهه، وجوزوا أمره بفعل المحال وجميع الأضداد، وأمره بالفعل مع عدم الآلة فيه والعلم به إن كان محكماً، ولن لا تصح إرادته له، وإن كان محتاجاً في كونه عبادة تخلصها إلى إرادة بها تكون كذلك.

يقال لهم: (إذا)^(١٤) تجويز أمره بالفعل بشرط بقاء الأمر به، وأن لا يرد

(١٢) في المخطوط (بالمأمور)

(١٣) قبل سطرين (عرضاً وحادثاً) ولعل الصواب عرضاً بدل عوضاً .

(١٤) (إذا) موجودة في المخطوط. وهي زائدة.

النسخ له صحيح^(١٥) على ما نبينه. ويدل عليه في أحكام الناسخ والمنسوخ، وأما جواز أمره بما يستحيل فعله وتركه من جمع^(١٦) الضدين بفعل الباقي والقديم، وأمثال ذلك، / فجوابه قد مضى على الوجهين^(١٧). فمن أهل الحق من يجوزه ومنهم من يحيله، ولكن لأبد من كون المكلف عاقلاً وعالمًا بالخطاب، أو في حكم العالم به على ما بيناه.

ص ٢٧٢

وأما اشتراطه فعل ما يريده بشرية ألا يكرهه، فذلك محال، لأن ما يريده فمحال أن يكرهه، لأنه مرید له من الأزل في الأزل. وظنهم أنه إذا أمرنا بشيء في المستقبل فقد أراده لا محالة، فإذا قال بشرية أن لا أنهاك عنه فكأنه قال إفعل ما أريده بشرية أن لم أكرهه، فإنه باطل، لأن أمره بالشيء لا يقتضي إرادته له إن بقي إلى وقت أداء الفعل أو نسخه. وقد يريد ضد ما أمر به^(١٨). وقد بينا هذا فيما سلف فأعنى عن رده.

وأما جواز التكليف للفعل مع عدم الآلة في الفعل، فإنه لا معنى له عندنا، لأن المكلف لا يفعل إلا مباشراً غير متولد، والآلة إنما يحتاج إليها في المتولد من الفعل. وعندهم قد يصح على قول أصحاب التولد^(١٩) الأمر بالفعل مع عدم الآلة فيه، وعدم سببه بعد وجوده كالأمر بفعل العلم بعد تقضي النظر الموجب له، وما صابه الغرض مع عدم القوس وبعد وجود الرمي، وكذلك القول في كل فعل لا

(١٥) في المخطوط (فصحيح)

(١٦) في المخطوط (جميع)

(١٧) قبل ثلاث صفحات.

(١٨) الإرادة تنقسم إلى قسمين:

الأولى: الإرادة الدينية الشرعية والأمر يستلزمها، لأن الله لا يأمر إلا بما يريده شرعاً ويحبه.

الثانية: الإرادة الكونية. والأمر لا يستلزمها. فقد يأمر الله بما لا يريد حدوثه كأمره إبراهيم بذبح اسماعيل

وانظر في ذلك شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٧٨ - ٨٣ .

(١٩) سبق أن بينت مراد المعتزلة بأفعال العباد المباشرة والمتولدة، ومذهبهم في كل منها. وموقف أهل

السنة من ذلك في حاشية رقم ٢ في ص ٢٣٢ من المجلد الأول من هذا الكتاب.

يحتاج إلى الآلة في حال وقوعه مع تقديم سببه.

وأما جواز التكليف لأحكام الفعل مع عدم الفعل به فجائز على القول بصحة تكليف المحال الذي لا يصح فعله ولا تركه، وعلى القول بإحالة ذلك لا يصح، لأنه حينئذ لا يمكن فعله ولا تركه.

وأما تجويز التكليف لإيقاع الفعل على وجه لا يحصل عليه إلا بإرادة مع المنع من الإرادة، وممن يستحيل كونه مريداً فصحيح - أيضاً - مع تجويز تكليف المحال، ومحال مع منع ذلك، فيجب ترتيب الأدلة عما يسألون عنه من هذا الباب.

فصل: وقد استدل بعض من قال: إن الأمر من الله تعالى يصح بشرط بقاء المأمور، وبقاء صفاته التي يصح التكليف عليها. وأنه أمر - في الحقيقة - لمن يعلم أنه يكون ميتاً ومعدوماً وقت الفعل بهذا الشرط بأن الأمة متفقة على ذم من منع غيره من فعل الصلاة وإمساكه وقت تضيقها عليه / واستحقاقها. فلولا أنه مانع له من أمرٍ يفعله بشريطة زوال منعه إياه لما استحق المانع له الذم على منعه، ولكان بالمدح على ذلك أحق وأولى، لأنه بمنعه إياه قد أسقط عنه الفرض والأمر له. ولما لم يكن ممدوحاً، وكان مذموماً بمنعه دل ذلك على أنه منعه من فعلٍ وجب عليه وأمر به بشرط إطلاقه وزوال منعه.

ص ٢٧٣

وهذا عندنا ليس بصحيح، لأنه إنما قبح منع المانع وإمساكه لمن ذكره لمنع السمع من ذلك وحظره عليه، لأنه قد حظر علينا منعنا لغيرنا من فعل ما يريده إذا لم يكن عليه ولا علينا ضرر، وإن لم يكن ما يمنعه منه واجباً. ولهذا (٢٠) صار منعنا لغيرنا من فعل المباح وإذا قصدته قبيحاً مستوجباً عليه الذم. وإن لم يكن المباح الذي نمنعه منه واجباً، وكذلك منعنا له من التذب قبيح وإن لم يكن واجباً ولا مأموراً به على قول منكر كونه مأموراً به، فبطل ما قالوه.

(٢٠) في المخطوط (ما صار)، والمعنى يفسد بحرف النفي.

وقد يجوز أن يجيبوا عن ذلك بأن يقولوا إنما منعنا له وقت الصلاة، لأجل أن منعنا له صار سبباً لوجوب فرض آخر عليه يوصف بأنه قضاء لما منع منه، لأنه في تقدير من وجب عليه الفعل. وذلك بمثابة وجوب القضاء على الحائض وإن لم يجب عليها الصيام، لما عرض لها من الحيض، على ما بيناه من قبل.

وقد يمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: ليس بأن يستحق المانع الذم لكون منعه بسبب الفرض هو القضاء بأولى من استحقاقه المدح، لأجل إزالة ما يمنع فرضاً. لولا منعه لكان لازماً، فقد أسقط عنه مثل الذي أوجب عليه.

وربما أجابوا عن ذلك بأن يقولوا لم يقبح المنع من فعل الصلاة لأجل وجوبها مع المنع لكون المنع لطفاً في فساد المانع والممنوع، وكونه داعياً إلى فعل القبيح وترك الحسن. لأنه لو لم يكن كذلك لم يحظر فعله.

وقد يجيبون عن ذلك بأنه لم يقبح المنع لكونه منعاً مما وجب فعله، لكن لكونه مخرجاً للممنوع^(٢١) عن صفة من يصح تكليف الصلاة. وتكليف الصلاة تفضل وإحسان ونفع وتعريض لثواب عظيم. وبما قدمناه.

ومما يعتمدون عليه في ذلك إجماع الأمة قبل وجود المخالف في ذلك، على أن الله سبحانه قد أمر على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في وقته لأهل عصره، ومن يأتي بعده من المكلفين بشرائع الدين وبترك القتل والزنا / وشرب الخمر وجميع المحرمات في المستقبل. ولا يجوز أن يكونوا مأمورين بفعل القرب واجتناب المحظورات إلا بشريطة بقائهم وسلامتهم، فصح بذلك ما قلناه.

ص ٢٧٤

(٢١) في المخطوط للمنوع.

باب

القول أنه يصح على المكلف وغيره من الخلق (أن لا يعلم) (١) بأنه مأمور بالفعل أم لا؟

إعلموا - وفقكم الله - أنه لا خلاف بين سلف الأمة - قبل محدث الخلاف عليهم من القدرية - في وجوب كون المكلف عالماً بأنه مأمور بفعل العبادات واجتتاب الذنوب والمحظورات، غير أنه عالم بأنه مأمور بذلك بشريطة بقاءه إلى حين وجوب الفعل، وكونه على صفة من يلزمه التكليف على ما بيناه (٢).

ولذلك يقول المسلمون قاطبة إن الله سبحانه أمرنا بفعل العبادات في غدٍ وما بعده، ويترك المحرمات. ولا بد أن (٣) يكون أمره تعالى بذلك مشروطاً ببقائهم وكونهم على صفة المكلفين، لاعتقاد الجميع لزوال التكليف وسقوطه مع الموت وما يجري مجراه، فثبت أنه مكلف بشرط ما وصفنا. وقد كشفنا صحة ذلك ووجوب الامتحان به ووجه جوازه بما يغني عن رده، فوجب علم المكلف وقطعه على كونه مأموراً بالأفعال في المستقبل بشرط ما وصفناه، وبهذه الشريطة يعتقد المتلبس بالصلاة والحج وسائر العبادات نوات الجمل والأبعاض أنه مأمور بذلك وناوٍ به أداء ما لزمه ووجب عليه، لا على القطع على بقاءه، وعلى أنه شرع في غير واجب عليه.

فصل: وقد قالت القدرية في هذا الباب خلاف قول جميع الأمة سلفها وخلفها. فزعمت أنه لا يجوز أن يكون أحد من العقلاء المكلفين عالماً به مأموراً (٤)

(١) العنوان فيه سقط كما يبدو من موضع النزاع بين الجمهور والمعتزلة. ولعل العنوان يستقيم بما أضفته بين القوسين. وذلك لأن المعتزلة لا يجوزون كون المكلف عالماً بما هو مكلف به إلا بعد وقوع الفعل وفراغه منه. كما ظهر من قولهم فيما بعد.

(٢) في الباب السابق لهذا مباشرة.

(٣) (بد أن) استدراك من الناسخ.

(٤) في المخطوط نصب (أحد) ورفع (مأمور) ولم يتبين لي وجه ذلك.

بشيء، وأنه قد وجب عليه، أو على غيره من الأمة بشيء في المستقبل وقبل إيقاع الفعل وإنه إنما يعلم المكلف أنه مأمور بما فعله وواجب ذلك عليه بعد إيقاعه والفراغ منه أو بمضي وقته.

قالوا: لأننا لو علمنا أننا إذا (أمرنا)^(٥) غيرنا من العقلاء. وغيرنا من العقلاء مأمورين بفعل شيء في المستقبل لعلمنا قطعاً أننا نبقي أحياء عقلاء قادرين إلى ذلك الوقت لعلمنا بأن الله سبحانه لا يأمرنا بشيء في المستقبل ثم يمنعنا منه بموت وإزالة ما يصح معه التكليف، أو ينهى عنه لنا عن فعله بعد الأمر، وإنما ينفرد الله تعالى بالعمل بأنه مأمور بالفعل في المستقبل إذا علم بأنه يبقيه /

ص ٢٧٥

والذي يدل على فساد قولهم ما قدمنا ذكره من اجماع الأمة على خلاف قولهم^(٦).

ومما يدل على ذلك -أيضاً- أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يصح لأحد من المكلفين أن ينوي ما يدخل فيه من صلاة وحج وصيام فرضه الله^(٧) واجبا عليه، لأنه لا يعلم بعد إحرامه بالصلاة والحج أنه يبقى إلى حين الفراغ منهما، بل يجوز اخترامه قبل ذلك فيجب أن لا يصح منه أن ينوي أن شيئاً من ذلك واجباً عليه ومؤدى به فريضة تلزمه. وكذلك فليس على وجه الأرض مكلف يعلم أنه قد نهى عن القتل والربا والسرق^(٨) وشرب الخمر في مستقبل أيامه، أو يصح منه

(٥) (أمرنا) إضافة من المحقق لضرورتها لصحة العبارة.

(٦) وصف إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٠ مسلك الباقلاني هذا بأنه تشغيب محض، وتهويل لا تحصيل وراءه، فإن إطلاقات الشرع لا تُعرض على مأخذ الحقائق، وإنما تحمل على حكم العرف والتفاهم الظاهر. ومثلاً لذلك بإطلاق الشرع تحريم الخمر، وإنما المحرم تناولها وليس عينها.

(٧) في المخطوط (فرض الله).

(٨) السرق بكسر الراء بمعنى السرقة. والمصدر: (سرق) بفتح السين. المصباح المنير ١ / ٢٧٤ .

أن ينوي ترك ذلك في المستقبل قريبةً إلى الله تعالى. لأنه لا يعلم أنه ناهٍ له عن ذلك إلا بعد دخول الوقت وخروجه وهو بصفة المكلف. فإن امتنعوا من ذلك قالوا بالحق وتركوا دينهم. وإن اقتحموه وهو قولهم ركبوا عظيماً وما ليس بقولٍ لمسلم.

وقيل لهم: فكيف يصح للمصلي أن ينوي أنه يصلي ظهراً أربعاً فريضة عليه وقربة، وهو لا يعلم أن ذلك واجب عليه، ومتى لم يصح منه ذلك لم يصح له صلاة من حيث احتاجت إلى نية الوجوب، وهي ممتنعة عليه مع فقد علمه بأنه مأمور فضلاً عن أن يكون ما أمر به واجباً عليه، وهذا ما لا محيص منه.

ويدل على فساد هذا القول -أيضاً- أنه لو كان من لا يعلم أنه باقٍ إلى وقت الفعل والفراغ منه غير مأمور به ولا واجب عليه لم يلزمه الدخول فيما لا يعلم أنه واجب عليه، كما لا يلزمه فعل المباح الذي لا يعلم وجوبه عليه. وكان لا يلحقه الإثم، وإن ترك الفعل، لأنه إنما ترك ما لم يعلم أنه مأمور به، وإنما يتوجه اللوم والذم على من ترك ما يعلم أنه مفروض عليه، دون من لا يعلم ذلك. وفي اتفاق الأمة على وجوب ذم تارك هذه الفروض واستحقاقه للعقاب عليها أوضح دليل أنه ترك ما تقدم علمه بأنه واجب عليه ولازم له /

ص ٢٧٦

فإن قالوا: إنما وجب على المكلف عند حضور وقت الصلاة الدخول فيها وأن ينويها فرضاً خوفاً من أن يكون ممن يبقى ويتوجه الأمر عليه، لا لأنه متيقن عالم بوجوب الصلاة عليه. قالوا: وحال المكلف في ذلك حال مشاهدة السبع من بُعدٍ في وجوب الهرب منه مع تجويز هلاك الأسد واخترامه قبل وصوله إليه، غير أنه يلزمه العدو والهرب خوف افتراسه. قالوا: وكذلك المبتدئ بالصلاة إنما يبتدئ بفعل الإحرام وينوي أداء الواجب خوفاً من وجوب ذلك عليه، لا أنه عالم بأنه واجب عليه. وكيف يعلم ذلك وهو يجوزُ اخترامه قبل وقت الفعل. وهذا الاعتلال والتشبيه -أيضاً- خارج عن الاجماع، لأنه قول يوجب أن ينوي

المصلي أنه يؤدي ما لا يدري أنه فرض أو^(٩) لا يأمن أن يكون واجباً مفروضاً أو غير واجب ولا مفروض. وقد اتفق على أن من يرى ذلك لم تجزئه صلاته حتى ينوي أنه يؤدي فرضاً واجباً، فبطل هذا القول والتمثيل وبعده. فكيف وجب على من حضره الوقت الدخول^(١٠) في الصلاة ونيتها ظهراً واجباً خوفاً من وجوب ذلك عليه ولم يسع له تركها غير ملوم ولا مذموم لكونها محرزاً لسقوطها وزوال فرضها عنه، ورجاءه لذلك. فلا يجدون لذلك مدفعاً، وكيف تجزئه نية لفعل مشكوك فيه، والله سبحانه يقول: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾^(١١) ولا إخلاص يصح لمن لا يعلم أنه مأمور به، أو غير مأمور، ولا مخرج لهم من ذلك.

ويدل على فساد قولهم -أيضاً- أنه لو كان فرضه مجزئاً بنية أنه يصلي واجباً، وهو لا يعلم أنه واجب وإن علم الله ذلك من حاله إذا علم بقاءه لوجب إذا نوى أن يصلي ما لا يدري أنه واجب عليه أم لا أن تجزئه صلاته، لأنه قد نوى الشيء على حقيقته عندهم، والنية إذا وقعت كذلك وقعت مطابقة لما كُلفه على قولهم الفظيع^(١٢)، ولما لم تجز هذه النية دون أن ينوي أن يؤدي فرضاً واجباً صلاة كذا دل ذلك على أنه مكلف مأمور، فسقط ما قالوه.

فصل: وإن قالوا: فما تقولون أنتم فيمن حضره الوقت ولزمته الصلاة، كيف يلزمه ذلك / وكيف ينويه واجباً وهو لا يعلم أنه واجب عليه؟

يقال لهم: قد بينا فيما سلف كيف يجب ذلك عليه، وهو أن يجب عليه بشرط بقائه، ويجب على المصلي أن ينوي الصلاة الواجبة لله تعالى وقربةً إليه إن بقي

(٩) يوجد كلمة بعضها مشطوب تستقيم العبارة بدونها.

(١٠) في المخطوط (الدخول)

(١١) سورة البينة: ٥

(١٢) في المخطوط (الفضيع)، والصواب (الفظيع). وهو ما جاوز الحد في القبح المصباح المنير ٢ / ٤٧٨،

والقاموس المحيط ص ٩٦٥ .

بشريطة حصول حياته وما يحتاج إليه في إيقاعه. ولا يمكن على قول أحدٍ من الأمة أن ينوي أنه سيصلي لا محالة أربع ركعات وإن اخترم، ولا يعتقد أنه غير مأمور وأنه سيخترم قبل الوقت. فإذا بطل الوجهان ولم يبق بعد ذلك إلا أن ينوي فعل صلاة ظهراً أربعاً بشريطة إن بقي، وبقي بصفة المكلف، وهذا لا بدُّ منه. فأما أن ينوي أنه سيبقى ويصلي الركعات إلى آخرها، فذلك محال منه مع تجويز اختراجه قبل الوقت، فلم يبق غير أن ينوي فعل ذلك واجباً حتماً إن بقي، وصح ما قلناه.

فصل: وقد اعتمدوا في إحالة حصول الأمر في المستقبل بشرط، أو بشرط يحصل بعد وجود الأمر بأن ذلك يوجب أن يكون وقوع ذلك الأمر وثبوته مشروطاً بشيء يوجد ويكون بعده. وهذا باطل، لأن من حق ما هو شرط لوجود الشيء أن يكون مقترناً بوجوده.

فيقال لهم: ما قلتموه باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: إن هذه الشروط ليست بشروط لوجود ذات الأمر ولكونه كلاماً كائناً، لأن المشروط وجوده بشيء لا يجوز -لعمري- وجود شرط وجوده بعده. وإنما هذه الشروط شروط لكون الأمر لازماً فوجب تنفيذ موجب. وليس ذلك من شرط كونه موجوداً بسبيل على هذا قال جمهور الناس: إن الأمر أمر للمعدوم ولن لم يبلغه بشرط بلوغه له. وليس ذلك بشرط لوجود ذات الأمر، وكونه واقعاً^(١٣). وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

والوجه الآخر: إن أمر الله عز وجل لمن يعلم أنه باقٍ إلى وقت وقوع المأمور به بشرطه بلزوم الأمر ووجوب^(١٤) تنفيذه، وذلك يكون بعد الأمر. وإنما صح ذلك، لأنه ليس بشرطٍ للوجود وكونه ذلك، لكونه على بعض الصفات / والاحكام

ص ٢٧٨

(١٣) وجود المعدوم ليس شرطاً لوجود الأمر إنما هو شرط لتعلق الأمر به.

(١٤) في المخطوط: (للزوم) بدل (بلزوم) و (وجوب) بدل (ووجوب).

الزائدة على كونه موجوداً. وعلى هذا كان تقدم^(١٥) الأمر بفعل الصلاة إذا زالت الشمس لمن في المعلوم أنه باقٍ صحيح^(١٦)، وإن كان الزوال موجوداً بعد الأمر. وكذلك المحدث مأمور في حال حدثه بإقامة الصلاة بشريطة تقدم الطهارة. وكذلك الكافر مأمور بفعل القرب والعبادات واجتناب المحرمات قرباً لوجه الله عز وجل بشرط تقديم الطهارة والإيمان. وهما يوجدان بعد تقدم الأمر، ولم يكن لأحد أن يقول: إن وجوده مشروط بشروط توجد وتكون بعده. فإذا كان كذلك صح ما قلناه.

والوجه الآخر: إننا قد بينا في الباب الذي قبل هذا صحة تكليفنا الفعل في المستقبل وامتحاننا للمكلف بذلك، وإن كنا قد شرطنا له شروطاً توجد بعد الأمر. فلذلك يصح مثله من الله سبحانه. وإن لم يكن ذلك منه تعالى ولا مناً شرطاً لوجود ذات الأمر. ولو استحال ذلك في أوامر الله سبحانه لاستحال في أوامرنا لوجوب المأمور به في المستقبل. وهو مع قدمه أمرٌ به على الحقيقة. وقد بينا صحة ذلك في تكليفنا الغير: فكذا في تكليف الله عز وجل. فبطل ما قالوه من كل وجه.

(١٥) في المخطوط (تقوم)

(١٦) في المخطوط (فإن).

باب

القول في أن الأمر بالفعل يصح أن يكون أمراً به في حال وقوعه أم لا؟ فإذا تقدمه فهل يصح أن يتقدمه بأكثر من وقت واحد أم لا؟

إعلموا - وفقكم الله - أن الأمر بالفعل على ضربين:

فأمر يتقدم الفعل بوقت وأوقات، ويوصف هذا الأمر بأنه أمر (١) بدارٍ وإعلام لوجود المأمور به في المستقبل، وهو مع تقدمه أمرٌ به على الحقيقة.

والضرب الآخر: يتناول الفعل في حال وجوده، ويوصف هذا الضرب بأنه أمر إيجابٍ وإلزام، وهذا هو الحق الذي نقول به.

وقد اختلف الناس في ذلك:

قال السلف من الأئمة وسائر الفقهاء: إن الواقع الموجود مأمور به، وإن الأمر متعلق به في حال وقوعه، ولمصادفته من حين وجوده يكون طاعة حسناً (٢).

(١) في المخطوط (أمراً).

(٢) قال الزركشي في البحر المحيط ١ / ٤١٨: هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصويراً ونقلًا. وبعضهم جعل الخلاف في المسألة لفظي لا يتفرع عليها حكم. وذلك أنه لا خلاف بين المسلمين في أن المكلف مأمور بالإتيان بالفعل المأمور به قبل أن يشرع في فعله، ولا ينقطع الأمر إلا بالفراغ من الفعل. ولكن ربطوا الأمر بالاستطاعة والقدرة. والقدرة لا تكون إلا عند المباشرة. قالوا إن الأمر متعلق بالفعل حال وقوعه. ولهذا بعضهم جمع بين الأمرين بتقسيم الأمر إلى أمر إعلام، وهو يكون متقدماً على الفعل، وأمر إيجاب، وهو لا يكون إلا مع الفعل. وهذا التقسيم ورد عليه. اعتراضات وإلزامات. وهو أن الأمر المتقدم إذا كان أمر إعلام فإن المكلف لا يعصي بمخالفته. وهذا مخالف لحقيقة الأمر. والأشاعرة بعضهم وافق المعتزلة وإن كان معتمدتهم غير معتمد المعتزلة كإمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٧٧، والغزالي في المستصفى ١ / ٨٦ وما بعدها، بل خطأً إمام الحرمين أبا الحسن الأشعري فيما ذهب إليه، وزيّف أبو نصر القشيري ما اعتمد عليه إمام الحرمين في تزييف مذهب الأشعري على ما في البحر المحيط ١ / ٤٢٩. ونقل الأمدى في الإحكام ١ / ١٤٨ الاتفاق على جواز تقدم التكليف قبل حدوث الفعل. ووصف =

وزعمت القدرية بأسرها أنه محال مقارنة الأمر لوجود المأمور به، وأنه لا بد من تقديمه، لما ذكره عنهم فيما بعد.

واختلف القائلون بوجوب تقديمه على المأمور به / هل يجوز أن يتقدم على وقت الفعل بأكثر من وقت واحد أم لا ؟

فقال أكثر القدرية: إنه يصح تقدمه عليه بأوقات كثيرة.

وقال فريق منهم: لا يصح تقدمه على المأمور بأكثر من وقت واحد لما نصفه عنهم.

واختلف المجيزون لتقدمه على الفعل بأوقات:

فقال بعضهم: لا يجوز إلا بشرط أن يكون المأمور حين ابتداء الأمر له إلى وقت تضيق فرضه حياً قادراً عاقلاً مكلفاً كامل الألات مستكماً لجميع شرائط التكليف.

وقال فريق منهم: بل يجوز أن يكون في سائر تلك الأوقات غير مستكمل لشرائط التكليف سوى كونه عاقلاً يصح تلقيه للخطاب. وإن وجب كونه كذلك وقت تضيق الوجوب.

وزعم فريق منهم أنه يجوز تقديم الأمر بأوقات وإن لم يكن في ذلك مصلحة للمبلغ ولا لغيره من المكلفين. وقد يجوز اتفاق المصلحة في تقديمه إلا أنها غير

= المخالف بالشذوذ من الأشاعرة. ونقل القول به ابن النجار في شرح الكوكب ١ / ٤٩٣ عن الحنابلة. وقد تابع بعض الأشاعرة الباقلاني على تقسيمه إلى أمر إعلام وأمر تكليف منهم الرازي في المحصول ٤٥٦/٢/١

والذي يظهر لي أن نقطة الخلاف بين معظم الأصوليين والمعتزلة هي تعلق التكليف بالفعل في أول زمان حدوثه حتى الفراغ منه فأنبته الجمهور ونفاه المعتزلة. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة وحججهم: فواتح الرحموت ١ / ١٣٤، والمسودة ص ٤٩، وإرشاد الفحول ص ١٠، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٧، والمدخل لمذهب الإمام أحمد ص ٥٩.

معتبرة، ولا واجب حصولها بتقدمه.

وزعم فريق منهم أنه لا يجوز تقديم الأمر للفعل بأوقات كثيرة إلا بأن يكون في تقديمه مصلحة. واختلف هؤلاء في تلك المصلحة ماهي؟

فقال كثير منهم: يجوز أن تكون المصلحة فيه عمل المؤدي له إلى المأمور، وحاصلة لمشقة البلاغ.

وقال كثير منهم: لا يجوز الاقتصار على تقديم الأمر على وقت الفعل أوقاتاً لأجل هذه المصلحة فقط، بل لا بد من أن يكون في ذلك صلاحاً زائداً على كونه لطفاً للمكلف أو المؤدي أو بما يقع به الاعتبار له ولهم^(٣).

فصل: فأما ما يدل على صحة اقتران الأمر بالفعل في حال حدوثه فهو أنه مقدر عندنا في تلك الحال، فكما يصح تناول القدرة له، فكذلك يصح تناول الأمر له. وقد بينا هذا في الكلام في أصول الديانات.

وعمدة القدرية في إحالة ذلك أن الفعل غير مقدر في حال وجوده^(٤) ومحال أمر العبد بما ليس بمقدر له. وهذه دعوى باطلة.

فإن قالوا: لو كان مقدوراً في حال حدوثه لكان مقدوراً في حال بقائه لوجوده في الحالين.

قيل: هذا باطل، لأنه كان في إحدى الحالين بالحدوث وفي الأخرى بغير

(٣) ذكر الباقلاني تفصيلاً لأقوال فرق المعتزلة بما لا مزيد عليه مما يدل على علمه التام بدقائق أقوالهم، وللمزيد ينظر المواقف للإيجي ص ١٥٠ وما بعدها، والارشاد لإمام الحرمين ص ١٩٥ وما بعدها، والإنصاف للباقلاني ص ٣٥، ومجموع فتاوي شيخ الإسلام ٨ / ٣٩٠، وشرح العقيدة الطحاوية ١ / ١١٧ .

(٤) الحادث لا يكون متعلقاً للقدرة حال حدوثه كالباقى المستمر الوجود. ولذا قالوا إنما يكون مأموراً بالفعل قبل حدوثه لا حالة حدوثه. ولهذا عند المعتزلة القائم قادر على القعود، وعند الأشعرية غير قادر. ويرى جماعة أنه لا يوجد تعارض بين القولين في هذا المثال، لأنه عند المعتزلة قادر بالقوة، وعند الإشاعرة غير قادر بالفعل.

حدوث، كما أنه مفعول ومتعلق بفاعل في حال حدوثه، وإن كان موجوداً، وغير مفعول ولا متعلق بفاعل في حال بقاءه، لأنه موجود بعد حدوثه / فافترق الأمران، وكما يصح عندنا وعندهم تعلق الإرادة بالفعل في حال حدوثه، وإن كان موجوداً فيها، ومحال تعلقها به في حال بقاءه ومضيه وتعلقها بالقديم وأن تجري مجرى الخبر في تعلقه، فبطل ما قالوه.

وإن قالوا: لو تعلق به الأمر في حال حدوثه مع كونه موجوداً فيما يجري مجرى الخبر الذي يصح تعلقه بالباقي فالقديم والمنقضي^(٥).

قيل لهم: هذا باطل، لأننا قد بينا فيما سلف أن الأمر لا يصح تعلقه إلا بمحدث، أو ما يصح حدوثه، ويدخل تحت التكليف، والخبر باتفاق لا يصح ذلك فيه، فبطل ما قالوه.

فصل: وقد اعتمدوا في إحالة ذلك على أن مقارنة الأمر للفعل في حال وقوعه تحيل معناه، وتبطله، لأن فائدته كونه دلالة على المأمور به، وتميزه له ليقصد فعله تبرئاً وأن يكون حثاً وترغيباً في الفعل، ومحال ترغيب المأمور وحثه على واقع موجود، وإنما يرغب فيه قبل إيقاعه ليوقعه على وجه ما أمر به، وكذلك فمحال أن يستدل بالأمر على واقع موجود، وإنما يكون دلالة على تمييزه من غيره من مقدراته ليقصده دون غيره، وذلك غير متأت في الواقع الموجود.

فيقال لهم: الأمر أمران أو للأمر الواحد حالتان، يكون في أحدهما دلالة على الفعل وترغيباً وحثاً عليه، وهي حالة مقدمة على المأمور به، وحالة تخرج عن ذلك

(٥) خلاصة قولهم هذا أنه قياس للأمر على الخبر. فما دام أن الخبر يصح تعلقه بالحادث حال حدوثه ويصح تعلقه بالقديم المنتهي حدوثه يُحقق به الأمر. ولكن الأشاعرة لا يسلمون بصحة هذا القياس لوجود الفارق بين الأمر والخبر. فالأمر لا يصح تعلقه إلا بمحدث أو ما يصح حدوثه بخلاف الخبر.

إذا قارن المأمور به^(٦). هذا إذا كان الأمر واحداً. فإن^(٧) كانا أمرين فالمتقدم منهما حث وترغيب ودلالة على الفعل، والمقارن للفعل خارج عن ذلك. وقد يخرج الشيء عن كونه دليلاً لتغيير حال المدلول كما يكون الخبر، غير أن الشيء يكون قبل كونه دلالة على ذلك، ويخرج عن كونه دلالة على أنه سيكون إذا كان ووقع، فثبت أن من الأوامر ما ليس بدليل على المأمور به ولا ترغيب فيه وحث عليه، فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: وما فائدة تعلق الأمر به في حال وقوعه؟

قيل لهم: فائدته إنها حال يكون فيها مفعولاً ومقدوراً ويصح فعله ويصح تركه على البدل من وقوعه، وليصير لمصادفته لها حسناً طاعة في حال وقوعه وفوته، لأنه لو وقع في حالة غير مصادف للأمر لصار بمثابة وقوعه مع النسخ للأمر به في خروجه عن كونه حسناً طاعة، ولأنه إذا كان الأمر هو المؤثر في كونه قريباً حسناً وجبت مصادفته له كما / يجب ذلك في الإرادة المؤثرة في كونه كذلك، لأن ما وجد قبل الشيء لا يؤثر في حكم له في حال وجوده، فثبت ما قلناه.

ص ٢٨١

فصل: وقد قال بعض أهل الحق: إن الأمر على الحقيقة هو ما يقارن الفعل في حال وقوعه، وأن المتقدم منه إنذار وإعلام. والإنذار بإيجابه - زعموا - ليس بإيجاب له. وهذا عندنا غير صحيح، لأنه إنذار وإيجاب بشرط دخول وقته وبقائه على شرائط التكليف^(٨)، وبقاء الأمر على ما بيناه من قبل، فبطل هذا الأمر.

(٦) وهو ما سبق الإشارة إليه عند ذكره الأقوال في صدر هذا الباب من تقسيم الأمر إلى قسمين: الأول منهما: وهو ما يتقدم على الفعل بأوقات، ويسمى أمر إعلام ویدار. والثاني: وهو ما يتناول الفعل حال وجوده، ويسمى أمر إيجاب والزام.

(٧) في المخطوط (فإننا) بدل (فإن).

(٨) هذه الفقرة نقلها الزركشي في البحر المحيط ١ / ٤٢٠ ونسبها للباقلاني في التقريب. والذي نفى صحته الباقلاني ليس تقسيم الأمر، بل نفى أن لا يتضمن الأمر المتقدم الإيجاب، بل هو إنذار وإيجاب. وأما الأمر المقارن فإنه يقتضي كون الفعل طاعة، ولا يقتضي ترغيباً واقتضاء.

فصل: فأما صحة تقديم الأمر للفعل فأمر لا خلاف فيه، وإنما نخالفهم في إيجابهم تقدم كل أمرٍ للمأمور به. وقد بينا أن ذلك لا يجب في جميعها، ولا بدُّ أن يتقدم الأمر بالفعل على وجوده عندنا، إما بما لانهاية له - نحو أمر الله تعالى أوامر غيره - بوقت أو بوقتتين فصاعداً.

فأما إيجابنا لتقدم أمر الله عز وجل للفعل بما لا نهاية له فهو لما قام من الدليل على قدم كلام الله ونفي خلقه، وأنه شيء موجود، فهو لذلك أمر بالفعل قبل وجوده بأن يفعل فيما بعد. فإن أوقع الفعل كان هو بعينه مقارناً له في حال وقوعه، وأمر له - أيضاً - في تلك الحال. ولو صح بقاء الفعل لخرج عن كونه أمراً به لاستحالة حدوث الباقي واكتسابه^(٩). ولكنه يخرج عن كونه أمراً به في الثاني، لكونه منقضيّاً غير حادث، ولا مما يصح حدوثه فيها، لوجود فنائه وعدمه في ثاني حال وجوده، وإن كان أمراً به قبل وجوده، وفي حال وقوعه لنفسه، كما تخرج ذات القديم تعالى عندهم^(١٠) وذات قدرته عندنا عن كونهما متعلقين بالمقدور في حال بقائه وحال عدمه في الثاني لحال وجوده، وإن كان قادراً عليه لذاته وذات قدرته. وقد بينا هذا في الكلام في أصول الديانات. وأشرنا إلى ذلك فيما قبل بما يغني عن رده.

فصل: فأما ما أمر المحدث بالفعل المقارن له فهو غير أمره المتقدم له، وحادث معه، إذا كان قد جدَّ أمراً به في حال وقوعه عند كثير من الناس. وهذا (هو)^(١١) الصحيح، لأن أمره المتقدم لا يصح بقاؤه إلى حين وجود الفعل، فيكون

(٩) أوامر الله سبحانه متقدم وجودها على المأمورين بما لا نهاية له، ونفس هذه الأوامر تكون مقارنة للفعل حال حدوثه، ولا تنفك عن المكلف حتى يفرغ من الإمتثال. فإذا فرغ تخرج عن كونها طلباً للفعل الذي فرغ منه لاستحالة حدوث الحادث.

(١٠) فيه إشارة إلى مذهب المعتزلة، وهو الاعتراف بأن الله سبحانه - هو الأول، مع عدم الإعتراف بأن صفات الله - سبحانه - التي منها القدرة غير مخلوقة.

(١١) (هو) إضافة من المحقق، لدفع اللبس

لذلك أمراً به إذا وُجد^(١٢) وأمراً به قبل وقوعه. وقد قيل: إن أمر المحدث المتقدم الذي هو أمر بأن يفعل الفعل فيما بعد هو نفس الأمر به إذا وقع، لأنه أمر به أن يفعل فيما بعد والأول أولى / بالصحة^(١٣). لأننا نقول إن أمر المحدث المتقدم يفارق المأمور به، ومحال أن يكون متقدماً وبقياً إلى حين حدوث الفعل، فوجب أن يكون أمر المحدث المتقدم^(١٤) غير أمره المقارن له، إن كان جدد أمراً به، وليس يبعد أن يجدد ذلك، ويعلم المأمور أن أمره المتقدم أمر بأن يفعل الفعل فيما بعد، ويوقعه إذا وقع، لأن أكثر من يأمر بالفعل في المستقبل لا يجدد بالواقع في وقته أمراً ثانياً.

(فأما أمر الموصي للموصى إليه بالقيام بسبيل الوصية فإنه لا شك أمر ثان ففعله ذلك إذا مات وعدمه. وأمر ثان فاعلاً له في حاله، لأنه من المحال أن يجدد الميت والمعدوم أمراً بالواقع الذي كان أمراً به قبل موته)^(١٥).

فصل: فأما إيجابنا كون المتقدم من أوامر الخلق متقدماً بوقتتين فصاعداً فهو لأجل أنه لا بد من سماع المكلف للأمر واستيفائه لإدراكه، ثم تأمله عقيب حال سماعه بلا فصل، واستدلاله بعد الفراغ من سماعه على ما هو مطلوب به ودلالة عليه، وذلك لا يتم به في حال حدوثه، بل لابد من تأمل له عند الفراغ من سماعه، فيجب أن تكون حالة لاستماعه^(١٦) وحالة لتأمله والاستدلال به وحالة لإيقاع الفعل، فوجب لذلك إعدامه إذا كان متقدماً، وكان محددًا بوقتتين فصاعداً. هذا ما لا بد منه^(١٧).

(١٢) في المخطوط (وجدوا)

(١٣) مراده بالأول هو كونه غير أمره الأول.

(١٤) في المخطوط يوجد سطران مكرران بعد كلمة المتقدم هما: (يفارق المأمور به، ومحال أن يكون متقدماً وبقياً إلى حين حدوث الفعل، فوجب أن يكون أمر المحدث المتقدم على المأمور به).

(١٥) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

(١٦) في المخطوط (استماعه).

(١٧) ذكر الزركشي في البحر المحيط ١ / ٤١٩ اختيار الباقلاني هذا، وبين الوقتين، وهما:

الأول: وقت إدراك واستكمال سماعه.

الثاني: حصول فهمه والعلم بالمراد.

فصل: فأما قول من قال من القدرية: إنه لا يصح أن يتقدم عليه إلا بقدر وقت واحد، فإنه باطل، لأن الأمر عندهم هذه الأصوات التي هي القول «إفعل» أو قد أمرتك أن تفعل. وهذه أصوات متغايرة توجد في أوقات متغايرة ومحال وجود حرفين منها في وقت واحد. هذا محال من الكلام. هذه حال الأمر إذا كان مواجهة للمأمور.

وأما إذا كان أمر الله لخلقه فيحتاج عندهم إلى أوقات يحدث فيها بعدد حروفه، ثم حال يستمعه متلقنه عنه، ثم حال تفهمه وتأمله، ثم حال أو أحوال يؤديه فيها إلى المكلف. فبطل بذلك ما قالوه. فيجب لذلك تقدمه عليه بأوقات كثيرة^(١٨).

فصل: فأما تعليل وجوب تقدمه - إذا كان دلالة على الفعل، وترغيباً فيه - بوقت (أو)^(١٩) أوقات لكون تقدمه مصلحة للمكلف فساقط عندنا، لأن الله تعالى قد يستصلح بالتكليف، وقد لا يستصلح، وكذلك غيره على ما بيناه من قبل، فبطل اعتبار المصلحة العامة أو الخاصة للمبلغ فقط في هذا الباب^(٢٠).

ومن أوجب منهم تقدمه على الفعل بقدر وقت / واحد أو قدر عدد حروف ص ٢٨٣
الأمر أو سماع المأمور وتدبره لمعناه. وأنه لا يوجب ذلك لكونه مصلحة في التكليف، ولكن لأنه لا يصح أن يكون أمراً للمأمور إلا أن يتقدم بهذا القدر من الأوقات، وإلا كان إحالةً وتكليفاً للمحال.

(١٨) إذا كان الباقلائي اعتبر أن للنطق للحرف الواحد وقت فلا شك أنه يحتاج إلى أوقات كثيرة. ولكن لا أظن أن الذي جعل تقدمه بوقت يقصد بالوقت ما ذكره الباقلائي.

(١٩) (أو) إضافة من المحقق.

(٢٠) كلامه هذا بناء على مذهبهم بعدم تعليل أحكام الله سبحانه بالمصالح والفوائد. وإن كان يقرون بأن أحكام الله سبحانه وتعالى جاءت لرعاية مصالح العباد تفضلاً وإحساناً، لا إيجاباً كما يقول المعتزلة. وانظر مذهب المعتزلة وطوائف أهل السنة في شرح الكوكب ١ / ٣١٢

وأما قول من قال منهم: إنه لا يجوز تقدمه بقدر هذه الأوقات، لأنه لا غرض في تقديمه بأوقات تزيد على هذا المقدار، فإنه قول باطل، لأنه قد يكون إحداثه قبل المأمور به بأوقات وسماعه له ترغيباً وداعياً له إلى إيقاعه، ولطفاً في استصلاحه، وتسهيلاً لدواعيه إلى الفعل توطئاً لنفسه على إيقاعه. وليفعل في كل وقت عزمًا على أن يؤديه في وقته فيكون مطيعاً بطاعات كثيرة إلى حين وقوعه. فلا وجه لدعواهم أنه لا وجه ولا معنى لتقديمه أكثر من وقت واحد، فبطل ما قالوه.

وأما قول من حكى عنه منهم: أنه لا بدُّ على هذه المصلحة للمبْلَغ فقط أو للرعية فقط، أو له ولهم. فإنه قولٌ لا وجه له، ولا دلالة عليه بل يكفي في ذلك الاستصلاح.

فصل: وأما قول من قال بأنه إذا تقدم على المأمور به بأوقات كثيرة وجب كونه في جميعها حياً سليماً مستكماً لشرائط التكليف، وإلا لم يحسن تقديم أمره، فإنه قول باطل، بل يجوز أن يكون في سائرهما معدوماً غير موجود ولا حي ولا قادر. اللهم إلا أن يكون مواجهاً بالخطاب،^(٢١) فيجب كونه موجوداً حياً عاقلاً فقط.

والذي يدل على فساد قولهم أن المأمور إنما يحتاج إلى وجود نفسه وحياته وقدرته وألته في حالة الفعل، لا في حال كونه مأموراً به. يبين هذا أنه لو قدم وجوده وإقداره وإكمال ألته قبل وقت الفعل وأنفذ ذلك عند تضيق فرضه لم ينتفع بتقديمه، واستنصر بإعدامه ذلك وقت التضيق. ولو قدم أمره بالفعل وأخر إيجاده وتمكينه وإزاحة علله إلى وقت الفعل لصح منه وتأتى، فبان أنه لا يضره

(٢١) رد الباقلاني هذا مبني على جواز تكليف المعدم، وأنه داخل في أوامر المشرع ونواهيه وتتعلق به إذا وجد على صفة يصح معها التكليف. وفرق الباقلاني بين الواجبه بالخطاب فاشترط فيه الحياة والعقل. لأن الخطاب عنده لا يسمى خطاباً إلا إذا وجد المخاطب، وتابعه على هذا الأمدى في الإحكام ١ / ٩٥، ولذا فإن الباقلاني والأمدى لا يسميان كلام الله في الأزل خطاباً، وإنما يسميانه أمراً ونهياً.

تأخير ذلك، ولا ينتفع بتقديمه بعد أن يكون وقت التضيق على صفة من لا يصح منه الفعل. وهذا تكلف منا للكلام في هذا الباب على أصل من يحيل(٢٢) التكليف مع عدم القدرة على الفعل والمنع منه، لأننا نجوز عدم قدرته وتمكينه مع تضيق الفرض، وحضور الحاجة إليه. فكيف يمنع منه مع عدم الحاجة.

ومما يدل على فساد قولهم -أيضاً- اتفاقهم على صحة تأخر الآلة في الفعل للذي لا يصح إيقاعه (إلا بها إلى حين إيقاعه)(٢٣). وكذلك يجب أن يكون سبيل القدرة عليه والعلم به / والإرادة له والمحل، وكل ما لا يتم وجوده دون وجوده.

ويدل على ذلك ما نذكره من صحة الأمر للمعدوم بشرطه وجوده وحصوله على صفة المكلفين، وأمر الموجود بالفعل في المستقبل بشرطه بقاءه، وكونه على صفة المكلفين. وقت التضيق، فكذلك يجوز تكليفه مع عدم الآلة والتمكين إلى حين وقت الحاجة إلى الفعل، لأن عدم كل شيء من ذلك عند الحاجة إلى الفعل بصحة وقوعه غير مغلٍ بذلك إذا عدم قبل الوقت.

(٢٢) في المخطوط (يحمل)

(٢٣) ما بين القوسين مكرر في المخطوط.

باب

الكلام في أن المعدوم ما مور على الحقيقة أم لا ؟

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال أكثر أهل الحق ومن تابعهم من الفقهاء: إن أمر المعدوم جائز صحيح (١).

فقال بعضهم: هو أمر إنذار وإعلام وليس بأمر إيجاب وإلزام.

وقال بعضهم: هو أمر إيجاب وإلزام بشرط وجود المأمور وكونه بصفة من يصح منه الفعل أو تركه.

وقال بعضهم: هو أمر له على الحقيقة بشرط وجوده وكمال عقله فقط.

وزعم بعض من أجاز ذلك إنه إنما يجوز أمر المعدوم إذا كان هناك مخاطب ببلاغه وحر موجود، وأما إن لم يكن متوجهاً إلى موجود يبلغ، فإن ذلك لا يجوز.

والصحيح عندنا أنه يجوز أمره، وأنه مأمور على الحقيقة، وأن أمره أمر إيجاب وإلزام على الحقيقة بشريطة وجوده وكونه على صفة من يصح تكليفه. وأنه لا يجوز أن يكون أمره أمر إنذار وإعلام له بأنه مأمور، لأنه لا يصح إنذاره

(١) ذهب إلى كون المعدوم داخل في الأوامر والنواهي والتكاليف الشرعية حقيقة، ولكنه ليس مكلفاً حال عدمه جماهير أهل العلم، ولم يخالف في هذا إلا المعتزلة وبعض الحنفية. وقد قدم الباقلائي في هذا الكتاب الكلام على المعدوم.

وينظر ما يتعلق بالأقوال والاستدلال لها: الإحكام للامدي ١ / ١٥٣، وفواتح الرحموت ١ / ١٤٧، ومنهاج السنة ٢ / ٨١، وإرشاد الفحول ص ١١، والمستصفى ١ / ٨٥، والمسودة ص ٣٩، وأصول السرخسي ٢ / ٣٣٤، وتفسير القرطبي ٦ / ٣٩٩، وشرح تنقيح الفصول ص ١٤٦، ومنتهى ابن الحاجب ص ٤٤، والتمهيد لأبي الخطاب ١ / ٣٥١، وميزان الأصول ص ١٦٩، والعدة ١ / ٣٨٦، والبرهان لإمام الحرمين ١ / ٢٧٠، والبحر المحيط ١ / ٣٧٧، والإبهاج ١ / ١٥٠، ونهاية السؤل ١ / ١٣٢ ومعه منهاج العقول، والمحصل للرازي ١ / ٢ / ٤٢٩، وشرح الكوكب ١ / ٥١٣ .

وإعلامه فهو معدوم. وإنما يصح إعلام المواجه بالخطاب. ومن في حكم المواجه بأنه مأمور بالفعل في المستقبل. وقد يصح أن يكون إنذاراً وإعلاماً لغيره ممن أعلم كون المعدوم مأموراً به يصح أن يؤمر بالأمر من غير حضور متحمل مؤدي له (٢).

والذي يدل على صحة أمر المعدوم وإن تعذر الفعل منه في حال عدمه واستحال ما ذكرناه من صحة أمر العاجز المفقود الآلة والجارحة بشرطية وجود ذلك. وقد أوضحنا هذا من قبل. ومحال تأتي الفعل ممن هذه سبيله وصفته كما يمتنع تأتي الفعل من المعدوم، فوجب صحة الأمر للجميع بشرط ما وصفناه.

وليس لأحد أن يفصل بينهما بأن العاجز الموجود المفقود الآلة عاقل مخاطب وعالم بالخطاب، أو في حكم العالم به / وليس المعدوم كذلك. لأننا وإن قلنا إن المعدوم مأمور بشرطية. أي أنك إذا وجدت وكنت بصفات المكلفين لزمك تنفيذ موجبه. فإننا لا نقول إن الأمر خطاب (له، ولا) أنه (٣) يُلزم بمعرفته (٤) والعلم بمتعلقه. والعاجز الموجود مخاطب، ويلزم لذلك على التضييق في حال عدمه. فلم يلزم ما قالوه.

ويدل على هذا - أيضاً - ويوضحه إتفاق الكل على أن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بسائر العبادات ونهيه عن جميع المحظورات أمر لأهل عصره وسائر

(٢) تقدم أن الباقلاني أجاز تقسيم الأمر إلى أمر إعلام وأمر إيجاب، ولكنه لم يجزه بالنسبة للمعدوم. والسبب في ذلك أن المعدوم لا يمكن أن يكون الكلام الأزلي يفيد الإعلام. ولكن الموجود على حال يصح معها فهم الخطاب يفيد الخطاب ويكون إعلاماً له بما هو مكلف به، فيعتقد أنه مكلف به، ويعزم على الامتثال، ويستعد للقيام بما هو مكلف به، وهذا لا يتأتى في المعدوم. ولهذا فإن الباقلاني يرى أن المعدوم مأمور ومنهي، ولكن لا يصح عنده أن يقال إنه مخاطب.

(٣) (له، ولا) مكانهما مطموس يتعذر قراءته.

(٤) في المخطوط (لمعرفته)

من يأتي بعده بشرط بلوغ ذلك إليهم وكونهم على صفة المكلفين. وأن الله سبحانه ورسوله لم يحدثا (ه) أمراً لنا بالعبادات في هذا الوقت، فثبت بذلك ما قلناه.

وكذلك أيضاً فقد ثبت أن أمر الأمر منا لعبده أن يفعل في غد بشرط وجود تمكينه وتام آله أمر له قبل وجود الفعل، ومع عدم القدرة والآلة فيكون أمراً له بأن يفعل في المستقبل بشرط ما ذكرناه، وأنه لا يحدث أمراً له بالفعل عند حضور وقته، وإنما يأمره به بذلك الأمر المتقدم. وإن أحدث له أمر به، فهو تأكيد لموجب الأمر الأول، على أن الأمر عندهم هو هذه الأصوات. ولو أحدث له أمراً بالفعل عند حضور وقته غير الذي تقدم لوجب أن يكون مدركاً مسموعاً. وفي علمنا بفقد أمر له بصفة ما ذكروه دليل على أنه أمر له بالأمر الأول المتقدم، فصح ما قلناه.

وليس لأحد أن يقول إن القول المتقدم من الله سبحانه الذي هو أمر بالفعل، ومن غيره ليس بأمر على الحقيقة قبل حضور الوقت وكمال الآلة. كما أن الأمر بالزكاة مع عدم المال، وبالصيام قبل دخول الشهر، وبالصلاة قبل دخول الزوال ليس بأمر بالفعل في الحقيقة، لأن هذا القول خلاف دين الأمة لأنها مطبقة على أن الله سبحانه أمر لنا بالحج والصلاة والصيام، وترك المحارم والمحظورات في مستقبل الأوقات بشرط بقائنا، ومنكرون (٦) لقول من قال إنه غير أمر لنا ولا ناه

(ه) ورد رجوع ضمير التثنية لله سبحانه والرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه «إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنه رجس» وورد قوله صلى الله عليه وسلم: «أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم قال للخطيب الذي قال في خطبته: «من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى» بنس خطيب القوم أنت، قل ومن يعص الله ورسوله» واختلف أهل العلم في جواز الجمع بينهما في ضمير واحد. وهل الجواز خاص به صلى الله عليه وسلم أو يحمل على عدم الجواز أو على الكراهة.

(٦) الضمير في كلمة (منكرون) راجع للأمة باعتبار المعنى لا باعتبار اللفظ.

لنا عن ذلك، وكذلك، فهو أمر بالزكاة مع عدم المال بشرط وجوده وكمال الحول والنصاب والأسباب التي عند كمالها تجب زكاة المال، فدعوى المدعي لوصفه بذلك مجازاً واتساعاً باطل، لاجحة عليه. ولذلك يقال فيمن فعل ما تقدم أمره (٧) به قد أطاع وفعل ما أمر به، وكذلك يقال: قد كنت نهيتك عن هذا الفعل. وكنت أمرتك بكذا وتقدمت (٨) أن تفعل كذا، ولا تفعل كذا، وكل هذا مبطل ما ادعوه.

ص ٢٨٦

فإن قالوا: أفنتقولون أنه أمر بالمعدوم / على وجه الإيجاب عليه والإلزام؟

قيل: أجل، بشرط أن إذا كنت ووجدتَ وجب عليك تنفيذ موجب، كما نقول إننا مأمورون (٩) على الحقيقة بفعل الصلاة وترك المعاصي في غدٍ، بشرط حصول الوقت وكوننا على صفة المكلفين.

فصل: ومما يدل على ذلك - أيضاً - ويوضحه اتفاق الكل على صحة أمر الموصي في وصيته لمن يكون ويحدث من ولده ونسل نسله مما يذكره في سبيل وصيته. وإن كان المأمور بذلك معدوماً بشرط أن يوجد فكان بصفة المكلفين، وليس في الأمة من يقول إن أمر الموصي ووصيته ونهيه أمرٌ ونهي على سبيل المجاز. وأن ما يفعله من يفضي إليه ولاية (الولاية) (١٠) الوصية يفعل ما يفعله من شغلها بغير أمر الموصي. وأنه تصرف برأي الناظر (١١) دون موجب وصية الموصي. ولا فيهم - أيضاً - من يقول إن الموصي يحدث وصية وأمرأً ونهياً بعد موته لمن يفضي إليه النظر في وصيته. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن جميع ما يفعله الموصي إليه إنما يفعل بوصيته وأمره، وإن كان المأمور الموصى إليه معدوماً إلى أن كان ووجد، فصح ما قلناه.

(٧) في المخطوط (أمر)

(٨) هكذا صورة الكلمة في المخطوط، والمعنى فيه ركافة.

(٩) في المخطوط (مأمورين).

(١٠) في المخطوط (ولاية الولاية) ويبدو أن كلمة (الولاية) زائدة.

(١١) في المخطوط (وبرأي).

فأما ما يدل على أنه لا يحتاج في أمر المعلوم إلى حضور متحمل ومؤدي يواجهه بالخطاب، فهو بالاتفاق -أيضاً- على أن كانت وصيته والموصى إليه فيها معلوم إذ كان في وصيته، وأمر ونهى فيها. وإن لم يكن هناك خاص متحمل، وإذا كان ذلك صح ما قلناه.

ولأن الدلالة قد دلت على أن أمر الله ونهيه هو كلامه، وأنه أمر لنفسه، وأنه قديم (١٢) من صفات ذاته غير محدث ولا مخلوق. وأنه لم يزل أمراً به، ولا حاضر للخطاب مأمور بأدائه. فبطل ما قالوه.

فأما من قال من أصحابنا: إن كلام الله إنما يكون أمراً وخبراً عند وجود المخاطب لأجل إفهامه الخطاب، وأنه ليس بأمر ونهي لنفسه، فلا يمنع من القول بأنه لا يكون أمراً للمعلوم إلا عند حضور متحمل مخاطب موجود.

فأما تعلقهم في إحالة ذلك بأن الأمر المتكلم بالأمر وغيره، ولا أحد يواجهه ويسمع خطابه هاذي سفيه غير حكيم فإنه قول باطل، لأن هذا لو وجب لوجب فيمن يفعل الكلام ويصح منه تركه. فأما من يجب كونه متكلماً في أزاله، فذلك غير ثابت ولازم فيه. ولأن الكلام والأمر لو كان / هذياناً للمتكلم إذا تكلم به من غير سامع له ولا مواجه به لوجب إذا هذى الطفل والمجنون والمبرسم (١٣) بما يواجهونا به ونسمعه ونحصله أن نكون غير هاذين ولا سفهاء لأجل سماعنا له وحضورنا إياه، ومواجهتنا له، فلما لم يجب ذلك باتفاق بطل تحديد الهذيان من الأمر وغيره من أقسام الكلام بما قالوه، على أنهم لا يجدون كلاماً لأحد منا

(١٢) قد سبق أن نبهت على أن وصف كلام الله بالقدم لم يرد عن السلف، وذكر ابن تيمية في كتابه التسمينية إن أول من قال بهذا الوصف عبد الله بن سعيد بن كلاب. وينظر في ذلك التسمينية لشيخ الإسلام ص ١٤٢، وتعليق الشيخ العلامة بابطين على لوامع الأنوار البهية: ١ / ١٣٠.

(١٣) المبرسَم: بضم أوله وفتح ثانيه وسكون ثالثه وفتح رابعه. كلمة معربة فعلها (بُرسَم) وهي مرض عبارة عن ورم حار في الحجاب الذي بين الكبد والأمعاء، ثم يتصل بالدماغ فيهذي منه المريض. انظر في ذلك القاموس المحيط ص ١٣٩٥، ومختار الصحاح ص ٤٨.

يكون هذياناً، لأنه كلام لم يسمع به أحد، لأنه لا أحد منا تكلم في سرٍ أو في جهر إلا والله سبحانه سامع لكلامه، فيجب أن لا يكون لما قالوه أصلاً يرجع إليه ويقاس عليه، وليس القصد بالاكثار في هذه المسألة من القدرية إلا نصرة القول بحدّث كلام الله وخلقه (١٤). وذلك باطل، مع أن الهذيان الذي ذكره إنما هو الأصوات المسموعة المعبرٌ بها عن الكلام الذي في النفس، وما في النفس لا يصح كونه هذياناً مع توجهه إلى أمر صحيح. والقديم (١٥) سبحانه لا يصح أن يعبر عن كلامه بما يدخل فيه ما ذكره. فبطل ما قالوه.

فصل: فأما اعتلال من اعتل لإحالة ذلك من المخالفين في هذا الباب بأنه لو كان تعلق الأمر بالمعدوم على شرط ما قلناه لوجب أن يكون تعلقه بالموجود بهذا الشرط أولى، ولوجب أن يكون متعلقاً بالطفل قبل بلوغه وبالمجنون في حال حياته بشرط أنه إذا بلغ وأفاق وجب عليهما تنفيذه. فلما أجمعوا على إحالة تكليف الطفل والمجنون (١٦) وإن كانت حالهما أمثل من حال المعدوم. وكانا أقرب إلى الفهم والتمكن من المأمور به امتنع -أيضاً- من المعدوم.

فإنه يقال لهم: دعوكم الاتفاق على إحالة أمر الطفل والمجنون بشريطة

(١٤) ينظر قول المعتزلة بأن كلام الله مخلوق لوامع الأنوار البهية ١ / ١٦٢ وما بعدها. وشرح العقيدة الطحاوية ١ / ١٧٨، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨، والمغني في أبواب العدل والتوحيد ٧ / ٨٤، والمحيط بالتكليف ص ٢٣١، وفتاوي شيخ الإسلام ٥ / ٥٤ وما بعدها.

(١٥) القديم ليس من أسماء الله الحسنى، بل الوارد أنه (الأول) قال تعالى: ﴿هو الأول والآخر﴾، وانظر إطلاق القديم على الله وعدمه شرح العقيدة الطحاوية ١ / ٧٥ - ٧٨ .

(١٦) أجمع أهل العلم على عدم تكليف المجنون حال جنونه واتفقوا على عدم تكليف الصبي ما لم يبلغ إلا ما روي عن الإمام أحمد بأن المراهق مكلف بالصلاة وفي رواية ابن عمر وفي ثالثة المميز مكلف بالصوم. وله رواية كالجمهور. ولكن لا يوجد من يقول إنه ليس داخل في الخطابات الشرعية بشرط بلوغه وكونه على حال يصح معها التكليف، فالكلام فيما يبدو لم يتوارد على محل واحد. وينظر في تكليف الطفل والمجنون الإحكام للأمدى ١ / ١٥١، والمستصفي ١ / ٨٤، وفواتح الرحموت ١ / ١٥٤، وأصول السرخسي ٢٤١/٢ وارشاد الفحول ص ١١، والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ص ١٦ .

الإفاقة والبلوغ دعوى باطلة، لأن كل مجيز لتكليف المعدوم بشرط بقائه، ويقول هو مأمور في جميع أحواله إلى حين إيقاع الفعل قائل بأن الصبي والمجنون مأمورون (١٧) بشريطة البلوغ وزوال الجنون. وأما معنى قول الأمة أنهما غير مكلفين، وقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث عن الطفل حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق» (١٨) إنما يريد رفع المآثم عنهما فيما يقع منهما ورفع الإيجاب المضيق، الذي يآثم من لم يكن منه ما وجب عليه، ولا إيجاب مضيق على الطفل والمعتوه، ويمكن أن يكون أراد رفع القلم عنهما بالخطاب لهما والمواجهة، لأنه لا يعلم ذلك، ولا تصح مواجهته وتضييق الفرض عليه والخطاب له، وهو ممن ص ٢٨٨ (لا) (١٩) يعلم شيئاً من ذلك / فهذا (ما) (٢٠) أراد برفع القلم لا أنهم لا يكونون مأمورين على وجه من الوجوه، وإذا كان ذلك كذلك، بطل ما قالوه.

واعتلوا - أيضاً - في إحالة أمر المعدوم بأنه لوصح ذلك لصح أمر الطفل

(١٧) في المخطوط (مأمورين).

(١٨) أخرج الحديث عن عائشة بألفاظ متقاربة أبو داود في السنن ٤ / ٥٥٨ في الحدود برقم (٤٢٩٨)، والنسائي في المجتبى ٦ / ١٥٦ في باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه في السنن ١ / ٦٥٨ في باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، وصححه ابن حبان كما في موارد الظمان رقم (١٤٩٦)، وصححه الحاكم في المستدرک ٢ / ٥٩، وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي، ورواه أحمد في المسند ٦ / ١٠٠، ١٤٤، وابن الجارود في المنتقى (١٤٨).

وأخرجه من رواية علي رضي الله عنه أبو داود في الحدود ٤ / ٥٦٠ برقم (٤٤٠٣)، والترمذي في السنن ٤ / ٣٣٢ في الحدود برقم (١٤٢٣)، وابن ماجه في طلاق المعتوه والصغير والنائم ١ / ٦٥٨، وابن حبان في صحيحه كما في الموارد برقم (١٤٩٧)، والحاكم ٤ / ٣٨٩ في الحدود، وقال صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان ٢ / ٣١٤ في ترجمة عيسى بن موسى بن عمران، وابن خزيمة في صحيحه ٢ / ١٠٢، وأحمد في المسند ١ / ١١٦، ١١٨، ١٤٠، ١٥٤، ١٥٨، والدارقطني في سننه ٣ / ١٣٩، ورجحه الألباني في إرواء الغليل ٢ / ٧ على حديث عائشة مع أنه صحح حديث عائشة، وأخرجه البخاري معلقاً موقوفاً على علي في باب الطلاق في الإغلاق ٩ / ٢٨٨، وفي الحدود - باب لا يرمج المجنون ولا المجنونة ١٢ / ١٢٠، وينظر في تخريجه: تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لابن الملقن ١ / ٢٥٨، وتخريج أحاديث اللع للغماري ص ٩٧، وكشف الخفا ١ / ٤٢٤، وفيض القدير للمناوي ٤ / ٣٥ (١٩) (لا) إضافة من المحقق.

(٢٠) (ما) إضافة من المحقق.

والمجنون، ولوجب صحة مدحهم على ما يفعلون وذمهم إذا لم يفعلوا، والوصف لهم بأنهم طائعون مثابون وعصاة معاقبون حتى يكونوا في ذلك كالمكلفين الموجودين، ولما كان ذلك باطل بإجماع الأمة لم يجز كون المعدوم ومن جرى مجراه مأموراً.

فيقال لهم: إن عنيتم بصحة ذمهم ومدحهم وإثابتهم وعقابهم ووجود تسميتهم عصاة وطائعين كونهم كذلك عند الوجود وزوال الطفولية والجنون، ووجود شرائط التكليف وتضييق الفرائض عليهم، فذلك واجب باتفاق، وصحيح على ما أئزمناهم.

وإن عنيتم بذلك لزوم هذه الأمور لهم قبل البلوغ والوجود والإقامة، وحصول شرائط العبادة. فذلك باطل، لأنهم لم يلزموا في هذه الأحوال فرضاً مضيقاً حاضراً وقته واجتناب شيء أقدموا على إصابته. ولا هم في هذه الأحوال مفراطون في أمر تضيق عليهم تنفيذه، ولا راكنون لذنبٍ لزمهم اجتنابه، يستحقون بالاقدام والاجتناب مدحاً وذكماً وثواباً وعقاباً.

وإذا كان ذلك كذلك سقط - أيضاً - ما توهموه. وكل من لزمه حكم الأمر وموجبه بشرط بلوغه إليه فلم يبلغه لم يلزمه تنفيذ موجبه. ويجب على هذا أن يكون من لم تبلغه دعوة الإيمان لم يلزمه فعله، لأنه لا يجب عقلاً، وإنما يجب سمعاً ويجب على هذا الأصل أن يكون من بلغت الدعوة ولزمته الإيمان. (من)^(٢١) لم يبلغه تفصيل فرائض الدين - ولم يكن له إلى علم ذلك سبيل بأن يكون في دار الكفر، وبحيث لا يجد من يبلغه - غير مخاطب بها، ولا يمتنع من ذلك أن يكون فعل ما لم يبلغه وجوبه عليه إذا بلغه وتسميته نصاً، أو منع ذلك لا طائل فيه بعد أن يسلم أنه لم يكن وجب عليه ما لم يبلغ وجوبه إليه للكلام، ولا يمكن من العلم / . وهذه جمل في هذا الباب كافية .

(٢١) (من) إضافة من المحقق.

باب

الكلام في أنه هل يصح أن يكون التكليف بالأمر والنهي دائماً موبداً إلى غير غاية أم لا ؟

اعلموا - رحمكم الله - أنه لا خلاف بين سلف الأمة وأهل الحق من خلفها في أنه جائز في عدل الله سبحانه وحكمته إدامة التكليف على عباده وصحة قطع تكليفهم بالموت. وإن لمن يعدهم بعده بثواب ولا عقاب.

وقد زعمت القدرية أنه لا يجوز في عدله وحكمته إدامة التكليف على عباده، ولا أن لا يعد من أطاعه ممن قطع تكليفه وأماته لأجل أن الثواب واجب عليه عندهم على الأعمال^(١). والذي يجب عليه منه كونه دائماً غير منقطع. فلو أدام عليهم التكليف لبطل ثواب عملهم، ولو أثابهم في خلال ذلك لم يكن ثوابهم إلا منقطعاً، وأوجب بعضهم - أيضاً - عقاب أهل الإجماع المستحق عليها للعقاب في المعاد. وأحالوا في حكمته الرحمة لهم بالغفران من جهة العقل.

وهذا المذهب خروج عن قول إجماع الأمة، وترك - أيضاً - منهم لأصولهم الفاسدة^(٢).

(١) هذه المسألة مبنية عند المعتزلة على أحد أصولهم الخمسة، وهو الوعد والوعيد، وذهب عامة المعتزلة ما عدا أبا القاسم الكمبي وبعض البغداديين إلى أن الثواب ينال عن طريق الاستحقاق. قال عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٦١٤: «إعلم أن الله تعالى إذا كلفنا الأعمال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفصل به».

ويقول أيضاً في ص ١٣٥: «وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب». وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١ / ٤٥ .

(٢) لم أجد من تعرض لهذه المسألة من الأصوليين سوى في المسودة ص ٤٩ معتمداً على الواضح لابن عقيل، وقد تكلم فيها أبو يعلى في العدة ٢ / ٣٩٨ بعبارات تحاكي كلام الباقلاني هنا. ونسب في المسودة المنع للمعتزلة، ونقل الجواز عن غيرهم، وكذلك فعل صاحب العدة.

فأما وجه خروجهم عن دين المسلمين فلإجماعهم على أن أقل نعمة الله سبحانه على خلقه يستحق بها عليهم أن يعبدوه ويطيعوه. وإذا ثبت ذلك لم يستحق عليه ثواب، ولو كان الثواب على العمل مستحقاً عليه لم يكن له عليهم من الإنعام ما يجب به طاعته، كما أنه لما استحق بعضاً على بعض أجره عمله لم يستحق عليه الطاعة بالعبادة. فبان بذلك خروج هذا القول عن دين الأمة^(٣).

وأما كونه نقضاً لمذهبهم فلأنهم يزعمون أن جميع ما أوجبه الله سبحانه وندب إليه، وسائر ما حرمه وتوعد عليه هو نفسه واجب كال المعرفة وشكر النعمة والاعتراف بالربوبية، أو داعٍ إلى فعل ذلك وقبيح لنفسه واجب تركه بقضية العقل، أو داعٍ إلى فعل قبيح هذه سبيله. وإذا كان العقل يوجب على العاقل المكلف فعل ما أمره الله به وترك ما نهاه عنه، فمن أين يجب استحقاق ثواب على ترك أو إقدام؟ والعاقل إنما فعل من ذلك ما وجب عليه، فهو لذلك بمثابة قاضي الدين منا والخارج عما يلزمه فعله في أنه غير مستحق لثواب على ذلك. وهذا واضح في إبطال قولهم.

فأما دعواهم استحقاق الثواب الدائم على أعمال متقطعة فإنه باطل لو كان الثواب مستحقاً لما قد بيناه في غير هذا الموضوع، فكيف وقد بينا أنه غير مستحق. وقد تقصينا الكلام في هذا الفصل في أصول الديانات في فصول القول / في التكليف والوعيد والإعادة والتعديل والتجوير بما يغني يسيره الناظر فيه إن شاء الله.

(٣) لا أدري لماذا لم يرد الباقلاني شبهة المعتزلة بالنصوص الشرعية، مثل قوله تعالى: ﴿الذي أحلنا دار المقامة من فضله﴾، وقوله تعالى: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وحديث أبي هريرة الذي في الصحيحين: أنه قال صلى الله عليه وسلم: «لن ينجي أحداً منكم عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته».

باب

الكلام في أن فرض الإيمان واعتقاد وجوب الواجبات في المستقبل والعزم عليها دائم الوجوب أم لا؟

قد بينا فيما سلف وجوب تكرار العزم على فعل الواجب في المستقبل وإن لم يلزم المعزوم عليه إلا دفعة واحدة. وذكرنا الفصل بينهما، وهو أنه متى لم يعزم على ذلك مع ذكر العبادة، وجب كونه عازماً على الترك، ومصرراً على ذنب محرم، فوجب دوام العزم^(١).

ويجب - أيضاً - دوام اعتقاد الوجوب لأمرين:

أحدهما: إن وجوب تكرار العزم مقرون بوجوب تكرار اعتقاد الوجوب، لأنه لو لم يتكرر وجوب الاعتقاد لم يتكرر العزم، لأنه إنما يعزم على فعل ما يعتقد أنه واجباً، فإذا خلا من هذا الاعتقاد لم يصح منه فعل العزم على أداء واجب لا يعتقد وجوبه، ولا يعلم ذلك من حاله. فأما الإيمان فلا بد من وجوب تكرره مع السلامة وذكر التكليف، لأنه لا يخلو من العلم بالله والإقرار به وبتصديقه وتوحيده إلا بجحد ذلك وإنكاره. وكذلك القول في وجوب تكرار تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم وبتصديقه واعتقاد نبوته مع السلامة وذكر التكليف. ولو لم يفعل المكلف ذلك والحال هذه لوجب كونه فاعلاً لضده، وذلك محرم واجب تركه. وأما النطق بكلمة التوحيد والرسالة فهل يجب تكرار ذلك أم لا تجب أصلاً؟ أم تجب مرة في العمر؟^(٢) موقوف على حجة السمع، وما يرد التعبد به من ذلك.

(١) اشترط العزم كثير من المالكية والشافعية والحنابلة والجبائين من المعتزلة ليمتيز عن المنوب، واختلف القائلون باشتراطه هل يلزم تكراره كلما تذكر، أم يكفي مرة واحدة. ولم يشترط العزم أبو الخطاب ومجد الدين بن تيمية وبعض الحنابلة والإمام الرازي وأتباعه وابن السني وإمام الحرمين من الشافعية وابن الحاجب من المالكية، وقد تقدمت الإشارة للمراجع عند الكلام على الواجب الموسع.

(٢) أجمعت الأمة كما نقل القرطبي في تفسيره على وجوب الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم مرة واحدة. ووجوب النطق بالشهادتين أولى. كما أن دم الشخص يحقن بنطقها، وهي ركن الإسلام الذي لا =

لأن النطق بذلك ليس هو حقيقة الإيمان. إن التصديق والمعرفة بالتوحيد والنبوة من أفعال القلوب، والنطق بالأصوات دلالة عليه إذا وقع من عاقل قاصد. ولذلك كان البساكت والممنوع من النطق بالشهادتين مؤمناً مخلصاً إذا اعتقد ذلك بقلبه. ولأجله كان الأخرس مخلصاً مؤمناً وإن لم يكن متكلماً ناطقاً بلسانه ولم يكن النائم والمغلوب بالأفات مؤمناً وإن نطق بذلك من غير علم وقصد واعتقاد. ولو وجد النطق بذلك وعدم في الاعتقاد له، أو وجد الاعتقاد لضده لم يكن الناطق به مؤمناً، ولذلك لم يكن المنافق مؤمناً، وإن كان ناطقاً. وقد بينا الكلام في هذا الباب، وتقصيناه في أصول الديانات بما يغني متأمله إن شاء الله تعالى / وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون حكم النطق بهما وحكم الناطق بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم موقوفاً في وجوب تكراره على السمع أو الاقتصار على فعل مرة في العمر أو مرات مخصوصة. ووجوب ذلك عند الخوف من القتل والنسبة إلى الكفر، وغير ذلك من وجوه الضرب بترك الإظهار موقوفاً على ما يريده ويوجبه السمع.

ص ٢٩١

وقد ذكر عن بعض الفقهاء والمتكلمين أن النطق بذلك أجمع لا يجب تكرره، وإنما^(٣) يلزم مرة في العمر.

فإن كان الإجماع والتوقيف ثابتاً بخلاف ذلك وجب اطراح القول به، وإن لم يرد سماع، وما يقوم مقامه دال^(٤) على وجوب تكرره لم يجب ذلك. وإن ورد أمر مطلق في القرآن أو السنة بأن قول ذلك واجب على المكلفين لم يوجب ظاهره أكثر من فعل ما يدخل به في أوائل الاسم على ما بيناه من قبل. ومع ذلك فلا

= يقوم إلا بها. ففي الحديث المتفق عليه «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله...» ولا يعذر من النطق بها إلا غير المتمكن كالأخرس. وقد حثت كثير من النصوص على النطق بالشهادتين. فالقول بأنها لا تجب أصلاً لا وجه له. بل مخالف للإجماع.

(٣) في المخطوطة (وإما).

(٤) في المخطوطة (حال).

ينكر قيام دليل على وجوب ما نريده على موجب إطلاقه من التكثير والتكرار.

فأما الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فمن يوجبها في الصلاة في التشهد والجلوس فهو^(٥) موجب لتكررها في الصلاة. فأما وجوب تكررها خارجاً عنها فبعيد. ووجوب تكررها في الصلاة مسألة اجتهاد، وموقوف القول فيه على مقتضى الحجة^(٦).

فإن قيل: إذا كان مطلق الأمر بالفعل لا يقتضي إلا فعل مرة واحدة وجب أن يقول إن كل متوضىء ومصلي وصائم ومزكي ومتجنب لمحرّم لم يتكرر ذلك عليه. نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٧) وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٨) وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٩) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾^(١٠) وقوله

(٥) (فهو) زيادة من المحقق.

(٦) نقل القرطبي في تفسيره الإجماع على وجوب الصلاة والتسليم على النبي صلى الله عليه وسلم مرة في العمر. إمتثالاً لأمر الله سبحانه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾. ولا يصح إسلام المرء إلا بالنطق بها ككلمة التوحيد، كما أجمعوا على أنها قرينة وعبادة. ثم اختلفوا في حكمها في الصلاة وخارجها. أولاً في الصلاة:

ذهب الشافعي وأحمد إلى أنها واجبة ولا تصح الصلاة بدونها. وذهب أبو حنيفة ومالك إلى أنها سنة مؤكدة، وتصح الصلاة بدونها مع الكراهة. والجصاص في أحكام القرآن ٣ / ٢٧٠ عاب على الشافعي قوله، وقال: إنه لم يسبقه إليه أحد.

ثانياً: خارج الصلاة:

قال جماعة: واجبة كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال آخرون: تجب في المجلس مرة واحدة.

وقال آخرون: هي مندوبة.

وقال آخرون: يجب الإكثار منها من غير تقييد بعدد أو مجلس. أنظر في ذلك تفسير أبي السعود

٨٠٠ / ٦، والكشاف للزمخشري ٣ / ٢٤٥ .

(٧) سورة المائدة: ٦ .

(٨) سورة البقرة: ٤٣ وغيرها.

(٩) سورة البقرة: ١٨٣ .

(١٠) سورة الإسراء: ٣٢ .

تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾^(١١) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا
أَنْفُسَكُمْ﴾^(١٢) إلا مرة واحدة في العمر ونافي ذلك معقول. يعني مطلق هذه
الظواهر.

قيل: كذلك نقول، وإنما حملت على التكرار لحجة ودليل. وهي وإن لم يقتض
إطلاقها ذلك. فإنها مما يجوز أن يراد بها التكرار بدليل. ولو لم يصح إضاؤها
إلى ذلك لم يقدّم دليل على أنه مراد بها، لأن الدليل لا يقوم على أنه مراد باللفظ
إلا بما يصح استعماله فيه. ولهذا جاز أن يقال: إن من قال لامرأته طلقي
نفسك، وأراد طلاقها^(١٣) في القلب جاز ذلك، ولزمه الطلاق. فأما قوله تعالى:
﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(١٤) فإنما عقل منه ثلاث تطبيقات لقوله: «لعدتهن» والعدة
ثلاث حيض. وإذا ندت^(١٥) ثلاث وجب أن يعقل من الطلاق للعدة ما يحكم به من
تقدير العدة، ولو أطلقه لوجب مرة بحق الإطلاق واحتمل أكثر منها بدليل. وكذلك
لو قال لعبد تزوّج وأراد أكثر من واحدة جاز وصح تزويجه باثنتين في / أمثال
ذلك. وهذه جملة في هذا الفصل مقنعة إن شاء الله.

(١١) سورة النساء: ١٠ والموجود في المخطوطة «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَ الْيَتَامَى».

(١٢) سورة النساء: ٢٩ .

(١٣) في المخطوطة (إطلاقها).

(١٤) سورة الطلاق: ١

(١٥) الكلمة غير منقوطة و (ندت) بمعنى ذهبت. انظر مختار الصحاح ص٦٥٢، والمصباح المنير ص٥٩٧

باب

القول في ترتيب أوامر الشرع وما يجب منها على الكل وما يجب على فريق دون فريق، وما يجب على الكفاية دون الأعيان

قد بينا فيما سلف أن فرض الإيمان وتصديق الرسل عليهم السلام من فرائض الأعيان ولازم لكل واحد من العقلاء في عينه، لا يسقط عن البعض لقيام البعض به. وكذلك القول في كل ما جرى مجراه من فرض الصلاة والحج والصيام^(١).

والضرب الثاني تختلف فيه فرائض المكلفين كفرض الحر والعبد والمقيم والمسافر والطاهر والحائض، وأمثال هؤلاء ممن اختلفت فرائضهم.

والضرب الآخر يلزم فريق من الأمة دون فريق كفروض الأئمة وخلفائهم من إقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وتسليم الغنائم، وحماية البيضة. وكل ما يتعلق فرضه بالأئمة، مما لا يجوز تولي غيرهم وغير خلفائهم له. ومنه - أيضاً - فرض الحكام والمفتين في الدين، لأنه من فرائض العلماء والحكام دون العامة^(٢).

ومن الفروض ما هو فرض على الكفاية دون الأعيان. ومعنى وصفه بأنه فرض على الكفاية أنه لازم لكل واحد من الأمة في عينه بشرط إن لم يقم به غيره، فإن فعله الغير سقط عن سائر الباقيين^(٣). وذلك كفرض الجهاد والصلاة

(١) أطلق الأصوليون على هذا القسم اسم (فرض العين)، وهو الأعم الأغلب من الفروض.

(٢) هذا الضرب من الفروض، وهو كونها واجبة على أعيان بعض الناس دون بعض لا أعرف أن أحداً من الأصوليين خصه باسم. بل يدخلونه في فرض العين لأنه لا بد أن يقوم به من فرض عليه بعينه أو من ينيبه إذا كان مما تصح فيه الإنابة.

(٣) عرف ابن النجار الواجب الكفائي في شرح الكوكب ١ / ٣٧٥ بأنه «مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله». فعند الجمهور لا يوجد فرق بينه وبين فرض العين ابتداءً لشمول حد الواجب لهما =

على الميت ومواراته، ورد السلام، وعقد الإمامة عند الحاجة إلى العقد، والفتيا في النازلة، لأنه إذا أفتى بعض العلماء سقط عن الباقيين، في أمثال هذا مما أمر به كل واحد من الأمة بشرط أن لم يقم به الغير^(٤).

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أن من حق ظاهر الأمر للمأمور مخصوص أو لجملة منهم، أو العام المتناول لسائرهم أن يكون أمراً للمأمور بالفعل من غير أن يكون مشروطاً بسقوطه بقيام الغير به، لأن قيام غير المأمور بمثل ما أمر به ليس بفعل له، وإنما هو فعل لغيره. والظاهر - باتفاق - هو أن الواجب على المكلف لا يسقط بفعل غيره لمثله، وإنما يجب اشتراط (سقوطه لقيام الغير به بحجة ودلالة)^(٥). وإذا كان ذلك كذلك فلا فرق بين أن يقال: يا زيد صل، أو يا نفر صلوا. ويقول: يا أيها الناس أو المؤمنون اتقوا ربكم، فعلموا في أن ذلك أمر يقتضي إيقاع الفعل من المأمور، وأنه لا يسقط عنه بفعل غيره لمثل ما أمر به. فإن دل دليل على أن فعل الغير قد جعل قائماً مقام ما أمر به ورخص له، وخففت محنته بإسقاط ما وجب عليه لفعل غيره لمثله صير إليه، وإلا فمن حق الأمر اقتضاء الفعل / من المأمور به فعل غيره مثله أو لم يفعل^(٦).

وكذلك، فإذا قال: يا عبادي ويا أيها الناس افعلوا كذا لزم كل واحد منهم

= ولكن يفترقان من جهة الأثر حيث يسقط الكفائي بفعل البعض. وينظر ما يتعلق به المستصفي ١٥/٢ وفواتح الرحموت ١ / ٦٤، والإحكام للأمدى ١ / ١٠٠، والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٧، والمسودة ص ٢٧، وشرح تنقيح الفصول ص ١٥٦، ومنتهى ابن الحاجب ص ٣٤ وميزان الأصول ص ١٣٧، وروضة الناظر ٢٠٧، والمعتمد لأبي الحسين ١ / ١٤٩، والبحر المحيط ١ / ٢٤٢

(٤) ويأثم الجميع بترك القيام بالواجب الكفائي. ومدار حصول الإثم غلبة الظن. فإن غلب على ظن جماعة أن غيرهم قاموا بذلك سقط عنهم. وإذا ظن أن غيرهم لا يقومون به ولم يقوموا به بدون عذر أثموا. وقد يتعين الواجب الكفائي بتعيين الإمام. كأمر الإمام بتجهيز ميتة وقد يتعين إذا كان الأمر لا يتم إلا بفعل الجميع كهجوم عدو لا يمكن دفعه إلا بمشاركة الجميع. وإن كان في الأصل الجهاد فرض على الكفاية.

(٥) ما بين القوسين في غاية الركاقة وسلامتها أن تكون (حجة ودلالة لسقوطه بقيام الغير به)
(٦) يريد الباقلاني بهذا الفصل أن الظاهر إذا ورد أمر لجماعة أن يكونوا مطالبين به جميعاً ولا يعدل عن الظاهر إلا بدليل دل على أنه لو قام بهذا العمل بعضهم أجزاءً وسقط.

الفعل من غير اشتراط اجتماعهم عليه،^(٧) والاشترار فيه، وأنه لا يلزم كل واحد منهم إلا بأن يفعل الآخر مثله. وإنما يجب اشتراط اجتماعهم في أدائه وتعلق فرضه بدليل يوجب ذلك غير مطلق الأمر باللفظ العام عند مثبتيه^(٨)، أو المتوجه إلى شخص بعينه، أو نفر مخصوصين بأعيانهم.

والدليل على ذلك أنه لو كان مقتضى مطلق الأمر للمكلف يقتضي أن لا يجب إلا باجتماعهم عليه، ويقتضى سقوط فرضه إذا فعل الغير مثله، أوجب ذلك في جميع إطلاقات الأوامر، وأن لا يوجب فرضاً على أحد إلا باجتماع الكل، وأن يسقط كل فرض يوجبه على مكلف عند فعل غيره لمثله. وهذا ما لا يعرف خلاف فساده، فصح ما قلناه، ووجب من هذه الجملة أن لا يحصل الفرض على الكفاية، ولا يشترط في لزومه الاجتماع له إلا بدليل.

فصل: فإن قيل: فإذا كان معنى أن الفرض على الكفاية أنه إذا قام به البعض سقط عن الباقي، فلم قلتم إنه لازم لكل واحد من الأمة في عينه بشريطة إن لم يقيم^(٩) به غيره؟ وما أنكرتم أن يكون فرضاً على من قام به فقط؟

يقال لهم: لو كان ذلك كذلك لكان إذا فعله غير ذلك الفاعل لم يفعل الواجب، لأنه إنما وجب على ذلك الفاعل بعينه، وهذا خلاف الإجماع، فدل ذلك على أن كل واحد منهم مخاطب في نفسه بفعله بشرط إن لم يقيم الغير به. ولأنه إذا قال يا أيها المؤمنون جاهدوا وصلوا على الميت فذلك بحق العموم ولفظ الجمع خطاب للجماعة وسائر من يقع عليه الإسم، فكيف يقال إنه فرض واحد منهم، والظاهر

(٧) في المخطوط (اجماعهم).

(٨) كذلك ظاهر اللفظ العام أنه لا يحمل على كون المأمورين لا يعتبرون ممثلين إلا بالقيام بالعمل كلهم. بل الظاهر أن المطلوب قيام كل واحد بالمأمور به، فإذا فعله سقط عنه. وإرادة اجتماعهم يحتاج إلى دليل لأنه خلاف الظاهر.

(٩) في المخطوط (يقر).

فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون شرط فرضه بأن لا يقوم الغير به دليل على أنه ليس بواجب على الجميع؟

قيل: بل هذا هو الدليل على أنه خطاب للجميع بهذه الشريعة. ولا يعرف أيضاً خلاف في أن ما ذكرناه من فروض الكفاية ليست بواجبة على كل واحد بعينه وإن فعل الغير مثله، لأن ذلك يجعله من فرائض الأعيان، وذلك باطل. ولا نعرف - أيضاً - خلاف بينهم^(١١) أنهم ليسوا بمأمورين بالجهاد، وفرض إقامة الإمام، والصلاة على الميت على أنه أمر لكل واحد منهم بعينه، قام به الغير أم لم يقم به. فلم يبق وراء ذلك إلا ما قلناه من أن كل واحد^(١٢) منهم مأمور بالفعل بشريعة أن لم يقم به الغير.

فصل: فإن قيل: فما وجه هذا التكليف وإسقاط الفرض لقيام الغير به، وجوبه مشروطاً. / إن لم يقم به الغير من الأمة.

ص ٢٩٤

قيل: لا يلزمنا تعليل ذلك ومعرفة علتة، لأن الله سبحانه يتعبد من ذلك بما شاء،^(١٣) ومع هذا فيمكن أن يكون هذا التكليف صادراً على وجه الرخصة

(١٠) الجمهور على أن فرض الكفاية فرض على الجميع. قال الإمام أحمد: «الغزو واجب على الناس كلهم» وقال الشافعي في الأم ١ / ٢٧٤ «حق على الناس غسل الميت والصلاة عليه ودفنه، لا يسع عامتهم تركه» فالقادر عليه يقوم بنفسه، وغير المستطيع يحث المستطيع أو يخلفه في أهله إن كان غزواً. وخالف في ذلك جماعة فقالوا فرض الكفاية يتعلق بطائفة معينة لأنه لو تعلق بالكل لما سقط بفعل البعض ومن هؤلاء الرازي في المحصول ١ / ٢ / ٣١١، والبيضاوي في منهاج الأصول بشرحه نهاية السؤل ١ / ٩٣.

(١١) في المخطوط (بينهما).

(١٢) (واحد) إضافة من المحقق.

(١٣) عدم لزومه للباقلاني بناء على مذهبه في أن أحكام الله سبحانه لا يجب تعليلها بالأغراض، وله أن يوجب ما شاء على من شاء من غير منفعة. وبهذا قال جمهور الأشعرية والظاهرية وبعض الحنابلة والمالكية والشافعية والجهمية. وذهب ابن تيمية وابن القيم والطوفي وابن قاضي الجبل وغيرهم من الحنابلة والشيعة والمعتزلة وأكثر الحنفية إلى أن أحكام الله شرعت لعلة وحكمة، مع اختلاف في المأخذ فالمعتزلة يبنون قولهم على وجوب الصلاح على الله. انظر في ذلك: إعلام الموقعين ٢ / ٥٢، ومدارج السالكين ١ / ٩٧، ومنهاج السنة ١ / ٢٤، والمسودة ص ٥٦.

وتخفيف المحنة. ومن حيث إنهم لو كلفوا جميعاً الصلاة على الميت وحضور مواضع الجهاد ومجلس الإمام المعقود له لشق ذلك عليهم وأدى إلى فساد الحرث والنسل، وتعطيل كثير من العبادات، وبمثابة التعبد بالقصر عند السفر وإباحة الإفطار، وإسقاط فرض القيام في الصلاة عن المريض، وأمثال ذلك من الرخص.

باب

الكلام في فصول النهي وأحكامه

اعلموا - رحمكم الله - إن أكثر ما ذكرناه في أحكام الأمر يدل إذا تأمل على أحكام نقيضه من النهي. فيجب التنبه عليه من أبواب الأمر.

وأول ما يقال منه إن النهي: «هو القول المقتضى به ترك الفعل» والقول تركه واجتنابه والانصراف عنه بمعنى واحد. ومن زعم أنه قد يخل^(١) المكلف من الفعل، فإنه يقول: «هو (القول)^(٢) المطالبة بأن لا يفعل الفعل» على ما بيناه من قبل. والأول هو الصحيح^(٣).

وما بيناه به أن الأمر معنى في النفس يعبر عنه بهذه الأصوات^(٤)، وأنه أمر لنفسه، وأنه لا يوجد ولا مثله إلا وهو أمر يدل على ذلك من حكم النهي.

وكذلك ما بيناه به أنه لا يجب أن يُعتبر في أن الأمر ضرورة ممن هو فوق المأمور يدل على أنه لا يجب أن يُعتبر في وجوب كون النهي نهياً ضرورة عمن هو فوق المنهي عنه^(٥).

وما دللنا به على أنه لا يصح أمر الأمر لنفسه يقتضي أن لا يصح نهيه لنفسه^(٦).

(١) في المخطوط (يخلوا).

(٢) (القول) زائدة ومفسدة للمعنى.

(٣) يرد على تصحيح الأول أنه عرفه «بالقول» مع أن الباقلاني من القائلين بالكلام النفسي. والجواب أنه يعتبر الكلام النفسي قولاً. ثم يريد به إخراج ما عدا القول من الإشارات فهي ليست نهياً. انظر المستصفي ١ / ٤١١، وأصول السرخسي ١ / ٢٧٨، والإحكام للآمدي ٢ / ١٨٧.

(٤) سبق في المجلد الأول ص ٢١٦ من هذا الكتاب. وفي الباب الأول من هذا المجلد.

(٥) سبق بيانه في الباب الثاني من هذا المجلد.

(٦) في ص ٢٤ من هذا المجلد.

وما بيننا به أنه لم يكن للأمر أمراً لإرادة للمأمور به دليل على أنه لا يجب كون النهي نهياً لكراهة المنهي عنه^(٧).

وما أوضحنا به أن الأمر ينقسم إلى واجب وندب، فوجب أن النهي -أيضاً- ينقسم إلى واجب وندب، وأنه إذا كان ندباً كان تركه غير معصية ولا نسخ، على ما بيناه من قبل^(٨).

وما دللنا به على أن كلام الله سبحانه الذي هو أمره فهو نهيه، وأن أمره إذا لم يصح له لم يوصف بالحسن والقبيح من حيث كان قديماً ليس بفعل، فدل على استحالة وصف نهيه بالحسن والقبح^(٩). وقد ثبت أن أمره تعالى هو نهيه وهو خبره، وأنه أمر بكل ما أمر به، ونهي عن كل ما نهى عنه.

وما دللنا به على أن الأمر لا يقتضي تكرار الفعل مطلقاً كان أو مشروطاً هو ص ٢٩٥ الدليل على أن النهي لا يقتضي تكرار ترك الفعل واجتنابه، وذكرنا الخلاف / في ذلك^(١٠).

وكذلك فكل ما دللنا به على أن الأمر ليس على الفور يوجب أن يدل على أن النهي كذلك^(١١) وقد ذكرنا في الفصل بينهما وجوهاً أخرى.

وما بينا به أن فعل مثل المأمور بعد تقضي وقته لا يجب بنفس الأمر به

(٧) في ص ١٠ من هذا المجلد.

(٨) في ص ٧ من هذا المجلد.

(٩) في ص ٨٦ من هذا المجلد.

(١٠) في ص ١٢٤ من هذا المجلد. وما ذهب إليه الباقلائي من عدم حمل النهي على التكرار ولا على الفور. فقد سبق أن أشار إليه خلال مناقشته في باب الأمر، والأكثر من أهل الأصول الذين لم يحملوا الأمر على التكرار وعلى الفور لم يلحقوا به النهي. لوجود الفارق بينهما. بل نسب ابن الحاجب في المنتهى ص ١٠١ القول بعدم اقتضاء النهي التكرار إلى شنوذه. ونسب القول بالتكرار إلى المحققين.

(١١) في ص ١١٦ من هذا المجلد.

يقتضي أن لا يجب ترك الفعل في غير الوقت الذي أمر بالترك له فيه إلا بنهي ثاني^(١٢).

وما دللنا به على أن الأمر إذا تكرر على غير وجه التأكيد يقتضي تكرار المأمور به يوجب تكرار الترك للفعل بتكرار النهي عنه على وجه التأكيد^(١٣).

وما بيننا به أن الأمر لا يجوز إلا بما يصح ويتأتى فعله أو تركه، يوجب - أيضاً- أن النهي لا يصح إلا عما يصح فعله أو تركه^(١٤).

وما دللنا به على وجوب كون المأمور به معلوماً متميزاً يدل على وجوب كون المنهي عنه معلوماً^(١٥).

وما بيننا به أن الأمر بالشيء بعد تقدم حظره محتمل للوجوب والندب دالٌّ على أن المنهي عنه بعد تقدم الأمر محتمل للوجوب والندب، وأنه على أصله، وكما لو لم يتقدم أمر به^(١٦).

وما دللنا به على أن الأمر يقارن وجود المأمور به يدل - أيضاً - على أن النهي يقارن وجود المنهي عنه^(١٧).

وقد بينا أن الأمر بالفعل المؤقت بوقت لا يستغرقه، ولا يجب أن يفعل في جميعه، بل المأمور مخيراً في فعله في أي أجزاء الوقت شاء^(١٨)، ويجب أن يكون النهي بخلافه، لأنه إذا وقت بزمان ترك الفعل وجب الكف في جميعه، وهذا

(١٢) في ص ٢٢٢ من هذا المجلد.

(١٣) في ص ١٢٩ من هذا المجلد.

(١٤) في ص ٢٦٩ من هذا المجلد.

(١٥) في ص ٢٨٢ من هذا المجلد.

(١٦) في ص ٩٢ من هذا المجلد.

(١٧) في ص ٢٨٨ من هذا المجلد.

(١٨) في ص ٢٢٧ من هذا المجلد.

مطرد خاصة على قول من زعم أن مطلق النهي على التكرار وأنه يفارق الأمر في هذا الباب، وإذا لم نقل بذلك جاز أن نقول إنه إذا نهى عن الفعل في وقت لا يستغرقه لم يجب الكف فيه إلا دفعة واحدة، والنهي عن الشيء أمر بالدخول في ضده لا محالة إذا كان له ضد واحد^(١٩). فإن كانت له أضداد فهو أمر بالدخول في بعض أضداده. وقد بينا فيما سلف الفرق بين أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن جميع أضداده، وبين أن يكون النهي عنه أمراً^(٢٠) بالدخول في جميع أضداده^(٢١).

(١٩) في المخطوط (ضداً واحداً)

(٢٠) في المخطوط (أمر).

(٢١) في ص ١٩٨ من هذا المجلد.

باب

القول في النهي عن شيئين أو أشياء على وجه (التخيير وبلفظه وهل يصح ذلك أم لا؟) (١)

اختلف الناس في هذا الباب.

فقال فريق منهم: لا يجوز النهي عن شيئين أو أشياء على وجه التخيير ولم يُفصلوا ذلك، وزعموا أن هذا موجب للغة والدليل. وأن القائل لا تصح فاسقاً أو (٢) خليعاً، ولا تطع زيداً أو عمراً، فهم من ذلك النهي عن صحبتها جميعاً. قالوا: وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ (٣) يريد ولا كفوراً (٤). ولا بد أن يقدر في الثاني من المذكور حرف ولا كفوراً /

ص ٢٩٦

(١) ما بين القوسين علقه الناسخ في الهامش.

(٢) في المخطوط (ولا) بدل (أو).

(٣) سورة الإنسان: ٢٤.

(٤) عنون بعضهم لهذه المسألة بـ «تحريم واحد لا بعينه» فالجمهور على جواز ذلك، ونسب للمعتزلة قولهم بعدم جواز النهي على طريق التخيير، ولو وقع يجب اجتناب الكل. وقال بقول المعتزلة القرافي في الفرق السابع والأربعين من كتابه الفروق ٢ / ٤، ونسبه في المسودة ص ٧٢، وفي العدة ٢ / ٤٢٨ أيضاً إلى أبي عبد الله الجرجاني. وبنى المعتزلة قولهم على تعليل أحكام الله بالمصلحة. وما دام جائز أن يكون النهي على كل واحد منهما يلزم أن يكون كل واحد منهما قبيحاً فينبغي تركهما جميعاً. والجمهور أجازوا النهي على التخيير إما لعدم قولهم بوجود التعليل، أو لأنه ورد في الشرع، مثل النهي عن الجمع بين الأختين في النكاح. ولكن ذكر الزركشي في سلاسل الذهب ص ١٢٢ أن موقف النحاة يؤيد موقف المعتزلة - وهذا أمر جدير بالاهتمام - فنقل عن أبي البقاء العكبري في كتابه إعراب القرآن المسمى بالليالي أنه قال: إن اتصلت (أو) بالنهي يجب اجتناب الأمرين عند محقق النحويين. ونقل عن الزجاج وعن السيرافي في شرح سيبويه ما يؤيد ذلك. واستشهدوا بالآية الواردة في المتن.

وأما الجمهور فمعتدمهم على إلحاقه بالواجب المخير، وعلى كون أحكام الله لا يجب كونها معللة. وانظر ما يتعلق بالمسألة: الشرعيات لعبد الجبار ١٧ / ١٣٥، والتمهيد لأبي الخطاب ١ / ٣٦٨، والمنخول ص ١٢١، وشرح الكوكب المنير ١ / ٢٨٧، وشرح تنقيح الفصول ص ١٧٢، والقواعد والفوائد الأصولية ص ٦٩، والمحصول ١ / ٢ / ٥٠٧، والإحكام للأمدى ١ / ١١٤، والوصول إلى الأصول لابن برهان ١ / ١٩٩، وشرح اللمع ١ / ٢٩٦، واللمع ص ١٤، والبحر المحيط ٢ / ٤٢٣، وتلخيص التقريب لإمام الحرمين ل: (٦٠)، والتبصرة للشيرازي ص ١٠٤.

قالوا: فأما إيجاب الدليل لذلك فإنه ظاهر، لأن النهي عنهما قد اقتضى قبحهما ودل على ذلك من حالهما، والنهي عن القبيح واجب، ومحال تخيير المكلف بين فعل متخير وإطلاق فعل أحدهما.

وقال فريق آخر ممن تكلم في هذا الباب: يجوز النهي عن شيئين على جهة التخيير. وأطلقوا - أيضاً - ذلك من غير تفصيل.

والواجب عندنا في هذا الباب تفصيل ذلك وتنزيل فعل المكلف، وبيان ما يجوز النهي عنه والأمر به على وجه التخيير، وما لا يجوز ذلك فيه.

اعلموا أن سائر أفعال المكلف لا تخلو من ثلاثة أقسام: إما أن تكون متماثلة، أو مختلفة غير متماثلة ولا متضادة، أو مختلفة متضادة^(٥). وكذلك القول في كل موجودين كيف تصرفت حالهما.

فالمماثل من فعل المكلف وغيره كالكونين في المكان الواحد والصوتين المتفقين والإرادتين لمراد واحد، وما جرى مجرى ذلك. وهذا مما لا يصح الأمر للمكلف بإثنين منه أو أكثر أو النهي له عن ذلك على جهة التخيير، وأن يقال له إفعل هذا بدلاً من هذا، أو اترك هذا إن شئت. وافعل هذا أو افعل هذا واترك ذلك، لأنه مما لا يتميز للمكلف ولا يعرفه على التفصيل وحاله هذه اللهم إلا أن يضطر إلى العلم بتفصيل ذلك. ولهذا لا يصح أن يقال له: صل ركعتين فرضاً للصبح، وأنت مخير بين أربعة منها، أو بين ما يصح أن تقدر عليه من ذلك. فافعل أيها شئت، لأنه مما لا يتميز فلا يصح لذلك أمره بالجمع بين إثنين منه لا يتميز ذلك له ولاستحالة اجتماع مثله في محل واحد في زمن واحد لما قد بيناه في الكلام في أصول الديانات، والنهي عن الجمع بينهما لهذه العلة.

وأما المختلف من أفعاله فنحو الكون في المكان، والكلام والإرادة والعلم

(٥) سبق أن بينتُ المراد بهذه النسب مع تعريف كل منها والتمثيل له، انظر ص ١٥٠ من هذا المجلد.

والسكون والعزم، وأمثال هذا مما يطول ذكره. وقد بينا فيما سلف صحة الأمر بفعل ذلك على الجمع وعلى التخيير بما يغني عن إعادته^(٦).

فكذلك يصح النهي عنهما على الجمع بين تركيهما، ويصح النهي عنهما على التخيير، ويكون معنى ذلك أن لا تفعل أحدهما وافعل الآخر، واترك أيهما شئت واجتنب الإقدام عليهما أو الترك لهما. وربما اتفق كون النهي عنهما على هذا الوجه هو المصلحة دون الكف عنهما جميعاً^(٧).

وأما المتضاد من فعله فنحو النطق والسكوت والحركة عن المكان والسكون فيه، والإرادة للشيء والكرهية له. وأمثال ذلك. وقد بينا فيما سلف أن الأمر بما هذه حاله على جهة التخيير / لا يمكن أن يكون أمراً بالجمع بين الضدين، لاستحالة ذلك وامتناعه. وإنما يكون أمراً بفعل أيهما شاء المكلف بغير عينه^(٨). وكذلك - أيضاً - يصح النهي عنهما جميعاً بلفظ التخيير إذا كان لهما ضد ثالث^(٩). يُخرج إليه عنهما جميعاً، ولا يصح النهي عنهما على المطالبة بالخلو منهما بالخروج عنهما جميعاً مع استحالة خلوه منهما، كما يستحيل الأمر بالإقدام عليهما مع استحالة اجتماعهما.

وقد يصح - أيضاً - عن ضدين أو أضداد بلفظ التجزء على وجه التخيير بين ترك أي ذلك شاء المكلف. وأن يتفق في المعلوم عن الكف عن بعض ذلك بغير عينه هو المصلحة دون الجمع بين الكف عنهما، هذا هو الحق الذي نذهب إليه، ومنع ذلك وإحالاته باطل من دين القدرية لا حجة لهم عليه^(١٠).

(٦) سبق ذلك في ص ١٥١ من هذا المجلد.

(٧) ويمكن التمثيل لهذا القسم بالنهي عن زواج إحدى الأختين مع إباحة الأخرى. وكمن أسلم عن أكثر من أربع نسوة فله إمساك أربعة بدون تعيين.

(٨) سبق ذلك في ص ١٤٧ من هذا المجلد.

(٩) في المخطوط (ضداً ثالثاً).

(١٠) ذكرت في الحاشية الرابعة ما تمسكوا به. وانظر تفسير الكشاف للزمخشري ٤ / ١٧١.

وأما دعواهم ودعوى من وافقهم بأن ذلك موجب اللغة، فإنها دعوى باطلة، لأن مثل هذا اللفظ مشترك بين كونه نهياً كلياً وبين كونه نهياً عن أحدهما بغير عينه. وإنما حملنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمْنَاهُمْ مِنْ ثَمَرِهِمْ وَأَوْ كَثُورًا﴾^(١١) على النهي عن طاعتها للعلم بتقدم النهي والتحريم لا تباع الآثم والكفور^(١٢) لا بموجب الإطلاق. ولهذا صح أن يقول القائل: تصدق بدرهم أو دينار ويكون مخيراً للمأمور بصدقة أيهما شاء. وصح - أيضاً - أن يقول تارة لا تصدق بدرهم أو دينار، وهو يريد أن يصدق بأحدهما من غير تعيين. فجاز - أيضاً - على هذا أن يقول القائل: لا تطع زيداً أو عمراً، وهو يريد النهي عن طاعة كل واحد منهما. وجاز أن يقول ذلك وهو يريد أن أطع أيهما شئت، واعص من شئت منهما على وجه التخيير. ولو فسر كلامه بذلك لصح، فوجب أن يصلح اللفظ للأمرين جميعاً^(١٣).

فأما دعواهم أنه إذا نهى عنهما على وجه التخيير لم يخير في وجوب الكف عن كل واحد منهما إلا وهما في معلومه قبيحان مكروهان، ولو كان فيهما ما ليس كذلك لم يصح نهيه على وجه التخيير، ولا على غير ذلك. لأن النهي عن الحسن قبيح، وأنه قول باطل، لأننا قد بينا فيما سلف أنه لا قبيح في العقل، وفي معلوم الله تعالى قبل حكمه بوجوب الذم والانتقاص في فاعل القبيح بما يغني عن إعادته.

وأما تعلقهم في ذلك بأنه إذا نهى عنهما وجب أن يكون الكف عنهما مصلحة، ومحال منه إطلاق فعل أحدهما مع كونه مفسدة، فإنه تعلق باطل من وجهين:

ص ٢٩٨ أحدهما / : إنه إذا لم يكن النهي عنهما على وجه التخيير وبلفظه نهياً عنهما

(١١) سورة النساء: ٢٤ .

(١٢) في المخطوطة (والكون) بدل (والكفور).

(١٣) كلام الباقلاني يدل على أن التخيير باو بين منبهين يحتمل أكثر من وجه، وليس هو نصاً في ما يدعيه. ومادام كذلك لا يجوز تعيين أحدهما إلا بدليل أو قرينة.

جميعاً، وإنما يكون نهياً عن أحدهما بطلت دعواهم إنه لا بد من كونه ناهياً
عنهما بهذا اللفظ. وإنما يجب أن يكون الجمع بين الكف عنهما هو المفسدة،
والمصلحة في أن لا يفعل أحدهما ويفعل الآخر إن شاء، أو يجب عليه فعله أو
يندب إليه. فمن أين أن الكف عنهما هو المصلحة؟

والوجه الآخر: إننا لا نعتبر في التكليف كونه مصلحة على ما بيناه من قبل،
فيجوز على أصول أهل الحق إطلاق فعل ما نهى عنهما بلفظ التخيير أو إيجابه
أو الندب إليه وحظر مثله من المفسدة والمنع منه. وقد تقصينا هذا من قبل،
فبطل ما ظنوه^(١٤).

ولا يجوز التعلق في ذلك بأن النهي عن شيئين على التخيير نهى عنهما، كما
أن الأمر بهما على التخيير أمر بهما. لأننا قد بينا من قبل أن الأمر بهما على
التخيير أمر بأحدهما بغير عينه. فكذلك النهي عنهما على هذا الوجه^(١٥).

فصل: وقد بينا من قبل أنه محال نهيه تعالى عن فعل الضدين بلفظ التخيير، أو
غيره من العبارات إذا كانا لا ضد لهما ثالث يخرج المكلف عنهما بفعل والدخول
فيه، لأنهما إذا كانت هذه حالهما استحالة عرويه منهما. نحو أن يقال له لا تنطق
ولا تسكت، ولا تخرج عن المكان ولا تقم فيه، وأمثال ذلك مما يستحيل انفكاكه
منه وخروجه عنه^(١٦).

ولا يجوز عندهم أن يقال: إنه يعلم سبحانه أن مصلحة المكلف في الخروج

(١٤) هذا الدليل بناء المعتزلة على وجوب تعليل أحكام الله بالمصالح. وعليه أنكروا جواز النهي عن قبيحين
على وجه التخيير بناء على قاعدتهم بوجوب الأصلح على الله والباقلاني ينكر كلتا القاعدتين. فلا يقول
بوجوب تعليل الأحكام بالمصالح، ولا يقول بوجوب فعل الأصلح على الله سبحانه وتعالى. وقد أبطل ما
ذهب إليه المعتزلة في ١ / ٢٧٨ من هذا الكتاب.

(١٥) قد تقدم بيان رأي المعتزلة في الأمر المخير، وبين الباقلاني موقفه من ذلك وعدم موافقته لهم فيما
ذهبوا إليه. فإذا أرادوا القياس على الأمر المخير كان قياساً على أمر مختلف فيه. فيكون القياس فاسداً.

(١٦) تقدم ذلك قبل ثلاث صفحات في هذا الباب.

عن الضدين والانفكاك منهما مع علمه باستحالة ذلك. كما لايجوز أن يقال إنه يعلم المصلحة أو المفسدة في الجمع بينهما، أو في الإقدام عليهما مع العلم باستحالة ذلك.

وأما نحن فإنما يجوز أن يعلم الله سبحانه أن فعل جميع المتضادات التي لا ينفك المكلف من سائرهما مفسدة له، وأن جميع تصرفه المتماثل منه والمختلف والمتضاد مفسدة له، وداع إلى مخالفة أمره وإن صح خلقه وإكمال عقله وضرب التكليف عليه، وإن كان يعلم أن جميع ما يقع منه مفسدة. وقد بينا هذا في أصول الديانات، فلا اعتبار عندنا بهذا الباب.

ومن أجاز من أصحابنا^(١٧) في حكم الله تعالى وعدله تكليف ما يستحيل وقوعه لا يحيل في صفة / تكليف الغافل الإقدام على اكتساب الضدين معاً وتكليفه - أيضاً - الخروج عنهما، وإن استحال ذلك منه. ص ٢٩٩

فصل: وقد أحال أكثر المعتزلة خلو المكلف من فعل الضدين الذين لا واسطة بينهما، وخلوه من جميع ماله وسائط من الأضداد.

وزعم ابن الجبائي^(١٨) أن للقادر منا حالتين (حالة)^(١٩) يصح أن يخلو فيها من الأفعال المتضادة التي هو قادر عليها، وغير ممنوع منها، وحالة لا يصح خلوه فيها من فعل بعض الأضداد التي في قدرته. قال: فالحال التي يصح فيها خلوه من المتضادات حال استلقائه على الأرض واستناده. والحال التي لا يصح

(١٧) يعني بأصحابنا الأشاعرة. ولم يتابع الشيخ أبا الحسن على قوله بجواز التكليف بالمستحيل جميع الأشاعرة، ومن لم يتابعه على ذلك الباقلاني. وانظر مذهب الأشاعرة في الإرشاد لإمام الحرمين ص ٢٠٢، والمواقف (٢٣٠).

(١٨) تقدمت ترجمته في ص ٢٢ من هذا المجلد.

(١٩) (حالة) إضافة من المحقق. لأنه لو لم يضيفها لأصبحت الأحوال ثلاثة. وهو لم يذكر في التفصيل إلا حالتين.

ذلك فيها هي التي يكون فيها قائماً أو ماشياً ومنقلباً ومنصرفاً^(٢٠). وقد دللنا في الكلام في الأصول على استحالة خلو القادر على الفعل وضده الذين يصح وقوعهما منه على البديل منهما بطرق منها:

إن الدليل قد دلّ على أن الاستطاعة مع الفعل محال خلو القادر منا من غير مقدوره. ويأن ذلك لو صح في المحدث لكان في القديم أولى. ولصح منه تعالى أن يخلي الجواهر من سائر المتضادات من الأكوان وغيرها مع احتمالها، وذلك يؤدي إلى قدمها، بغير هذا من الطرق، فبطل ما قالوه.

فصل: وقد زعم بعض أصحابه أنه إذا صح خلو القادر على الفعل وضده منهما في بعض الأحوال صحّ وجاز أن يعلم الله سبحانه أن جميع ما يقدرُ عليه من المتضاد مفسدة، وداعي إلى القبيح، ووجب في حكمته تعالى نهيّه له عن فعل شيء منها والتزامه الخروج عن سائرهما. لأنها إن أمره بفعل بعضها أوأباحه ذلك وجب أن يكون أمراً أو مباحاً للقبيح. وذلك ينقص حكمته.

قال: فأما إذا كانت حاله حال لا يجوز فيها أن يخلو من سائر مقدراته المتضادة لم يصح أن يكون المعلوم من حال مقدراته إن جميعها مفسدة وقبح من فعله. لأنه لو اتفق مثل هذا في المعلوم لوجب أن لا يصح انفكاك المكلف من فعل القبيح. ولوجب أن يذم بفعل بعضه إذا وقع منه، ولا يذم لوجوب كونه غير منفك منه.

قال: ولما كان كل فاعل للقبيح مستحق عليه الذم علم أنه لا يمكن أن يكون / ص ٣٠٠
منه ما لا يصح خلو المكلف منه^(٢١).

(٢٠) يراجع قول أبي هاشم هذا في كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي ص ١٨٦ فقد بيّن فيه السبب الذي حمل أبا هاشم على مقالته هذه، وهو نقد الأشاعرة لقول المعتزلة بوجوب تقدم الاستطاعة على الفعل.

(٢١) ذكر ابن المرتضى في باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل ص ٥٦ إن أصحابه ومنهم محمد بن عمر الصيمري كفّروا أبا هاشم لقوله بمسألة استحقاق الذم والأحوال. وينظر تفصيل مذهبه في التوبة من الذنوب وغيرها الفرق بين الفرق ص ١٨٥ - ٢٠١.

فأما نحن فإننا نقول: إن الأضداد أو بعضها إنما تقبح بحكم الله سبحانه بقبحها، لا لكونها في معلومه على صفة تقتضي قبحها فلا نحتاج إلى هذا التفصيل.

ونقول - أيضاً - إنه لو اتفق أن يكون جميع مقدرات المكلف المتضادة مفسدة قبيحاً لجاز في حكم الله سبحانه أن يطلق له فعل الواحد منها، ويكون بذلك حكماً فيصح لذلك النهي عن فعل جميعها أو إطلاقه لجميعها، ولا اعتراض عليه في شيء من ذلك.

فصل: فإن قال قائل: فإذا كان المكلف لا ينفك من بعض مقدراته ومن الفعل وتركه. فما تقولون فيمن دخل زرع غيره، ومن جلس على صدر غيره، ومواضع أنفاسه، وفيمن أولج في فرج حرام، وكان لبثه على ذلك واستدامته له فعل حرام، لأنه مؤدي إلى التلف، وقيامه عن صدره ومواضع أنفاسه مضرّة ومؤلم ومخوف عليه، لأنه لا يقوم عنه إلا باعتماد وعلاج لعله أن يكون متلفاً أو ممرضاً. وكذلك إن استدام أكوان آلتة في الفرج كان زانياً أثماً وراكباً لمحرّم. وإن فعل الإخراج كان بذلك ملتزماً وفاعلاً لحركات وأكوان محرمة. وإن أقام على زرع غيره أفسده، وإن خرج عنه أفسد ما يمشي عليه وأهلكه. فمقامه محرم وخروجه محرم. فيجب على هذا أن لا ينفك من هذه صفته عن فعل حرام. وأن يكون من لزمه ووجب عليه فعل الحرام. وأن يكون بذلك مقدوراً بفعل العصيان إذ كان لا ينفك منه، ولا يجد السبيل إلى الخروج عنه.

يقال له: إن من هذه حاله فلا شك أنه لا ينفك من فعل مضر بغيره في جلوسه ونهوضه على وجه مخصوص، وإن كان فيه ألماً وضرراً بالغير. وكذلك حال المأمور بمفارقة الإيلاج بالإخراج. وإن كان ملتزماً بذلك، فإنه واجب عليه، وحرام عليه استدامة المقام له على ذلك. (ولكنه مأمور بفعل ذلك والخروج منه بشريطة قصد التخلص منه وترك الإضرار واستدامة / المعصية بالمقام على ص ٣٠١)

ذلك^(٢٢) وفعل مثله في المستقبل، وترك الإلتذاذ بفعل أكوان العضو في الفرج. فهو مأمور بالخروج عن ذلك أجمع بنية الخلاص من المعصية لا بنية الإلتذاذ والاستمتاع بالإخراج، ونية الإضرار بمن يخرج عن زرعه، ويقوم عن صدره. وأن يفعل من ذلك أرفق ما يمكنه وأيسره، ومحرم عليه أن يعتمد قدراً زائداً على أسهل الأمور. وإذا كان ذلك كذلك استحال القول بأن مفارقة هذه إجماع لا خلف فيه إلا ممن لا يعتبر بقوله بعد سبق الإجماع على خلافه.

فالمعتزلة تقول: لم يأمر الله تعالى بالمفارقة لذلك إلا لعلمه بأن مصلحته فيه تتعلق به، ولولا ذلك لم يوجب عليه.

ونحن نقول: يجوز أن يكون ذلك كذلك، ويجوز أن تكون مفارقة الحال هي المفسدة، وأن تكون كالمقام عليه أو أزيد أو أنقص منها في الفساد، وهم متفقون على أنه لا يجوز أن يتفق في المعلوم كون المقام على هذه الأحوال مفسدة والمفارقة لها مفسدة، لأن ذلك يوجب أن يكون لا يصح انفكاك المكلف من قبيح ومعصية، وإن تعذر بفعل بعضه إذا وقع منه، وأن يكون منهيّاً عنه. وهذا الأصل عندنا باطل، أعنى أنه يكون غير منك من قبيح، لأن القبيح من ذلك ما منع منه وحظر عليه، وما وجب عليه منه ففعله ليس بقبيح منه^(٢٣)، وإن كان إضراراً^(٢٤) بالغير. ولا قبيح منه من حيث كان لطفاً له في فعل قبيح آخر، لأنه لا أصل لما يقولونه في هذا الباب. ولو علم الله سبحانه أن ذلك لطف له في فعل قبيح آخر قد ناه عنه بالسمع على ما نقوله لم يكن فعله إذا أمر به قبيحاً وإن كان لطفاً داعياً له إلى فعل قبيح قد نهى عنه. وإنما تكون موافقة ذلك المنهي

(٢٢) ما بين القوسين ورد مكرراً في المخطوط.

(٢٣) ما ذكره الباقلاني من حكم الداخل للأرض المغصوبة ومن جلس على صدر غيره ومن أولج في فرج محرم هو الصحيح، إذ الأصل في ذلك هو أمر المشرع. والمشرع يأمر المرتكب لهذه الأمور بالكف، وما عليه إلا أن يمثل سواء أدركنا المصلحة في ذلك أم لا؟ مع أن المفسدة في ترك هذه الأمور أخف من الاستمرار عليها. وعلى قول من قال بالتعليل فإنه يعتد بالراجع.

(٢٤) في المخطوط (إضرار).

عنه قبيح. فأما فعل ما هو لطف فيه مع وقوعه مصادفاً للأمر فإنه ليس بقبيح ولا مستحق عليه ذم ولا عقاب، ولا إطلاق ذلك له قبيح من الله تعالى ولا الأمر به، ص ٣٠٢ وإن علم أنه داع إلى فعل منهي عنه / وقد بينا هذا فيما سلف بما يغني عن إعادته فبطل ما قالوه.

فإن قيل: إذا كان جنس الخروج من الزرع، والنهوض عن الصدر، وإخراج العضو من الفرج من جنس واحد، فكيف يكون قبيحاً إذا فعل بنية الإضرار والزيادة في الألم، وللفساد فيه ونية الإلتذاذ والاستمتاع بحسناً إذا فعل بنية الخلاص من العصيان.

قيل: لأنه ليس بحرام وحلال لجنسه، وما هو عليه من الصفة في ذاته، وإنما يكون محرماً بالأمر والنهي. فإذا أمر بأن يفعله على وجه ولا يفعله على غيره صح ذلك فيه. وهذا كما قد اتفق على أن جنس الجلوس في دار زيد مع إذنه فيه وحظره له جنس واحد، وهو حسن حلال مع إذنه فيه، ومحرم مع منعه منه. وكذلك أكل طعامه بإذنه وغير إذنه، في أمثال هذا مما يطول تتبعه، فزال ما قالوه^(٢٥).

فصل: فإن قال قائل: أفتقولون: إن إخراج العضو، والخروج من الزرع طاعة لله، كما تقولون أنه مأمور به؟

قيل له: أجل، لا بد من ذلك من حيث كان مفروضاً مأموراً به، وكانت الطاعة إنما تصير طاعة بالأمر، على ما بيناه من قبل.

وهذا - أيضاً - يدل على إبطال قول من زعم أن المأمور لا يؤمر إلا بفعل ما عليه فيه مشقة وألم، لأنه قد يؤمر بمفارقة الوطء بفعل له فيه لذة، فبطل ما

(٢٥) وهذا راجع إلى التحسين والتقبيح، فالجمهور ومنهم الباقلاني يرون أنه يعرف الحسن من القبيح بكونه مأموراً به أو منهياً عنه. والمعتزلة يعرفون الحسن من القبيح بصفات يكون الفعل عليها.

قالوه. وكذلك حال المكروه على فعل ما له فيه لذة مأمور بفعله إذا خاف التلف وفعله مع الأمر به، نحو أن يكره على أكل طعام وشرب شراب للغير مفسوبين وإلا قتل، وأمثال ذلك.

فصل: فإن قيل: فإذا قلت إن مفارقة هذه الأحوال طاعة من حيث كان مأموراً به لزمكم أن يكون المضي في فاسد الحج طاعة لله وحسناً غير قبيح إذا كان مأموراً بفعله والمضي فيه.

قيل لهم: كذلك نقول، ومن قال إنه قبيح، وليس بطاعة فقد أبعد وأخطأ، وإنما القبيح ما أفسد به حجته، ولذا^(٢٦) وجب عليه قضاؤه، وفعل مثل ما أفسده. فأما ما يفعله بعد الوطاء فواجب عليه وحسن منه.

فإن قيل: كيف يكون طاعة وواجباً^(٢٧) قضاؤه وفعل مثله؟^(٢٨)

قيل لهم: هذه حال كثير من الطاعات، نحو فعل مثل ما / فعل من الصلاة بالتيمم عند طلوع الماء على قول من رأى ذلك، وفعل مثل الصلاة التي فعلت بظن الطهارة إذا ذكر الحدث^(٢٩). في أمثال هذا مما قدمناه من قبل.

فصل: فإن قيل: فما أنكرتم أن يكون المضي في فاسد الحج محرماً، كما أن

(٢٦) في المخطوط (ووجب).

(٢٧) في المخطوط (وواجب).

(٢٨) لا يفسد الحج إلا بالجماع. والجمهور على أنه يفسد إذا كان الجماع قبل رمي جمرة العقبة، وبعض الحنفية قالوا لا يفسد إلا إذا كان الجماع قبل أن يتم الوقوف بعرفة. وذهب الجمهور على أنه إذا فسد عليه المضي فيه وليس له الخروج منه وعليه الحج من قابل. وذهب مالك والحسن البصري إلى أنه يجعل الحج عمرة، ولا يقيم على حجه الفاسد. وذهب داود الظاهري إلى أنه يخرج منه بالإفساد، ولا حج ولا عمرة له. انظر في ذلك المغني لابن قدامة ٣ / ٣٦٥، ٣٨٥.

(٢٩) ذهب لوجوب إعادة الصلاة مطلقاً سواء كان داخل الوقت أو بعد خروجه الشافعي في الجديد، وذهب مالك إلى أنه يعيد مادام في الوقت. وذهب جمع من الصحابة والتابعين إلى عدم الإعادة، وعن العنابلة روايتان. انظر المغني ٢ / ٦٥، وانظر المذهب للشيرازي ١ / ١٢٠.

فعل الإحرام مقارناً للوطء محظوراً محرماً، لأنه وقع على وجهٍ منهي عنه.

يقال: الفصل بينهما ما ذكرته، لأنه قد نهي عن أن يوقع الإحرام مقارناً للوطء. كما نهي عن فعل الصلاة مع الحدث، ولم ينع على المضي في فاسد الحج مع تقدم إفساده له، وإنما نهي عن الإفساد له، وهو مأمور بفعل باقيه بعد الإفساد، فافترق الأمران.

فأما صحة الاعتداد بإحرامه ودخوله به في الحج وصحته أو إفساده وكونه غير داخل به في الحج فيجب إيقافه على حكم الشرع وما يدل عليه من ذلك^(٣٠) ونحن نبيّن من بعد أن النهي عن الشيء لا يدل بمجردة على أنه لا يقع موقع الصحيح المأمور به، فإن حكم بفساد الإحرام المقارن للوطء وكونه غير مدخول به في الحج فبدليل يوجب ذلك لا بنفس النهي عنه^(٣١).

فصل: فإن قال قائل: كيف يكون الخروج من الزرع طاعة واجباً وإن كان مفسداً له، مع قول بعضهم إن على الخارج ضمان قيمة ما أفسده بدخوله فيه وخروجه منه، فكيف يضمن قيمة ما تلف عن فعل مأمور به؟.

يقال له: ضمان المتلف عند خروجه عبادة شرعية^(٣٢)، وقد يؤمر بالفعل ويباح له. ويضمن قيمة ما تلف عنده كضمان رامي الغرض إذا أصاب نفساً، وكما

(٣٠) الدليل على مضيها في حجها الفاسد عموم قوله تعالى: (وأتموا الحج والعمرة لله) ولما جاء في الموطأ أن عمر بن الخطاب وعلي وأبا هريرة سئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرّم، فقالوا يمضيان لوجهها حتى يقضيا حجها ثم عليهما الحج من قابل والهدي» انظر تنوير الحوالك ١ / ٢٤٤ ولما رواه أبو داود في المراسيل أن رجلاً من جذام جامع امرأته وهما محرمان فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا نسككما وأهديا هدياً وقال في التلخيص الحبير رجاله ثقات.

(٣١) سيأتي قريباً في الكلام على النهي متى يقتضي الفساد، ومتى لا يقتضيه.

(٣٢) قول الباقلاني (عبادة شرعية) يريد به أنه مأمور به شرعاً. وكان الأولى الإجابة بأن الضمان من خطاب الوضع وأما وجوب خروجه من الزرع وحرمة مكثه فهو من خطاب التكليف، فلا تناقض في كون الفعل واجباً ويضمن المكلف ما يتلفه أثناء تأديته الواجب، وكذلك الأمثلة التي ذكرها المصنف فهي من هذا القبيل.

يُجب في جناية الطفل ضمان ما أتلفه في ماله، وإن لم يكن ذلك عاصياً محرماً
في أمثال هذا، فبطل ما توهموه.

فصل: وقد حكى أن أبا شمر^(٣٣) قال: فيمن دخل زرع غيره وكان عاصياً مفسداً
له بالدخول فيه ومفسداً له بالخروج عنه فإنه حرام عليه الوقوف في مكانه
وحرام عليه الخروج عنه أو يتقدم أو يتأخر أو يتصرف صرفاً من التصرف.
قال: لأن جميع تصرفه ضرر بالغير وإفساد قبيح، وهو مع ذلك لا يمكنه
الإنفكاك في هذه الحال من فعل القبيح. قال: فإن تاب وندم من ذلك لم يمكنه
مع ذلك أن لا يكون عاصياً فيه، وأنه مع ذلك ملوم مذموم على مقامه في زرع
غيره، ملوم على خروجه عنه وتصرفه ومشيه فيه، ولا يمكنه أن لا يكون عاصياً
/ ملوماً وإنما يورد عليه اللوم والذم والعقاب على القبيح الذي لا يمكنه الخروج
عنه، لأنه هو الذي ورط نفسه في هذه الحال بدخوله في زرع غيره ظلماً وتعدياً.

وهذا قول باطل باتفاق الأمة عليه، لأنه ليس في الأمة من قال قبله: إن
للمكلف حالاً لا يتأتى منه فيها ترك المعصية، ولا يصح، ولو كان لا يمكنه ذلك
لوجب على أصله وأصول القدرية أن يكون معذوراً بفعله إذا لم يمكنه الخروج
عنه.

فأما اعتلاله لصحة ذلك بأنه هو الذي أدخل نفسه في هذه الحال بدخوله
زرع غيره ظلماً، فإنه باطل، لأجل أنه إذا صار بسبب من الأسباب إلى حال من
لا يصح منه الفعل ولا تركه فامتنع تكليفه لذلك. ولهذا ما أوجب^(٣٤) - لو أزمه

(٣٣) هو أبو شمر الحنفي أحد أئمة القدرية المرجئة جمع بين الإرجاء ونفي القول بالقدر وهو
من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. كان يناظر وهو لا يتحرك منه شيء، ويرى كثرة الحركات عيباً.
ناظر شيخه النظام: قال البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٢٠٦. وفرقته أكفر أصناف المرجئة. له أقوال
في مقالات الإسلاميين ١ / ٢٠٠، ٢٠٦، ٢١٣، ٢٩٤، وانظر الملل والنحل ١ / ١٤٥، والبيان والتبيين
٩١/١ وياب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ص ٣٢.
(٣٤) في المخطوطة (أوجه).

الله سبحانه وأعدم رجليه - سقوط فرض القيام عنه، ولو أنه هو القاطع رجليه والمزمن لنفسه لوجب - أيضاً سقوط فرض القيام عنه من وكونه معذوراً بأن لا يقوم^(٢٥). وكذلك حال من ألقى في زرع أو دخله ظالمًا مختاراً إذا كان في الحالتين لا يمكنه التصرف والخروج إلا بفساد الزرع وفعل القبيح على قوله. وقد بينا هذا الفصل من قبل بما يغني عن رده.

فصل: فإن قال قائل: كل أحد من الأمة يجب أن يقول بقول أبي شمر، لأجل اتفاقهم على أن رجلاً لو كان كائناً في مكان قد أحاط به أحياء مطروحين لا منفذ له بينهم ولا طريق، وهو يعلم أن خروجه من مكانه ومشيه على أولئك الأحياء مضر بهم أو ببعضهم ومؤدي إلى تلفهم أو تلف بعضهم. وأن مقامه في مكانه يؤدي إلى تلفه وعطبه جوعاً وعطشاً، أو إلى زمانةٍ ومرضٍ مخوفٍ لوجب أن يكون كون هذا الكائن في المكان من الأضرار بنفسه قبيح. ومن هذه حاله لا يمكنه الانفكاك منه والخروج عنه. وهو مع ذلك مذموم إن أقام ومذموم إن خرج. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن مذهب أبي شمر قول للكل.

يقال له: ليس الأمر في هذا ما ظننته من كون حي بين أحياء على بُعد ذلك إن وقع هذا واتفق ولم يكن فيمن حوله من الأحياء من يمكنه الحركة والإفراج / له ص ٣٠٥ عن الطريق صح أن يقال: إن عليه الخروج من موضعه إذا خاف الزمانة والتلف ونزول العاهات، وأن يعطب جوعاً وعطشاً. لأنه يكون حينئذ ملجأً إلى الخروج خوف العطب والتلف، فيصير خروجه لذلك بمثابة فعل مُلجئٍ إلى الخروج بإتلافه بالمقام، والمُلجأُ إلى الفعل معذور في غير موضع من الشرع^(٣٦)، وإنما لا

(٢٥) ومثل لهذا أيضاً ابن نجيم في الأشباه والنظائر بمن شربت دواء فحاضت لم تقض الصلوات. انظر غمز عيون البصائر ١ / ١٩١. وقال ابن قدامة في المغني ١ / ١٢٣ «ومن قطعت يده من فوق المرفقين سقط الغسل لعدم محله» ولم يفرق بين من قطعها غيره أو هو.

(٣٦) وردت نصوص شرعية كثيرة تدل على رفع التكليف عن المكره إكراهاً ملجئاً. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا مَنِ الْأَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق» وقوله صلى الله عليه وسلم: «عفي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه»، وما رواه ابن عباس =

يعدر بالخروج، ولا يحسن منه إن لم يخف بالمقام تلفاً ولا ضرراً، أو أمكن خوف ذلك بعض من حوله الإفراج له عن الطريق، فإن أمكنه ذلك اعتمد وطء من يمكنه منهم أن يفرج له عن الطريق، لأنه في حكم المانع له من الخلاص من التلف والعطب نون من لا يمكنه ذلك منهم. وإذا كان ذلك كذلك صح ورود التعبد بخروج من هذه حاله عن المكان. وقد يجوز - أيضاً - أن يتعبد بلزوم مكانه وإن أدى ذلك إلى تلفه من حيث كان في تصرفه وإحياء نفسه إتلاف لنفسه غيره^(٣٧)، فيصير لذلك حاله حال من يخاف على نفسه التلف جوعاً وعطشاً، وهو قادر على أكل لحم حي بحضرته، وأن يسد جوعته ويبقى إيلا به بذلك والإضرار به في أنه يجب صبره على التلف، وأن لا يأكل لحم غيره لتبقيته نفسه، وكذلك لو أكره.

واعلم أنه إن لم يقتل غيره ظلماً قُتل، في أنه لا يجب عليه الإبدار^(٣٨) على قتل غيره لتبقيته نفسه. فبان الجواب عما عارضونا به، وثبت بهذه الجملة جواز النهي عن الضدين على جهة التخيير، وعلى النهي عنهما على الجمع على القول بجواز تكليف المحال الممتنع كونه، وإحالاته على المذهب الآخر.

= أن جارية بكرأ أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهاً زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم، رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والدارقطني. وأخرج الترمذي أن امرأة استكرهت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم. فدرأ عنها الحد، وغير ذلك كثير ولكن قيوداً هذه النصوص بالقتل فإنه لا يعذر المكره فيه واختلفوا في مواضع أخرى.

(٣٧) قال القرطبي في أحكام القرآن. ١ / ١٨٢: أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله. ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة، وقال الكاساني في بدائع الصنائع ٩ / ٤٤٨٣: «أما النوع الذي لا يباح ولا يرخس بالإكراه فيه فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصاً أو تاماً، لأن قتل المسلم بغير حق لا يحتمل الإباحة بحال».

(٣٨) في المخطوط (الإبدار) وفي القاموس المحيط من ٤٤٢: بادره مبادرةً وإيداراً. ومنه قوله تعالى: ﴿بِدَاراً أَنْ يَكْبُرُوا﴾، ولا يوجد (إيداراً).

فصل: وقد حكي عن بعض أهل الإثبات^(٣٩) أنه قال: إن متوسط زرع غيره، والجالس على موضع نفسه قد كُفَّ الخروج من غير إفساد له، والقيام عنه من غير إيلاٍ له، وإن لم يكن ذلك في وسعه وإمكانه، ويجب للقائل بهذا إن صحت الحكاية عنه أن يكون ممن يجيز تكليف المحال في حكمة الله عز وجل، وأن يقول إن الشرع قد ورد به، لأنه إذا كان محال وقوع ذلك غير مؤلم ولا مفسد فقد ص ٣٠٦ كلف إيقاعه كذلك. وقد كلف المحال وصح جواز هذا التكليف ووجوده /

فصل: واعلموا - وفقكم الله - أن حقيقة القول في هذا الباب أن فساد الزرع عند المشي فيه والخروج عنه وألم من نهض عن صدره ومواضع نفسه ليس بظلم على الحقيقة لا من الله سبحانه ولا من العبد، ولا قبيح منه تعالى ولا من العبد، ولا عصيان منه، لأن ما يحدث من تقصف الزرع وفساده عند المشي فيه، ومن ألم الحي عند القيام من صدره والاعتماد عليه، ليس من فعل العبد. وإنما ذلك من فعله عز وجل عند حركات العبد وتصرفه بفعله تعالى عند ذلك بجري العادة. كما يفعل الموت عند قطع الرأس، وصلابة الدبس وبياضه عند تقريبه إلى النار وشوطه. وكما يفعل ورم جسم الحي وحمرة عند ضربه. وقد دللنا على ذلك في الكلام في أصول الديانات بما يغني عن إعادته^(٤٠).

وإذا كان ذلك كذلك وكان الدليل قد دلَّ على أن الله سبحانه عادل حكيم في جميع ما يفعله استحالة كون الأكم والفساد قبيحاً من فعله وظلماً.

(٣٩) لعل الباقلاني يريد بأهل الإثبات من يثبت القدر، ويقابلهم نفاة القدر، وهم المعتزلة وما تابعهم على نفي القدر. كما أن المعتزلة أكثر الفرق نفيًا للصفات، والباقلاني وعموم الأشاعرة يعتبرون أنفسهم من أهل الإثبات في الصفات، وإن كانوا ينفون بعضها. وينظر مذهب الأشاعرة الإرشاد لإمام الحرمين ص ٧٧ وما بعدها، والمواقف للإيجي ص ٢٧٩ وما بعدها.

(٤٠) قال إمام الحرمين في الإرشاد ص ٢٠٦: «إن ما يقع مباحثاً محل القدرة لا يكون مقدوراً بها، بل يقع فعلاً للباري من غير اقتدار العبد عليه، فإذا اندفع حجر عند استناد العبد عليه فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق».

ومحال - أيضاً - كونه قبيحاً وظلماً من العبد، لأنه ليس من فعل العبد ومقدوراته فيكون حسناً أو قبيحاً منه.

وإذا كان ذلك كذلك لم يجز أن يقال: إن الله سبحانه قد كلف العبد الخروج عن زرع المظلوم والقيام عن صدره من غير أن يكون ذلك مفسداً ولا مؤلماً، وإنما يقبح من العبد تصرفه في نفسه، وما يكسبه في محل قدرته إذا كان مصادفاً للنهي عنه بجريان العادة بفعله الآثم والفساد عند وجوده، على ما قد شرح في غير هذا الموضع.

فإن قال قائل من القدرية: ما أنكرتم أن يكون العبد مطيعاً^(٤١) غير عاصٍ^(٤٢) بخروجه من الزرع، وقيامه عن صدر الغير المباشر المفعول في نفسه، لأجل أنه مأمور بذلك، ومحال كونه عاصياً بفعل ما يؤمر به، وإنما هو عاصٍ بنفس فساد الزرع، وحدث الآثم المتولد عن فعله المباشرين، فيكون ما هو طائع فيه غير المتولد الذي هو عاصٍ^(٤٣) بهما.

يقال له: هذا نهاية الحال وأكد لما يذهب إليه أصحابنا في جواز تكليف ما لا يطاق لأجل أنه إذا أوجب عليه فعل السبب المولد وحرّم تسببه فقد ألزم تكليف المحال، وإن لم يكن ذلك / في طوقه ووسعه. وهذا باطل على أصولهم^(٤٤).

ويقال لهم - أيضاً - وكيف يقبح ويحرم المسبب^(٤٥) بعد وجود سببه المؤلّد له من الطاعة المأمور بها عصيان قبيح، وإن جاز هذا فلم لا يجوز أن يتولد من كل طاعة عصياناً؟ ولم لا يجوز أن يتولد من العصيان الحرام طاعة حسن؟ وكيف

(٤١) في المخطوط (مطيع).

(٤٢) في المخطوط (عاصي).

(٤٣) في المخطوط (عاصي).

(٤٤) باطل على أصولهم لأنهم لا يجوزون التكليف بالمحال، وكونهم يقولون بوجود فعل السبب ويحرمون ما تسبب عنه من قبيح يلزمهم به القول بالتكليف بالمحال.

(٤٥) في المخطوط (السبب).

يتصور تولد العصيان من فعل واجب يعلم الله سبحانه أنه لا بدُّ من وجود المتولد عنه، وإنه لا يمكن بعد وجود سببه الخروج منه. هذا نهاية الإحالة ، فوجب الاعتماد على ما قلناه دون ما ذهبوا إليه.

باب

الكلام في أن النهي عن الشيء يدل على فساده أم لا؟

اختلف الناس في هذا الباب:

فقال الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة منهم الكرخي وعيسى بن أبان^(١) وجميع أهل الظاهر، وقوم من المتكلمين: إن النهي عن الشيء يدل على فساده، كما أن الأمر به يدل على صحته وإجزائه^(٢).

(١) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى الحنفي، تولى القضاء عشرين، وكان سريع الإنفاذ للحكم. كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، كان حسن الحفظ للحديث كان عفيفاً حسن الوجه أخذ عن محمد بن الحسن شينئاً قليلاً، وتلمذ عليه القاضي أبوخازم. مات في المحرم سنة ٢٢٠ هـ له كتاب الحج وخير الواحد وكتاب الجامع، وإثبات القياس، وكتاب اجتهاد الرأي. له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٢٨٩، والفوائد البهية ص ١٥١، وتاريخ بغداد ١١ / ١٥٧، وطبقات الفقهاء ص ١٢٧ .

(٢) هذه المسألة أهم مسائل النهي، وقد ألف فيها الحافظ العلائي كتاباً سماه «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» جمع معظم الأقوال في المسألة وقائلها. وذكر أن القائلين بأن النهي يقتضي الفساد بعضهم أطلق الخلاف في المسألة. وذكر ما يزيد على ستة عشر قولاً. والذين أطلقوا القول بأنه يقتضي الفساد هم أهل الظاهر. ويقرب من قولهم قول الحنابلة إلا أنه لم يطرد قولهم حيث قالوا بوقوع الطلاق في الحيض وبصحّة الصلاة في خاتم الذهب، فلهم بعض القيود. وجميع من نقل عنه الإطلاق من غيرهم إنما أراؤا أن النهي ظاهر في اقتضاء الفساد، وقد يصرف لغير الفساد بدليل أو قرينة، ومعظم هؤلاء يقولون إن النهي يقتضي الفساد شرعاً لا لغة. وقد صرح بذلك منهم الأمدى في الأحكام، وابن الحاجب في المنتهى. ولذا فإن حقيقة مذهب معظم المطلقين أنه مقيد حيث قالوا إنه يقتضي الفساد في الغالب إلا في بعض الأحوال واختلفوا في هذه الأحوال، فبعضهم فرق بين العبادات والمعاملات كما فعل الرازي فخر الدين وأبو الحسين البصري، وبعضهم فرق بين النهي عن الشيء لعينه أو لوصف خارج عنه أو وصف ملازم له.

وذهب جماعة إلى أن النهي لا يقتضي الفساد ولا الصحة، لأنه من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الوضع. فإذا دلّ على الفساد فهو ليس من جهة النهي. ولهذا لا ينعنون من اجتماع النهي والصحة ولا من عدم اجتماعهما.

أما الحنفية فقد ارتبكوا ارتباكاً واضحاً، لأن الذي نقل عن الإمام أن النهي يقتضي الصحة، ولكن معظم اتباعه لم يتابعوه على ذلك. وقد صرح البيهقي في أصوله بعدم انضباط هذا الباب على ما في =

ثم اختلف هؤلاء:

فقال بعضهم: إن النهي عن الشيء يدل على فسادِه من جهة وضع اللسان، وأن هذا هو فائدة كونه نهياً عند أهل اللغة.

وقال بعضهم: بل إنما يدل على فساد ذلك من جهة الشرع دون اللغة^(٣). واعتلوا لذلك بأمور سنذكرها ونعرضها من بعد.

وقال قوم من الفقهاء من أهل جميع المذاهب غير أهل الظاهر والجمهور من المتكلمين: إن النهي عن الشيء لا يدل على فسادِه ولا على صحته وإجزائه لا في وضع اللغة، ولا من جهة الشرع، وهو الذي نختاره وبه نقول، على تفسير ما سنشرحه من بعد^(٤).

وقد اتفق كل من قال: إن النهي عن الشيء لا يدل على فسادِه على أن^(٥) إيقاعه (غير) دال^(٦) على صحته وإجزائه، وإنما يجب إيقاف أمره على ما يدل

= كشف الأسرار ٢ / ٣٣٩ . ومعظم الحنفية يقسمون النهي إلى أربعة أقسام. وينظر قولهم في الميزان للسمرقندي ص ٢٢٦ . وقد نقل قول أبي زيد الدبوسي، وأصول السرخسي ١ / ٨٠ والمعتمد ٢ / ٤٨ وينظر ما يتعلق بالمسألة تحقيق المراد للعلائي من ص ٢٨٥ - ٤٠٩، والإبهاج ٢ / ٦٨، والمسودة ص ٧٤، وإرشاد الفحول ص ١١٠، والإحكام للأمدي ٢ / ١٨٨، والمنتهى لابن الحاجب ص ١٠٠، وشرح اللمع ١ / ٢٩٧ والفصول في الأصول ٢ / ١٧٨، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص ١٧٣، والبرهان ١ / ٢٨٢ والبحر المحيط ٢ / ٤٣٩، والعدة ٢ / ٤٣٢، والتمهيد لأبي الخطاب ١ / ٣٦٩ وإحكام الفصول ١ / ٢٢٨، وشرح الكوكب المنير ٣ / ٨٤، والمحصل ١ / ٢ / ٤٨٦، والتبصرة ص ١٠٠، والمنخول ص ١٢٦، والمستصفي ٢ / ٢٤، وفواتح الرحموت ١ / ٣٩٦، واللمع ص ١٤، وروضة الناظر ص ٢١٧، والقواعد والفوائد الأصولية ص ١٩٢، والوصول إلى الأصول لابن برهان ١ / ١٨٦ .

(٣) اختار أن النهي يدل على الفساد من جهة الشرع الأمدي في الإحكام ص ٢ / ١٨٨ وابن الحاجب في المنتهى ص ١٠٠ .

(٤) القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد طوائف شتى ومشاربهم متنوعة. ولهذا وعد الباقلاني بتفسير منهجه لأن منهجه يختلف عن منهج الحنفية.

(٥) في المخطوط (إنه).

(٦) سقط من المخطوط (غير) وسقوطها يقلب المعنى لصدده. والعبارة الموجودة هنا نقلها العلائي في تحقيق المراد ص ٢٩٠ نقلاً عن الإمام أبي نصر القشيري. كما أن آخر عبارة المصنف هنا تدل على صحة هذا الاستدراك.

الشرع عليه من براءة الذمة به، أو وجوب فعل مثله. وإنما ذكرنا هذا لسماعنا كثيراً ممن خالف في هذا الباب يحكى أنه عندنا يدل على صحة المأمور وإجزائه، وهذا خطأ عظيم.

الأدلة على فساد قول من قال إنه يقتضي الفساد لغة (٧)

ومما يدل على أنه ليس معنى النهي عن الشيء وفائدة وصفه بذلك إيجابه فساد المنهي عنه وكونه غير مجزيء إنه لو كان ذلك كذلك لوجب لا محالة أن يكون / معنى وصف الأمر بالشيء وفائدة وصفه بذلك إنه مقتضى (٨) لصحة المأمور به، ودال على إجزائه وسقوط قضائه، ولما لم يكن ذلك كذلك لما بيناه من فصول القول في الأوامر. وكان مثل المأمور به واجباً بعد فعله (٩) سقوط ما قالوه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - ويوضحه أنه لو كان موجب النهي وفائدة وصفه بذلك أنه دال على فساد المنهي عنه لوجب أن يكون ما دل من الأدلة على صحة المنهي عنه وإجزائه ووقوعه موقع المأمور به قد أخرج النهي عن كونه نهياً وعمما يقتضيه مجرد إطلاقه. ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، والتوضي بالماء المغصوب والذبح بسكين مغصوبة والضرب بسوط مغصوب وطلاق البدعة، وكل منهي عنه يجري فعله في الشرع، ونائب مناب الصحيح المأمور به نهياً عن ذلك على المجاز والانتساع. إذ كان ما دل على إجزائه تعلقه قد أخرجه عن مقتضى موجب وإطلاقه. وكنا قد بينا فيما سلف في فصول القول في الحقيقة والمجاز أن كل دليل صرف الكلام عما يقتضيه مطلقه وموضوعه فقد جعله مجازاً وإلا سقط جميع المجاز من الكلام،

(٧) العنوان إضافة من المحقق.

(٨) كثيراً ما يثبت الناسخ بقاء المنقوص في حالة الرفع والجر مع أن الواجب حذفها.

(٩) (ظهر) إضافة من المحقق.

فلما لم يكن ذلك كذلك، وكان النهي عن جميع هذه الأشياء المحرمة نهياً محرماً على الحقيقة بطل ما قالوه.

وقد ظن بعض أغبياء من خالف في هذا الباب أنه لا يجوز أن يقال إن النهي عن جميع هذه الأمور المحرمة نهي على جهة المجاز. وأن هذه الأفعال منهي عنها على سبيل المجاز، وهذا خلاف الاجماع، لأن مسلماً لا يقول إن طلاق البدعة (١٠) والصلاة في الدار المفصولة منهي عنهما على سبيل المجاز. ولو كان ذلك كذلك لكانت هذه الأمور محرمة ومعصية على طريق المجاز. وهذا خبط ممن صار إليه، فبطل ما توهموه.

ص ٣٠٩ فصل: ومما يدل -أيضاً- على فساد دعواهم دلالة النهي على / فساد المنهي عنه من جهة اللغة أن أجزاء الفعل وبراءة الذمة به أن كونه غير مجزئ يجب قضاؤه حكم شرعي وثابت بالسمع، فكيف يكون ذلك مفهوماً من تواضع أهل اللسان، فسقط ما قالوه.

وكذلك قد بينا في فصول القول في الأوامر إن الأمر لم يوضع في اللغة لإفادة حسن المأمور به أو قبحه ولا النهي أيضاً لذلك، لأنهم قد يأمرون بالحسن والقبيح، وينهون عن الحسن والقبيح والعدل والظلم. فبان أن هذا أجمع ليس من فائدة الأمر والنهي ومفهومه في اللغة وأنه مستفاد بدليل السمع (١١)

[أدلة من قال إنه يقتضى الفساد شرعاً والرد عليهم] (١٢)

فأما من زعم منهم أن النهي يدل على فساد المنهي عنه من جهة المعنى،

(١٠) طلاق السنة هو «أن يطلق الرجل زوجته طلقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ثم يتركها حتى تنقضي عدتها». وطلاق البدعة هو «أن يطلقها حائضاً أو في طهر جامعها فيه أو يطلقها ثلاثاً في وقت واحد» ونقل ابن قدامة في المغني ٧ / ٩٩ عن ابن المنذر وابن عبد البر أن طلاق البدعة يقع عند عامة أهل العلم ولم يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال. وحكى عدم وقوعه عن الشيعة وابن علية وهشام بن الحكم. وقد ثبت احتسابها على ابن عمر لما طلق زوجته وهي حائض.

(١١) تقدم ذلك في المجلد الأول ص ٢٧٨ .

(١٢) العنوان إضافة من المحقق.

وقضية الشرع دون اللغة فيقال لهم: لم قلت ذلك، وأي معنى في النهي أو في المنهي عنه أو في الشرع ينفي كون المنهي عنه صحيحاً ومجزئاً ماضياً؟.

فإن قالوا: الذي ينفي كونه كذلك^(١٣) كون المنهي عنه مكروهاً أو كونه معصية قبيحاً.

قيل لهم: لم قلت إن وقوعه كذلك منافٍ لإجزائه ووقوعه موقع المأمور به، وفيه وقع الخلاف، فلا يجدون متعلقاً.

ويقال لهم: فيجب لذلك أن لا تجزىء الصلاة في الدار المغصوبة والتوضيء بماء مغصوب وطلاق البدعة وكل منهي عنه، وأن لا يقع شيء منه موقع الصحيح لكونه مكروهاً وقبيحاً وعصيانياً حراماً، ولما لم يكن ذلك كذلك عند أكثرهم، ولم يتأت كون الشيء واقعاً على هذه الصفات كونه مجزئاً بطل ما قالوه.

شبهة لهم أخرى: وإن هم قالوا: لما كان النهي عن الشيء ينفي الإباحة له والأمر به، وكان لا دليل في الشرع يدل على أجزاء الشيء وصحته إلا الإباحة له والأمر به، وذلك منافٍ^(١٤) للمنهي عنه وجب دلالة النهي على فساد المنهي عنه.

فيقال لهم: لم قلت إنه لا دليل في الشرع يقضي على أجزاء الشيء وصحته إلا الإباحة له والأمر به، وهل الخلاف إلا في ذلك، وبضرورة علمتم صحة هذه الدعوى أم بدليل؟ فلا تجدون إلى ذكر شيء سبيلاً.

فإن قالوا: فبأي شيء يمكن أن يدل على ذلك من حاله سوى الأمر به والإباحة له.

قيل لهم: لا يجب علينا ذكر ذلك، بل يجب أن تدلوا أنتم على أنه لا شيء يدل على ذلك من حاله إلا الأمر / أو الإباحة.

(١٣) كذلك مكررة في المخطوطة.

(١٤) في المخطوط (منافي).

ثم يقال لهم: قد يدل على إجزائه وقوعه^(١٥) موقع الصحيح وإن كان معصية قبيحاً حراماً.

وإن قالوا -أيضاً- قد نهيناك عن الصلاة في الدار المغصوبة والتوضي بماء مغصوب وحرمانا ذلك، فإن فعلته مضى وأجزأ، ولم تجب عليك إعادته، وناب عن فرضك. وكذلك فقد يعلم هذا بإجماع الأمة على أنه واقع موقع الصحيح. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما ادعوه.

ثم يقال لهم: أليس قد علمنا أجزاء الصلاة في الدار المغصوبة وكثير مما نهى عنه وحرّم فعله؟^(١٦) فإذا قالوا: أجل. قيل لهم: أفيجوز أن يكون طريق العلم بأجزائه وصحته الأمر به مع النهي عنه أو الإباحة له مع كونه حراماً. فإن قالوا: أجل. أمسك عنهم وظهر تخليطهم.

وإن قالوا: لا، بل إنما نعلم ذلك بطريق غير الإباحة له والأمر به، أبطلوا ما ادعوه بطلاناً بيّناً.

وإن قال منهم قائل: إنما وجبت دلالة النهي على فساد المنهي عنه وكونه غير واقع موقع الصحيح أنه إذا ورد في عقد وتمليك كانت فائدته منع التمليك به، وإذا وقع محرماً مملكاً به بطلت فائدة النهي.

قيل له: لم قلت إن هذا فائدته؟ وما أنكرت أن يكون معناه الدلالة لنا على قبح المنهي وكونه معصية حراماً، وسيماً إذا كان مما لا تدل العقول على قبحه وتحريمه فيعلم بالنهي عنه كونه مفسدة قبيحاً، وإن حصل التمليك به، وليس يعتبر التمليك به وكون المتوصل إلى تملكه بالنهي عنه على ملك المكلف حراماً.

(١٥) في المخطوط (ووقعه). ولا تصح العبارة إلا بحذف الواو.

(١٦) يوجد من يقول بأن الصلاة في الدار المغصوبة غير مجزئة مثل الظاهرية وبعض الصنابلة، ولم يبين الباقلائي بماذا يجب هذه الفرقة.

وإنما الحرام توصله إلى تملكه بطريق حرام وفعلٍ منهي عنه.

ثم يقال لهم: فقد وقع كثير من المنهي عنه موقع الصحيح وتصحيح المجزئ، ولم تبطل بذلك فائدة النهي عنه، فعلم أنه ليس فائدته كون المنهي عنه غير مجزئ. وذلك ظاهر في بطلان ما قاله.

شبهة لهم أخرى في ذلك: واستدلوا - أيضاً - على صحة ما قالوه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله: «كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد» ومن أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد»^(١٧). قالوا: وإذا ثبت أنه رد وجب كونه باطلاً غير مجزئ.

فيقال لهم: لم قلت إن معنى قوله: فهو رد أنه غير مجزئ، ولا واقع موقع الصحيح / وما أنكرتم أن يكون معنى أنه رد أنه غير طاعة، ولا مقبول من فاعله، ولا مثاب به وممدوح عليه، لأن الرد ضد القبول. وقول الأمة اللهم اقبل أعمالنا، أو لا تردها علينا، ليس معناه إجعلها مجزئة، وأسقط عنا قضاءها، فلا توجب علينا أمثالها، وإنما معنى ذلك أن يقبلها وأن يثيبنا عليها، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ويقال لهم: إن معنى الرد لما يؤمر به أنه غير مجزئ، لوجب أن يكون كل منهي عنه وقع موقع الصحيح والإجزاء فليس بمنهي عنه ولا هو رد لكونه مجزئاً. ولما لم يكن ذلك كذلك، وثبت أن ما يجزئ من المنهي عنه^(١٨) وما لا يجزئ رد كله، وغير مقبول ولا مثاب صاحبه بطل حملهم معنى الرد على ما قالوه.

(١٧) رواه البخاري في كتاب الصلح برقم (٢٦٩٧) عن عائشة بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»، ومسلم في كتاب الأتضية - باب نقض الأحكام الباطلة برقم (١٧١٨)، وأبو داود في كتاب السنة - باب في لزوم السنة ٢ / ٥٠٦، وأخرجه ابن ماجة في المقدمة - باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ١ / ٧، ومسند أحمد ٦ / ١٤٦، ١٨٠، وينظر تخريجه في فيض القدير ٦ / ١٨٣ .
(١٨) في المخطوط (النهي).

فصل: وقد اعتمدوا -أيضاً- في الدلالة على صحة قولهم باتفاق سلف الأمة على الاستدلال بالنهي الوارد في القرآن والسنة على فساد المنهي عنه، وكونه غير حال محل الصحيح، وظهور ذلك عنهم يفني عن الإكثار بذكره. فمن ذلك استدلالهم على فساد عقد الربا بالنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وذرُوا ما بقي من الربا﴾^(١٩) وما ورد من النهي عنه في السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب مثلاً بمثل والبر بالبر...»^(٢٠) وأمثال ذلك. ومنه احتجاج ابن عمر^(٢١) في تحريم نكاح المشركات وفساده^(٢٢) بقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا المشركات﴾^(٢٣) واستدلالهم على بيع مالم يقبض بالنهي عنه، وعن بيع الغرر. وأن الكل عقلوا فساد نوات المحارم من الأمهات والبنات والأخوات بظاهر قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾^(٢٤) في أمثال هذا مما يطول تتبعه. ورجعوا في فساد جميعه إلى مجرد النهي عنه ومطلقه، لا إلى شيء سواه. فدلَّ إجماعهم على ذلك على أن ظاهر النهي ومطلقه دال على فساد المنهي عنه.

(١٩) سورة البقرة: ٢٧٨ .

(٢٠) أصل الحديث متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري. ولفظ المصنف أخرجه مسلم في كتاب المساقاة - باب الصرف وبيع الذهب بالورق ٣ / ١٢١١ برقم ٨١ / ١٥٨٧، وأحمد في المسند ٥ / ٣٢٠، وأبو داود في السنن في البيوع، باب في الصرف برقم (٣٣٤٩) ٢ / ٦٤٣، والترمذي في البيوع باب الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل ٣ / ٥٤١ برقم (١٢٤٠)، والنسائي في البيوع - باب بيع البر بالبر ٧ / ٢٧٤، وابن ماجة في التجارات - باب الصرف ٢ / ٧٥٧ برقم (٢٢٥٤)، والبخاري أخرجه بلفظ (لا تبيعوا الذهب بالذهب...) في البيوع - باب بيع الفضة بالذهب ٢ / ٢٠، وانظر تخريجه الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ٢٣٢، وتحفة الطالب ص ٢١٨

(٢١) هو الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن. أسلم قبل بلوغه. وهاجر قبل أبيه، شهد الخندق وما بعدها. كان زاهداً كثير العبادة وشديد التتبع لآثار رسول الله صلى الله عليه وسلم. كان من المكثرين للرواية. له ترجمة في الإصابة ٢ / ٣٤٧، والاستيعاب ٢ / ٣٤١، والخلاصة ص ٢٠٧، وطبقات الفقهاء ص ٤٩ .

(٢٢) أخرج عبد الرزاق في مصنفه ٤ / ١٥٨ عن ميمون بن مهران أن ابن عمر كره نكاح نساء أهل الكتاب وقرأ: ﴿ولا تنكحوهن حتى يؤمن﴾ وكذلك أخرجه من طريق نافع. كما نقل كراهية نكاحهن عن عمر بن الخطاب عن عطاء رضي الله عنهما.

(٢٣) سورة البقرة: (٢٢١).

(٢٤) سورة النساء: ٢٣ .

فيقال لهم: لم قلتُم - أولاً - إن جميع الأمة إنما تعلقت في فساد كثير من المنهي عنه بظاهر النهي عنه،؟ وما دليلكم على ذلك؟ ونحن نقول: إن هذا الاستدلال ممن استدل به خطأ. وإن الخطأ منتفٍ^(٢٥) عن جميع الأمة في كل عصر من الأعصار، وإن كنا مع ذلك لا ننكر أن يكون في عصر الصحابة وكل عصر بعده من قد استدل على فساد الشيء بالنهي عنه لشبهة تدخل عليه. فأما أن يقع لجميع الأمة إجماع على ذلك فإنه محال. فلا يجدون إلى تصحيح هذه الدعوى سبيلاً.

ثم يقال لهم: تحتاجون^(٢٦) أن ترووا رواية ظاهرة تقوم الحجة بمثلها عند سائر الأمة أنهم استدلوا / على فساد بعض ما نهى عنه لمجرد النهي عنه،^{ص ٣١٢} وأنتى لكم بذلك، وإن ظهر عن ابن عمر أو غيره استدلال على فساد شيء بالنهي عنه فذلك مذهب وقول له، وليس ظهوره عنه دليل على أنه مذهب الكل ودين لهم^(٢٧). وقد بينا هذه الجملة ثم نقض استدلالهم على أن الأمر على الوجوب بحمل الصحابة له على ذلك بما يغني عن الإكثار به.

فإن قالوا: لو كانوا إنما يستدلون على فساد تلك الأشياء المنهي عنها بشيء يقارن النهي أوجب ظهوره عنهم ونقله. فلما لم يظهر شيء تعلقوا به يقارن النهي وجب أن يكونوا إنما رجعوا إلى نفس النهي، فقدم جواب هذا فيما سلف. وقلنا لا يجب نقل ذلك عنهم إذا كان معروفاً بينهم وأن اعتمادهم على الإجماع حكم، القول والمراد به والإخبار بذلك أقوى من ذكر الأسباب والأدلة الجامعة^(٢٨) لهم على ذلك، لأنها معرضة للمنازعة والتأويل، واجماعهم قاطع لذلك.

(٢٥) في المخطوط (منتفي)

(٢٦) في المخطوط (تحتاجوا)

(٢٧) ويمكن الإجابة عن ذلك بأنه مذهب صحابي ظهر له مخالف. ومن ذلك ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ٤ / ١٥٨ من أن حذيفة تزوج يهودية وتزوج طلحة نصرانية، ونقل إباحته عن سعيد بن جبير والشعبي من التابعين.

(٢٨) في المخطوط (الجماعة).

فصل: ذكُرُ الحجةِ على أن من الأفعال المنهي عنها ما قد يقع موقع المجزئء الصحيح.

إن قال قائل: قد بينتم أكثر أدلتكم وافساد علل مخالفيكم في هذا الباب على أنه قد وجد في الشرع أفعال محرمة منهي عنها، وهي مع ذلك صحيحة مجزئة يقع التملك^(٢٩) وإباحة التصرف بها كوقوعه بالصحيح المأمور به. فلم قلت ذلك؟ وأي شيء فيه من هذا، مع علمكم بأن من أهل الظاهر وغيرهم من يزعم أنه لاشيء من الأفعال المحرمة المنهي عنها تقع موقع الصحيح المجزئء.

فيقال لهم: الذي يدل على فساد قول هذه الفرقة إجماع الأمة على أن من تضيق عليه وقت الصلاة حتى يكون فعلها بعد خروجه قضاء لا أداء عاص^(٣٠) بكل فعل يوقعه غير الصلاة ومخرج له منها. ومع هذا فلو أنه ترك الصلاة في ذلك الوقت في حال كون الإمام على المنبر^(٣١) بالعقد على مبيع أو عقد نكاح على امرأة أو شراء أمة لكان بيعه ونكاحه وشراؤه صحيحاً جائزاً ماضياً. يقع به التملك وإباحة التصرف والاستمتاع بالزوجة والأمة. فإن قرؤا على أن هذا البيع والنكاح فاسد لا يقع به التملك، فقد أطبقوا على أنه لو وطئ امرأته في حال تضيق فرض الصلاة ووجوب ترك الوطء بها لكان منهيّاً عن ذلك نهي تحريم من حيث كان تركاً لفرض مضيق / وكان وطؤه مع ذلك محلاً لها للزوج الأول. وكذلك لو وطئها في أيام شهر رمضان عامداً ذاكراً للصيام لكان بالوطء عاصياً أثماً وكان ما فعله محلاً للزوج الأول، وكذلك سبيل الوطء في الحيض في أنه وطئ محرماً وهو مع ذلك محل وحال محل الوطء المباح المأنون فيه عند أكثرهم. فإن لم يحل الوطء في الحيض وفي رمضان بالوطء المتروك به الصلاة المضيق فرضها محل لا شك فيه. وكذلك فلو أزال النجاسة بماء للغير مغسوب

(٢٩) في المخطوط (التهتك)، وهو تصحيف من الناسخ.

(٣٠) في المخطوط (عاصي).

(٣١) يريد الباقلاني الاشتغال بالمبيع وعقد النكاح يوم الجمعة بعد النداء الثاني وصعود الخطيب المنبر.

لكان بذلك عاصياً. ومع ذلك فإن النجاسة زائلة والصلاة بإزالة جائزة، كما لو أزالها بماء نفسه وماتون له في استعماله، ولعلنا أن نذكر من أمثال هذا فيما بعد ما يؤكد فساد قول هذه الفرقة. فبان بذلك ثبوت منهي عنه وإن كان محرماً واقعاً موقع الصحيح.

ويجب على من قال منهم إن عقد البيع والنكاح إذا كان الإمام على المنبر باطل لكونه منهيّاً عنه وإن وطئ المرأة في الحيض وأيام رمضان لا يحلها للزوج^(٣٢) الأول لكونه منهيّاً عنه أن يقول إن صلاة المصلي مع مشاهدته لغرق طفل وإضرار نار يهلك^(٣٣) به، وصلواته في مواضع يخاف فيها^(٣٤) قتل نفسه وأخذ ماله مع القدرة على الصلاة في غيره صلاة باطلة، لأنها منهي عنها في جميع هذه الأحوال، ولا نعرف أحداً يقول ذلك. فثبت وجود منهي عنه قائم مقام الصحيح. فبطل ما قالوه.

(٣٢) في المخطوط (الزوج).

(٣٣) ذكر أبو بكر الرازي في الفصول ١٧٨/٢ معظم هذه الأمثلة مستدلاً بها على كون الفعل مجزئاً مع وجود النهي عنه. وزاد عليها أمثلة أخرى.

(٣٤) في المخطوطة (فيه).

باب

الكلام في الفصل بين ما يفسد من المنهي عنه وبين ما لا يفسد

وقد اختلف القائلون بأن مجرد النهي عن الشيء لا يدل على فساده في الحد الفاصل بين ما يفسد من المنهي عنه وبين ما لا يفسد، وإنما ألجأهم إلى صرف حد للفصل بينهما لاتفاقهم على أن من المنهي عنه ما يفسد ومنه ما لا يفسد.

والذي يجب أن يعتمد عليه في ذلك أن تغير حال المنهي عنه. فإن كان وقوعه مصادفاً للنهي مخلاً لجميع شروطه الشرعية أو ببعضها التي جعلت شرطاً في صحة الفعل وإجزائه إن كان عبادة، أو في صحته ونفوذه إن كان عقداً أو تملكاً وجب القضاء بفساده وإن لم تؤثر مصادفته للنهي عنه في شيء من شروطه الشرعية كان ماضياً نافذاً صحيحاً^(٢٥).

ومن هذه الشروط ما يتعلق بالفاعل المأمور به بأن يكون قد وجب عليه في ص ٣١٤ أداء العبادة شرطاً أو شروطاً يكون / وقوع الفعل مع النهي عنه مانعاً من حصولها، نحو ما يقوله بعض الفقهاء والمتكلمين في النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة. وقولهم: إن وقوعها في دار هذه حالها مانع من صحة التقرب ومؤدى بها فرضاً، لأنه قد أخذ على المكلف اعتقاد أداء الواجب بها. والنهي عنها يمنع من اعتقاد كونها قربة مع العلم بأنها معصية. وسنقول في هذا من بعد قولاً يدل على فساد قولهم في حكم الصلاة خاصة. وإن كان المنهي عنه عقداً له

(٢٥) بنفس ما فصل به الباقلاني قال الغزالي في المستصفى ١ / ٣٠ حيث قال «إنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه وركنه، ويعرف فوات الشرط إما بالإجماع كالطهارة في الصلاة وإما بنص وإما بصيغة النفي كقوله: «لا نكاح إلا بشهود»، وإما بالقياس على منصوص» وذهب الأمدى للتفريق بين ما نهى عنه لعينه وما نهى عنه لوصفه أو لأمر خارج عنه، وتابعه على ذلك جماعة منهم ابن الحاجب في المنتهى ص ١٠٠. وممن ذهب لهذا التقسيم الحنفية كما نقله السمرقندي في الميزان عن القاضي أبي زيد. فقالوا ما نهى عنه لعينه وضعا وما التحق به شرعاً يقتضي فساده، وما نهى عنه لغيره وصفاً أو لجاورته لا يقتضي الفساد. وينظر في ذلك تحقيق المراد ص ٢٩٨ والميزان ص ٢٢٦.

شروط تتعلق بالعاقد بأن يكون مالكا للبيع غير غاصب ولا محجور عليه، ولا مستحق عليه ما في يده، ملكه بدين أو جنابة أو غير ذلك. أو أن يكون ولياً يملك العقد على وليته وأمه ومولاته.

وربما كان الشرط متعلقاً بالمعقود عليه، مثل أن يكون خمراً أو خنزيراً أو (٣٦) ما لا يصلح تملكه والانتفاع به أو لا يتمكن من قبضه والوصول إليه من نحو العقد على أبقٍ وطائر (٣٧) وأمثال ذلك، ونحو أن تكون المنكوحه أمأً أو أختاً أو بعض نوات المحارم أو مشركة غير كتابية أو معتدة (٣٨). فإذا عقد على من هذه سبيله كان عقداً منهيأً عنه. وكان النهي عنه قد تضمن فقد شرطه الشرعي أو بعض شروطه.

وربما كان ذلك الشرط متعلقاً بالمبتاع منه، نحو أن يكون ممن لا تجوز مبايعته بأن يكون طفلاً أو مجنوناً أو محجوراً عليه أو عبداً غير مائون له في البيع.

وربما كان الشرط متعلقاً بالثمن، نحو كونه مجهولاً، ومما يتعذر قبضه وتسليمه.

هذه جملة الشروط التي يكون الإخلال بها وبعضها مفسداً للعقد، فيجب أن يتأمل حامل المنهي، فإن كانت مصادفته للمنهي عنه تخل بشروطه الشرعية أو بعضها فسد لكون الفعل غير مستكمل شروط صحته وجوازه. وإن لم تخل مصادفته للمنهي عنه بشروطه ولا بشيء منها كان قاضياً محتجاً (٣٩). هذا هو الذي يجب الاعتماد عليه في الفصل بين ما يفسد وما لا يفسد، ولأجله قلنا: إن الصلاة في الدار المغصوبة قاضية صحيحة، وإن كانت معصية منهيأً عنها، لأن

(٣٦) في المخطوط (وخنزير وما لا يصلح)

(٣٧) يريد بذلك عبد أبقٍ أو طائر في الهواء مما لا يقدر على تسليمه.

(٣٨) في المخطوط عطف الأربعة المتقدمة (بالواو) ومجيء الواو بمعنى «أو» شاذ.

(٣٩) هكذا في المخطوط، ويعني به كون الفعل مجزئاً إن كان عبادة لا يحتاج إلى قضاء أو إعادة.

كونها معصية لا يخل بشيء من شروطها الشرعية.

ص ٣١٥ وستتكم على من قال من القدرية / وغيرهم أنها تقع مخرلاً فيها بنية التقرب والوجوب لكونها منهيأ عنها، ولأجله -أيضاً- قلنا: إن عقد البيع والنكاح وقت النداء والخطبة ماضٍ^(٤٠) صحيح، وإن كان عصياناً قبيحاً وتركا للواجب، لأنه غير مخر بشرط البيع الشرعية. ولا بشيء منها. لأنه بيع مالك يجوز بيعه لمشته تصح مبايعته بثمن معلوم وحصول الافتراق بالأبدان والأقوال إلى غير ذلك من الشروط، وكونه معصية قبيحاً لم يخل بشيء من شروط البيع من حيث صحته^(٤١)، فيجب تنزيل الأمر في ذلك على ما أومأنا إليه في هذا الباب.

فصل: وقد زعم كثير ممن تكلم في هذا الباب أن الفرق بين ما يفسد من المنهي عنه، وبين ما لا يفسد أن الذي يفسد من ذلك كل فعل محرم يتوصل به إلى استباحة محرم قد جعل الشرع أصله على التحريم، وممن قال هذا الشافعي رحمه الله وكثير من أتباعه.

قال: وما ليس هذه سبيله من المنهي عنه فإنه لا يفسد، وهذا من قول الشافعي^(٤٢) يدل على أنه كان لا يعتقد أن ظاهر النهي عن الشيء يدل على فساده، لأنه لو كان ظاهره وموضوعه يدل على ذلك ويوجب له يفرق الحال عنده ولم يحتج في دلالة على ذلك إلى أمر يقارن كونه نهياً.

فإن قال قائل: فخبرونا عما فصل به بين ما يفسد من النهي عنه وما لا يفسد هل هو صحيح عندكم أم لا؟

(٤٠) في المخطوط (ماضي).

(٤١) ذهب الحنابلة لعدم صحة البيع بعد النداء والإمام على المنبر. قال في منار السبيل ٩ / ٣١٠ «ولا يصح البيع ممن تلزمه الجمعة بعد نداءها الذي عند المنبر، وكذا لو تضايق وقت المكتوبة» وقال ابن عبد

البر في الكافي ص ٧٠: «وقيل: لا يجوز البيع من وقت جلوس الإمام على المنبر حتى تصلى الجمعة»

(٤٢) انظر الرسالة للشافعي من ص ٣٤٣ - ٣٥٥. فما نقله هنا موجود بمعناه. ولفظه في الرسالة:

«والحالات التي أوتي بالنكاح فيها على ما وصفت أنه يجوز النكاح».

قيل له: لا، بل يجب أن يعتبر المحرم الذي يتوصل به إلى استباحة محرّم هل يؤثر في شروطه الاستباحة له أم لا؟ فإن أثر في شروطه أو بعضها بطل وفسد لكونه مخللاً بذلك، وإن لم يخل بالشروط مع كونه محرماً يتوصل به إلى استباحة محرّم صح ونفذ. ولهذا صح البيع والنكاح الواقعان وقت الخطبة، وتضييق فرض الصلاة وإن كانا تركا للصلاة المفروضة وكانا قبيحين ومعصيتين، فهذان فعلان محرمان يتوصل بهما إلى استباحة مالٍ وفرجٍ أصلهما على التحريم والحظر في حكم الشرع وإن كانا ماضيين. وكذلك سبيل نكاح الشغار في أنه محرّم في^(٤٢) الشرع وإن كان عند قوم من الفقهاء إنه صحيح^(٤٤) وإن توصل به إلى استباحة فرج / محرّم ممنوع لأنهم^(٤٥) زعموا إنما يؤثر في الصداق. فيكون صداقاً وعوضاً لا تملك الانتفاع به^(٤٦) المعقود عليها. قالوا: ولو أن تركه الصداق جُملةً لم يمنع عدم ذكره وتسميته من صحة^(٤٧) العقد. وكذلك إذا ذكر شيء لا يصح تملكه والانتفاع به، نحو جعل البضع مهراً على البضع، وجعل المهر خمراً أو خنزيراً، وأمثال ذلك، لأن فساد المنهي -زعموا- ليس بأكثر من عدم ذكره. وليس القصد هذه المسألة. وإنما ضربنا بذلك مثلاً، فوجب أن يكون الاعتماد^(٤٨) في الفرق بينهما على ما قلناه وفصلنا به.

ص ٣١٦

(٤٢) في المخطوط (ثم).

(٤٤) نكاح الشغار: «هو أن يُنكح كل رجل صاحبه وليته على أن بضع كل واحدة صداق الأخرى، ولا مهر سوى ذلك». قال ابن قدامة في المغني ٦ / ٦٤١: قيل إنه سمي بذلك لقبحه تشبيهاً برفع الكلب رجله ليبول. وذهب أحمد ومالك والشافعي وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت إلى أنه فاسد يفرق فيه. وذهب عطاء وعمرو بن دينار ومكحول والزهري والثوري إلى صحته مع فساد التسمية ووجوب مهر المثل.

واختلفوا فيما لو سُمي صداق لكل منهما قال الشافعي بصحة العقد ونقله ابن قدامة عن أحمد أيضاً

وارتضاه وجزم الخرقى بعدم صحته.

(٤٥) في المخطوط (لأن).

(٤٦) في المخطوط (والتمك به) وهي زائدة.

(٤٧) في المخطوط (بصحة) بدل (من صحة).

(٤٨) في المخطوط (الاعتماد).

فصل: وقد فصل بعض المتكلمين في هذا الباب بين ما يفسد من المنهي عنه، وما لا يفسد. فإن قالوا: الذي يفسد من ذلك ما كان النهي عنه (ليس)^(٤٩) يخص الفعل ويرجع إليه. وأما ما عدا ذلك فإنه لا يفسد، وهذا -أيضاً- باطل^(٥٠)، لأنه ليس بصحيح، لأنه متى حصل الإخلال بشروط الفعل الشرعي أو بعضها فسد على ما بيناه سواء كان الشيء يرجع إلى الفعل ويخصه أو إلى شيء سواه.

(٤٩) وجود (ليس) يفسد المعنى، فتعطي نقيض المراد. ولذا فهي زائدة.
(٥٠) هذا التقسيم ذكره العلاني في تحقيق المراد ص ٢٨٨ نقلاً عن ابن برهان. ومثل لما يخص الفعل بالصلاة في البقعة النجسة. ومثل لما لا يخصه بالصلاة في الدار المغسوبة.

باب

القول في الصلاة في الدار المغصوبة، وهل هي محرمة أم لا؟

والذي عندنا في ذلك أن أجزاءها إجماع من سلف الأمة. ثم حدث بعد ذلك قول لا يعتد به سنذكره من بعد. وأول فصول القول في هذه المسألة القول في أنها من مسائل الاجتهاد التي يسوغ الخلاف فيها. ويقال: إن كل مجتهد فيها مصيب أو مخطيء الحق فيها معذور^(١) والإثم عنه موضوع، وأن التقليد فيها سائغ أم لا^(٢)؟.

فبعض الناس يقول: إنها مسألة اجتهاد، وأهل التحصيل لعلم هذا الباب ممن قال تجزئ. أو قال لا تجزئ منكرين كونها مسألة اجتهاد، وبهذا نقول.

والدليل على ذلك أن كل من قال: إنها مجزئة صحيحة يقول إنها مسألة إجماع من السلف وأن مخالفة الإجماع خطأ مقطوع به على الله سبحانه لا يجوز القول به^(٣). والقائلون بأنها لا تجزئ يقولون إنها ليست مسألة اجتهاد

(١) في المخطوط (معذوراً).

(٢) ينبني على القول بأنها مسألة اجتهادية الخلاف في أن كل مجتهد فيها مصيب أو أن المصيب فيها واحد، ولكنه معذور. وبناء على القول بأنها مسألة اجتهادية يلزم جواز التقليد فيها. ولكن الباقلاني نفى أن تكون مسألة اجتهادية، وقرر أن مستند القول فيها هو الإجماع، ولذا فهي مسألة قطعية عنده.

(٣) قول الباقلاني إن جميع من قال إن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة يستدل عليها بإجماع السلف كلام مخالف للواقع إذ نفى معظم الأصوليين وقوع إجماع على ذلك وفي مقدمتهم إمام الحرمين في البرهان ص ٢٨٨ حيث قال: «والذي ادعاه من الإجماع لا يسلم» وقال الطوفي في شرح مختصر الروضة ١ / ٣٦٣: وأحسب أن هؤلاء الذين ادعوا الإجماع المذكور بنوه على مقدمتين: إحداهما: مع كثرة الظلمة في تلك الأعصار عادة لا يخلو من إيقاع صلاة في مكان غصب من بعضهم. والثانية: يمتنع عادة وشرعاً تواطؤ السلف على ترك الإنكار والأمر بالإعادة، والمقدمتان المذكورتان في غاية الضعف والوهن. ولا يوجد في ذلك إجماع منقول تواتراً ولا أحاداً». ونقل ابن النجار في شرح الكوكب ١ / ٣٩٤ عن ابن قاضي الجبل قوله: «كيف تصح دعوى الإجماع وقد خالف في ذلك الإمام أحمد وهو إمام النقل وأعلم بأحوال السلف، ولا ينعقد الإجماع ببونه».

لقولهم بأن الواجب على المكلف المتعبد بالصلاة أن ينويها فرضاً ومتقرباً بها إلى الله تعالى ومؤدي بفعلها مالزمه ووجب عليه.

قالوا: والعلم بأنها معصية علم متفق عليه بين أهل الشرع لا خلاف فيه. ص ٣١٧ وذلك يمنع من وجود الاعتقاد لكونها واجبة / وقربة مؤدى بها الفريضة وينافي اعتقاد ذلك، فلا شبهة إذأ في أنها غير مجزئة ولا صحيحة، فالقائل بصحتها قائل بباطل مقطوع على فساد، وتميز له القائل بخلاف موجب النصوص وقضايا العقول، فوجب لذلك أن لا تكون من مسائل الاجتهاد على قول الفريقين^(٤).

فإن قال قائل: فحجتكم أنتم على أنها ليست مسألة اجتهاد دعواكم الاجتماع على إجزائها فلم قلت ذلك وأنها إجماع مع شهرة الخلاف في ذلك؟ يقال له: نحن لم ندع الاجماع حاصلأ في زمن الخلاف في ذلك. وإنما ادعينا إجماعاً متقدماً. والخلاف بعد تقدمه واستقراره باطل لا يعتد به.

فإن قيل: وما الدليل على ثبوت هذا الاجماع الذي تدعون؟

قيل لهم: الدليل على ذلك أنه لا يحفظ عن أحدٍ من الصحابة ولا التابعين ومن بعدهم خلاف في ذلك إلى أن حدث المعروف بأبي شمر المرجيء وأتبعه على ذلك الجبائي^(٥) وابنه^(٦) وقوم من شيعتيهما. وكان السلف من شيوخ المعتزلة مع باقي

(٤) وهذه أيضاً دعوى من الباقلاني لا برهان عليها. فلو كانت المسألة قطعية عند القائلين بعدم صحتها لما اختلفت الرواية عن الإمام أحمد رحمه الله. وقد يكون ما ذكره الباقلاني صحيحاً بالنسبة لأبي هاشم ومن قال بقوله. عدا الإمام أحمد، فإنها مسألة اجتهادية عنده.

(٥) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام. من معتزلة البصريين ولد سنة ٢٢٥ هـ وتوفي سنة ٢٠٢ هـ، وهو على رأس الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. درس على أبي يعقوب الشحام، ورد البصرة، وتكلم مع من فيها، ثم ورد بغداد، ثم عاد إلى العسكر. أوصى ابنه أبا هاشم أن يدفنه في العسكر فأبى إلا حمله إلى جبي، ودفنه بجوار أم أبي هاشم. له ترجمة في ملحق الفهرست لابن النديم ص ٦، وباب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل ص ٤٥.

(٦) في المخطوطة (وأنه).

الأئمة من السلف والخلف على القول بإجزائها. ولما ذكر الجبائي خلاف الأمة في هذه المسألة سأل نفسه فقال: لو قال^(٧) قائل: إن القول بأنها صلاة مجزئة إجماع من الأمة.

قيل كيف يكون ذلك إجماعاً وأبو شمر^(٨) يخالف في ذلك؟ فلم يجد أحداً^(٩) أسند إليه هذا الخلاف إلا أبا شمر، ولا أمكنه أن يضيف ذلك إلى أحد ممن قبله من أهل السابقة أو الخمول. ولو وجد أحداً سواه لتأنس بذكره، فبان بذلك أنه إجماع قبل خلق أبي شمر، فالإجماع حجة لا يعتد بخلاف بعده لو اتفق لعظماء من بعدهم أو القادة، فكيف لأبي شمر ونوابت الناشئة من القدرية ومن تبعهم من أهل الظاهر^(١٠)

فإن قال قائل: فأنتم - أيضاً - لا تقدرون^(١١) على رواية عن سائر الأمة بإجزائها.

قيل له: الذي يرجع إليه في تثبيت ذلك أقوى من رواية الإجماع، وهو - أيضاً - وكل أحد يعلم بأن سلف الأمة وخلفها كانوا يعلمون قطعاً أن المصلي قد يصلي في الدار المغصوبة كما يصلي في غير المغصوبة، وأنه لا يكاد أن يسلم جميع المكلفين للصلاة في شرق الأرض وغربها من ذلك حتى لا يصلي أحد

(٧) في المخطوط (لن) بدل (لو).

(٨) نقل ابن النجار أن الذي قال بعدم الصحة الإمام أحمد وأكثر أصحابه وداود الظاهري وأصحابه والزيدية والجبائية وأبو شمر. وقال حكاة الماوردي عن أصبغ المالكي وهو رواية عن الإمام مالك ووجه لأصحاب الشافعي.

(٩) في المخطوط (أحد)

(١٠) قال ابن حزم في إحكام الأحكام ٦٠ / ٣ «من صلى في مكان نهى عن الإقامة فيه كمكان نجس، أو مكان مغصوب، أو في عطن الإبل، أو إلى قبر، أو من ذبح بسكين مغصوبة، أو توضأ بماء مغصوب أو بآنية فضة، أو بإناء مغصوب أو بإناء ذهب، فكل هذا لا يتأدى فيه فرض فمن صلى كما ذكرنا فلم يصل، ومن توضأ كما ذكرنا فلم يتوضأ...»

(١١) في المخطوط (لا تقدرون).

ص ٣١٨ منهم إلا في ملكه أو مأذون له في الصلاة فيه. ولو كان فيهم قائلًا^(١٢) بأنها لا تجزيء لم يجز في مستقر العادة أن لا يظهر خلافه. وقد يشتهر عنه. ولا أن لا يقول لمن يراه / يصلي في دار مغصوبة لن يبلغه ذلك عنه صلاتك هذه باطلة غير مجزئة، ولا أن لا يتجاوزوا هذه المسألة مع كثرة وقوعها والبلوى بها فلما لم يظهر بينهم تشاجر في ذلك، ولا خلاف عن أحد، سيما والقائلون بأنها لا تجزيء يزعمون^(١٣) أن القائل بإجزائها قد صار إلى أن المعصية فريضة واجبة. ومثل هذا مما يجب رده وإنكاره^(١٤) ولا يجوز الإمساك عنه في مستقر العادة. ثبت بهذه الجملة أن القول بإجزائها اجماع من السلف. وخلاف الإجماع^(١٥) باطل مقطوع بفساده، فخرج لذلك أن يكون الخلاف في هذه المسألة من مسائل الاجتهاد، ووجب بما ذكرته كون الصلاة في الدار المغصوبة محرمة لموضع الإجماع على ذلك.

فصل: فإن قال قائل: قد قلت فيما سلف أن النهي عن الفعل إذا أخل ببعض شروطه الشرعية التي لا يصح الفرض إلا به وجب فساده. وهذا موجود في الصلاة في الغصب لأجل اتفاق الأمة على أنه قد أخذ على المكلف أن ينوي الصلاة فرضاً واجباً، ويقصد التقرب بفعلها. وقد علم أنها معصية ومحال وجود النية لآداء الفريضة بها مع العلم بأنها معصية. فصار كونها غصباً يخل بهذا الشرط الذي لا تتم إلا به، ووجب القضاء بفسادها.

يقال إن (من)^(١٦) صحح صلاة المصلي مع مشاهدته نفساً تحترق أو

(١٢) التقدير (شخص قائلًا)

(١٣) في المخطوط (يزعم).

(١٤) المقدمة الأولى، وهي عدم خلو العصور السابقة من غاصب مسلم بها، ولكن المقدمة الثانية وهي عدم وجود من طلب من هؤلاء إعادة الصلاة غير مسلمة. فقد وجد ولكنه لم ينقل، بل لو لم يوجد لما ذهب الإمام أحمد لبطلان الصلاة، وهو أعلم بالنقل.

(١٥) في المخطوط (للإجماع).

(١٦) (من) إضافة من المحقق.

تغرق^(١٧). وهو متمكن من خلاصها من ذلك، ومن صحح صلاة المصلي في مكان فعلت على ظنه تلفه وهلاكه فيه ظلماً، وهو قادر على الصلاة^(١٨) في غيره يجب أن تكون الصلاة في هذه الأحوال فاسدة، لأنها صلاة محرمة ومنهي عنها، وإلا انتقض ذلك.

ويقال لهم: يجب على اعتلالكم أن تكون صلاة المديون والمودع، وكل من عليه حق يجب عليه الخروج^(١٩) منه ويمكنه ذلك فاسدة، لأنها صلاة قد ترك بها^(٢٠) قضاء الدين ورد الوديعة، واختيار ترك الواجب عصيان. فإن مروا على هذا فحسن ركوعهم، ولا نعرفه قولاً لأحد منهم. وإن مروا على قياس قولهم في ذلك فارقوا الإجماع، لأنه ليس بقول لأحد من السلف /

والذي يجب الاعتماد عليه في إبطال استدلالهم على تعذر فعل نية التقرب ووجوب الصلاة في الدار المغصوبة أن يقال لهم: إنه قد وجب على المصلي ولزمه أن ينوي القربة والوجوب، وأنه إذا فعل صلاة في دار مغصوبة يعلم أن الكون فيها معصية لم تصح منه نية الوجوب، وكان الذي يفعله غير المأمور به. ولكن لم قلتم أن كونه معصية، وظاهر النهي يدل على أنه غير مجزيء، ولا واقع موقع الصحيح؟

فإن قالوا: لأنه غير الذي أمر به، فيجب بقاء المأمور به في ذمته حتى يفعله على وجه ما أمر به.

يقال لهم: ليس في نفس هذا وقع الخلاف. فلم قلتم إن وقوع الشيء غير مأمور به وظاهر النهي عنه يقتضي بقاء الفرض في ذمته وكونه غير مجزيء.

(١٧) في المخطوط (وتغرق)

(١٨) في المخطوط (الصلى).

(١٩) في المخطوط (بالخروج).

(٢٠) يوجد كلمتان بعد (بها) تعذرت قراءتهما، ويصح المعنى بدونهما.

وما أنكرتم أنه غير المأمور، ومما لم يصح فيه نية الوجوب. وهو مع ذلك ثابت في إسقاط الفرض مناب المأمور به لو وقع^(٢١)، فلا يجدون في ذلك متعلقاً.

فإن قالوا: يحتاج كونه واقعاً موقع الصحيح إلى دليل.

قيل: أجل، وما نُحله محل الصحيح إلا بدليل، وليس من هذا اختلافنا، وإنما خالفناكم في قولكم نفس كونه معصية، غير المأمور به فظاهر النهي عنه يقتضي كونه غير مجزئ. وليس الأمر كذلك، فلا يقتضي - أيضاً - كونه كذلك كونه صحيحاً مجزئاً، بل يحتاج في كونه كذلك إلى دليل، ويحتاج - أيضاً - في كونه غير مجزئ إلى دليل. فدلوا على ما ادعيتم.

ثم يقال لهم: يدل على إجزائها مع كونها معصية غير المأمور به إجماع السلف الذي وصفناه على كونها صحيحة مجزئة وإن كانت عالمة بأنها معصية قبيحة غير المأمور به. فلو كان من حق ما ينوب مناب الفرض أن يكون طاعة مأموراً به لم يجمعوا على إجزاء المعصية مع كونها واقعة موقع الصحيح.

فإن قالوا: فقد أجمعت الأمة - أيضاً - على أن غير المأمور به لا يقع موقعه.

يقال لهم: هذه غفلة. متى أجمعت الأمة على ذلك، وقد بينا أنها قد أجمعت قبل حدوث أبي شمر على إجزاء هذه الصلاة مع العلم بأنها معصية، غير ص ٣٢٠ المأمور به / وإذا كان ذلك كذلك سقط ما اعتلوا به^(٢٢).

(٢١) حقيقة قول الباقلاني هو أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تقع مأموراً بها، ولكن يسقط التكليف عند فعل الصلاة لا بها، لأنها لا تقع صحيحة. وقد عقب إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٧ على قول الباقلاني هذا بقوله: «وهذا عندي حائد عن التحصيل، غير لائق بمنصب هذا الرجل الخطير، فإن الأعداء التي ينقطع الخطاب بها محصورة، فالصير إلى سقوط الأمر عن متمكن من الامتثال ابتداءً ودواماً بسبب معصية لابسها لا أصل له في الشريعة».

(٢٢) نقاش الباقلاني هذا مبني على الإجماع الذي يزعم حدوثه من السلف قبل أبي شمر، وهذا الإجماع توهم الباقلاني حدوثه، وبالتالي فإن هذا النقاش لا يلزم به الباقلاني أحداً من خصومه. مع العلم أن الأسلوب الذي سلكه في تقرير هذه المسألة بالذات، وكذلك معظم ما تقدم في كتابه غالباً هو أسلوب المناظرة، ولذا تشعر بركاكة العبارة. وعدم الوصول للمراد بسهولة.

فإن قالوا: فيجب أن لا تكون (في)^(٢٣)نية التقرب بالصلاة شرطاً في صحتها^(٢٤).

قيل لهم: ليس ذلك كذلك، بل نية التقرب بها مجمع على كونها شرطاً في ملك الإنسان، وفي المساجد وما جرى مجراها، لأن الأمة متفقة على أن نية التقرب شرط في صحة الصلاة في هذه المواضع، وما أجمعوا على أنها شرط في صحة الصلاة في الدار المغصوبة، فنحن لذلك نجعلها شرطاً من حيث أجمعوا على أنها شرط، ولانقول به في الموضع المختلف فيه^(٢٥)

وجواب آخر: وهو أن ما ادعوه من إجماع الأمة على أن من شرط صحة الصلاة وإجزائها أن يفعل بنية الوجوب والتقرب بفعلها ليس على ما قالوه، لأن كثيراً من الأمة يقول إن المأخوذ على المصلي فعل نية الصلاة صباحاً أو ظهراً وإن لم ينوها واجبة ولم يخطر الوجوب بباله. فإذا نواها عندهم أجزاء وصحت وإن لم ينوها واجبة. فإذا كان ذلك كذلك بطلت دعواهم هذه، وإن قالوا إذا نواها ظهراً أو عصرراً كان في ضمن ذلك نية الوجوب، لأنه يجب أن ينويها ظهراً واجبة.

يقال له: ليس الأمر على ما قلته، وإنما عليه أن ينويها ظهراً فقط^(٢٦).

(٢٣) الذي يبدو لي أن (في) زائدة.

(٢٤) في المخطوط (صحتها).

(٢٥) هذا كلام غريب. فاعتراف الباقلاني بوجود صلاة لا ينوي فيها التقرب لله يتنافى مع أصول هذا الدين البديهية.

(٢٦) قال ابن قدامة في المغني ١ / ٤٦٥ «فإن كانت الصلاة مكتوبة لزمته نية الصلاة بعينها، ظهراً أو عصرراً. واختلف أصحابنا في نية الفرضية. فقال بعضهم: لا يحتاج إليها لأن التعيين يغني عنها. وذهب ابن حامد والخرقني إلى أنه لا بد من نية الفرضية». وقال أبو اسحاق الشيرازي في المهذب ٧٧/١: «فإن كانت الصلاة فريضة لزمه تعيين النية فينوي الظهر أو العصر لتتميز عن غيرها، وهل يلزمه نية الفرض فيه وجهان». وقال ابن رشد في المقدمات الممهدة ١ / ١٥٥ «وذلك يحتوي على أربع نيات وهي: اعتقاد القرية، واعتقاد الوجوب، واعتقاد القصد إلى الأداء، وتعيين الصلاة». ولكنه قال هذه صفة الإحرام على أكمل أحواله. فإذا سهي عن غير تعيين الصلاة صحت صلاته.

فإن قالوا: فلا بدُّ على كل وجه من أن ينويها طاعة مأموراً بها.

قيل لهم: ليس الأمر كذلك، لأننا قد أوضحنا حصول إجماع سلف الأمة على أجزاء هذه الصلاة، وإن لم يصح فيها على قولكم نية الوجوب والطاعة والتقرب مع العلم بأنها معصية حرام، وإذا كان ذلك كذلك كان الإجماع السابق على ما قلناه، فبطل لدعواكم هذه.

فصل: فإن قيل: فأين تجب عليه نية الوجوب وتكون شرطاً لصحة الفرض؟

قيل: فيما يبتدىء به من الصلاة في ملكه، والمأثون له في الصلاة، العالم بأن كون بعض أركان الصلاة معصية يختل التقرب بجملتها، لأنه إنما تصح نية الوجوب في هذه الصلاة. وفيمن هذه حاله. وأما إذا صلى في الغصب من الأرض وما لا يصح له فريضة فيه، ووقعت ممن لا يعلم أنه / لا يصح التقرب ونية الوجوب بجملة فعل جزء حرام لم تكن نية الوجوب شرطاً لوقوعها فكانت معصية غير المأمور بها، وغير متأت فيها نية الوجوب. وكانت مع ذلك واقعة موقع الفرض المأمور به ومسقطه له. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما بنوا عليه.

ومما يبين صحة هذا القول إنه لو شرع من لم يبلغ الحطم في صلاة الظهر وقد نواها ظهراً، ثم بلغ في الركعة الرابعة وكانت صلاته عند أكثر الأمة ماضية صحيحة^(٢٧)، ولذلك لو صلى أول الوقت، وقد نواها ظهراً، ثم بلغ في وسطه وآخره وكانت عند كثير من الفقهاء ماضية مجزئة^(٢٨)، وإن لم يصح ممن لم يبلغ نية الوجوب فيها والتقرب بفعلها للعلم بأنه غير مكلف ولا مفروض عليه شيء.

(٢٧) قال أبو إسحاق الشيرازي في المهذب ١ / ٥٨: «فإن دخل في الصلاة ثم بلغ في أثنائها قال الشافعي رحمه الله أحببت أن يتم ويعيد، ولا يتبين لي أن عليه الإعادة، ويمتثل نقل عن الأستاذ أبي إسحاق.

(٢٨) وقال الشيرازي في المهذب ١ / ٥٨: «وعلى هذا لو صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره أجزاء ذلك عن الفرض، لأنه صلى صلاة الوقت بشروطها فلا يلزمه الإعادة». ونقل عن ابن سريج لزوم الإعادة. ونقل ابن قدامة في المغني ١ / ٣٩٩: «لا يلزمه إعادتها». ونقله أيضاً عن أبي حنيفة.

وإنما أجزأت عنه لأنه نواها ظهراً. فبان أنه (ليس)^(٢٩) من شرط صحتها نية الوجوب، وإنما يكفي أن ينويها ظهراً أو عسراً وبطل ما ادعوه.

وجواب آخر يُبطل ما اعتمدوا عليه من ذلك. وهو اتفاق الكل على أن الأكوان في الدار المغصوبة ليست هي جميع أجزاء الصلاة وجملتها، وإنما هي ركن من أركان الصلاة. وفي الناس من يقول الصلاة هي التكبير والقراءة، والإسم لها دون القيام، ولا أقل من أن تكون الصلاة جملة الأركان. لأنه لو قام وركع وسجد بعد تكبير وتوجه وقراءة وتشهد، وكل ما هو من أركانها سوى الأكوان لم يجزئه. ولو فعل التكبير والقراءة والذكر الواجب في الصلاة ولم يفعل القيام والركوع والسجود لم يكن مصلياً. فوجب أن تكون الصلاة جملة أجناس أفعال مختلفة، منها الأكوان المتعلقة، نحو صاحب الدار، ومنها وجوب تكبير وقراءة وتشهد وأشياء من أفعال القلوب ليست بغصب لصاحب الدار، ولا منع له من حق، ولا تعلق له في حظر شيء منها والمنع منه. وإذا كان ذلك كذلك صحت نية التقرب والوجوب بفعل جملة الصلاة، وإن كان^(٣٠) منها جزء لا يصح التقرب به لو انفرد عن باقيها، وليست نية الوجوب مقصورة على الأكوان دون باقي الأفعال. ولو أفرد الأكوان والقيام والركوع والسجود والجلوس بنية الوجوب دون باقي أبعاض الصلاة لم يجز دون أن ينوي جملتها فريضة لله سبحانه. وإذا كان ذلك كذلك صح وجود^(٣١) نية وجوب جميعها. وإن / كان فيها جزء لا يصح إفراده

ص ٣٢٢

بنية الوجوب، والنية غير مقصورة عليه. وأكثر الناس لا يعلم أنه لا يصح التقرب بجملة فعل فيه جزء غير مأمور به، ولا يخطر هذا بباله، بل يتقرب بجملة الصلاة وينويها، فتصح لذلك منه نية الوجوب. هذا على أن العالم منا بأن الأكوان في الدار من جملة الصلاة معصية يجد في نفسه صحة فعل نية وجوب الصلاة،

(٢٩) سقط من المخطوط (ليس).

(٣٠) في المخطوط (كانت).

(٣١) (وجود) استدرکها الناسخ.

وإن كان فيها جزء حرام^(٣٢) لا يقصد بنية الفرض.

وقولهم: إنه لا يتأتى من عالم أو عامي نية وجوب الصلاة مع علمه بوقوعها في الغصب باطل. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه من كل وجه صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

فصل: ويقال لمن اعتل بهذه العلة من المعتزلة، كيف يسوغ للمرء إدعاء إجماع الأمة على أن من شرط الصلاة المفروضة نية الوجوب، وإنها إن عريت منها فسدت ولم تجز. وأنتم خاصة تزعمون أنه لا يصح من أحد تلبس بفعل تعبد به أن ينويه واجباً، لأنه لا يعلم أنه متعبد به لتجويزه أن يعجز ويخترم قبل امتثاله، وكيف يصح منه أن ينويه، وهو لا يعلم وجوبه عليه، ويجوز أن يكون الله سبحانه غير متعبد به. وإنما لا نأمن عندكم أن يكون واجباً. وهو لو نوى أنه يفعل صلاة لا نأمن أن تكون واجبة لم تجزئه حتى ينويها واجبة، ومحال على أصولكم صحة نية وجوبها قطعاً مع تجويز كونها غير واجبة واخترام المكلف قبل امتثالها. وإذا كان ذلك لم يصح على أصولكم خاصة أن يقال إن من شرط صحة الفرض أن ينويه فرضاً واجباً، وبطل ما أصلتكم على أوضاعكم بطلاننا بيّنا.

وهذه الطرق هي التي يصح إبطال اعتلال القوم بها دون ما يظنة أكثر الفقهاء ممن لم^(٣٣) يحصل علم هذا الباب.

فإن منهم من توصل من عند نفسه إلى القدح في هذه الدلالة بأن قال: إنما لم تبطل الصلاة في الدار المغصوبة، لأجل أن الصلاة منفصلة من الغصب، وهي جنسٌ غيره، لأن الغصب - زعم - متناول لنفس الدار وذوات أبعاضها وأجزائها. والصلاة فعل المصلي وهي أعراض، ومقدورة له وموجودة بذاته فهي ص ٢٢٢ لذلك غير المغصوب عليه. فوجب أن لا تكون الصلاة من الغصب في شيء / وأن تقع مجزئة وإن فعلت في دار مغصوبة.

(٣٢) في المخطوط (جزماً حراماً).

(٣٣) (ممن لم) مكررة في المخطوط.

وهذا بعيد ممن توهمه من قبل أن الغصب إنما غصب ملك صاحب الدار وحقه فيها، وهو إنما يملك التصرف فيها وفعل الأكوان على أرضها وسقوفها وهوائها المسامت لها، ولا يملك نفس أجزائها. وكذلك قولنا إنه يملك العبد والأمة، ويملك بضع زوجته والمبيع بعقد البيع والنكاح إنما نعني به أنه يملك الانتفاع والتصرف في ذلك على حدٍ ورسمٍ له بون السرف والتجاوز فيه. فأما نوات الأجسام فملك لله سبحانه بون سائر خلقه. والقدرية تزعم أن نوات الأجسام الحادثة والباقية ليست بملك لله، ولا لأحدٍ من خلقه من حيث كانت موجودة^(٣٤) وكأن الملك للشيء بمعنى القدرة عليه فالموجود يستحيل عندهم كونه مقدوراً لله سبحانه أو لأحدٍ من خلقه. ولما كان القديم مالاً للعالم قبل خلقه وفي حال عدمه. لأنه مقدور في تلك الحال. فإذا حدثت وبقي خرج في الحالتين عن ملكه وملك كل أحد^(٣٥) وإن كنا قد بينا فساد هذا القول في غير موضع. وإنما ذكرنا ذلك لنعرّف بصاحب الدار إنما يملك التصرف فيها وفعل^(٣٦) الأكوان في جهاتها ووضع متاعه ورحله فيها. وإذا كان ذلك كذلك وكانت الصلاة في الدار المغصوبة من جملتها كون المصلي فيها وقيامه وركوعه وسجوده على صفحة قرارها وفي هوائها وجب أن تكون أكوانه غصباً لصاحبها، ومنعاً له من أن يكون بحيث هو، ومن ترك متاعه في مكان الغاصب المصلي فيها ولو لم يكن عاصياً بعوده في تلك الأماكن وقيامه وركوعه وسجوده

(٣٤) قال الزمخشري في الكشاف ٤ / ٦٤ في تفسير قوله تعالى: ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾ الحديد: ٧ «الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها، وإنما مؤلّمك إياها وخولكم الاستمتاع بها، وجعلكم خلفاء في التصرف فيها، فليست هي بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب».

(٣٥) ذكر إمام الحرمين في الإرشاد ص ١٩٨ ما يوافق هذا عن المعتزلة حيث قال: «ذهبت المعتزلة إلى أن الحادث في حال حدوثه يستحيل أن يكون مقدوراً للقديم والحادث وهو بمثابة الباقي المستمر، وإنما تتعلق القدرة بالمقدور في حالة عدمه. وقالوا في طرد ذلك يجب تقديم الاستطاعة على المقدور، ويجوز مقارنة ذات القدرة حدوث المقدور من غير أن تكون متعلقة به حال وقوعه».

(٣٦) (وفعل) مكررة في المخطوط.

وجلوسه. وإن كان مانعاً به لصاحبها من التصرف بحيث هو أوجب لو ترك الغاصب في ذلك المكان عدلاً وملاً الدار بالأعدال^(٣٧) أن لا يكون غاصباً، وإن منعه بما وضعه فيها من الانتفاع بها والتصرف فيها. وهذا ما لا يقوله أحد، وثبت أن الغصب هو غصب منافع الدار، ومنع مالکها من الأكوان والتصرف فيها، فكل ما منع صاحب الدار من التصرف في مكان من أرضها أو ما سامت أرضها من هوائها فإنه غصب له ومنع من حقه.

ويبين ذلك أن الإنسان لو مدَّ سطحاً وقراراً لعلو يسامت داراً^(٣٨) لغيره وغرضه ليس تملك له، وجعل عماد ذلك السقف وأساطينه^(٣٩) في ملك نفسه ص ٣٢٤ لوجب باتفاق كونه / ظالماً وغاصباً بذلك ومانعاً لصاحبها من التصرف في هوائها وحدها المسامت لساحتها. وكل هذا يوضح أن الغصب إنما هو غصب التصرف والمنافع^(٤٠) التي يملكها رب الدار دون ذوات الأجسام، فبطل ما ظنه المتعلق بذلك.

فصل: وقد قال بعضهم: إنما صحت الصلاة في الدار المغصوبة، لأنه لا بد للمصلي من قرار يقف عليه ويركع ويسجد فجازت صلاته. وإن كان مستقراً فيها علي ملك^(٤١) غيره.

وهذا - أيضاً - بعدُ وغفلة من المتعلق به، لأنه وإن احتاج إلى قرار فقد أمر بأن يجعل قراره في ملكه أو مأذون له في الاستقرار عليه. فأما أن يجعل قراره في أملاك الغير فمحرم^(٤٢) بإجماع، كما أنه يحتاج إلى طهارة وستر عورة.

(٣٧) العدل بالكسر نصف الحمل، والجمع أعدل وعدول، كما في القاموس المحيط ص ١٢٣٢ وقال ابن فارس العدل بالكسر هو الذي يعادل في الوزن والقدر.

(٣٨) في المخطوط (دار).

(٣٩) جمع أسطوانة، وهو لفظ معرب، المصباح المنير ١ / ٢٧٦ .

(٤٠) في المخطوط (والمانع).

(٤١) في المخطوط (ذلك).

(٤٢) في المخطوط (فمجزئ) والسياق يقتضي كونها ما أثبتته.

وكذلك لا يحل له غضب ثوب غيره وما به يستر عورته، وسيما إذا كان له غنى ومندوحة عن ذلك فبطل ما قالوه.

فصل: وقد حاول - أيضاً - بعض الفقهاء الجواب عما قالوه، والاستدلال على صحة الصلاة في الدار المغصوبة بأن قال: إن الصلاة في الدار المغصوبة طاعة لله عزَّ وجل، وهي نعم منفصلة من الكون في الدار وغير له. قال: بدلالة أنه قد يفعل الكون في الدار وإن لم يكن مصلياً فيها، ويكون في الدار المغصوبة ويفعل الكون فيها من لا يكون مصلياً فيها بأن يصلي في غيرها. قال: فثبت أن الكون في الدار غير الصلاة فيها.

وقد كان من حق هذا الكلام أن لا يتشاغل بذكره والنقض له لظهور فساده وخطأ قائله عند جميع محصلي علم هذا الباب من سائر المتكلمين. لأنه وإن جاز أن يكون فيها ولا يكون مصلياً بأن يكون مصلياً في غيرها، فإنه لا يجوز أن يكون مصلياً إلا بفعل الكون فيها. وإن جاز أن يفعل الكون فيها من لا يكون مصلياً له. وهذا بمثابة من قال إن القعود في الدار المغصوبة وعلى صفحاتها ليس هو الكون فيها، لأنه قد يكون فيها من ليس بقاعد بأن يكون قائماً أو مضطجعاً أو ماشياً^(٤٣)، وقد يكون فيها من يفعل قعوداً في غيرها، فيجب أن يكون الجلوس في الدار غير الكون فيها. وهذا بُعدٌ عظيم من متوهمه.

وكذلك فلو قال قائل: الكون ليس بحركة، لأنه قد يكون الكائن غير متحرك بأن يكون ساكناً بسكون أيضاً، لأنه قد يكون / كائناً غير ساكن بأن يكون متحركاً، فيجب أن تكون الأكوان غير الحركة والسكون، وهو أيضاً بمثابة من قال: إن الكون ليس هو السواد والبياض والحمرة والألوان الخمسة، لأنه قد يكون المتلون غير أسود بأن يكون أبيض، وبمثابة من قال: إن الصلاة ليست بطاعة، ولا قرية لأنه قد يكون مطيعاً متقرباً من ليس بمصلٍ^(٤٤)، وقد يصلي من

(٤٣) عطف الناسخ الأسماء الثلاث بالواو. ومجيء الواو بمعنى (أو) لا يسلم به كثير من أهل اللغة.

(٤٤) في المخطوط (بمصلي).

لا تكون صلاته قريبة إلى الله سبحانه، فيجب أن تكون الطاعة والقربة بالصلاة غير الصلاة. وكل هذا بُعدٌ ممن توهمه، وذهابٌ عن التحصيل.

ويقال لهم: إذا قلتُم إن صلاة المصلي في الدار غير أكوانه فيها، فاذكروا لنا ما الأكوان فيها، وما هو القيام والركوع والسجود الذي هو غير الكون. فلا يمكن عاقل أن يذكر في ذلك شيئاً يكون شبهة في هذا الباب.

فصل: ولو كان الكون في الدار القيام والركوع والسجود والجلوس فيها، ومخالف لجنس هذه الأفعال لكانت لا بدُّ أن تكون مثل الأكوان فيها أو ضدها أو خلافها.

فلو كانت مثلها لاستغنى بالقيام والجلوس فيها عن وجود كون له فيها، لأنهما من جنس الكون.

ولو كانا خلافين ضدّين لاستحال أن يكون الكائن في الدار مصلياً فيها، لأن ذلك يوجب اجتماع الأضداد، وذلك محال.

ولو كانا خلافين لصح وجود الصلاة في الدار مع ضد الكون فيها، الذي هو كون في غيرها، وأن يوجد الكون فيها مع ضد القيام والجلوس فيها. وضد ذلك كون في غيرها. وذلك يوجب أن يوجد بالمصلي كونين في مكانين معاً. وهذا بُعدٌ ممن صار إليه، فثبت بذلك بطلان القول. وفي الذي اعتمدنا عليه في إبطال اعتلالهم كفاية وغنى عن هذه التلفيقات الباطلة، وبالله التوفيق.

ويليه المجلد الثالث ويبدأ بالقول في العموم والخصوص.

الفهارس

- ١- فهرس الآيات القرآنية.
- ٢- فهرس الأحاديث والآثار.
- ٣- فهرس الأعلام.
- ٤- فهرس الفرق والطوائف.
- ٥- فهرس الكتب الواردة في النص.
- ٦- فهرس الموضوعات.

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

| مكان ورودها | رقمها | الآية |
|--------------------|-------|---------------------------------------------------|
| سورة البقرة | | |
| ٥٢ | ٣٤ | ﴿اسجدوا لآدم﴾ |
| ٧٨ | ٣٩ | ﴿فرجالاً أو ركباناً﴾ |
| ٣١٠/١٤٥/٧٨/٧٢ | ٤٣ | ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ |
| ٦٢ | ٤٣ | ﴿واركعوا مع الراكعين﴾ |
| ٧٦ | ١٨٠ | ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت﴾ |
| ٣١٠/٢٤٥/٧٨/٧٦ | ١٨٣ | ﴿كتب عليكم الصيام﴾ |
| ٢٣٩/٧٨ | ١٨٤ | ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ |
| ٢٣٩/٧٨ | ١٨٤ | ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾ |
| ٢٣٨ | ١٨٥ | ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ |
| ٩٨ | ١٨٧ | ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ |
| ٢٤٤ | ١٩٧ | ﴿واتقوني يا أولى الألباب﴾ |
| ٢٤٦ | ٢٢١ | ﴿ولا تتكحوا المشركات﴾ |
| ٩٨ | ٢٢٢ | ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾ |
| ١٦٦ | ٢٢٨ | ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ |
| ٧٦ | ٢٣٦ | ﴿ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره﴾ |
| ٧٧ | ٢٣٨ | ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ |
| ٢٤٦/٧٢ | ٢٧٨ | ﴿وذروا ما بقي من الربا﴾ |
| ٧٦/٢٧ | ٢٨٢ | ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾ |
| ٧٦ | ٢٨٣ | ﴿فرهان مقبوضة﴾ |

سورة آل عمران

| | | |
|------------------|-----|-----------------------------------|
| ٢٤٤/١٣٥/٧٩/٧١/٧٠ | ٩٧ | ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ |
| ٧٢ | ١٣٠ | ﴿ولا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة﴾ |
| ٢١١ | ١٣٣ | ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ |

سورة النساء

| | | |
|---------|-----|------------------------------------------------|
| ٢٤٤/١٧٣ | ١ | ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ |
| ٣١١ | ٢ | ﴿ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم﴾ |
| ٣١١ | ١٠ | ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً﴾ |
| ١٨٠ | ١١ | ﴿يؤصيكم الله في أولادكم﴾ |
| ٤٨ | ١٩ | ﴿ولا تعضلوهن﴾ |
| ٧٢ | ٢٢ | ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾ |
| ٣٤٦ | ٢٣ | ﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾ |
| ٣١١/٧٢ | ٢٩ | ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ |
| ٢٠٥ | ٤٩ | ﴿ولا يظلمون فتيلاً﴾ |
| ٥٧ | ٥٩ | ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ |
| ٥٩ | ٥٩ | ﴿فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول﴾ |
| ٦٣ | ٦٥ | ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾ |
| ٧٨ | ١٠١ | ﴿إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا﴾ |
| ٧٦ | ١٠٣ | ﴿فأقيموا الصلاة﴾ |
| ٧٦ | ١٠٣ | ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ |
| ١٨٠ | ١٧٦ | ﴿إن امرئ هلك﴾ |

سورة المائدة

| | | |
|-------------|----|-------------------------------------------------------------|
| ٩٨/٩٥/٧٥ | ٢ | ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ |
| ٣١٠/٢٤٥/١٣٤ | ٦ | ﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ |
| ٢٤٥/١٣٤ | ٦ | ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا﴾ |
| ١٨٨/١٨٠/٦٣ | ٦٧ | ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ |

سورة الأنعام

| | | |
|-----|----|-------------------------------------|
| ٢٤٨ | ١٩ | ﴿لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغْ﴾ |
|-----|----|-------------------------------------|

سورة الأعراف

| | | |
|----|----|---------------------|
| ٥٢ | ١١ | ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ |
|----|----|---------------------|

سورة الأنفال

| | | |
|-----|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ٧٩ | ١٦ | ﴿وَمَنْ يُولِهِمْ يُؤَمِّدْ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحِيِّزًا إِلَى فِتْنَةٍ﴾ |
| ٦٨ | ٢٤ | ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ |
| ١٩٥ | ٣٨ | ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ |
| ١٨٠ | ٦٤ | ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ﴾ |
| ١٧٧ | ٦٥ | ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ |

سورة التوبة

| | | |
|----|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| ٧٨ | ٣٥/٣٤ | ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ |
| ٧٢ | ٦ | ﴿وَقَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ |

| | | |
|-------|-----|---------------------------------------------------------------|
| ٧٩ | ٣٨ | ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا إناقاتم﴾ |
| ٧٩ | ٣٩ | ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً﴾ |
| ٧٩/٧٢ | ٤١ | ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾ |
| ٧٩ | ٥٠ | ﴿ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه﴾ |
| ٧٨ | ١٠٣ | ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ |

سورة الحجر

| | | |
|--------|----|-----------------------|
| ٢١ | ٤٦ | ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾ |
| ١٨٠/٦٣ | ٩٤ | ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ |

سورة النحل

| | | |
|----|----|-------------------------------------|
| ٣٣ | ٥٠ | ﴿ويفعلون ما يؤمرون﴾ |
| ٧٢ | ٩٥ | ﴿ولا تشتروا بعهد الله ثمناً قليلاً﴾ |

سورة الإسراء

| | | |
|-----------|----|---------------------------------------------------|
| ٨٠ | ٢٣ | ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً﴾ |
| ٢٠٥/٨٠ | ٢٣ | ﴿فلا تقل لهما أف﴾ |
| ٣١٠/٧٦/٧٢ | ٣٢ | ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ |
| ٢٠٥ | ٧١ | ﴿ولا تظلمون فتيلاً﴾ |
| ٢٥٦ | ٧٨ | ﴿وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾ |
| ٢٥١ | ٧٩ | ﴿فتجهد به نافلة لك﴾ |

سورة طه

﴿أفصيت أمري﴾ ٩٣ ٣٣

سورة الحج

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ ١ ٢٤٤/١٧٣
﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ ٢٩ ٢٦٩
﴿فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها﴾ ٣٦ ٨٢
﴿اركعوا واسجدوا﴾ ٧٧ ٢٥٦/١٤٥
﴿وافعلوا الخير﴾ ٧٧ ٧٥

سورة المؤمنون

﴿يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾ ٦١ ٢١١

سورة النور

﴿وانكحوا الأيامى منكم﴾ ٣٢ ٤٨
﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ ٣٣ ٧٥
﴿وأتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾ ٣٣ ٧٥
﴿فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم وإن تطيعوه تهتدوا﴾ ٥٤ ٥٧
﴿ليس على الأعمى حرج﴾ ٦١ ٧٩
﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة﴾ ٦٣ ٥٩

سورة الفرقان

﴿يضاعف له العذاب يوم القيامة﴾

٦٩ ١٩١

سورة العنكبوت

﴿يا عبادي﴾

٥٦ ٢٤٤

سورة لقمان

﴿وصاحبهما في الدنيا معروفا﴾

١٥ ٨
٣٣ ٢٤٤/١٧٣

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾

سورة الأحزاب

﴿إن المسلمين والمسلمات﴾

٣٥ ١٧٧
٥٠ ١٨٣
٥٠ ٢٥٩/١٨٠

﴿وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي﴾

﴿خالصة لك من دون المؤمنين﴾

سورة سبأ

﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾

٢٨ ٢٤٨/٢٤٤

سورة الزمر

| | | |
|-----|----|-------------------------------------------|
| ٢٤٤ | ٥٣ | ﴿يا عبادي﴾ |
| ١٨٢ | ٦٥ | ﴿إن أشركت ليحبطن عملك وتكونن من الخاسرين﴾ |

سورة الدخان

| | | |
|-----|----|--------------------------------------|
| ١٨٢ | ١٨ | ﴿ولقد اخترناهم على علم على العالمين﴾ |
|-----|----|--------------------------------------|

سورة الفتح

| | | |
|-----|----|----------------------------------------------------|
| ٦٣ | ١٦ | ﴿ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون﴾ |
| ١٨٠ | ٢٩ | ﴿محمد رسول الله﴾ |

سورة الطور

| | | |
|----|----|---------------------------------------|
| ٢١ | ١٩ | ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون﴾ |
|----|----|---------------------------------------|

سورة الرحمن

| | | |
|-----|----|------------|
| ٢٦٨ | ٦٤ | ﴿مدهامتان﴾ |
|-----|----|------------|

سورة المجادلة

| | | |
|-----|-----|-----------------------------------------------------|
| ١٦٧ | ٤٢٣ | ﴿فتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين﴾ |
|-----|-----|-----------------------------------------------------|

سورة الحشر

| | | |
|-----|---|------------------------------------------------|
| ٢٤٤ | ٢ | ﴿يا أولى الأبصار﴾ |
| ٦٢ | ٧ | ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ |

سورة الجمعة

| | | |
|----------|----|--------------------------------------|
| ٢٠٥ | ٩ | ﴿فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ |
| ٩٨/٩٥/٧٥ | ١٠ | ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾ |

سورة التغابن

| | | |
|----|----|--------------------------|
| ٤٥ | ١٦ | ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ |
|----|----|--------------------------|

سورة الطلاق

| | | |
|---------|---|-------------------------------------------------|
| ٣١١/١٨٢ | ١ | ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ |
|---------|---|-------------------------------------------------|

سورة التحريم

| | | |
|----|---|---------------------|
| ٣٣ | ٦ | ﴿ويفعلون ما يؤمرون﴾ |
|----|---|---------------------|

سورة المزمل

| | | |
|-----|---|--------------------------------------|
| ١٨١ | ١ | ﴿يا أيها المزمل قم الليل إلا قليلاً﴾ |
|-----|---|--------------------------------------|

سورة المدثر

| | | |
|-----|-------|--------------------------------------------------------------|
| ١٨٧ | ٤٤-٤٢ | ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ |
| ١٨٨ | ٤٦ | ﴿وكنا نكذب بيوم الدين﴾ |

سورة الإنسان

| | | |
|---------|----|--------------------------------|
| ٣٢٤/٣٢١ | ٢٤ | ﴿ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً﴾ |
|---------|----|--------------------------------|

سورة المرسلات

| | | |
|----|----|---------------------------------------|
| ٢١ | ٤٣ | ﴿كلوا واشربوا هنيئاً بما كنتم تعملون﴾ |
| ٦٣ | ٤٩ | ﴿ويل يومئذ للمكذبين﴾ |

سورة الشرح

| | | |
|-----|-----|----------------------------------------|
| ١٤٤ | ٦-٥ | ﴿فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً﴾ |
|-----|-----|----------------------------------------|

سورة البينة

| | | |
|-----|---|----------------------------------------------|
| ٢٨٥ | ٥ | ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ |
|-----|---|----------------------------------------------|

سورة الزلزلة

| | | |
|-----|---|--------------------------------|
| ٢٠٥ | ٧ | ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ |
|-----|---|--------------------------------|



ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار مرتبة حسب ورودها في النص

| الصفحة | الحديث |
|--------|-------------------------------------------------------------------|
| ٤٥ | - ما أمرتكم من أمر فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم فانتهوا. |
| | - لو راجعته. فقالت: بأمرك يا رسول الله. فقال: إنما أنا شافع: |
| ٦٤ | فقالت: لا حاجة لي فيه. |
| ٦٧ | - لولا أن أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة. |
| ٦٨ | - أما سمعت الله تعالى يقول: استجيبوا لله. |
| ٧٠ | - إن أول ما يسأل عنه العبد الصلاة. |
| ٧٧ | - ما بين هذين وقت لأمتي. |
| ٧٧ | - أول الوقت رضوان الله وأخره عفو الله. |
| ٧٩ | - رأيت لو كان على أبيك دين أكننت قاضيته؟ |
| ٩٥ | - كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا. |
| ١١٤ | - إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً. |
| ١١٨/٧٠ | - ألعامنا هذا يا رسول الله أم للأبد؟ قال: بل للأبد. |
| ١٤٤ | - إن يغلب عسر يسرين (مرفوعاً وموقوفاً على ابن عباس) |
| ١٨٠ | - مطالبة فاطمة والعباس بميراثهما في فدك. |
| ١٨١ | - نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة. |
| ١٨٩ | - نهيت عن قتل المصلين |
| ١٩٥ | - الاسلام يجب ما قبله. |
| | - كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعب الصائم على المفطر |
| ٢٣٨ | ولا المفطر على الصائم. |
| ٢٤٤ | - بعثت للناس كافة حتى يقولوا لا إله إلا الله. |
| ٢٤٤ | - بعثت إلى الأحمر والأسود. |

- ٢٤٥ - أمري للواحد أمري للجماعة.
- ٢٤٩/٢٤٥ - حكمي على الواحد حكمي على الجميع.
- ٢٤٧ - سنوا بهم سنة أهل الكتاب.
- ٢٤٧ - حديث رجم ماعز
- ٢٤٧ - حديث حمل بن مالك في دية الجنين.
- ٢٤٧ - الحكم في المفوضة بأن لها مثل مهر نساءها.
- ترخيص الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الرحمن بن عوف في لبس الحرير لحكة.
- ٢٤٩
- ٢٥٠ - تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك.
- ٢٥٠ - تزويج الرسول صلى الله عليه وسلم الرجل على ما يحفظه من القرآن.
- ٢٥٢ - ألا أخبرتيه أنني أقبل وأنا صائم.
- ٢٥٢ - أما أنا فأنقيض الماء على رأسي.
- ٢٥٦ - حديث المبالغة في الاستنشاق.
- ٣٠٤ - رفع القلم عن ثلاث عن الطفل حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق.
- ٣٤٥ - كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد.
- ٣٤٥ - من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد.
- ٣٤٦ - الذهب بالذهب مثلاً بمثل.
- ٣٤٦ - استدلال ابن عمر على فساد نكاح المشركات.

ثالثاً: فهرس الأعلام

- ٢٥٦/٢٢٦/٢٢ - ابن الجبائي (عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب
أبو هاشم)
- ٢٤٦ - ابن عمر (عبداله بن عمر بن الخطاب).
- ٢٧ - أبو الحسن (علي بن اسماعيل الأشعري).
- ٢٥٠ - أبو بردة (هاني بن نيار الانصاري).
- ٦٩/٦٨ - أبو سعيد بن المعلى.
- ٧١/٧٠ - الأقرع بن حابس.
- ٢٦٠/٣٥٧/٣٢٤/٣٢٣ - أبوشمر المرجئ الحنفي.
- ٢٥١ - أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم.
- ٢٤٧ - برّوع بنت واشق.
- ٦٦ - بريرة مولاة عائشة.
- ١٧/١١ - البلخي (عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي).
- ٢٥٧/٣٥٦ - الجبائي (محمد بن عبد الوهاب).
- ١٨٤ - الجاحظ (عمر بن بحر).
- ٢٤٧ - حمل بن مالك.
- ١١٨ - سراقه بن مالك.
- ٢٥٢/١٧٦/٤٦/٢٧ - الشافعي (محمد ادريس).
- ١٤٣ - عبدالله بن عباس.
- ٢٥٠/٢٤٩ - عبد الرحمن بن عوف.
- ١٨٥ - عبيدالله بن الحسن العنبري.
- ٢٣٩ - عيسى بن أبان الحنفي.
- ٢٣٩/٢٤٠/٢٣٩/٢٣٨ - الكرخي (عبيد الله بن الحسن بن دلال).
- ٢٤٧ - ماعز بن مالك الأسلمي.
- ٢٦١ - مسيلمة الكذاب

رابعاً: فهرس الفرق والطوائف

- ٣٣٩ - أصحاب أبي حنيفة.
 ٣٣٩/١٩٦ - أصحاب الشافعي.
 ٣٣٩ - أصحاب مالك،
 ٣٣٧ - أصحابنا.
 ٣٣٦ - أهل الإثبات.
 ٣٥٧/٣٤٨/٣٤٠/٣٣٩ - أهل الظاهر.
 ٢٤٠/٢٣٥/٢٢٨/١٨٣/١٣٣ - أهل العراق.
 ٢٣٥ - أهل المدينة.
 ١٤٢ - أهل اللغة.
 ٨٤ - البراهمة.
 ٨٤ - الثنوية.
 ٣٤٠/١٨٦/١٧٣/١٧٢/١٦٩/١٥٣/١٥٢/١٤٩/١٤٠/١٣٢ - الفقهاء.
 ١٦٨/١٥٢/١٤٩/١٤٠/١٠٢/٩٢/٨٧/٢٦/٢٥/٢١/٢٠/١٠ - القدرية = المعتزلة.
 ٣٢٩/٣٢٣/٣٠٦/٢٩٥/٢٩٠/٢٨٩/٢٨٢/٢٧٧/٢٧٤/٢٠٠
 ٣٥٧/٣٥٦/٣٥٢/٣٣٧/٣٣٣
 ١٤٢ - المجوس.
 ٣٥٤/٣٤٠/٢٧١/١٨٦/١٧٣/١٦٩/١٣٢ - المتكلمين.
 ١٤٢ - الوثنيين.

خامساً: فهرس الكتب الواردة في النص

- | | |
|-----|----------------------------|
| ١١ | - التقريب والإرشاد الكبير. |
| ١١ | - التقريب والإرشاد الأوسط |
| ٤٧ | - أحكام القرآن للشافعي. |
| ٨٩ | - اعجاز القرآن للباقلاني. |
| ١٦٩ | - الأمالي للباقلاني. |
| ١٨١ | - الإمامة للباقلاني. |

سادساً: فهرس الموضوعات

٥ - ٣١٦

الكلام في الأوامر

- ٥ باب: القول في الأمر ما هو
- ٥ - هل يوصف كلام الله بالقديم (حاشية).
- ٧ - القول «افعل» عبارة عن الأمر.
- ٧ - انقسام الأمر إلى واجب وندب..
- ٧ - هل يشترط كون الأمر أعلى رتبة.
- ٧ - السؤال والرغبة لا تكون أمراً.
- ٨ - الإيماء والإشارة والرموز تدل على الأمر.
- ٩ - الفعل ليس أمراً على الحقيقة.
- ١٠ باب: لماذا كان الأمر أمراً
- ١٠ - هل تشترط الإرادة في الأمر.
- إبطال الباقلاني لقول الجمهور أن «إفعل» تكون أمراً لصيغتها.
- ١٢
- ١٧ - الفرق بين الإباحة والأمر.
- ١٩ - المباح مخير في فعله وتركه.
- ١٩ - المباح داخل تحت التكليف.
- ٢٠ - يجوز وصف المباح بالحسن والقبح.
- ٢٠ - إرادة الله لفعل المباح.
- ٢٤ - أمر الأمر لنفسه مستحيل.
- ٢٥ - أقسام الأمر.
- ٢٦ - دلالة الأمر المجرد عن القرائن.
- ٢٧ - اختيار المصنف رأي الأشعري.
- ٢٨ - الفرق بين الإيجاب والندب. *

- ٣١ - المندوب مأمور به. ✖
- اختيار المصنف للوقف في حمل «افعل» على الوجوب أو
- ٣٥ الندب ومراده بالوقف.
- ٣٩ - أدلة من حمل «افعل» على الندب والرد عليهم.
- ٤٦ - ما يقتضيه مطلق الأمر عند الشافعي وكذلك مطلق النهي.
- ٥٠ - أدلة من حمل «افعل» على الوجوب والرد عليهم.
- ٥٢ - أدلة من قال تفيد الوجوب لغة والرد عليهم.
- ٥٦ - أدلة من قال تفيد الوجوب من جهة العقل والرد عليهم.
- ٥٧ - أدلة من قال تفيد الوجوب من جهة السمع والرد عليهم.
- ٦٤ - أدلة من قال تفيد الوجوب من جهة السنة والرد عليهم.
- ٧٢ - أدلة من قال تفيد الوجوب من جهة الإجماع والرد عليهم.
- ٨٢ - من تجب طاعته.
- ٨٦ - الأمر والنهي لا يدل على الحسن والقبح.
- ٨٨ - أحكام أوامر الله وأوامر المخلوقين.
- ٩٣ - حكم «افعل» بعد الحظر.
- ٩٦ - رأي المصنف في الأمر بعد الحظر.
- ١٠٠ ✖ - الأمر بالفعل أمر بما لا يتم إلا به.
- ١٠٤ ✖ - ما لا يتم الوجوب إلا به ليس بواجب.
- ✖ - هل يصير ما ليس بواجب واجباً إذا لم يمكن فعل الواجب
إلا به.
- ١٠٧
- ١٠٩ ✖ - ما يزيد على ما يتوصل به إلى فعل الواجب ولا يتميز منه.
- ١١٠ - اختلاط ما ليس بمحرم بمحرم يمكن تمييزه.
- ١١٠ - إذا وقع الطلاق على معينة ثم أشكل عليه من هي؟
- ١١١ - اختلاط نوات محارمه بنساء بلده.
- ١١٣ - اختلاط الأنية النجسة بطاهرة.
- ١١٦ - هل مطلق الأمر يقتضي مرة أو التكرار.

- ١٢٤ - شبه من حملة على التكرار والرد عليها.
- ١٣٠ - الأمر المعلق على صفة أو شرط.
- ١٣٦ - معنى الصفة والشرط المعلق بهما الأمر أو النهي.
- ١٣٩ - هل تكرر الأمر بوجوب تكرار المأمور به.
- ١٤١ - ما يمنع تكرر وجوب الامتثال بتكرر الأمر.
- ١٤٢ - متى يحمل التكرار على التأكيد.
- ١٤٧ - الأمر بالتخيير بين أشياء هل الواجب واحد منها أو جميعها ✘
- ١٥٠ - يصح التخيير بين الضدين وبين المختلفين وبين المتماثلين.
- ١٥١ - من المخير فيه ما لا يصلح الجمع بينهما. *
- ١٥٥ - كيف يعاقب من لم يفعل أي خصلة من خصال الكفارة. ✘
- ١٥٥ - من شرط المخير فيه أن يكون مستوياً في الحكم. ✘
- ١٦٠ - أدلة المعتزلة في أن المخير فيه واجب كله.
- ١٦٣ - تقسيم المعتزلة المخير فيه إلى ثلاثة أقسام.
- ١٦٥ - ما يعلم به التخيير بين الأفعال.
- ١٦٧ - الفصل بين التخيير والترتيب.
- ١٦٩ - هل يقتضي الأمر أجزاء المأمور به.. ✘
- ١٧٣ - دخول الذكر والأنثى والحر والعبد في الأوامر.
- ١٧٦ - دخول النساء في خطاب الرجال.
- دخول النبي صلى الله عليه وسلم في كل خطاب للأمة صالح له.
- ١٧٩ - الخطاب الخاص به صلى الله عليه وسلم مقصور عليه.
- ١٨١ - مخاطبة الكافر بالإيمان مجتمعة عليها.
- ١٨٤ - تكليف الكافر بالعبادات وفروع الإسلام.
- ١٨٦ - استدلال المصنف على دخولهم بأدلة السمع.
- ١٨٧ - أدلة من قال بعدم تكليف الكفار بالفروع.
- ١٩٢ - الأمر بالشيء نهي عن ضده.
- ١٩٨ - الأمر بالشيء نهي عن ضده.

- ٢٠٢ - أدلة من، قال إن الأمر بالشيء نهي عن ضده.
- ٢٠٤ - شبه من قال إنه ليس نهياً عن ضده والرد عليهم.
- ٢٠٨ - هل يحمل الأمر على الفور أو التراخي أو الوقف.
- ٢٠٩ - استدلال الباقلاني على فساد القول بالوقف.
- ٢١٢ - * استدلال المصنف للقول بحمله على التراخي.
- ٢١٦ - أدلة من قال بحمله على الفور والرد عليهم.
- ٢٢٧ - * الواجب الموسع متى يجب؟
- ٢٢٩ - أدلة من قال يجب بأول الوقت والرد عليهم.
- ٢٢٩ - أدلة من قال إنه موقوف على آخر الوقت.
- ٢٣٠ - أدلة من زعم بأنه نفل.
- ٢٣١ - * معنى فوات الفعل المؤقت والموسع.
- ٢٣١ - معنى الإعادة والقضاء والأداء.
- ٢٣٢ - قضاء الفائت يكون بأمر ثانٍ.
- ٢٣٥ - حجة من قال يكون القضاء بالأمر الأول.
- ٢٣٧ - وجوب صيام رمضان على المريض والمسافر.
- ٢٤٠ - عدم وجوب صيام رمضان على الحائض. «حالة الحيض».
- ٢٤٣ - خطاب المواجهة لجماعة أو لواحد مقصور عليهم.
- عدم دخول النبي صلى الله عليه وسلم في خطاب الأمة
بظاهر الخطاب.
- ٢٥٠
- ٢٥٣ - * إذا نسخ الوجوب لم يبق الجواز عند المصنف.
- ٢٥٥ - * الندب إلى صفة الفعل لا يدل على وجوب الفعل.
- ٢٥٨ - معنى أوجب الواجبين وأكد النفلين.
- إذا وجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يوجب على
غيره شيئاً دل ذلك على وجوب ذلك الفعل.
- ٢٦٢
- ٢٦٥ - * الزيادة على أقل الواجب هل تكون واجبة.
- ٢٦٩ - الأمر لا يتناول المكروه.

- يجوز الأمر بإيقاع الفعل على صفةٍ والنهي عن إيقاعه على

٢٧١

غيرها .

٢٧٤

- لا يشترط في صحة الأمر بقاء المأمور .

٢٧٧

- أدلة المعتزلة على اشتراطهم ذلك .

٢٨٢

- لا يجوز كون المكلف غير عالم بأنه مأمور .

٢٨٢

- مخالفة المعتزلة والرد عليهم .

٢٨٨

- هل يصح تقدم الأمر بالفعل قبل وقوعه؟

٢٨٨

- تقسيم الأمر إلى أمر بدارٍ وإعلامٍ وإلى أمر إيجابٍ والزام .

٢٨٩

- رأي المعتزلة في استحالة مقارنة الأمر للفعل .

٢٩٠

- أدلة المصنف على صحة اقتران الأمر بالفعل .

٢٩١

- أدلة المعتزلة على استحالة مقارنة الأمر للفعل .

٢٩٢

- التفريق بين الأمر المتقدم والأمر المقارن عند الجمهور .

٢٩٨

- المعدم مأمور على الحقيقة .

٢٩٩

- الأدلة على صحة أمر المعدم .

٣٠٣

- أدلة من قال يستحيل أمر المعدم .

٣٠٦

- يصح التكليف بالأمر والنهي إلى غير غاية . ✓

- الأدلة على فساد قول المعتزلة بعدم صحة التكليف إلى غير ✓

٣٠٧

غاية .

- فرض الإيمان واعتقاد وجوب الواجبات والعزم على الفعل

٣٠٨

يكون على النوام .

- حكم تكرار كلمة التوحيد والصلاة على النبي صلى الله

٣٠٨

عليه وسلم .

٣١٢

- الواجب العيني والواجب الكفائي . ✎

٣١٥

- وجه اسقاط الفرض إذا قام به الغير .

٣١٧ - ٣٦٨

النهي وأحكامه

✓ ٣١٧

- تعريف النهي .

- ٣١٧ - التنويه بما سبق بحثه من الأوامر وله نظير في النواهي.
- ٣٢١ - النهي عن شيئين على وجه التخيير.
- ٣٢٢ - إختيار المصنف القول بالتفصيل.
- ٣٢٤ - أدلة من نفي جواز التخيير.
- ٣٢٦ - رأى أبي هاشم الجبائي.
- ٣٢٨ - حكم من أراد الخروج من زرع غيره تائباً.
- ٣٢٣ - رأى أبي شمر المرجئ الحنفي في مسألة الزرع.
- ٣٣٦ - رأى الباقلاني في مسألة الزرع.
- ٣٣٩ - هل النهي عن الشيء يدل على فساده.
- ٣٤١ - إبطال أدلة من قال إن النهي يقتضي الفساد لغة.
- ٣٤٢ - إبطال أدلة من قال إن النهي يقتضي الفساد شرعاً.
- ٣٤٦ - إجماع.
- ٣٤٨ - من الأفعال المنهي عنها ما قد يقع صحيحاً مجزئاً.
- ٣٥٠ - الفصل بين ما يفسد وما لا يفسد من المنهي عنه.
- ٣٥٢ - رأى الشافعي في التفريق بين ما يفسد وما لا يفسد.
- ٣٥٥ - حكم الصلاة في الدار المغصوبة.
- ٣٥٦ - حجة الباقلاني في كون الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة.
- ٣٥٩ - أدلة من قال بعدم صحتها والرد عليهم.
- ٣٦٤ - الرد على أدلة المعتزلة على عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

التقى في الاستبصار

(الصغيد)

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب البافلاني

المنوف سنة ٤٠٣ هـ

فَدَمَّرَ لَهُ وَحَقَّقَهُ وَعَنَّوْا عَلَيْهِ

الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد

الجزء الثالث

مؤسسة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال بدر الدين الزركشي في مقدمة البحر المحيط:
" وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر،
هو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقاً ."

وقال أيضاً :

(حتى جاء القاضيان : قاضي السنة أبو بكر بن
الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات
وفكا الإشارات، وبيننا الإجمال، ورفعنا الإشكال واقتفى
الناس بآثارهم، وساروا على لآحب نارهم، فحرروا
وفرروا وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء) .

التقريب إلى المشتبه

(الصفحة)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م

حقوق الطبع محفوظة © ١٩٩٨ م. لا يُسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه. ولا يُسمح باقتباس أي جزء من الكتاب أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر.



للطباعة والنشر والتوزيع

وطني للمسيحية

شارع حبيب بن علي

بيروت - لبنان

تلفاكس: (٩٦١١)

١١٧٤٦٠ - ٣١٩٠٣٩ - ٤١٥١١٢

ص.ب. ١١٧٤٦٠

برقياً: بيروت - لبنان

بيروت - لبنان

Al-Resalah
PUBLISHERS

BEIRUT

LEBANON

Telefax: (9611)

٤١٥١١٢ - ٣١٩٠٣٩ - ٦٠٣٢٤٣

P.O. Box: 117460

E-mail:

Resalah@cyberia.net.lb

Web Location:

[Http://www.resalah.com](http://www.resalah.com)

باب القول في العموم والخصوص

إن قال قائل : خبرونا ما العام وما الخاص وما حدُّهما؟ قيل له : أما العام فهو «القول المشتمل على شيئين فصاعداً»^(١) :

والدليل على ذلك أن العموم في اللغة هو الشمول. ولذلك يقال عممت الجماعة بالبر، وعمت زيدا وعمراً بالعدل والمدح، وعمت البلدة والعشيرة.

فكل قول اشتمل على شيئين فصاعداً فإنه عام فيما اشتمل عليه. ويجب إذا كان ذلك كذلك أن يكون العام ما اشتمل/ عليه^(٢) شيئين. وأوسع وأعمه ما يتناول جميع الجنس على الاستيعاب والاستغراق^(٣)، وأن يكون ما بينهما عام من وجه وخاص من وجه. فيكون عاماً من حيث اشتمل على ما يتناوله من الأعيان

(١) يظهر من تعريف الباقلاني للعام أنه يرى أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وإنما يستعمل في المعاني والأفعال مجازاً. وهذا ما أفرد له الباب التالي. وقد عرف الغزالي العام بما يقارب تعريف الباقلاني حيث قال : «هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»، ولكنه احتريز عن بعض ما يمكن أن يرد على حد الباقلاني فابدل «القول» باللفظ الواحد احترازاً عن مثل ضرب زيد عمراً حيث تشمل اثنين لكن بلفظين. وقال من جهة واحدة حتى يخرج دلالة اللفظ المشترك على معانيه أو دلالة اللفظ الذي له حقيقة ومجاز لأنه يدل من جهتين.

ويقرب منه عرفه ابن برهان في الوصول ٢٠٢/٨. وينظر تعريف العام عند الأصوليين: المنحول ص ١٣٨ وارشاد الفحول ص ١١٢ والإحكام للآمدي ٥٤/٢ والمسودة ص ٥٧٤ ونهاية السؤل مع البدخشي ٥٦/٢ والمحصول ٥١٣/٢/٨ وجمع الجوامع مع البناني ٣٩٩/٨ والمعتمد ٢٠٣/١ والتمهيد لأبي الخطاب ٥/٢ وروضة الناظر ص ٢٢٠ والميزان للسمرقندي ص ٢٥٧ وأصول السرخسي ١٢٦/١.

(٢) الصواب (على) بدل عليه .

(٣) عقد السمرقندي في الميزان ص ٢٥٥ مسألة يبين فيها هل شرط العموم الاستغراق أو الاجتماع فقط. ونقل عن الجصاص وأبي زيد اشتراط الاجتماع والكثرة دون الاستيعاب. ونقل عن مشايخ العراق أنهم اشترطوا الاستيعاب. وبين مدى تأثير هذا الاختلاف على وضع حدٍ للعام.

والأزمان، وخاصاً من حيث لم يتناول مما يقع عليه الإسم أكثر من ذلك القدر.

فأما الخاص: فمعنى وصفه بذلك أنه قول واقع على شيء أو أشياء مما يتناوله الإسم في وضع اللغة، أو مما يصح وضعه له وإجراؤه عليه، أو بعض ما يكون الإسم متناولاً له أو لغيره فلذلك كان قولهم اضرب زيداً^(٤) خاصاً في زيد دون غيره. وقولهم اضرب الزيدين خاصاً فيهما^(٥) دون العمرين وغيرهما من الزيدين. وقولهم أذل المشركين خاصاً لوقوعه عليهم دون المؤمنين.

وقد يكون الخاص من الخطاب خاصاً لتناوله بعض من يجري عليه الإسم، ويكون خاصاً لتناوله ما يقع عليه الاسم دون غيره ممن يكون يصح وقوعه في أصل الوضع عليه. فقولهم اضرب الرجل واضرب زيداً خاص^(٦) في بعض الزيدين وبعض الرجال، وكذلك الرجلين والثلاث والعشرة، وهو لذلك خصوص في بعض من يصح أن يجري الإسم في أصل الوضع عليه، وبعض من يصلح تناول الإسم له ولغيره بعد التواضع عليه. وقولهم اقتل المشركين وعظم المؤمنين خاص في المؤمنين والمشركين لتناوله لفريق دون فريق ممن له ولغيره اسم يعمهما. فهو قوله العلماء ذرو الأبواب والناس وما جرى مجراه، أو لبعض ما كان يصح وضع الإسم له وجريانه عليه، ولا يمكن أن يذكر في حد كون الخطاب عاماً وخاصاً شيئاً سوى ما ذكرناه من جميع صفات الكلام التي يشركه فيها ما لا يوصف بأنه عام ولا خاص.

فإن قال قائل: أفيجوز على هذا الأصل أن يقال إن العام خاص وأن الخاص عام، وأن المعموم مخصوص؟

قيل له: لا يصح أن يقال ذلك إلا على الأصل الذي فسرناه من القول العام الشامل لأمر خاص فيها على تأويل أنه متناول لها وحدها دون ما عداها، فيكون

(٤) في المخطوط (زيد).

(٥) في المخطوط (خاص فيهم).

(٦) في المخطوط (خاصاً).

٣٢٧ عاماً فيما تناوله واشتمل عليه/ وخاصةً من حيث لم يتناول غيره مما يلحقه الإسم، أو مما كان يجوز في أصل الوضع إجراء الإسم عليه، أو ما يصلح أن يكون الإسم متناولاً له ولغيره، فإن أريد بوصف القول قائم خاص، وأنه معموم مخصوص هذا المعنى، فذلك صحيح. فأما القول بذلك على ما يذهب إليه مثبتو العموم^(٧) الذي هو استغراق الجنس، فإنه ليس بصحيح على التحقيق، ولا مستمر إلا على أصل أهل الخصوص، ولا على مذهب القائلين بالوقف، ولا على مذهب أصحاب العموم، وذلك أن أصحاب الخصوص يزعمون أن قولنا المشركون ومشركون ونحوه من الجموع المعرفة والمنكرة^(٨) موضوعة للخصوص الذي هو أقل الجمع، وليس بمفيد للعموم والاستغراق، فكيف يصفونه بأنه عموم وأنه مخصوص، وهو ليس بعموم.

وأما أصحاب الوقف فإنهم يقولون : إنه لفظ مشترك متردد بين العموم والخصوص وصالح لهما، فإذا استعمل في أحدهما بقرينته كان حقيقة فيه، وليس هو في الأصل موضوع لأحدهما، فكيف يقولون إنه عموم مخصوص؟

وأما القائلون بأنه موضوع في الأصل لاستغراق الجنس، فإذا أريد به البعض وقصر إليه به فصورته بحالها لم تتغير، ولا خرجت عن أن تكون موضوعة في الأصل للاستغراق، وإنما تستعمل في البعض بقرينته وقصد المتكلم بها إلى بعض ما وضعت له لا نص موضوعاً لذلك البعض، وهو إذا استعملها فيه كان متجوزاً باستعمالها في غير ما وضعت له، فيجب لذلك أن يكون المراد بقولهم إنه

(٧) أهل العلم في إثبات ألفاظ للعموم على ثلاثة مذاهب رئيسة: فمنهم من يرى وجود ألفاظ موضوعة للعموم، وهم الكثرة من العلماء.

ومنهم من قال لا يوجد ألفاظ خاصة بالعموم بل هي حقيقة في أقل الجمع، وهم الذين سماهم الباقلائي أصحاب الخصوص.

ومنهم من قال بالوقف على أن هذه الألفاظ الذي اعتبرها قوم أنها للعموم هي ألفاظ مشتركة بين أقل الجمع والاستغراق، ولا تحمل على أحدهما إلا بقرينته تعين أحدهما. وعلى رأس هذه الطائفة أبو بكر الباقلائي. كما سيظهر ذلك من خلال هذا الجزء من هذا الكتاب.

(٨) في المخطوط النكرة بدل المنكرة.

عموم مخصوص أنه مستعمل في بعض ما وضع له واستعماله في ذلك لا يُصيرُه موضوعاً له، فيجب أن يكون متجوزاً به، ويجب أن يكون قولنا إنه مخصوص أن المتكلم به قصد الخصوص الذي ليس بموضوع له، وذلك مجاز من الاستعمال، ولا يجوز أن يصير خصوصاً بقصد المتكلم إلى ذلك، لأن ذلك يوجب فيه أن يكون عموماً بحق الوضع وموجب الإسم، وأن يكون خصوصاً بقصد المتكلم به إلى بعض ما وضع له، فيكون عاماً خاصاً، وذلك باطل، فيجب أن لا يكون معنى هذا الإطلاق أنه لفظ وضع للاستغراق أو ثبت للعموم وقصد به بعض ما وضع له، على أنهم يقولون إن اللفظ إنما يكون عموماً إذا عرِّي من جميع قرائن التخصيص، فإذا ورد مقترناً ببعضها فليس هو اللفظ الموضوع للعموم^(٩)، فكيف يكون عموماً مخصوصاً؟

٣٢٨

وكذلك قولهم خاص أريد به العام إنما يعنون/ أنه لفظ وضع للخصوص وأراد به المتكلم العموم، فهو لذلك مستعمل له في غير ما وضع له، والذي به يصير لفظ الخصوص عموماً قصد المتكلم به إلى ذلك، وما به - أيضاً - يصير اللفظ المشترك بين العموم والخصوص خاصاً أو عاماً إنما هو قصد المتكلم به إلى ذلك وإرادته له، ولذلك كل لفظ مشترك بين شيئين أو أشياء إنما يصير مصروفاً إلى بعض احتمالاته لقصد المخاطب به إليه دون غيره، ولا شيء يمكن أن يقال إنه مصير^(١٠) لذلك إلا القصد والإرادة على ما بيناه دون صيغة القول، ودون حدوثة وكونه مدركاً، ودون العلم به والقدرة عليه، وسائر ما هو عليه، وما المتكلم به عليه من الصفات، فثبت بذلك أنه إنما يصير عبارة عن العام أو الخاص بالإرادة والقصد، وبالله التوفيق.

(٩) أبطل المصنف على المذاهب الثلاثة في ألفاظ العموم كون اللفظ يطلق عليه عام مخصوص. وانتهى

إلى أن اللفظ يوصف بالعموم أو بالخصوص بناء على إرادة المتكلم باللفظ.

(١٠) في المخطوط (مصيراً).

باب

القول في امتناع دخول العموم في المعاني والأفعال

إن قال قائل : قد ثبت بما وصفتم كون القول المشتمل على التسميات عموماً .
فهل يصح العموم في المعاني والأفعال التي ليست بقول^(١)؟

قيل له : لا ، لأن أهل اللغة قصروا القول «عموم» على القول الذي وصفناه من حيث كانت متناولة لأشياء ، ولم يصفوا شيئاً غير القول بذلك .

ومما يدل على استحالة كون الفعل والحكم عموماً وإن جاز أن يقال عمهم العطاء والعدل والإحسان والمنع والحرمان أن العطاء لكل معطٍ منهم مختص به ومقصود عليه غير مشترك بينه وبين غيره ، وكذلك البذل والمنع وكل فعلٍ أوقع في مختص^(٢) وفعل به وفعل بغيره مثله .

(١) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٨/٣ وما بعدها فيما يدخله العموم وما لا يدخله العموم ثمانية أقوال .

ونسب للجمهور أن العموم من عوارض المعاني والأفعال مجازاً ، وهو الذي يقول به الباقلاني .
والثاني : أنه مشترك بين الألفاظ والمعاني والأفعال .
والثالث : أنه ليس من عوارض المعاني والأفعال لا حقيقة ولا مجازاً .
والرابع : أن العموم هو للقدر المشترك بين اللفظ والمعنى .
والخامس : أنه حقيقة في المعاني مجاز في الألفاظ عكس قول الجمهور .
والسادس : التفريق بين المعنى الذهني والمعنى الخارجي ، فيكون من عوارض المعنى الذهني دون الخارجي .

والسابع : الوقف وهو مقتضى كلام الأمدى في الأحكام .
والثامن : التفريق بين المعنى الكلي والمعنى الجزئي . فهو من عوارض المعنى الكلي دون الجزئي .
وينظر في مذاهب العلماء في ذلك : المعتمد (٢٠٣/١) والمستصفي (٣٢/٢) والمسودة ص ٩٧ وروضة الناظر ص ٢٢٠ ونهاية السؤل (٥٦/٢) والمنخول ص ١٣٨ والإحكام للأمدى (٥٤/٢) ، وإرشاد الفحول ص ١١٢ وأصول السرخسي (١٢٥/١) والوصول إلى الأصول (٢٠٣/١) وشرح الكوكب (١٠٦/٣) .

(٢) في المخطوط (منخص) .

وكذلك إذا قيل حكم الله في قطع السارق وجلد الزاني حكم عام فإنما ذلك مجاز، لأن حكمه على كل واحدٍ منهم بما حكم به عليه من حدٍ وغيره غير حكمه على الآخر، والمراد بذكر الحكم في هذا الكلام الحد المحكوم به باتفاق. والموجب من حد كل واحدٍ منهم باتفاق غير الموجب على غيره، وغير مشترك بينه وبين غيره، وكذلك ما إذا استوفى الحد من واحدٍ منهم لم يكن مستوفى من جميعهم، وإذا عصى بترك حد البعض منهم لم يكن ذلك عصياناً^(٣) في إقامة الحد على الباقيين./ ٣٢٩

وكذلك القول في العبادات الموجبة على كل واحدٍ من المكلفين^(٤). وفي أنها غير العبادة الواجبة على غيره. وإنما يصح أن يقال أنه قد وجبت على كل متعبدٍ، ولزم إقامة الحد على كل مجرم بحكم ولفظ عام يشتمل على جماعة من يتناوله الإسم أو فريق منهم، فيوصف بذلك لأنه بنفسه مشتمل على ما اشتمل عليه، فأما أن يكون الواجب على واحدٍ هو نفس الواجب على غيره، فذلك محال.

فصل: فإن قال قائل: لم أذهب في القول بدخول العموم في المعاني إلى ما قلت، وإنما عنيت بذلك أن الأفعال إذا اشتركت في أحكام وصفات وصفت بأنه عموم.

يقال له: ما تمنع اشتراك الأفعال والصفات المتغايرة في أحكام وحقائق تجمعها، ولذلك قلنا إن جميع الأفعال والصفات مشتركة في حقيقة الوجود. وغير ذلك من الأحكام، غير أن الوجود ليس بمعنى ثابت يكون جامعاً لجميعها أو متناولاً لها، وإنما وجود كل شيء منها هو ذاته، وذاته ليست بذات غيره، ولا كل شيء منها غيره، ولا ههنا أمر هو وجود قائم يكون جامعاً لها أو مشتملاً عليها، فبطل هذا الكلام الذي قالوه.

وقد اتفق أهل اللغة على أن الأفعال المشتركة في حكم وصفة من الصفات لا

(٣) في المخطوط (عصيان).

(٤) يوجد في المخطوط بعد كلمة المكلفين [وفي أنها غير العبادة الواجبة على كل واحد من المكلفين]، وهي تكرر لما تقدم.

توصف بأنها عموم، والحكم والوصف الذين هي مشتركة فيه ومستحقة له^(٥).

وكذلك لا يقال : إن علوم الناس وقدرهم وحركاتهم وصورهم عموم في اشتراك جميعها في الحكم لها بأنها علوم وقدر وحركات، وإنما يقال القول علوم وقدر الذي هو اسم جمع مشتمل على ما أريد به عموم.

وكذلك فلا يجوز أن يقال إن الوجود والحدوث والعرضية عموم لاشتراك أشياء في حقيقته.

ويدل على هذا - أيضاً - ويوضحه اتفاق الكل على أن السابق إلى فهم كل متكلم في اللغة العربية من قول القائل فلان يقول بالعموم، وفلان لا يقول بذلك إنه إنما يثبت قولاً ذا صيغةٍ وبنيةٍ مختلفاً في وصفه وما وضع له، دون غيره من سائر الأفعال والمعاني^(٦)، ولا يفهم من ذلك أنه يثبت أشياء مشتركة/ في حكم وحقيقة وصفة.

وكذلك إذا قيل قد اختلف الناس في العموم لم يعقل منه إلا الاختلاف في حكم اللفظ المدعى وضعه للاستغراق أو البعض أو كونه مشتركاً فيهما، وإذا كان ذلك كذلك ثبت أنه لا مدخل للأفعال والأحكام والأمور المشروعة للمكلفين والواجبة على كل واحد منهم في العموم، وأنه مقصور على ضرب من الأقوال مشتمل على ما تحته وما قصد له.

فصل آخر يتصل بذلك :

فإن قال قائل: فهل يجوز على هذا الأصل إطلاق القول بأن العموم مخصوص، وأنه خصوص عموم^(٧).

(٥) هكذا العبارة في المخطوط، وفيها ركاكة. ويبدو أن المراد بها أن الحكم المستحقة له الأفعال، والصفة التي اشتركت فيها الأفعال لا توصف بالعموم.

(٦) اعتمد الباقلائي في إثبات أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة على السبق للفهم عند الإطلاق. ومن المعلوم أن السبق للفهم عند الإطلاق هو أظهر علامات الحقيقة كما هو معلوم في علم البيان. ينظر في ذلك الطراز للعلوي (٩٢/١).

(٧) تقدم إبطال المصنف القول بأن العموم مخصوص في الباب الأول من هذا الجزء في ص ٩ وما بعدها. كما أنه بين مراده بأصحاب الخصوص وأصحاب العموم وبأصحاب الوقف. وينظر في ذلك تلخيص التقريب لإمام الحرمين لوجه ٦٦ ب.

يقال له: لا يصح ذلك على قول أصحاب الخصوص، ولا على قول أهل الوقف، ولا على قول مثبتي العموم.

فأما أصحاب الخصوص فإنه عندهم موضوع للخصوص^(٨). فإذا ورد للخصوص وإنما ورد لما وضع له حقيقة، فكيف يقال إنه عموم، هذا بين الامتناع على قولهم.

وأما أصحاب الوقف. فإنهم يقولون إنه يصلح للبعض حقيقة، وللكل حقيقة، فإذا ورد لأحدهما كان له، فإن كان مستغرقاً لم يكن مقصوراً على البعض ومقصوداً به إليه لم يكن مستغرقاً، فمحال على هذا أن يكون العام مخصوصاً^(٩).

فأما أصحاب العموم فإنهم يقولون: إن قولنا المشركون والمؤمنون عموم، وإن فائدة وصفه بذلك أنه موضوع في اللغة لاستغراق أحاد من يقع عليه الإسم.

فإذا ورد والمراد به البعض لم تتغير بُنيته وصورته، ولم يخرج بذلك عن أن يكون لفظاً منه بالعموم في أصل الوضع، ولم يصير خاصاً بالقصد به إلى بعض من وضع له في الأصل. فيجب إذا كان ذلك كذلك أن يكون وصفه بأنه خاص وخصوص مجازاً واتساعاً، وعلى وجه التشبيه بالقول الذي وضع في الأصل لذلك القدر، والبعض الذي أريد به دون غيره، لا يصح غير هذا، لأنه لو صار القول خاصاً على الحقيقة بالقصد به إلى بعض ما وضع له، وهو في الأصل مبني للعموم لوجب أن يكون عاماً خاصاً على الحقيقة، وأن يكون عاماً بالوضع وحكم اللغة، وخاصاً بقصد المتكلم به وإرادته للبعض. وهذا تناقض ظاهر/.

٣٣١

لأنه قول يوجب أن يكون مستغرقاً مستوعباً بحق اللغة والوضع، ومقصوداً على البعض ما هو موضوع له بحق الإرادة لذلك، وهذا جهل عظيم، وإذا لم يجز ذلك ثبت أن معنى وصف القول العام على أصلهم بأنه خصوص إنما جرى عليه مجازاً واتساعاً، ولأنه لو كان لفظ العموم خصوصاً بالقصد إلى تخصيصه لصار

(٨) في المخطوط (للخصوص).

(٩) في المخطوط (مخصوص).

لفظ الحقيقة مجازاً بالقصد إلى التجوز به واستعماله في غير ما وضع له، فيصير إلى ما نقل إليه وتجاوز به فيه بالقصد إلى ذلك، وهذا تخليط ممن صار إليه.

فصل: فإن قيل: فما الذي يجب أن يحمل عليه قولهم عموم مخصوص وخصوص أريد به العموم؟

قلنا: الواجب أن يقال إن المراد بذلك إنه عام من جهة اللفظ وأصل الوضع، وخاص في المراد إذا قصد به بعض ما وضع له.

وكذلك إذا قالوا خاص أريد به العام فالمعنى فيه أنه خاص من جهة لفظه وحكم الوضع في اللسان وعام من جهة قصد المتكلم به، وليس يصير ما وضع للخصوص وقدر معلوم عاماً بقصد المتكلم به إلى أكثر مما وضع له أو إلى جميع أحاد ما يجري عليه الإسم باتفاق، لأن قصود المتكلمين باللغة لا تقلب الألفاظ عما وضعت لإفادته، ولا يصح لهذا القول تأويل إلا ما ذكرناه أن للعموم والخصوص^(١٠) ألفاظاً موضوعة لهما، وأن للعبارة^(١١) عنهما ألفاظاً يتواضع عليهما. فأما العموم والخصوص على الحقيقة فكلام في النفس متعلق بمتعلقه لنفسه^(١٢) لا بالقصد إلى تعليقه، ولا بالتواضع على ذلك.

فصل: وقد يقال: إن فلاناً يخص العموم إذا علم أن القول الموضوع لاستغراق الجنس مراد به البعض، فيوصف علمه بذلك بأنه تخصيص للعموم. وقد يوصف بذلك - أيضاً - إذا اعتقد كون اللفظ المبني للعموم مخصوصاً وظن ذلك، وإن لم يكن الأمر على ما ظنه.

(١٠) في المخطوط (بالخصوص).

(١١) في المخطوط (العبارة).

(١٢) كلام الباقلاني هذا مبني على معتقد الأشاعرة في أن الكلام نفسي. وهو نفس النهج الذي نهجوه في الأوامر والنواهي. وقد نسبته إمام الحرمين في البرهان (٣١٨/١) للمحققين من أئمة الأشاعرة. ولكنه لم يرتض طرد هذا المذهب في العموم والخصوص. وقال بأن هذا البحث يتعلق بالقول المعبر به عما في النفس.

وقد يقال: فلان قد خص العموم إذا أخبر عن كونه مخصوصاً وإن لم يكن الأمر على ما أخبر به، فيوصف علم العالم بكون العموم مخصوصاً وظنه لذلك وخبره عنه بأنه تخصيص للعموم.

٣٣٢

ويقال أيضاً فيمن أقام الدليل على أن لفظ العموم مخصوص / أنه قد خص العموم. والمخبر عن كون الخطاب مخصوصاً والبدال على ذلك والعالم بأنه مخصوص لا يصح أن يكون علمه بذلك وخبره وذكره الدليل على تخصيصه تخصيصاً للعموم، والواجب على الحقيقة أن يكون مخصص^(١٣) الخطاب هو المخاطب بالخطاب الخاص الموضوع لذلك دون الخطاب القائم^(١٤) وأن يكون الذي عم بالخطاب ما تحته من خطاب الغير بالخطاب القائم في أصل الوضع، كما أن الأمر من خاطب بالأمر، والمخبر والمستخبر من خاطب بما هو خبر واستخبار، دون العالم بكون القول خاصاً والمعتقد لذلك والبدال عليه والمخبر عنه.

وقد يوصف المخاطب بالعام إذا قصد به الخصوص بأنه مخصص للعام على تأويل أنه قاصد به إلى غير ما وضع له، وذلك مجاز واتساع، وقد بينا في أن حقيقة الكلام فصل من القول جائز خروجها عما هما عليه^(١٥).

فصل: فإن قيل: فخبرونا بماذا تصير هذه العبارات والأسماء المشتركة عند أهل الوقف بين الخصوص والعموم والموضوعة عند القائلين بالعموم والقائلين بالخصوص لما يقولونه منصرفاً إلى بعض احتمالاتها وفي غير ما وضعت له؟

(١٣) في المخطوط (تخصص).

(١٤) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٣/٢٤٠) أن المخصص يطلق ويراد به عدة معاني.

أولها: يوصف به المتكلم إذا أراد بالعام بعض ما يتناوله.

ثانيها: يوصف به الناصب لدلالة التخصيص.

ثالثها: يوصف به الدليل الذي دل على أن المراد بالعام بعض أفرادها فيقال السنة مخصصة للكتاب.

رابعاً: يوصف به المعتقد للدليل أنه مخصص، كما قال الشافعي: يخص الكتاب بالخبر.

وقد رجح الباقلاني الإطلاق الأول.

(١٥) هكذا العبارة في المخطوط، وهي غير مستقيمة. ولكن يستفاد منها أنه يحيل على كلام متقدم.

قيل : إنما تصير كذلك بإرادة المعبر وقصده لا لنفسها وجنسها وصيغتها، ولا لحدوثها، ولا للعلم بوقوعها، ولا للإرادة لحدوثها، لأن جميع هذه الأمور تحصل للفظ. وإن كان المراد به بعض احتمالاته وغير ما وضع له، فعلم أن المؤثر في صرفها إلى بعض احتمالاتها أو غير ما وضعت في الأصل له إنما هو إرادة المخاطب بها وقصده، وإنما الأدلة والأحوال الظاهرة تدل على قصد المتكلم بها فيعلم عند ذلك ما أريد بها، وتكون الأدلة دالة على الإرادة التي بها يقع التخصيص أو تصير الكلام لبعض احتمالاته^(١٦).

وذلك نحو القول : أي شيء يحسن زيد؟، وقولهم سلام عليكم، المحتمل للتحية والهزل والاستجهاال والاستفهام والتفخيم والتقليل، فيصير الكلام لبعض ذلك بالقصد إليه، ويعلم القصد إليه إما بضرورة عند أمارات ظاهرة وبشاهد حال أو دليل./

٢٢٢

فأما بعض نفس الكلام الذي في النفس فإنه لا يتغير حال كل ضرب منه، ولا يصير متعلقاً بمتعلقه بالإرادة والقصد، كما لا يصير العلم والقدرة متعلقين بمتعلقتهما بالإرادة والقصد إلى ذلك.
وهذه جمل في هذا الباب كافية إن شاء الله.

(١٦) في نظر الباقلاني أن ما يصرف اللفظ إلى بعض ما يتناوله هو قصد المتكلم وإرادته، ولكن لما كان قصده أمراً باطنياً فالمعتبر ما يدل على هذا القصد من أمارات أو دليل العقل أو سوابق الكلام ولواحقه وما تحفه من قرائن.

باب

ذكر الألفاظ المدعاة للعموم^(١) من ألفاظ الجموع وغيرها، واختلاف مثبتتي العموم فيها

فمن هذه الألفاظ ألفاظ الجموع المنكرة^(٢) والمعرفة، وذلك نحو القول رجال وناس وأشياء ومشركون ومؤمنون وقاتلون وسارقون، وهذه جموع منكّرة، والمعرف منها نحو القول الرجال والناس والمؤمنون وأمثال ذلك. وإنما يكون المعرف من الجموع عموماً عندهم إذا لم يرد للعهد.

وكذلك التثنية تكون منكّرة ومعرفة، نقول رجلان في النكرة، والرجال^(٣) في المعرفة. وقد أنكر كثير من الناس كون الإثنین جمعاً، والذي نقوله أنهما أقل الجمع^(٤)، ونستدل على ذلك من بعد.

ومنه أيضاً «من وما» إذا وردا للجزاء والاستفهام. ولفظ «أي» في

(١) ذكر الباقلاني في عنوانه أن هذه الألفاظ مدعاة للعموم حتى لا يتوهم أحد أنه يقول أنها تفيد العموم، وحقيقة مذهب الباقلاني كما ستعرفه من خلال هذا الجزء من كتاب التقريب أنه يقول: ليس للعموم صيغة تقتضي العموم بمجردا. فإذا وردت هذه الألفاظ لم يجز حملها على العموم ولا غيره إلا بقريضة تدل على المراد منها. ولذا أحببت التنبيه على ذلك.

(٢) الجموع المنكرة مدعى أنها من ألفاظ العموم عند أفراد معدودين معظمهم من الحنفية منهم البزدي وابن الساعاتي. وبه قال الجبائي، وحكاه أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع عن بعض الشافعية ينظر في ذلك تلقيح الفهوم ص ٣٤٨. وشرح اللمع (٣٠٢/١) والعدة (٥٢٣/٢)، والمعتمد (٢٤٦/١)، والمحصل (٦١٤/٢/١)، وشرح تنقيح الفصول ص ١٩١، والتبصرة (١١٨).

(٣) في المخطوط «الرجال» والسياق يقتضي «الرجلان».

(٤) هذا تصريح من الباقلاني بأنه يقول بأن أقل الجمع إثنان وحكاه عنه الباجي في إحكام الفصول ص ٢٤٩ وصححه. ونسبه للباقلاني العلاني في تلقيح الفهوم ص ٣٥٢ كما نسبه إلى داود الظاهري والأستاذ أبي إسحاق والغزالي وابن الماجشون وابن خويز منداد والإمام مالك وإلى سيبويه والخليل بن أحمد.

الاستفهام والشرط والجزاء. ولفظة «متى وأين» للذي هو ظرف مكان وظرف زمان^(٥).

ومنها الألفاظ المدعاة للنفي على العموم، نحو قولهم ما جاعني من أحد، ولا في الدار دياراً، وأمثال ذلك^(٦).

ومن ذلك - أيضاً - اسم الواحد المعرف من الجنس إذا لم يرد لمعهود، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ﴾^(٧) وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾^(٨) و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾^(٩) وأمثال ذلك، لأنه إذا لم يرد للعهد كان عندهم لاستغراق الجنس^(١٠).

فأما القول مشترك وسارق وزان وأمثال ذلك فإنه يرد لواحد غير معين ولا يصلح أن يراد به ما يزيد على الواحد فضلاً عن الاستغراق. قال الله سبحانه في الجمع المنكر: ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رَجُلًا كَمَا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾^(١١).

(٥) من وما وأي ومتى وأين تسمى بالألفاظ المبهمة. وهي عند أهل العموم من ألفاظ العموم. وهي عند السمرقندي في الميزان ص ٢٦١ من الذي يدل على العموم بمعناه دون صيغته. وانظر في ذلك البرهان ١/٣٦٠ وما بعدها.

(٦) الجمهور على أنها للعموم خلافاً للمبرد كما حكاه عنه أبو حيان في ارتشاف الضرب (٤٤٦/٢) وتابعه القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٨٢.

والجرجاني في شرح الإيضاح (٨٩/١) والزمخشري في كشفه (٨٥/٢) والجمهور يرون أن النفي يفيد العموم ظاهراً لا نصاً.

(٧) سورة العصر: (٢).

(٨) سورة المائدة: (٣٨).

(٩) سورة النور: (٢).

(١٠) ينظر في المفرد المعرف الوصول إلى الأصول (٢١٩/١) وارشاد الفحول ص ١٢٠

والمسودة (١٠٥) والمعتمد (٢٤٤/١) والبرهان ١/٣٤٠ والمحصل (٥٩٩/٢/١) وشرح تنقيح

الفصول ص ١٩٢ ونهاية السؤل مع البدخشي (٦٧/٢) والمنخول (١٤٤) وقد منع حمله على

العموم أبو هاشم الجبائي وأبو الحسين البصري والرازي. وإمام الحرمين والغزالي تفصيل في

حمله على العموم وعدم حمله. وينظر أيضاً الوصول إلى الأصول (٢١٩/١).

(١١) سورة ص (٦٢).

وقال في الواحد المنكر: ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء﴾ (١٢).

ومن ألفاظ العموم عندهم الألفاظ المؤكدة نحو: كل وجميع وسائر وأجمعون وأكتعون (١٣) وأمثال ذلك. هذه جملة الألفاظ المدعاة للعموم.

وقد اختلف الناس في هذه الألفاظ التي هي ألفاظ الجمع على ثلاثة أقاويل .

فقال قائلون: إنها موضوعة لأقل الجمع، فمنهم من قال أقله إثنان، ومنهم من قال ثلاثة على ما نبينه من بعد، وهذا قول أصحاب الخصوص من المتكلمين ومن (١٤) قال بقولهم.

وقال القائلون بالعموم: إنها موضوعة لاستغراقه (١٥) واستيعابه، وخالف بعضهم في ألفاظ منها.

وقال أهل الوقف: إنها لم توضع لإفادة أحد الأمرين، بل هي مشتركة تصلح للعموم أو الخصوص، وأنه لا يجب حملها على أحد الأمرين إلا بدليل، وليس الدليل على كونها عليه عروهاً من دليل التخصيص، ولا الدليل على تخصيصها عروهاً من دليل العموم، وبهذا نقول.

فصل: وقد اختلف القائلون بالعموم في بعض هذه الألفاظ.

فقال الجمهور منهم: إنه لا فرق بين منكر الجمع ومعرفة في أنهما

(١٢) سورة النحل (٧٥).

(١٣) قال في القاموس المحيط ص ٩٠٦: «جاؤا كلهم أجمعون أكتعون أبصعون أبتعون» إبتاعات لأجمعين لا يجئن إلا على إثرها، وترتيبهن غير لازم إنما اللازم لذاكر الجميع أن يقدم كلاً ويؤليه المصوغ من (ج.م.ع) ثم يأتي بالبواعي كيف شاء إلا أن المختار تقديم (ك.ت.ع) ثم (ب.ص.ع) ثم (ب.ت.ع) وانظر القاموس المحيط ص ٩٧٩ وانظر ما يتعلق بالألفاظ المؤكدة تليق الفهوم من ص ٢٣٧ - ٢٤٦.

(١٤) في المخطوط (من) بدون الواو.

(١٥) في المخطوط (لاستفراق).

يفيدان العموم والإستغراق، وهذا قول الجبائي^(١٦) وكثير من القائلين^(١٧) بالعموم، لأنَّ أحدَ ما دلَّ على أنَّ قولنا المشركون عاماً حُسْنُ الاستثناء لكل واحد ممن يقع عليه الإسم، وهذا مستمر في المنكر، إلا أنه إذا قال: اقتلوا مشركين واضربوا رجلاً حسناً الاستثناء لكل واحد ممن يقع عليه الإسم، فوجب عموم منكره لمثل ما وجب عموم معرفه^(١٨).

وقال كثير منهم: بل إنما يفيد جمعاً منهم غير معين ولا مقدر، فإذا عُرِّفَ لا للعهد وجب كونه عاماً مستغرقاً.

فصل: واختلفوا - أيضاً - في الجمع المعرّف بالألف واللام.

فقال الجمهور منهم: إن القول المشركون والسارقون موضوع لاستغراق الجنس متى ورد عارياً من قرائن التخصيص، ولم يكن للعهد والتعريف.

وقال بعضهم: بل يجب حمله على أقل الجمع، ولا يحمل على ما زاد عليه إلا بدليل^(١٩).

(١٦) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلّم. من معتزلة البصرة. ولد سنة ٢٢٥ هـ وتوفي سنة ٣٠٢ هـ. وهو على رأس الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. درس على أبي يعقوب الشحام. ورد البصرة وتكلم مع من فيها، ثم ورد بغداد، ثم عاد إلى العسكر ومات فيه. ونقل إلى جبي ودفن فيها. من تصانيفه: الأصول، شرح الحديث، الأسماء والصفات. له ترجمة في باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل ص ٤٥ وملحق الفهرست لابن النديم ص ٦ وسير أعلام النبلاء: (١٨٣/١٤)، والبداية والنهاية (١٢٥/١١).

(١٧) في المخطوط (القائلون).

(١٨) نقل الباقلاني عن الجمهور عدم التفريق بين منكر الجمع ومعرّفه لا يتابع عليه. بل نقل صاحب تلقيح الفهوم ص ٢٤٨ عن الجمهور أن الجمع المنكر ليس من صيغ العموم ونسب القول بأنها من صيغ العموم إلى جمهور الحنفية ومنهم البرزوي وابن الساعاتي وإلى الجبائي وأتباعه من المعتزلة وحكاه أبو اسحاق في شرح اللمع عن بعض الشافعية. وانظر في عموم الجمع المنكر: المحصول (٦١٤/٢/١)، والمعتمد (٢٤٦/١) والمسودة (١٠٦) والعدة (٥٢٣/٢) والتبصرة (١١٨) البرهان (٣٣٦/١) وشرح تلقيح الفصول (١٩١) والإبهاج (١١٥/٢) والقواعد والفوائد الأصولية (١٣٨).

(١٩) هذا القول نسبه في تلقيح الفهوم ص ١٠٧ لابن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع من الحنفية - وحكاه عن محمد بن شجاع في الميزان (٢٧٩) وانظر في ذلك العدة (٤٨٩/٢) والبرهان (٢٢١/١) والمعتمد (٢٠٨/١).

فصل: واختلفوا - أيضاً - في فائدة الإسم الواحد من الجنس المعرف باللام.

فقال بعضهم: إنه إنما يعرف للعهد والتعبير فقط.

وقال بعضهم: بل إنما ينبئ عن أن هذا الجنس مراد، وقد يصلح أن يراد به الواحد، ويصلح أن يراد به جمعاً من الجنس، ويصلح أن يراد به جمع الجنس^(٢٠).

فصل: وقال بعض من ينسب إلى القول بالعموم: أقول: إن هذه الألفاظ للعموم على معنى أنه يصلح أن يراد بها استغراق الجنس وإن لم يُبَيَّن لإفادته^(٢١) وعلى معنى أنه لا واحد من المشركين والمؤمنين إلا والقول مؤمن ومشرك يقع عليه، والقائل بهذا موافق لأهل الوقف. لأنهم جميعاً يقولون بما فسروا به وصف القول بأنه عموم.

فصل: وقد ذكرنا فيما سلف أن القول «من^(٢٢)» للعقلاء و«ما» لما لم يعقل^(٢٣) وما لا يعقل. وكذلك أي^(٢٤). وقلنا إن «من وأي» إذا كانا معرفة وقعا موقع «الذي». فإذا كانا نكرة صلحا للعموم والخصوص. وكشفنا ذلك بما يغني عن رده.

وجملة ما نقوله في ذلك إنه لا لفظ بني للاستغراق من مؤكد وتأكيد في أعيان ولا أزمان، لافي أمر ولا خبر، ولا في نفي ولا إثبات^(٢٥).

(٢٠) ينظر الكلام على المفرد المعرف واختلاف العلماء في دلالة تلقيح الفهوم (٣٦٦ - ٢٨٣) والمعتمد (٢٤٤/١) والعدة (٤٨٥/٢، ٥١٩) وأصول السرخسي (١٦٠/١) والمستصفي (٣٧/٢) والوصول إلى الأصول (٢١٩/١) والمحصل (٥٩٩/٢/١) والمسودة (١٠٥) وشرح الكوكب المنير (١٣٤/٢) والتبصرة (١١٥) والرسالة (٦٧) ونهاية السؤل مع البدخشي (٦٧/٢).
(٢١) فعلاً هذا القول مطابق لقول بعض القائلين بالوقف من حيث أن كلاهما يقول أن هذه الألفاظ لم يضعها أهل اللغة للعموم ولكن قد تحمل على العموم بقريئة. وإذا لم توجد قريئة لا تحمل على العموم.

(٢٢) تقدم في (٤٠٩/١) من هذا الكتاب.

(٢٣) تقدم في (٤١٣/١) من هذا الكتاب.

(٢٤) تقدم في (٤١٠/١) من هذا الكتاب.

(٢٥) ذكر ابن الباقلاني رأيه هنا في غاية الصراحة وهو إنكار وجود لفظ موضوع للاستغراق.

باب

ذكر شبه (١) القائلين بالعموم والاعتراض عليها

وقد استدلوا على ذلك بأشياء منها :

أن قالوا إن العموم الذي هو الاستغراق لجميع الجنس مما قد علم وعقله أهل اللغة، وليس مما يلتبس عليهم، كما عرفوا مقادير الأعداد، وكما عقلوا الخبر والاستخبار وغيرهما من معاني الألفاظ، وإذا كانوا قد وضعوا لكل ما يحتاجون إليه من ذلك لفظاً يدل عليه وينبئ عنه وكانت بهم أتم حاجة إلى الإخبار عن جميع الجنس الذي يتناوله الإسم وجب أن يكونوا قد وضعوا له لفظاً ينبئ عنه، كما وضعوا المقادير للأعداد، وكما وضعوا اسم الواحد والإثنين، ومثل هذا - زعموا - لا يجوز منهم إغفاله وإهماله، فوجب أن يكون قد وضعوا له لفظاً ينبئ عنه/ ولا لفظ أحق به من الألفاظ التي قدمنا ذكرها (٢).

٣٣٦

فيقال لهم : ما قلموه باطل من وجوه :

أولها: إنه استدلال منكم على إثبات لغة، وذلك باطل، لأن اللغة إنما تثبت

(١) سمي الباقلاني أدلة المثبتين لصيغ العموم شُبهاً لأنه من القائلين بعدم وضع أهل اللغة صيغاً خاصة بالعموم.

(٢) هذا الدليل دليل عقلي. وهو كيف يضع أهل اللغة ألفاظاً خاصة لمعاني قليلة الأهمية ونادرة الاستعمال مثل التمني والترجي وغيرها ويتركون الاستغراق والعموم بدون ألفاظ مع مسيس الحاجة إليه. فلو حدث هذا انتفت عنهم الحكمة. وهذا مستحيل في حقهم لأنه ما يلزم على الباطل فهو باطل. ولهذا لا بد أن يكونوا وضعوا ألفاظاً خاصة للاستغراق. ولا يوجد ألفاظ بهذا أحق من الألفاظ التي ذكروها. وانظر هذا الدليل في تلقيح الفهوم (١٢٦) وانظر كذلك الاعتراضات الواردة عليه والإجابة عنها بما لا مزيد عليه.

بتوقيف منهم ونقل ثابت عنهم، كما أن سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وما يدعى من وضعه الحكم لا يثبت بنظر واستدلال، وإنما يثبت بالتوقيف والنقل، فإن وجدتم نقلاً عنهم لذلك؛ فاذكروه، وإلا فلا تعلق فيما قلت^(٣).

وشيء آخر، وهو أن أكثر ما في الذي قالوه أن وضع أهل اللغة لما وضعوه يقتضي أن يضعوا للعموم لفظاً، ولكن من أين أنهم قد فعلوا ذلك؟ ولعلمهم لم يفعلوه، وإن اقتضت حالهم ووضع لغتهم أن يفعلوه. وقد يقع من الحكيم وذو الرأي والتدبير أفعال يقتضي وقوعها منه وقوع أمثالها وإن ترك مثل ما فعل. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ومما يدل على فساد هذا الاعتلال علمنا بأنهم لم يضعوا أكثر^(٤) المعاني التي عرفوها وعقلوا لها أسماء، ومن ذلك أنهم وضعوا للفعل الماضي والمستقبل ألفاظاً تدل عليهما، نحو ضرب للماضي، ويضرب للمستقبل، ومنهم من قال هو مشترك بين فعل الحال والمستقبل^(٥)، ولم يضعوا لفعل الحال لفظاً ينبئ عنه، وإنما يدلون عليه بإسم الفاعل أو المفعول به، فيقولون ضربت زيداً قائماً، ورأيت ركباً. وقائم وراكب اسم الفاعل، أو ضربته في

(٣) من أبرز ما استدل به القائلون بأنه توجد ألفاظ وضعها أهل اللغة للعموم هو فهم العموم منها بمجرد سماعها. وقد وقع هذا الفهم لجمع من العقلاء وأهل الفهم. ومن ذلك فهم نوح عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى: ﴿واحمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك﴾ العموم بدخول ابنه. وفهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية﴾ العموم فقال ﴿إن فيها لوطاً﴾ وغير ذلك كثير جداً. وينظر في ذلك: احكام الفصول (٢٣٤) والعدة (٤٩١/٢) والتبصرة (١٠٦) والتمهيد لأبي الخطاب (٧/٢) والوصول إلى الأصول (٢٠٩/١) وميزان الأصول (٢٨٢) وشرح الكوكب (١١٢/٣) وإرشاد الفحول (١١٥) وشرح مختصر الطوفي (٤٧٩/٢) والإحكام للآمدي (٢٠١/٢).

(٤) في المخطوط (من المعاني).

(٥) الجمهور لا يشترطون وجود ألفاظ تدل على معانيها بدلالة المطابقة، ولا يمكن أن تدل على معاني أخرى إما بالاشتراك أو التجوز. فما ذكره الباقلاني وهو دلالة الفعل المضارع على الحال والمستقبل إما بالاشتراك أو كونه أظهر في الدلالة على الحال. ويمكن حمله على الاستقبال إذا وجدت قرينة لا يتنافى مع ما ذكره من أنه لا بد من وجود ألفاظ تدل على الاستفراق.

حال قيامي أو قيامه، ورأيته في حال ركوبي أو ركوبه. فهذا مما لم يضعوا له لفظاً مفردة^(٦).

ومنه أيضاً أنهم لم يضعوا لكل شيء ومن أجناس الروائح المختلفة أسماء تخصصها، كما وضعوا ذلك لأجناس الألوان والطعوم المختلفة. وإنما يقولون ريح المسك وريح الشجر والتمر، فيضيفون ريح كل شيء إليه، ولم يضعوا له اسماً مخصوصاً.

وكذلك فإنهم لم يضعوا لكل جنس من أجناس ما له تعلق من الصفات بمتعلق/ مخصوص اسماً يخصه وينبئ عنه مع علمهم باختلاف أحكام هذه الأجناس، نحو العلم المتعلق بمعلوم مخصوص على وجه مخصوص. والإرادة التي هذه سبيلها، والكون في مكان مخصوص بل قالوا في جميع ذلك إنه علم وإرادة وكون، ثم قالوا كون في مكان كذا، وعلم بكذا، ولم يضعوا لكل جنس منه اسماً مخصوصاً مع علمهم باختلاف أحكام هذه العلوم ووجودهم ذلك في أنفسهم حسب وجودهم اختلاف ما يشاهدونه ويدركونه من أجناس الألوان والطعوم، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه من كل وجه^(٧).

فصل: واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن قالوا صحة دخول الاستثناء في هذه الألفاظ وإخراج بعض من يشمله الإسم دليل على أنها موضوعة للاستغراق، ولا خلاف في صحة قول القائل: من دخل داري أكرمته إلا المجرم، ومن عصاني عاقبته إلا التائب النادم، وأيهم ضربني ضربته إلا زيداً. واقتلوا المشركين إلا المعاهد، وأمثال هذا. وإنما حظ الاستثناء ومعناه

(٦) الجمهور لم يشترطوا وضع لفظ مفرد لكل معنى. وإنما يرون أنه لا بد من وضع لفظ لكل معنى يدل عليه بنوع من أنواع الدلالات. ولا يشترط دلالة اللفظ على المعنى بدلالة المطابقة.

(٧) لا يلزم بطلان ما قالوه، لأن كل ما ذكر لا يلزمهم حيث إنهم لا يشترطون وضع ألفاظ مفردة لكل معنى بل يكتفون بوضع ما يدل على المعاني الهامة بنوع من أنواع الدلالات. وحتى ألفاظ العموم عند الجمهور يرون أنها ظاهرة في العموم وليست نصاً فيه. ولذا عندهم يجوز حملها على غير الاستغراق إذا قامت قرينة على ذلك.

أن يخرج من الخطاب مالولاه لوجب دخوله فيه. ولذلك لا يحسن أن يقال: أكرم الناس إلا الثور لأنه مما لا يدخل تحت الاسم. فدل ذلك على أن المستثنى منه موضوع للعموم والإستغراق^(٨).

فيقال: لم قلت إن فائدة الاستثناء ما ادعيتم، وفيه أعظم الخلاف؟.

فإن قالوا: لا نعرف له معنى غير ذلك.

قيل لهم: لم قلت هذا ولا تجدون فيه متعلقاً؟.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون فائدة الاستثناء أن يخرج من الخطاب من يصلح دخوله فيه، والقصد به إليه دون من يجب دخوله فيه. ونحن وإن قلنا إنه ليس بموضوع للإستغراق فإننا لا ننكر صلاحه له وجواز القصد به إلى كل واحد من الجنس وممن يتناوله الإسم. فإذا جاء الإستثناء قطع بخروج المستثنى من الخطاب ما لولاه لجاز كونه مراداً به/ فهذه فائدة الاستثناء لا ما ادعيت^(٩).

٣٣٨

واعلموا أن الاستثناء على ضربين :

فمنه ما يخرج من الخطاب ما لولاه لوجب دخوله فيه، وذلك نحو الاستثناء من كل جملة يجب دخول أعضائها في الإسم الشامل لها، نحو قولك: رأيت زيداً إلا^(١٠) يده، ورأيت الدار إلا بابها، وأمثال ذلك من أسماء الجمل، فإنه عند أكثر الناس الاستثناء من أسماء الجمل العديدة من الأستثناء^(١١) من الألف والمائة والعشرة، فيجب تنزيل ذلك، وإنما لم يحسن

(٨) ينظر هذا الدليل في تلقيح الفهوم (١٣٢) وقد ذكر أنه اعترض عليه من ستة أوجه ثم أجاب عنها بما لا مزيد عليه.

(٩) في المخطوط (ادعته).

(١٠) في المخطوط (لا) بدل (إلا).

(١١) الجمل العديدة مثل الألف والمائة والعشرة معظم الأصوليين لا يعتبرونها من ألفاظ العموم، وإذا أدخلوا في تعريفاتهم كلمة (مطلقاً) وبعضهم أدخل كلمة (من غير حصر) حتى تخرج أسماء الأعداد كما فعل ابن الحاجب في المنتهى (١٠٢) فقال: تعريف أبي الحسين ليس بمانع، لأن نحو عشرة ومائة تدخل فيه وهما ليستا من ألفاظ العموم.

وقال البرماوي في الفوائد السنية ٧/١ «قولنا» (من غير حصر) احتراز من اسم العدد نحو عشرة».

أن يقال: اضرب القوم إلا الثور، وأكرم المؤمنين إلا الكافرين . ومن دخل داري أكرمته إلا الحمار، وأمثال هذا لأجل أنه استثناء لما لا يصلح دخوله تحت الإسم وتناوله له، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما تعلقوا به.

ويقال لهم : لو كان ما قلتموه واجباً لوجب إذا حَسُنَ أن يقال : اقتلوا المشركين إلا نفرأً وإلا فرقة منهم، أن يكون قوله نفر وفرقة متناول لجميع المشركين، وكل من دخل تحت الإسم منهم، لأجل أنه لا نفر ولا فرقة منهم إلا ويصلح توجه الاستثناء إليه باتفاق، فيجب أن يكون قوله إلا نفرأً وفرقة متناولاً لجميع الجنس، وهذا يوجب أن لا يُقتل أحد منهم، وأن يكون قد نهي عن قتل جميعهم ، وأمر بقتلهم. فإن مروا على هذا خلطوا وأمسك عنهم. وإن أبوه وقالوا قوله إلا نفرأً وإلا فرقة وإن كان يصلح لتناول كل فرقة ونفر منهم، فإنه ليس بموضوع لاستغراق جميع فرقهم وأعدادهم. قيل لهم : وكذلك إنما حَسُنَ استثناء كل واحد من أحاد من يتناوله اسم الجمع من الناس وغيرهم لصلاح تناول الإسم له، لأنه يجب دخوله فيه، ولا جواب لهم عن ذلك^(١٢).

هذا على أن ممن أنكر العموم من قد جعل نفس هذا الذي قالوه دليلاً على بطلان القول بالعموم. قال : لأنه لو كان قوله اقتلوا المشركين موجباً لاستغراق الجنس كان قوله إلا زيداً موجباً، لإخراجه منهم. وهذا يوجب دخوله في الحكم، بحق العموم وخروجه منه بحق الاستثناء، وأن يكون داخلاً في الخطاب وخارجاً منه، وذلك باطل^(١٣). وفي الذي قدمناه كفاية في نقض ما قالوه.

(١٢) قول الباقلاني لا جواب لهم عن ذلك فيه نظر. فما ذكره من القول (اقتلوا المشركين إلا فرقة منهم) فلا شك أنهم يقولون إن لفظ فرقة لا يحمل على العموم. وذلك لأن ألفاظ العموم عندهم ظاهرة في العموم وليست نصاً فيه. فإذا وردت مطلقة من القرينة حملت على العموم. وإذا ورد معها قرينة تصرفها عن العموم كما هو في هذا المثال صرفت عنه.

(١٣) وأجاب عن هذا العلاني في تلقيح الفهوم (١٣٧) بعدم التسليم بكون الاستثناء نقضاً لأن الحكم على المستثنى منه بعد إخراج المستثنى. أو أن يكون فيه مخالفة مدلول اللفظ لقيام الدليل الصارف للفظ عن الحقيقة إلى المجاز.

وكثير من أهل اللغة يقولون إن العام بعد التخصيص يكون مجازاً.

ويقال لمن تعلق بهذا/ ممن ينكر منهم أن يكون جميع اسم الجنس واسم الواحد المعرف منه ولفظ الجمع المنكر مستغرقاً للجنس يجب عليك أن تقول إن جميع هذه الألفاظ والأسماء مستغرقة للجنس، لأنه يحسن فيها استثناء كل واحد من أحاد ما يقع عليه الإسم، فإن مرَّ على ذلك ترك قوله، وإن أباه نقض استدلاله، ولا مخرج لهم من ذلك^(١٤).

فصل : شبهة لهم أخرى والجواب عنها .

قالوا: ويدل على ذلك - أيضاً - أن للعموم تأكيداً يخصه كما أن للخصوص تأكيداً يختص به. وقد اتفق على أن تأكيدهما يختلفان في أصل الوضع لا بالارادة والقصد إلى إختلافهما، فكذلك يجب أن يكون المؤكدين اللذين أحدهما عام والآخر خاص مختلفين في أصل الوضع، لا بالقصد إلى ذلك والإرادة له. وقد ثبت أن من حق التأكيد أن يكون لفق^(١٥) المؤكد وطبق معناه وإلا لم يكن تأكيداً، ولذلك لم يجز أن يقول القائل: اضرب زيداً أجمعين وكلهم وسائرهم. ولا أن يقول: اضرب القوم والناس نفسه، وإنما يجب أن يقال: اضرب الرجال أجمعين والناس كلهم وسائرهم واضرب زيداً نفسه. وإذا كان ذلك كذلك ثبت أن للعموم لفظاً وللخصوص لفظاً يخالفه في أصل الوضع.

فيقال : قد بيننا فيما سلف أن للعموم الذي هو الجمع الزائد على الإثنين لفظاً يخصه، وأن للواحد^(١٦) لفظاً يخصه، ولكل قدرٍ من أعداد الجموع من

(١٤) أورد هذا الاعتراض العلاني في تليح الفهوم (١٢٢) وأجاب عنه في (١٣٥) بالنقل عن ابن الحاجب والشلوبين عدم جواز الإستثناء من الجمع المنكر إلا أن يكون اختص بصفة، مثل جاء رجال كانوا في دارك إلا فلاناً. وقال على القول الآخر يكون الجمع المنكر عاماً مجازاً وليس حقيقة.

(١٥) لفق : قال في مختار الصحاح : (٥٥٦/٢) كلام ملفوق على التشبيه، وتلاقق القوم : تلاعت أمورهم. وفي القاموس المحيط ص(١١٩٠) تلفق به لحقه. وفي الكليات للكفوي ص٢٧٥ : التليق: هو تماثل الركنين.

(١٦) في المخطوط (الواحد).

نحو الثلاثة والعشرة والمائة لفظ يخصه، وأن لفظ الجمع مخالف للفظ الواحد في أصل الوضع لا بقصد المتكلم منا، وإن كانت إنما تدل في الأصل بقصد المتواضعين على دلالتها على ما بيّناه فيما سلف. وكذلك فإن تأكيد الجمع^(١٧). مخالف لتأكيد الواحد في أصل الوضع، وأنه محال أن يقال اضرب القوم نفسه، وأكرم زيدا أجمعين، ولكن من أين أن القول القوم والناس والمشركون - وإن كان إسماً يعم ما يشتمل عليه ويراد به - فإنه موضوع^(١٨) لاستغراق جميع من يقع عليه الإسم، بل ما أنكرتم أن يكون اسم «جميع أقل ما يجب دخوله تحت أقل الجمع على إختلاف الناس، وأنه يصلح أن يتناول ما زاد على ذلك من الأعداد إلى استغراق/ جميع الجنس، ٣٤٠. وكذلك تأكيده بالقول كلهم وأجمعين وسائرهم إنما هو تأكيد يفيد الجمع الذي يقصده المتكلم بالإسم، وليس بلفظ موضوع للاستغراق، كما أن ما هو تأكيد له ليس بموضوع لذلك، فوجب أن يكون التأكيد والمؤكد من أسماء الجموع موضوعاً لإفادة جمع دخل تحت الاسم، وهو مخالف لاسم الواحد وتأكيده مما في هذا مما يدل على أن التأكيد والمؤكد موضوع لاستغراق الجنس.

فإن قالوا لأن القول أجمعين وكلهم وسائرهم مفيد لاستغراق من يقع عليه الإسم. فيجب أن يكون المؤكد مثله.

يقال : هذه غفلة منكم، أننا لو سلمنا أن ما ذكرتموه من ألفاظ التأكيد موضوع للاستغراق لكنا قائلين بالعموم ، ولكن ليس الأمر على ما ادعيتم، لأن القول كلهم وجميعهم وسائرهم محتمل للبعض وللكل^(١٩).

ومعرض لهما جميعاً، كما أن هذه حال ما هو تأكيد له، ولهذا يحسن أن يقول القائل أكرم العلماء والأشراف كلهم أجمعين الكبير والصغير وسائرهم

(١٧) في المخطوط (الجميع).

(١٨) في المخطوط (موضع).

(١٩) عدم تسليم الباقلاني بأن لفظ جميعهم وسائرهم وكلهم يفيد العموم والاستغراق فيه نوع من المكابرة. فقد ذكر العلاني لفظ (كل) وقال هي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه انظرها في تلقيح الفهوم (٢٠١ - ٢٤٦).

وشابهم وشيخهم والدآني والقاصي والفقير والغني، ولا نزال نتبع تأكيداً بتأكيد إلى أن يقع العلم الضروري للمخاطب بقصده بالاسم إلى استغراق الجنس، ولو كان لفظ المؤكد أو التأكيد له يفيد ذلك ويقتضيه في أصل الوضع لاستغنى بذكره عن التأكيدات والاتباعات بإدخال التأكيد على هذه الألفاظ لنكشف بها المراد أوضح دليل على أنه ليس بموضوع لذلك ولا مفيد له فسقط ما قالوه^(٢٠).

وقولهم إنه يجب كون التأكيد لفق المؤكد وطبقه وبمعناه قول باطل، لأن لفظة «كل» تأكيد عند جميعهم، وقد يؤكد بها لفظ الواحد الذي يثنى ويجمع ولم يُبَيِّنْ للجمع فضلاً عن العموم فيقولون كل رجل ضربني ضربته. قال الله سبحانه: ﴿وكل إنسان أزمانه طائر في عنقه﴾^(٢١) وقال تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾^(٢٢)، والقول نفس وإنسان ورجل ليس بمفيد للجمع. وتأكيد^(٢٣) به مخالف له^(٢٤). وقد جعل أكثر منكري العموم دخول/ التأكيد على ألفاظ الجموع وغيرها دليلاً على أن المؤكد لا يفيد الاستغراق بمطلقه، فلذلك احتاج إلى تأكيد بعد تأكيد.

٣٤١

شبهة أخرى لهم والجواب عنها :

واستدلوا على ذلك - أيضاً - بأن قالوا لا يخلو اللفظ المدعى للعموم من

(٢٠) اتباع لفظ كلهم وجميعهم بألفاظ أخرى لا يصلح دليلاً على أنها لا تفيد العموم. بل العموم استفيد منها ولكن هذه الألفاظ مؤكدة فقط. وقوله لو أفادت العموم لاستغنى عنها ليس بلازم لأنه لا مانع من تأكيد معنى هو ثابت قبل ورود المؤكد. وينظر دليل أصحاب العموم هذا في تليح الفهوم (١٦١) وما ورد عليه من اعتراضات فيما بعدها من صفحات.

(٢١) الإسراء: (١٣).

(٢٢) آل عمران: (١٨٥) وغيرها.

(٢٣) في المخطوط (تأكيد).

(٢٤) قال العلاني في تليح الفهوم (٢٠٢) أطبق جمهور أئمة العربية أو كلهم على أن كل إذا أضيفت إلى نكرة تعين اعتبار المعنى فيما أضيفت إليه فيما لها من ضمير وغيره إن كان المضاف إليه مفرداً فمفرد وكذلك الجمع والتذكير والتانيث، والشواهد به طافحة لا تنحصر. وكل في الأمثلة التي ذكرها الباقلاني ليست مؤكدة بل مؤسسة. وانظر كل ما يتعلق بها تليح الفهوم من ٢٠١-٢٣٧.

أن يكون موضوعاً للعموم والإستغراق أو للخصوص أو مشتركاً بينهما
ومحتملاً لهما^(٢٥).

قالوا وقد بطل القول بالخصوص من قولنا وقول أهل الوقف، وبطل -
أيضاً - أن يكون محتملاً ومشاركاً بينهما، لأنه لو كان ذلك كذلك لكان لا
يخلو أن يكون على أحد محتمليه إذا أريد به دليل أم لا؟
فإن لم يكن عليه دليل لم يصح أن يعلمه عموماً ولا خصوصاً وهذا
باطل.

ولو كان عليه دليل^(٢٦) فلا يخلو دليل المراد به من أن يكون لفظاً يدل على
الاستغراق وضروب من التأكيدات أو معنى ليس بلفظ. فإن كان لفظاً ينبئ
عن الاستغراق وجب القول بأن للعموم لفظاً ينبئ عنه، ويدل عليه، وهذا ما
أردنا، وإن كان ما تبين به كونه عاماً من الألفاظ ه حتملة، كاحتمال المفسر
المدلول على معناه احتاج - أيضاً - إلى قرينة وبيان. وكذلك القول في بيان
بيانه إلى غير غاية، وهذا محال.

وإن كانت الدلالة على أن المراد باللفظ العموم معنى ليس بلفظ، فهذا
باطل، لأن الدلالة الدالة على المراد باللفظ يجب أن تكون تابعة له. وفي حكم
الفرع له.

ومحال أن يكون الأصل الذي هو اللفظ لا يدل، وتوابعه المتصلة به أو
المنفصلة عنه تدل على ما لا يدل عليه اللفظ الذي هو الأصل.

قالوا: فوجب أن تكون هذه الألفاظ دالة على العموم والإستغراق
بأنفسها.

يقال لهم: ما قلتموه غير واجب، والذي به يعلم أن المراد بهذه
الألفاظ العموم هو علم ضرورة يقع للسامع لها عند أحوال وأمارات

(٢٥) ذكر هذا الدليل العلائي في تليح الفهوم (١٢٩) ولكنه زاد احتمالاً رابعاً وبين بطلانه بالاتفاق،
وهو أنها ليست موضوعة لواحد منهما.

(٢٦) في المخطوط دليلاً.

وتوابع للكلام، وتكون ألفاظاً^(٢٧). وليس لذلك حد محدود، ولا هو شيء محصور. وإنما هي أحوال يعلمها المشاهد والسامع لا يمكن نعتها وحصرها. وهي بمنزلة الأسباب التي يعلم عندها خجل الخجل ووجل الوجل وشجاعة الشجاع وجبن الجبان، وأمثال ذلك.

وقد يقع العلم بمراد المتكلم وقصده إلى الاستغراق عند تتابع ألفاظ وتأكيدات، نحو أن يقول/ اضرب الجناة وأكرم المؤمنين كلهم أجمعين أكتعين أبصعين جميعهم وسائرهم وصغيرهم وكبيرهم وشيخهم وشابهم وذكرهم وأنثاهم، وكيف كانوا، وعلى أي وجه كانوا، ولا يغادر منهم أحداً بوجه ولا سبب، ولا يزال يؤكد الكلام ويتبع التأكيد بتأكيد إلى أن يحصل للسامع العلم ضرورة بمراده، كما يحصل لنا العلم ضرورة عند مشاهدة الأحوال وسماع المقدم والمؤخر من الكلام إلى أن قصد المتكلم بقوله سلام عليكم الهزل والاستهزاء دون التحية، وأن المراد بقوله أي شيء يحسن زيد؟ التعظيم لعلمه أو التقليل أو الاستفهام. وقد اتفق على أنه لا حد ولا نعت محصوراً لما يحصل عنده العلم بذلك وبالمراد بكل محتمل من الكلام^(٢٨).

وقد تقع هذه الضرورة عند يسير الألفاظ تارة وعند كثيرها أخرى، وبحسب ما يفعل الله سبحانه العلم بقصد المتكلم عنده. ولسنا نقول على هذا أن الدال على عموم اللفظ لفظ آخر، لأن ذلك تسليم القول بوضع لفظ دال بنفسه على العموم.

وقد يقع العلم بمراد المتكلم ضرورة عند أحوال وأسباب تظهر في وجهه وحركاته وإشارته ورمزه وإيمائه ليست من الكلام والأصوات في شيء،

(٢٧) في المخطوط (ألفاظ).

(٢٨) القائلون بالعموم لم يشترطوا في ألفاظ العموم أنها تفيد العلم الضروري بالعموم بل قالوا هي ظاهرة في العموم وهذا القدر يحصل بها بدون ورود مؤكدات عديدة كما أشار الباقلاني. وإنما تكون هي في حاجة ماسة إلى قرائن وأدلة إذا ما كان المراد بها غير العموم لكي تصرف لغير العموم.

كالذي يعلم عند ضرورة برّ البار وعقوق العاق والتحية والإستجها^(٢٩).

وقد يقع العلم ضرورة بقصد المتكلم بعرف عادة مستقرة، نحو حصول العلم الضروري بمراد المتكلم إذا قال وهو على الطعام اسقني ماءً، وأنه يريد ماء القراح البارد الزلال دون الحار، ودون ماء الآبار والبحار. وإذا كان ذلك كذلك بطل ماتوهموه من وجوب ثبوت لفظ ينبئ عن المراد، أو أفراد طريق العلم بالعموم، وقد يعلم عموم قوله تعالى: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣٠) وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾^(٣١) بدليل العقل، وليس هو لفظ ولا معنى مستخرج من لفظ.

وأما قولهم وإن كان ما به يعلم المراد معنى ليس بلفظ فإنه تابع للفظ، ومحال أن لا يعلم القصد باللفظ الذي هو الأمر والأصل ويعلم بتوابعه، فإنه قول باطل من وجهين:

أحدهما: إن هذه الأسباب والأحوال ليست عند أكثر الناس من توابع الألفاظ/ ولا توصف بذلك، بل هي أصول في أنفسها، وعندها يقع العلم بالمراد ضرورة.

٣٤٣

وكيف تكون من توابع اللفظ واللفظ لا يعلم به ولا عند سماعه القصد^(٣٢)، وهذه^(٣٣) الأحوال يعلم عندها ضرورة قصد المتكلم إلى ما يقصده^(٣٤)، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

(٢٩) بل أهل العموم يحملونها على العموم إذا لم يوجد أي قرينة من حركات وإشارات ورموز وإيماءات. لأنها حقيقة في العموم، وقد تستعمل في غير العموم مجازاً. والمجاز هو المحتاج إلى قرينة صارفة له عن الحقيقة.

(٣٠) البقرة: (٢٨٢) وغيرها.

(٣١) هود: (٦).

(٣٢) والجمهور يسلمون للباقلاني أنه لا يعلم بتلك الألفاظ القصد، ولكنهم يقولون إن هذه الألفاظ عند سماعها يغلب على الظن أن المراد بها العموم. وهذا كافٍ في اعتقاد عمومها والعمل بموجبها.

(٣٣) (هذه) مكررة في المخطوط.

(٣٤) نعم يعلم بما ذكره الباقلاني من أحوال قصد المتكلم. ولكن هذه الأحوال زادت غلبة الظن الحاصلة بالألفاظ حتى وصلت إلى العلم والقطع. وليست هذه الأحوال لوحدتها أفادت العلم.

فإن قالوا يعني بوصفها بأنها من توابع الكلام أنها أسباب توجد بعد الكلام وعقبيه.

قيل لهم : ليس كل شيء وجد بعد شيء كان من فروعه وتوابعه، وهذا كلام في عبارة لا طائل فيه. وقد بينا أن ما لا يحصل العلم عنده ضرورة لا يجوز أن يكون أصلاً لما يُعلم المراد عنده ضرورة، فزال ما قالوه^(٣٥). ولو سلّم لهم وصفها بأنها توابع للكلام لم يجب ما قالوه من أنه لا يجوز أن يعلم بها ما لا يعلم بالكلام، لأننا نعلم من أنفسنا ضرورة قصد القاصد إلى بعض محتملات كلامه برمزه وإشارته وإيمائه، ولا يعلم كذلك بنفس قوله. فقد علم بتوابع الكلام ما لا يعلم به^(٣٦)، فبطل ما قالوه.

يقال لهم أيضاً: أليس التأكيدات من الألفاظ؟ نحو «كل» وأمثاله يعلم به ما لا يعلم بنفس الكلام، وإن كان من توابعه. ولو قال القائل: خذ كل واضرب كل لم يكن كلاماً صحيحاً مفيداً، ولو قال اضرب رجلاً لم يوجب ذلك أكثر من ضرب رجل بغير عينه، ولو قال: اضرب كل رجل وكل مذنب لدلّ عندكم على وجوب ضرب كل من يقع عليه الإسم على العموم، وإن كان القول كل تابعاً وتأكيداً^(٣٧). وإذا كان ذلك كذلك أسقط ما قالوه.

فصل: فإن قالوا: فمن أين عرفت الأمة عموم الألفاظ العامة في الكتاب والسنة؟

قيل لهم: بتوقيف رسول الله ﷺ لهم على ذلك وتأكيداته والأسباب التي

(٣٥) هذا لا يسلم للباقلاني. بل يجوز أن يكون ما لا يحصل عنده العلم ضرورة أصلاً لما يحصل عنده العلم ضرورة.

(٣٦) ويكون العلم بتوابع الكلام ما لا يعلم بالكلام. وذلك لأن توابعه صرفت الكلام عن حقيقته إلى مجازه.

(٣٧) ليست لفظة (كل) دائماً تكون تابعاً وتوكيداً كما زعم الباقلاني بل قد تفيد تأسيس العموم إذا أضيفت إلى نكرة كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. ويراجع في ذلك تلقيح الفهوم للعلائي ٢٠١ - ٢٢٧ للتعرف على استعمال (كل) المختلفة.

اضطروا عندها إلى مراده، لأنه مشاهد لهم وممن يصح العلم بقصده ضرورة، كما أن ذاته معلومة لهم ضرورة، ويعلم ذلك التابعون بنقل الصحابة إليهم وإخبارهم لهم أنهم علموا قصده ضرورة، ثم كذلك قرناً بعد قرنٍ إلى وقتنا هذا وما بعده من أعصار ما بقي التكليف.

فإن قالوا: ومن أين علم الرسول عليه الصلاة والسلام عموم تلك الألفاظ حتى/ وقف الأمة على عمومها بعد علمه به.

٣٤٤

قيل لهم : بتوقيف جبريل عليه السلام له على ذلك وتأكيداته له وأحواله وإشارات الظاهرة للرسول عليه الصلاة والسلام. فقال الرسول في العلم بمراد جبريل عليه السلام المعلوم ذاته له ضرورة حال الرسول عليه الصلاة والسلام مع الأمة في صحة اضطرارهم إلى مراده عند مشاهدة ذاته وأحواله وإشارات.

فإن قالوا: ومن أين علم جبريل عليه السلام مراد الله سبحانه وتعالى وقصده إلى العموم بما سمعه من كلامه أو نقله من اللوح المحفوظ إلى الرسول؟.

قيل: قد^(٣٨) يعلم ذلك بأن يبتي العلم تعالى ويخلقه في قلبه ضرورة بقصده إلى العموم وإلى كل معنى يريده بالخطاب المخالف لأجناس كلام الخلق بعد اضطارره إلى العلم بداية واسقاطه عنه فرض معرفته، لأن علم الاضطرار بمراده ومراد كل متكلم وبكل معلوم ضرورة من فعله تعالى، وهو المتفرد بخلقه والقدرة عليه، دون سائر خلقه. فأما ما ينقله الملك من اللوح المحفوظ فإنما يعلم المراد به بأن يجده مكتوباً بلغة الرسول وقومه

(٣٨) هذه تخريصات وفرضيات في عالم الغيبيات. فمن أين للباقلاني أو لغيره أن يعرف أن هذا ما حدث فعلاً في تلقي جبريل عليه السلام من الحق جلّ وعلا. فهل عنده دليل على ذلك؟ وطبعاً لا يوجد عنده دليل، ولذا لجأ للتخمين بلفظ «قد» التي تفيد الاحتمال. فلماذا هذا التكلف مع وجود احتمالات أخرى أقرب مما ذهب إليه الباقلاني. وهي أن القرآن نزل بلغة العرب، ولغة العرب تقتضي هذه الألفاظ فيها العموم.

الذي تنزل الوحي عليه (بها)^(٣٩) ويجد معنى المحتمل منه مكتوباً بلغة الملائكة التي لا احتمال ولا اشتراك فيها، ولا يمتنع أن تكون لهم لغة هي عبارة عن أحد معاني اللفظ العربي، لا احتمال ولا اشتراك فيها، فيعلم معنى المحتمل الذي يجده^(٤٠) مكتوباً بلغة له أخرى لا احتمال فيها، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما توهموه، وصح ما قلناه^(٤١).

فصل : شبهة لهم أخرى والجواب عنها:

قالوا: لا يخلو أن يكون الله سبحانه وتعالى قادراً على أن يعلمنا عموم قوله : ﴿فأقبلوا المشركين﴾^(٤٢)، ﴿والله بكل شيء عليم﴾^(٤٣)، وأمثال ذلك من جهة القول ودلالة نفس الكلام عليه، أولاً يكون على ذلك قادراً، فإن كان قادراً عليه وجبت دلالاته على العموم، وإن لم يكن عليه قادراً وجب عجزه، وذلك خروج عن الدين.

فيقال لهم: الله سبحانه وتعالى على كل شيء يصح إحداثه قدير، وما تعلقتم به باطل، لأنه لا دلالة لما وضع في الأصل محتملاً مشتركاً على بعض احتمالاته، وكيف يمكن أن يقال إنه يقدر أن يدل بما ليس بدليل، ويعلمنا الشيء بما ليس/ بطريق للعلم به. وما أنتم في هذا إلا بمثابة من قال إنه لا بد أن يكون قادراً على أن يعلمنا أن المراد بالقول لون وعين بعض احتمالاتها، وأن القصد به السواد دون البياض بنفس بُنيته وصيغته، وإلا وجب عجزه، ولا بُد أن يكون قادراً على إعلامنا المائة باسم العشرة، والمؤمنين باسم الكافرين، والأنعام باسم الناس. وإلا وجب عجزه، وإذا لم يجب هذا باتفاقٍ، لأن العجز لا يصح إلا عما يصح كونه

٣٤٥

(٣٩) (بها) إضافة من المحقق.

(٤٠) في المخطوط (يجد).

(٤١) وقديماً قال الشاعر: «أنت الخصم والحكم». وفعلاً فإن الباقلاني حاكم خصومه وحكم على بطلان ما قالوه وصح ما قاله.

(٤٢) التوبة: (٥).

(٤٣) البقرة: (٢٨٢) وغيرها.

مقدوراً، ومحال دلالة الكلام على مالم يوضع لإفادته، سقط ما قالوه.

فصل : علة لهم أخرى.

قالوا: ومما يعتمد عليه في ذلك علمنا باتفاق الصحابة على القول بالعموم، وأنهم وأهل اللغة يحملون كل خطاب ورد بلفظ العموم في الكتاب والسنة على عمومه، ولا يرجعون في حمله على العموم إلا إلى مجردة وظاهره. ومتى خصوه لجؤوا إلى القرائن المخصصة له. وهذا – زعموا – ظاهر من صنيعهم في جميع الآي والأخبار التي وضعت للعموم، وعلى ذلك عملوا في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(٤٤) وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾^(٤٥) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾^(٤٦) وقوله تعالى: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾^(٤٧) في ترك قليله وكثيره، وكل ما يقع عليه الاسم منه. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٤٨) وقوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾^(٤٩)، وقد عملوا في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث»^(٥٠) وقوله عليه الصلاة والسلام: «ولا تنكح

(٤٤) النساء: (١١) (٤٥) النور: (٢)

(٤٦) الإسراء: (٣٣) (٤٧) البقرة: (٢٧٨)

(٤٨) النساء: (٢٩) (٤٩) المائدة: (٩٥)

(٥٠) الحديث رواه جمع من الصحابة، وحكم عليه السيوطي والألباني بالتواتر أخرجه عن عمرو بن خارجة النسائي (٢٤٧/٦) وابن ماجه (٢٧١٢) والترمذي: (٢٢٠٤) وقال حسن صحيح، والدارقطني (١٥٢/٤)، والبيهقي (٢٦٤/٦)، وسعيد بن منصور: (٤٢٨)، وأحمد: (١٨٦/٤)، ١٨٧، ٢٣٨، (٢٣٩)، والطبراني: (٦٦٥٩/١٧)، وعبد الرزاق (١٦٣٠٧)، والدارمي (٤١٩/٢) بلفظ: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث».

وأخرجه عن أبي أمامة أبو داود (٢٨٧٠، ٣٥٤٨)، وأحمد (٢٦٦/٥)، والترمذي (٢٣٥٣)، وابن ماجه (٢٧١٣)، والبيهقي: (٢٦٤/٦)، وعبد الرزاق (١٦٣٠٨)، والدارقطني (٤٠/٣)، وسعيد بن منصور (٤٢٧)، والطبراني في الكبير (٧٥٣١، ٧٦١٥، ٧٦٢١)، والطيالسي (١١٧/٢)، وابن الجارود (٩٤٩).

وأخرجه من حديث أنس ابن ماجه (٢٧١٤)، والدارقطني (١٥٢/٤) والبيهقي (٢٦٤/٦). انظر تخريجه المعتبر للرزكشي (ص ٢٠٣، ٢٠٩)، وتحفة المحتاج (٢٢٧/٢)، وإرواء الغليل (٨٧/٦ - ٩٥)، والتلخيص الحبير (٩٢/٣)، ونصب الراية (٤٠٤/٤).

المرأة على عمتها ولا خالتها»^(٥١) وقوله عليه الصلاة والسلام: «من ألقى سلاحه فهو آمن»^(٥٢) وقوله عليه السلام: «لا يرث القاتل ولا المملوك»^(٥٣). وقوله

(٥١) أخرجه بلفظ المصنف عن أبي هريرة مسلم في صحيحه (١٤٠٨)، والترمذي (١١٣٥)، وابن ماجه (١٩٢٩)، والنسائي (٩٦/٦)، والبيهقي (١٦٥/٧)، وأحمد (٤٣٢/٢، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٠٨)، وقال الترمذي حسن صحيح.

وأخرجه بلفظ: «لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها». عن أبي هريرة البخاري (٥١٠٩، ٥١١٠)، ومسلم (١٤٠٨)، وأحمد (٤٦٢/٢، ٤٦٥، ٥٢٩، ٥٣٢)، والبيهقي (١٦٥/٧)، والنسائي (٨١/٢).

وأخرجه عن أبي هريرة بلفظ: «نهى أن تنكح المرأة على عمتها والمرأة على خالتها» الشيخان، وأبو داود (٢٠٦٦).

وأحمد (٤٠١/٢، ٤٥٢، ٥١٨) والنسائي والبيهقي.

ينظر تخريج الحديث إرواء الغليل (٢٨٨/٦) والمعتبر للزركشي ص ١٦٨ وتحفة المحتاج (٣٧٠/٢)، وتحفة الطالب ص ٣١٦.

(٥٢) جزء من حديث طويل رواه أبو هريرة وأخرجه مسلم في كتاب الجهاد باب فتح مكة (١٤٧/٣) برقم (١٧٨٠). وأصل الحديث في مسند أحمد (٢٩٢/٢) وسنن أبي داود (١٦٢/٣) برقم (٣٠٢١).

(٥٣) لا يوجد نص يمنع من توريث المملوك، ولكن نقل الإجماع على عدم توريثه لأنه لا يملك. ولذا فقد ورد الحديث بلفظ، «القاتل لا يرث» ولفظ: «ليس لقاتل شيء» ولفظ: «لا يرث القاتل». وأخرج الحديث الترمذي في الفرائض برقم (٢١٠٩)، وابن ماجه في الديات برقم (٢٦٤٥، ٢٦٤٦) وفي الفرائض برقم (٢٧٣٥) (٩١٣/٢)، وأبو داود في سننه في الديات (٥٩٨/٢) برقم (٤٥٦٤)، والنسائي في الكبرى في الفرائض (٧٩/٤)، والدارقطني في كتاب الفرائض (٩٥/٤) برقم (٨٣، ٨٤، ٨٨) بإسناده للنسائي، والدارمي في الفرائض (٢٧٧/٢) برقم (٣٠٨٤) ويرقم (٣٠٩٠)، والإمام مالك في كتاب العقول على ما في تنوير الحوالك (٧٠/٣)، وعبدالرزاق في المصنف في كتاب العقول (٤٠١/٩) برقم (١٧٧٧٨).

بعض الأصوليين مثلوا بهذا الحديث على جواز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة كالبعض. قال الغماري في الابتهاج ص ١٠٠ الحديث لا يصل لدرجة الصحة فضلاً عن التواتر. ونقل عن الترمذي أنه قال: هذا الحديث لا يصح. وذكر الغماري في تخريج أحاديث اللمع ص ١٠٦ له طرقاتاً، وحكم على جميعها بالضعف.

وينظر تخريج الحديث أيضاً تحفة المحتاج (٣٢٦/٢) ونقل عن ابن عبد البر تصحيح رواية عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده، وتحفة الطالب ص ٣١٧، وإرواء الغليل (١١٥/٦) وصحح رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

عليه الصلاة والسلام: « لا يقتل والد بولده»^(٥٤)، وعموم نهيهِ عن بيع الحاضر للبادي^(٥٥) وعن بيع ماليس عند البايع^(٥٦). وبيع الثمار قبل بدو صلاحها^(٥٧).

(٥٤) رواه الحاكم في المستدرک (٢/٢١٦) من حديث عمر رضي الله عنه بلفظ: « لا يقاد والد من ولده» وقال صحيح الإسناد . وتعبه الذهبي بأن فيه عمر بن عيسى وهو منكر الحديث. ولكن صححه الذهبي في موضع آخر من المستدرک وهو (٤/٣٦٨). وأخرجه الترمذي (١/٢٦٣)، وابن ماجه (٢٦٦٢)، والدارقطني (٣٤٧) وأحمد (١/٤٩) وابن أبي شيبة (١١/٤٥)، وابن الجارود (٧٨٨) وقال ابن الملقن في تحفة المحتاج (٢/٤٤٦): رواه البيهقي (٨/٢٨) وصححه، وأقره صاحب الإمام ص ٤٤٥ برقم (١٢٢٤) بلفظ: « لا يقاد الأب من ابنه». وأخرجه العقيلي في الضعفاء (٢٨٥) وابن عدي في الكامل (١/٢٤٩).

وقد أخرج الحديث عن ابن عباس بلفظ: « لا تقام الحدود في المساجد ولا يقتل الوالد بالولد» الترمذي ١/٢٦٦، وابن ماجه (٢٦٦١)، والدارمي (٢/١٩٠)، وأبو نعيم في الحلية (٤/١٨)، والبيهقي (٨/٣٩)، والدارقطني (٢٤٨). ينظر في تخريجه إرواء الغليل (٧/٢٧٠)، ونصب الراية (٤/٣٤٠).

(٥٥) النهي عن بيع الحاضر للبادي متفق عليه. أخرجه البخاري في عدة مواضع في البيوع برقم (٢١٥٨، ٢١٥٩، ٢١٦٠، ٢١٦١، ٢١٦٢، ٢١٦٣، ٢٢٧٤، ٢٧٢٣)، وفي بعض ألفاظه فسّر ابن عباس بيع الحاضر للبادي بأنه يكون له سمساراً. ومسلم في البيوع: (٣/١١٥٥)، وأحمد (٢/٤٠٢).

(٥٦) رواه أحمد في المسند (٣/٤٠٢) والترمذي في البيوع (٣/٥٢٤) برقم (١٢٣٢) وقال: حسن، والنسائي في المجتبى (٧/٢٨٩)، وابن ماجه في التجارات (٢/٧٣٧) برقم (٢١٨٧)، والهيتمي في الزوائد ص ٢٧٤ برقم (١١٢٠)، والشافعي في الرسالة ص ٣٢٧، والطيايبي في مسنده (١/٢٦٤)، والطبراني في الكبير (٣/٢٣٠)، وأبو داود في سننه في الطلاق ٢/٦٤٠ برقم (٢١٩٠)، وفي البيوع (٣/٧٦٠) برقم (٣٤٩٢)، والبيهقي في سننه (٥/٢٦٧، ٣١٧، ٣٣٩)، والدارقطني (٢٩٢). وابن الجارود (٦٠٢).

ينظر تخريجه: إرواء الغليل (٥/١٣٢) وتحفة المحتاج (٢/٢٠٦) وتخريج أحاديث اللع ص ١٤١. (٥٧) متفق عليه. أخرجه البخاري في الزكاة برقم (١٤٨٦) وفي البيوع برقم (٢١٨٣، ٢١٩٣، ٢١٩٤، ٢١٩٧، ٢١٩٩)، وفي السلم برقم (٢٢٤٧، ٢٢٤٩)، وفي كتاب الشرب والمساقاة برقم (٢٣٨١) وفي مواضع أخرى.

ومسلم في البيوع: (٣/١١٦٥) والمساقاة (٣/١١٩٠)، وأبو داود في البيوع (٣/٢٥٢) برقم (٢٣٦٨)، والطيايبي (١٨٣١)، والترمذي في البيوع (٣/٥٢٠) وقال حسن صحيح، والطحاوي (٢/٢١٥)، والنسائي في البيوع (٧/٢٧١)، وابن الجارود (٢٠٥)، وأحمد في المسند (٢/٥، ٧، ٦٢، ٦٣)، والبيهقي (٥/٣٠٢)، وابن ماجه في التجارات (٢/٧٤٧) برقم (٢٢١٤، ٢٢١٧). والإمام مالك في الموطأ في البيوع (٢/٦١٨).

ينظر تخريجه في تحفة المحتاج (٢/٢٣٨)، وتحفة الطالب (٢١٧)، وإرواء الغليل (٥/٢٠٢).

إلى أمثال ذلك من عملهم بعموم الآي والسنن في الأخبار والأوامر والنواهي.
 قالوا: ويدل على أن هذا دين الصحابة ومذهب العرب إطباقهم على القول
 به، وذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٥٨) الآية،
 قال (٥٩) ابن أم مكتوم (٦٠) وكان ضريراً ما قال، فأنزل الله سبحانه وتعالى
 ﴿غَيْرِ أُولِي الضَّرَرِ﴾ (٦١) فعقل الضرير وغيره من عموم قوله المؤمنين (٦٢).

ولما نزل قوله تعالى: ﴿إِنكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ
 أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ﴾ (٦٣) قال ابن الزبير (٦٤) عند ذلك «أنا أخصم لكم
 محمداً» فجاءه فقال له: «أليس قد عبدت الملائكة وعُبد المسيح؟
 فيجب أن يكونوا من حصب جهنم» (٦٥) فأنزل الله عند ذلك قوله:

(٥٨) النساء : (٩٥).

(٥٩) في المخطوط (فقال).

(٦٠) هو عبدالله بن قيس بن زائدة القرشي العامري. أسلم قبل الهجرة . هاجر للمدينة قبل
 النبي ﷺ. كان النبي يستخلفه على المدينة في غزواته. نزل في حقه قرآن يتلى . اختلف في
 وفاته له ترجمة في الإصابة (٢٨٤/٤) وتجريد أسماء الصحابة (٢٣٠/١).

(٦١) النساء : (٩٥).

(٦٢) قصة فهم ابن أم مكتوم العموم رواها البخاري في الجهاد والسير برقم (٢٨٣١، ٢٨٣٢)،
 وتفسير سورة النساء برقم (٤٥٩٢، ٤٥٩٣، ٤٥٩٤)، وفي فضائل القرآن برقم (٤٩٩٠). وينظر
 تفسير ابن كثير (٥٤٠/١).

(٦٣) الأنبياء : (٩٨).

(٦٤) هو عبدالله بن قيس بن عدي السهمي القرشي، كان من أشعر قريش ، وكان شديداً على
 المسلمين قبل إسلامه، أسلم بعد الفتح، واعتذر للنبي بعد إسلامه ومنه :

إنني معتذر إليك من التي أسديت إذ أنا في الضلال أهيم
 أيام تأمرني بأغوى خطة سهم وتأمرنى بها مخزوم
 فاليوم أمن بالنبي محمد قلبي ومخطئ هذه محروم

له ترجمة في الإصابة (٣٠٠/٢) وبهامشها الاستيعاب لابن عبر البر.

(٦٥) قصة ابن الزبير نقلها ابن كثير في تفسيره (١٩٧/٣) والواحدي في أسباب النزول (٢٢٧)
 والسهيلي في الروض الأنف (١١٦/٢) وابن جرير الطبري في تفسيره (٧٦/١٧) والدر المنثور
 ٣٣٨/٤ وتفسير القرطبي ٣٤٢/١١، وفتح القدير للشوكاني ٤٣١/٣. وينظر تخريجه في الكافي
 الشافعي لابن حجر في تخريج أحاديث الكشاف للزمخشري الملحق بالجزء الرابع من الكشاف
 ص ١١١. وعزاه للطبراني في الصغير، وعزاه غيره إلى عبد بن حميد والفريابي وأبو داود في
 ناسخه وابن مردويه وابن أبي حاتم والحاكم وصححه.

﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ الْحَسَنِ أُولَئِكَ عَلَيْهَا مُعَذِّبُونَ﴾^(٦٦) تخصيصاً لقوله: ٣٤٦
﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾^(٦٧) فلم ينكر النبي عليه السلام، ولا أحد من الصحابة
عليهما التعلق بالعموم.

وكذلك قالوا لما نزل قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بَظُلْمٍ﴾^(٦٨) فقالوا عند
ذلك «أيناً لم يظلم نفسه»؟ فبين لهم أن الظلم الذي أراده هو الكفر والنفاق
والإدغال للرسول والمؤمنين^(٦٩).

قالوا: وقد احتج عمر على أبي بكر^(٧٠) رضي الله عنهما عند عمله
على قتال أهل الردة بقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة
حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا
بحقها»^(٧١)، فتعلق بعموم قوله. الناس إذا قالوا ذلك^(٧٢). فلم يرد عليه أبو

(٦٦) الأنبياء : (١٠١).

(٦٧) الأنبياء : (٩٨).

(٦٨) الأنعام : (٨٢).

(٦٩) أخرج قول الصحابة «وأيناً لم يظلم» البخاري في تفسير سورة الأنعام برقم (٤٦٢٩)، ومسلم
في باب صدق الإيمان وإخلاصه (١١٤/١) برقم (١٢٤).

(٧٠) أبو بكر وعمر رضي الله عنهما في غنى عن الترجمة.

(٧١) وصف الغماري الحديث في تخريج أحاديث اللع ص ١٤٦ بالتواتر.

وقال رواه جمع من الصحابة منهم : أبو بكر وعمر وابن عمر وجابر وأنس وأبو هريرة وجريير
البلجلي وسهل بن سعد وابن عباس وأبو بكر ، وأبو مالك الأشجعي وعياض الأنصاري
والنعمان بن بشير وسمرة بن جندب ومعاذ بن جبل وأوس بن أوس .

وأخرجه مع الشيخين جماعة بالفاظ متقاربة معظمها بلفظ «أمرت» أخرجه البخاري في كتاب
الإيمان برقم (٢٥) عن ابن عمر، وفي باب وجوب الزكاة عن أبي هريرة برقم (١٣٩٩)، وفي
كتاب استتابة المرتدين برقم (٦٩٢٤)، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٢٨٤) .

وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان في (٢١١/١) مع شرح النووي، وأخرجه أبو داود في
السنن (١٩٨/٢) برقم (١٥٥٦)، (٢٦٤٠)، والترمذي (٣/٥) برقم (٢٦٠٧) في الإيمان،
والنسائي في السنن (١٤/٥) ، (٥/٦)، (٧٧/٧) في الزكاة والجهاد/ وأحمد في المسند

(٥٢٨/٢)، والحاكم في المستدرک (٢٨٦/١)، والبيهقي في الكبرى (١٧٦/٨)، والهيثمي في
مجمع الزوائد (٢٥/١)، وابن ماجه (١٢٩٥/٢) برقم (٣٩٢٨) في الفتن عن جابر .

ينظر تخريج الحديث في الابتهاج (٧٨/١) ، والمعتبر للزركشي ص ١٤٦، وتخرج أحاديث اللع
ص ١٤٦، وتحفة المحتاج (٤٥/٢).

(٧٢) أي قالوا : لا إله إلا الله .

بكر ولا غيره التعلق بالعموم، ولكن قال له . أفليس قد قال «إلا بحقها» .
ومن حقها إقام الصلاة وإيتاء الزكاة.

وقالوا وكذلك فلم ينكر أبو بكر ولا غيره تعلق فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنها عند مطالبتها بفدك^(٧٣) بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(٧٤) وقوله: «أيرث أباك ولا أرت الله^(٧٥) فلم يرد التعلق بالعموم، ولكن أخبرها أنه مخصوص فيمن عدا الأنبياء^(٧٦) صلوات الله عليهم وسلامه بقوله صلى الله عليه وسلم : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة»^(٧٧) في أمثال هذا مما تعلقوا فيه بالعموم يطول تتبعه فوجب لذلك القضاء على أن القول بالعموم إجماع من الصحابة رضوان الله عليهم. وأوضح دلالة على بناء هذه الألفاظ للعموم والاستغراق.

(٧٣) قال في المصباح المنير (٤٦٥/٢) فَذَكَ بِفَتْحَتَيْنِ بِلَدَةٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَدِينَةِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَانِ، وَبَيْنَهَا وَبَيْنَ خَيْبَرَ دُونَ مَرِحَلَةٍ، وَهِيَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

(٧٤) النساء : (١١).

(٧٥) هكذا لفظ الحديث في المخطوط. ولم أعر على لفظه ولا معناه فيما رجعت له من كتب السنة. ولم يتناقل هذا الحديث الأصوليون في كتبهم.

(٧٦) قصة مطالبة فاطمة رضي الله عنها بميراثها من فدك أخرجها البخاري في كتاب الخمس برقم (٣٠٩٢، ٣٠٩٣)، وفي كتاب فضائل الصحابة برقم (٣٧١١، ٣٧١٢)؛ وفي كتاب المغازي برقم (٤٢٤٠، ٤٢٤١)، وفي كتاب الفرائض برقم (٦٧٢٥، ٦٧٢٦).

وأخرجها مسلم في كتاب الجهاد برقم (١٣٨٠، ١٧٥٩) وأحمد في المسند (١٠/١، ٢٥، ٤٧) وغيرها ولفظ حديث عائشة عند البخاري قالت : إن فاطمة والعباس عليهما السلام أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله ﷺ ، وهما حينئذ يطلبان أرضيهما من فدك وسهمهما من خيبر. فقال لها أبو بكر : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «لا نورث ما تركناه صدقة».

(٧٧) قال ابن كثير في تحفة الطالب ص ٢٥٠ «هذا الحديث بهذا اللفظ (لفظ نحن) لم أره في شيء من الكتب الستة. وإنما الموجود في بعضها بلفظ «إنا» أخرجه أحمد (٤٦٢/٢)، والترمذي في الشمائل المحمدية برقم (٣٨٥) والنسائي في كتاب قسمة الفتي (١٣٥/٧).

وأما لفظ الصحيحين «لا نورث ما تركنا صدقة» وقد أشرت إلى موضعه في الصحيحين في الحاشية السابقة، كما أخرجه أبو داود في مواضع برقم (٢٩٦٣، ٢٩٦٩)؛ والنسائي في الفتي (١٣٦/٧)، والترمذي في السير برقم (١٦١٠) ، وقال حسن صحيح.

ينظر تخريجه في الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٨٥ والمعتبر للزركشي ص ١٤٧.

فيقال لهم: ما تعلقتم به من هذا باطل من وجوه:

أحدها: إن الدلالة قد دلت على إبطال القول بالعموم.

وقد كسرنا كل علة لكم في ذلك. والصحابة لا يجوز أن تجمع على الاستدلال بما ليس بدليل.

والوجه الآخر: إن جميع ما ذكر وبين القصص في الآي النازلة والأخبار من قول ابن أم مكتوم وابن الزبير عن أخبار الأحاد التي لا يعلم صحتها بضرورة ولا ببعض الأدلة على صحة الأخبار، ولا حجة في التعلق في إثبات العموم بمثلها^(٧٨).

والوجه الآخر: إنه لم يرو عن أحد منهم أنه قال نصاً إنني أتعلق بمجرد اللفظ وصيغته، فيمكن أن يكون تعلق بما قارنه مما دل على عمومته^(٧٩).

٣٤٧ فإن قالوا: لو كان هناك أمر دل على العموم لنقلوه/ وذكروه فلماً لم يظهر عنهم شيء غير التعلق بظاهر الآي والأخبار دل ذلك على أنهم رجعوا إلى ظاهر الخطاب.

قيل لهم: هذا إثبات منكم لإجماع لهم بنظرٍ واستدلال. وإجماع لا يثبت عنهم إلا بنقل وتوقيف معلوم تقوم به الحجة دون نظر واستدلال. وقد بينا في فصول القول في الأوامر إنه لا يجب على الصحابة الإخبار

(٧٨) ما تقدم من حمل الألفاظ على العموم من ابن أم مكتوم وابن الزبير وغيرهما بعضها وارد في الصحيحين، وبعضها تعددت طرقه حتى جعلها بعض علماء الحديث من المتواتر مثل فهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه من قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، كلها دليل واضح على أن العرب وضعت ألفاظاً للعموم. وما بنى عليه الباقلاني بطلان هذا القول، وهو كونها أخبار أحاد لا تفيد إلا الظن، وقواعد أصول الفقه لا تثبت بأدلة ظنية، وانتهى إلى أنه لا حجة لمن تعلق بها. فإنه لا يسلم للباقلاني لأنها إجماع سكوتي من أصحاب رسول الله ﷺ. لانتشار ذلك وعدم وجود المخالف منهم كما هو واضح من فهمهم للآيات والأحاديث المتقدمة في هذا الباب.

(٧٩) ما اعتمد عليه الباقلاني في هذا الوجه في غاية الضعف، لأنه لو وجدت قرائن حملوا النصوص المتقدمة على العموم من أجلها لذكرها الباقلاني. فلا اعتماد على مجرد الاحتمال.

بما به علمت أن الأمر على الوجوب، وأنه على العموم، وأن توقيفهم من بعدهم على أنهم علموا ذلك ضرورة من دين الرسول عليه الصلاة والسلام أقوى من ذكر الأسباب الجامعة لهم على ذلك والدالة عليه بما يغني عن إعادته.

وبعد فلو صحت هذه الروايات عنهم لم يستنكر أن يكون المتعلق منهم بظاهر الآي إنما تعلق بها لسبقه إلى اعتقاد القول بالعموم.

وما ينكر أن يكون فيهم معتقد^(٨٠) لذلك لظنه^(٨١) أنه موجب اللغة، وذلك غلط منه ومن مقره عليه.

وليس يصح إقرار جميع الأمة على القول بذلك وثبوتها، لأنها لا تصوب مخطئاً.

ولا يمتنع اختلافهم في ذلك وإن كانوا من أهل اللغة إذا لم يكونوا هم الواضعون لها. ولا يستنكر - أيضاً - أن يكون المتعلق بذلك منهم إنما تعلق بها لتجويزه أن يكون المراد به العموم، لأنه صالح لذلك ومعرض له، وكان المتعلق بذلك منهم يقول يصلح للعموم والخصوص فإذا لم أجد ما يخصه حملته على العموم لصلاحه له. وهذا استدلال^(٨٢) منه على وجوب حمل الخطاب على العموم حتى لم يجد دليل التخصيص، وذلك غلط من الاستدلال، لأنه يوجب حمله على الخصوص، لأنه لا دليل على عمومها. وهذا متقاوم. وليس التعلق بهذا وأمثاله لغة، وإنما هو نظر واحتجاج، ولا يثبت بذلك للأمة إجماع. فزال ما تعلقوا به^(٨٣).

(٨٠) في المخطوط (معتقداً).

(٨١) في المخطوط (أظنه).

(٨٢) في المخطوط (واستدلال) والواو زائدة.

(٨٣) ذكر العلائي في تليق الفهوم ١١٢ - ١٢٤ عشرين مثلاً لحمل هذه الألفاظ على العموم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومن الصحابة رضوان الله عليهم، ثم بين بعض ما اعترض به النافون للعموم وأجاب عنه.

فصل : وقد اعتمد جميعهم - من قال منهم إن إسم الجمع المعرف والمنكر، وإسم الواحد المعرف من الجنس لم يوضع للعموم والاستغراق - على أن الألفاظ المفردة الموضوعة للعموم هي من وما وأي الواردة^(٨٤) للاستفهام والشرط والجزاء هي الألفاظ المبنية للعموم والاستغراق^(٨٥).

قالوا : والدليل على ذلك وجودنا إياهم قد استفهموا بمن وما وأيما وعدلوا إليها في الاستفهام والجزاء/ وكذلك صنعوا في ما وأي، وعدلوا إليها في الجزاء والاستفهام عند ذكر كل عاقل باسمه الموضوع له وبحرف الاستفهام الموضوع له، ولم يقولوا أعندك، وهل عندك عموم، ولا قالوا إن دخل الدار زيد ضربته، وإن دخل عمرو وسعد وخالد^(٨٦) ضربته، بل اقتصروا على قولهم من دخل الدار ضربته. وهذا عدول منهم ظاهر عن حروف الاستفهام والجزاء إلى من وأي وما، وعدول عن تعداد كل عاقل باسمه الموضوع له.

قالوا : وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكونوا إنما عدلوا إلى من وأمثالها بدلاً من ذكر حروف الاستفهام والجزاء لكون من وما وأي مستغرقة لكل عاقل وكونها عندهم في أصل الوضع نائبة مناب ذكر كل عاقل بحرف الشرط والجزاء وحروف الاستفهام، ولولا ذلك ما عدلوا إلى هذه الألفاظ. فيقال لهم : لم قلت ذلك، وما دليلكم عليه، ومن وقَّفكم على أن هذا العدول لعل ما ذكرتموه : فلا يجدون في ذلك متعلقاً، واللغة لا تثبت بنظر واستدلال^(٨٧). وهذا الاستدلال من المعتل به على إثبات لغة، وذلك باطل.

(٨٤) في المخطوط (الوارد).

(٨٥) يوجد للعلائي في تلقيح الفهوم من ٣٦٦ - ٣٨٢ بحث مستفيض بيِّن فيه المراد باسم الجنس. والخلاف في كون اسم الجنس المعرف واسم الجنس المنكر في حال الإثبات وحال النفي يدل على العموم أم لا . وهذا حدا به إلى بيان أنواع «أل» والفرق بين الداخلة على المفرد والداخلة على الجمع في دلالتها على الاستغراق بما لا مزيد عليه.

(٨٦) في المخطوط (وخلد).

(٨٧) يريد الباقلائي أن اللغة لا تثبت إلا بالنقل المتواتر عن أهل اللغة.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن لا يكونوا عدلوا عن حروف الشرط والجزاء والاستفهام وأسماء المجازين والمستفهم عنهم^(٨٨) لأجل ما وصفتم ، لكن لأجل أن مَنْ وما وأي تصلح أن يستفهم بكل لفظ منها^(٨٩) عن كل أحد ممن يعقل مَنْ، ومن يعقل ولا يعقل بما وأي، ويصلح أن تتناول كل من يصلح جزاؤه، وهذا غرض «ظاهر صحيح. ولو صح ما^(٩٠) ادعيتموه عليهم، لأنهم لو قالوا بحرف الاستفهام أزيد عندك؟ وهل خالد عندك؟ لم يصلح أن يستفهموا بذكر زيد وعمرو عن غيره من العقلاء، وكذلك لكل عاقل، أو كل فرقة منهم إذا خصوه أو خصوهم بالذكر لا يصلح أن يستفهم بذكرهم عن غيرهم. وإذا قالوا من عندك؟ وما عندك؟ وأي شيء عندك؟ صلح الاستفهام بذلك عن كل ما يعقل وما لا يعقل، وعن كل أحد من أحادهم وفرقة من فرقهم، وصلح الاستفهام به عن جميع الجنس، ولا يجب إصلاح الاستفهام به عن جميع الجنس وعن بعضه كونه موضوعاً للعموم والاستغراق على العين والاشتمال، كما لا يجب إذا صلح للاستفهام به عن البعض أن يكون موضوعاً للبعض، وهذا بين في سقوط ما ادعوه/ من غرض أهل اللغة في العدول إلى هذه الألفاظ وصحة ما ذكرناه.

٣٤٩

ولهذا الغرض - أيضاً - عدلوا إليها في الشرط والجزاء، لأنهم لو قالوا إذا دخل الدار زيد ضربته وإن دخلها عمرو أكرمته لم يصلح أن يكون جزاءً لخالد. وإنما يكون جزاءً وشرطاً لمن ذكر اسمه فقط.

وكذلك لو قال: إن دخل العشرة والفرقة الدار ضربتهم لم يصلح أن يكون ذلك جزاء لما فوقهم ولا لجميع الجنس، بل يكون الجزاء مقصوداً عليهم. وإذا قال من دخل الدار أكرمته أو ضربته، ومن تكلم كلمته صلح ذلك للواحد والفرقة ولجميع الجنس. فهذا هو الغرض في العدول إلى هذه الكلمات.

(٨٨) في المخطوط (عنه).

(٨٩) في المخطوط (منه).

(٩٠) في المخطوط (مما).

فإن قالوا: إذا سلمتم صلاحها لكل عاقل فقد لزم وضعها لسائرهم على الاستغراق.

قيل لهم: هذا باطل بما قدمناه وقد اتفق على أنه لا يجب أن يكون ما صلح من اللفظ لشيء وأن يجري عليه أن يكون موضوعاً له دون غيره^(٩١). ولذلك لم يجب كون الإسم المشترك موضوعاً لبعض احتمالاته وإن صلح تناوله لكل شيء مما تحته، فبطل ما قالوه.

شبهة لهم أخرى في وجوب بناء هذه الألفاظ للعموم قالوا: ويدل على ذلك - أيضاً - علمنا بأنهم عدلوا في الاستفهام والجزاء إلى لفظة من غير ذكر الجمع فقالوا من عندك؟ في الاستفهام. ومن دخل الدار ضربته في الجزاء. ولم يقولوا: إن دخل الرجال أو الناس أو العقلاء ضربتهم. قالوا: فلولا أن لمن من الحظ في أصل موضوعها ووجوب العدول إليها ما ليس لاسم الجمع لم يعدلوا إليها^(٩٢). قالوا وقد علم أن من الناس من يزعم أن منكر اسم الجمع ومعرفته عام مستغرق إلا أن يقوم دليل على تخصيصه. ومنهم من يقول ذلك في معرفته دون منكره^(٩٣).

(٩١) ما ذكره الباقلائي من كون اللفظ الدال على شيء لا يجب كونه موضوعاً له دون غيره قول صحيح. لأنه قد يكون موضوعاً له ولغيره كاللفظ المشترك أو اللفظ الذي يحتمل معنيين أحدهما أظهر من الآخر. ولكن من المعلوم أيضاً أن الأصل عدم الإشتراك، ولذا قال أهل العربية الاشتراك على خلاف الأصل. والأصل في اللغة وضع اللفظ الواحد لمعنى واحد يدل عليه إما على سبيل النص الذي لا يحتمل غيره أو على سبيل الظاهر، وفي كلا الحالتين يجب على سامع اللفظ إذا كان نصاً حملاً على معناه، ولا يجوز له العدول عنه إلا بناسخ. وإذا كان ظاهراً يجب عليه حملاً على معناه الظاهر إلا إذا وجد قرينة أو دليلاً يصرفه عن ظاهره.

(٩٢) المعاني كثيرة ومتباينة، وكل معنى أسلوب يدل عليه. فإذا أراد المتكلم العموم المجرد جاء بأسلوب يناسبه، وإذا أراد المتكلم الشرط والجزاء مع العموم جاء بأسلوب آخر يناسبه، ولا يغني الأسلوب الأول عن الثاني ولا الثاني عن الأول. فليس مؤدى العبارتين واحداً. وقد تكون بعض الألفاظ في دلالتها على العموم أقوى من بعض على خلاف بين أهل اللغة. ولا شك أن من وما وأي من أقوى الألفاظ التي تدل على العموم لأنها موقلة في الإبهام.

(٩٣) يوجد أقوال فيما يحمل على العموم من اسم الجنس المنكر والمعرف مثبتاً ومنفياً والذي يبدو راجحاً أنه يحمل على العموم فيما عدا اسم الجنس المنكر المثبت فإنه لا يحمل على العموم. وقال العلاني في تلقيح الفهوم (٣٦٩) إنه لا يعم بلا ريب.

ومنهم من يقول يصلح للاستغراق، وإن لم يكن موضوعاً لذلك. وإذا كان ذلك كذلك وقد رأيناهم عدلوا في الجزاء والاستفهام إلى لفظة مَنْ وأي علم أنهم لم يعدلوا إليه، لأن لمن وأي من الحظ في العموم والاستغراق أوفر مما لاسم الجمع، فإذا جاز باتفاق استغراق اسم الجمع لجميع الجنس فيجب أن تكون زيادة حظ أي من وجوب استغراقه لجميع الجنس، ولو كان مَنْ صالحاً^(٩٤) للاستغراق وغير موضوع له لكان بمنزلة اسم الجمع الصالح لذلك، ولم يكن للعدول إليه وجه/ لأنه في رتبته ويمثابته، فوجب لأجل ذلك استغراق لفظ مَنْ وأي في الجزاء والاستفهام.

فيقال لهم : هذا - أيضاً - من جنس استدلالكم، وتخليكم الأول الذي لا أصل له، وإثبات لغة بقياس واستخراج، وذلك باطل، وما نشك في أن هذه الأغراض التي تضعونها لهم بهذه الأدلة مما لم يخطر ببالهم^(٩٥)، فما الحجة على ما تدعون؟

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن يكونوا إنما عدلوا إلى مَنْ وأي عن ذكر اسم الجمع لغير ما ظننتم، بل، لأنهم إذا ذكروا لفظ الجمع لم يصلح أن يريدوا به واحداً فقط، بل لا يصلح أن ينصرف بظاهره الأول إلا إلى الجمع، لأن القائل منهم إذا قال: هل عندك الناس أو الرجال أو العقلاء؟ لم يجز أن يكون مستقهماً عن واحد فقط، بل يكون مستقهماً عن الجميع، وكذلك إذا قال إن دخل النساء الدار فهن طوالق، وإن دخل العبيد فهم أحرار. وإن دخلت الجماعة والفرقة فهم عصاة وجب صرف ظاهر الكلام إلى الاستفهام عن الجمع والجزاء لهم وتعليقه بهم دون الواحد منهم، ولم يجب نحو هذا الظاهر إذا دخلت الواحدة من النساء أن تطلق، ولا أن يعتق العبد الواحد بدخوله،

(٩٤) في المخطوط (صلحا).

(٩٥) أي ببال أهل اللغة.

لأن العتاق والطلاق مشروط بدخول الجماعة، ودخول الواحد ليس بدخول للجماعة^(٩٦)، وإن لزم الطلاق والعتاق في الواحد، فمن جهة حكم الشرع ومن ناحية قياس وخبر، أو تغليظ حكم الطلاق والعتاق، لا من جهة اللفظ^(٩٧)، وإذا قال من عندك؟ صلح أن يستفهم به عن الواحد وما هو أكثر منه، وعن الجنس بأسره، ولم يكن موضوعاً ومبنيّاً للاستغراق، وإن صلح أن يقصد به إليه، ولذلك إذا قال من دخل الدار أكرمتها أو فهو حرٌّ أو طالق صالح أن يريد الواحد وصلح أن يريد الإثنين وما فوقهما.

وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه، وثبت أن الفائدة في العدول إلى هذه الألفاظ إنما هو لما قلناه لا لنجعل لمن من الحظِّ والمزية في العموم والشمول أوفر مما يحظى^(٩٨) الجمع في ذلك.

واعلموا وفقكم الله إنه ليس لمن زعم أن اسم الجمع المعرف منه أو المعرف والمنكر مبني للعموم والاستغراق أن يستدل بهذه الدلالة، لأنها مبنية على أن لمن من الحظ في العموم ما ليس لإسم الجمع.

(٩٦) إذا دخل التعريف على إسم جنس مفرد عم مفرداته باتفاق وإذا دخل التعريف على الجمع عم مراتب الجموع الداخلة تحته لا كل فرد فرد عند قوم من المانعين للعموم ومنهم الباقلاني، ولكن جمهور الأصوليين ذهبوا إلى أنه يتناول كل فرد فرد، فقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾ نهي عن جميع أفراد الفواحش والمنكرون للعموم يقولون ليس العموم في هذه الآية مستفاداً من اللفظ إنما هو مستفاد من القران، وينظر في ذلك تلقيح الفهوم(٣٨٢).

(٩٧) ذهب الباقلاني إلى أن العموم استفيد في العبارات التي أوردتها ليس من ذات العبارة، فالعبارة ذاتها لا تدل على العموم. وإنما استفيد وقوع الطلاق بدخول المرأة الواحدة لما علم من تغليظ المشرع على المطلق الوارد في الحديث: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة» رواه أبو داود (٢٥٩/٢) وابن ماجه (٦٥٧/١) والترمذي (٤٨١/٣) والحاكم (١٩٧/٢) وصححه والدارقطني (١٨/٤) والطحاوي في شرح الآثار (٩٨/٣) وابن الجارود (٧١٢) وحسنه ابن حجر في التلخيص (٢٣٦/٣) والألباني في إرواء الغليل (٢٢٤/٦).

وأما وقوع العتق بدخول الواحد استفيد من الآثار الدالة على تشوف المشرع للعتق كحديث سراية العتق وغيره.

(٩٨) في المخطوط (يخط).

فإذا قالوا: إن إسم الجمع بمثابة من يطلب الدلالة، وكانوا إنما يعدلون من لفظ إلى مثله وما يقوم مقامه فيجب تأمل حال المستدل بذلك وموافقته على الواجب فيه./

٣٥١

وجميع ما أبطلنا به قولهم بعموم هذه الألفاظ وأسماء الجموع والواحد المعرف من الجنس دليل على فساد دعواهم أن «ما» النافية الداخلة على الإسم المفرد، وليس «لا» العاطف على «ما» و«ليس» موضوع للعموم. وأن القائل إذا قال: ما جاغني أحد، وما جاغني من أحد، وما عندي أحد، وما كلمت ولا رأيت أحداً، وليس عندي إنسان ولا حيوان، وما في الدار ديّار، وأمثال ذلك وجب عموم النفي بهذه الكلمات، لأن هذه دعوى منهم لا حجة عليها، ولأن أهل اللغة يستحسنون الإستفهام عند ورود هذه الكلمات فيقولون للقائل ما رأيت أحداً من سائر طبقات الناس ومن أصدقائك وغيرهم من العقلاء وغيرهم؟ وما عندك أحد ولا ديّار من سائر الناس من أهلك وغيرهم؟ ولو كانت مبنية للعموم لقبح الاستفهام^(٩٩).

ويدل على أنها غير مبنية للعموم حاجة المتكلم إلى تأكيدات متتابعة لها. فيقول ما جاغني واحد من سائر الناس ومن كل قبيل، ولا في الدار ديّار من جميع الناس وعلى جميع الوجوه، ولا في الدار أحد من صغير ولا كبير ولا ناطق ولا صامت، ولا عين تطرف، إلى أمثال ذلك فدلّ هذا على صلاح جميع هذه الألفاظ للبعض تارة وللكل أخرى^(١٠٠).

(٩٩) حسن الإستفهام ليس دليلاً قطعياً على أنها ليست للعموم لأن بعض هذه الصور ظاهر في العموم. ولذا أراد المستفهم التاكّد من أن المراد بها ظاهرها وليس المراد بها غير الظاهر ثم لا نسلم في بعض هذه الصور أنه يحسن الإستفهام وذلك مثل قولهم «ما جاغني من أحد» فإنها نص في العموم عند جماهير أهل اللغة وينظر في ذلك تلقيح الفهوم ٢٩٦ - ٤٠٩ والمعتمد (٢٠٧/١)، وشرح اللمع (٣١٨/١)، والبرهان (٢٣٧/١)، والميزان (٢٧١)، والمحصل (٥٦٣/٢/١)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٠١)، وشرح الكوكب المنير (١٣٦/٣).

(١٠٠) صلاح هذه الألفاظ للبعض تارة وللكل أخرى ليس على حد سواء بل هي ظاهرة في العموم. ولهذا صاغ اتباعها بمؤكدات. والباقلاني سماها بنفسه مؤكداً، والمؤكّد لا يكون إلا بعد وجود أصل المعنى، فيلزمه الاعتراف بأنها تدل على العموم، وما بعدها يؤكّد معنى العموم ولا يؤسسه. ولو لم يرد المؤكّد بعدها لاستفاد منها كل عربي سليم السليقة العموم.

وقول من قال أقول بالعموم في هذه الألفاظ النافية دون الألفاظ المثبتة وأسماء الجموع قول ضعيف، وهو بمثابة قول من قال بذلك فيما كان إثباتاً دون نفي ولا فصل في ذلك^(١٠١).

وكذلك القول في بطلان دعواهم عموم أين ومتى في الأماكن والأزمان، لأن القائل يقول أين رأيت زيداً أكرمته، ومتى قام بكر ضربته حسن أن يستفهم عن ذلك. فيقال له أردت أنك تضربه في الحل والحرم والسهل والجبل وفي الماء وعلى اليبس، وكذلك^(١٠٢) تضربه أو تكلمه في جميع الأوقات وحين يصلي لربه ويكون تالياً لكتابه وكيف تصرفت حاله.

وكذلك أيضاً يحسن تأكيد هذه الألفاظ أجمع. فيقول القائل أين رأيت زيداً أكرمته في برٍ أو بحرٍ أو سهل أو جبل أو طريق أو مشهد أو حل أو حرم. وكذلك يقول متى لقيت بكرأ كلمته أو أهنته في ليل أو نهار أو صباح أو مساء، وفي سائر الأوقات، وكيف تصرفت به الحالات، ذلك من التأكيدات والاتباعات، ولولا صلاح ذلك للكلمة^(١٠٣) تارة وللبعض أخرى لم يكن لهذه التأكيدات والإطالة بها معنى ولا يحسن/ الاستفهام عن المراد بها وجهاً^(١٠٤).

فبطل بذلك ما يعولون عليه من هذا الباب.

٣٥٢

(١٠١) التفريق بين المنفي والمثبت خاص بالنكرة. وحكم الباقلائي بأنه لا فصل بين المثبت والمنفي حكم من غير حجة فهو غير مقبول بل أهل اللغة فرقوا بينهما، فالفرق واضح بين قول القائل : جاعني رجل، وبين قوله ما جاعني من رجل. فالأولى ليست للعموم قطعاً، والثانية للعموم عند جمهور من يعتد به من أهل اللغة، فنفي الفصل بينهما غير مقبول من الباقلائي.

(١٠٢) في المخطوط (ولذلك).

(١٠٣) في المخطوط (الكل).

(١٠٤) دعوى الباقلائي أن حسن الاستفهام عن دلالة بعض العبارات، وحسن تأكيد بعض العبارات دليل على عدم دلالتها على العموم ليس وجيهاً. بل يحسن الاستفهام إذا كان اللفظ ظاهراً غير نص في الدلالة. وكذلك يؤكد اللفظ مع أنه يدل على العموم بدون المؤكد.

باب ذكر جملة مذاهب القائلين بالقول بالوقف والدلالة على صحة القول به

اعلموا - وفقكم الله - أن الذي نذهب إليه وجوب القول بالوقف في الأوامر والنواهي والأخبار جميعاً، لأن ما دلّ على إبطال القول بالعموم في الأخبار يقتضي ذلك في الأوامر^(١).

وقد فرّق بعض أهل الوقف في ذلك، فزعم أن الوقف واجب في الأخبار دون الأوامر^(٢).

(١) ذكر الزركشي في البحر المحيط ٢٢/٣ أن مذاهب الواقفية في محل الوقف تسعة والباقلاني صرح هنا بأنه من القائلين بالوقف مطلقاً سواء كان في الأخبار أم في الأوامر والنواهي وسواء كان في الوعد والوعيد وسواء سمع خطاب المشرع من الرسول صلى الله عليه وسلم أم من غيره وسواء اتبع بمؤكدات أم لم يتبع. وباقى الأقوال فيها تفصيل ذكر بعضها الباقلاني هنا ولم يرتضها.

وأما صفة الوقف ففيه مذهبان :

أولهما: أن اللفظ مشترك بين الواحد وبين أقل الجمع اشتراكاً لفظياً في الصيغ التي تصلح للواحد مثل من وما وأي ونحوها. أو مشترك لفظي بين أقل الجمع وما فوقه في ألفاظ الجموع.

وهذا النوع من التوقف هو الذي قال به الشيخ أبو الحسن الأشعري وتابعه عليه الباقلاني.

ثانيهما: هو التوقف بمعنى أن هذه الألفاظ مستعملة في العموم والخصوص ولكن لا ندري أيهما على وجه الحقيقة وهذا مسلک الشريف المرتضى من الشيعة في كتابه الذريعة كما نقل عنه الزركشي. ولكنه يقول إن هذه الألفاظ في الشرع تقتضي العموم. وينظر في ذلك الوصول إلى الأصول (٢٠٦/١)، والبرهان (٣٢٠/١) وإرشاد الفحول (١١٤) واللمع (١٦)، والمسودة (٨٩)، والمعتمد (٢٠٩/١) والمنحول (٣٨) والإحكام للآمدي (٥٧/٢) وشرح تنقيح الفصول (١٩٢) والمحصل (٥٢٣/٢/١) ونهاية السؤل مع البدحشي (٦٠/٢).

(٢) هذا المذهب وهو التفريق بين الأخبار والأوامر لم يذكره الزركشي بهذا الإطلاق، بل قيد الأخبار بأخبار الوعد والوعيد وقال وحكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي.

واعتلوا لذلك بأننا غير متعبدين بمعرفة مراده في الأخبار، ونحن متعبدون بمعرفة مراده بالأوامر ووجوب تنفيذ موجبها. فإذا قال اقتلوا المشركين، واقطعوا السراق لم يكن تنفيذ الحكم في بعضهم نحو الاسم أولى من البعض الآخر، ولا إخراج من يخرج منه ممن يلحقه الاسم أولى من إخراج من أخرج منه.

وهذا باطل، لأن هذه العلة موجودة في الخبر كهي في الأمر من ناحية لحوق الاسم بكل أحد ممن دخلت تحته، فيجب التسوية بينهما.

ولأننا نعلم يقيناً أن المراد بلفظ الجمع أقل ما يلزمه إذا لم يكن متجوزاً به ومراداً به الواحد، ونقف فيما زاد على ذلك فلا ندخله في الخطاب إلا بدليل ولا نخرجه أيضاً منه إلا بدليل، وكذلك الفعل في الأخبار.

ولأننا قد تُعبدنا أيضاً بمعرفة مراده في كثير من الأخبار، نحو المراد بقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾^(٤) وليس إخراج بعض من يجري عليه اسم شيء أولى من بعض، فبان بذلك سقوط ما فرقوا به^(٥).

فصل: ولا يجوز أن يقال أن الوقف فيما يخرج مخرج العموم واجب، وإن كان قد أطلقه شيخنا أبو الحسن^(٦) رحمه الله والصالح^(٧) من المعتزلة

(٣) البقرة: ٢٨٢ وغيرها.

(٤) هود: (٦).

(٥) ما تمسك به القائلون بالتفريق بين الأخبار والأوامر ليس وجيباً.

(٦) هو علي بن اسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعري البصري، المتكلم النظار. كان معتزلياً، ورجع لأهل السنة. تتلمذ على القفال، وتوفي ببغداد سنة ٣٢٤ هـ.

له من الكتب: مقالات الإسلاميين، واللمع، والأسماء والصفات، والرد على المجسمة، والفصول في الرد على الملحدين وغيرها.

له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٣/٢٤٧ - ٤٤٤) وفيات الأعيان (٢/٤٤٦) ومرآة الجنان (٢/٢٩٨) والديباج المذهب (٢/٩٤).

(٧) هو أبو الحسين محمد بن مسلم الصالح. ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة في كتابه المنية والأمل ص ٣٠. وقال: كان عظيم القدر في علم الكلام. وكان يميل إلى الإرجاء، وله في ذلك مع أبي الحسين الخياط مناظرات.

وغيرهما، إلا أن يراد بذلك أن مخرجه العموم عند معتقدي ذلك فيه، لأن الدليل قد قام على أنه مشترك بين العموم والخصوص وبمثابة سائر الألفاظ والأسماء المشتركة التي لا يجوز أن يقال أن مخرجها مخرج بعض احتمالاتها. ولو ساغ أن يقال أن مخرج الخطاب العموم لصلاحه له لجاز أن يقال إن مخرجه الخصوص لصلاحه له، وذلك باطل، فيجب تجنب هذه اللفظة.

فصل: وقد زعم أهل الوقف أن الخبر إذا ورد بوعيد العصاة من أهل الملة ومن لم يبلغ عصيانه الكفر وجب الوقف فيه وتجويز القصد به إلى العموم أو الخصوص لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ/ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾^(٨). وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ رِبْكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظَلْمِهِمْ﴾^(٩). وهذا القول أيضاً باطل، لأنه قول يوجب أنه لولا ورود قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ﴾ لوجب استغراقه للعصاة من أهل القبلة والظلمة والفجار وأكلة أموال الأيتام، وذلك فاسد، لأنه محتمل في أصل الوضع للكل وللبيع فيما يحتاج الوقف فيه إلى ذلك فيرد ما ذكره^(١٠).

٣٥٣

فصل: وقال فريق آخر من أهل الوقف واجب الوقف في وعيد أهل القبلة لجواز أن يستثني الله تعالى في وعيدهم ويشترط فيه شرطاً غير ظاهر، ثم لا يفعل ما توعد به ويكون صادقاً. وهذا قول من زعم أن الوعيد خبر عن وقوع المتوعد به. وهذا خطأ، لأن الوعيد إرهاب وتهديد، وليس بخبر عن وقوع المتوعد به^(١١)، إلا أن يقصد إلى إيقاع المتوعد به، على ما قد بيناه في الكلام في الوعيد.

(٨) النساء (٤٨).

(٩) الرعد (٦).

(١٠) القول بالتوقف في حمل اللفظ إذا كان وعيداً للعصاة من أهل الملة تقدم في الحاشية (٢) نسبتة لأبي الحسن الكرخي كما نسب للإمام أبي حنيفة، وذلك لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبار من المسلمين، وذلك لأن الأدلة الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما ثبتت في حق الكفار دون أهل الملة وانظر في ذلك البحر المحيط (٢٢/٣).

(١١) لا يوجد تناقض بين وصفه بأنه خبر وبين وصفه بأنه تهديد، لأنه خبر بوقوع المتوعد به ومتمضمّن للتهديد.

وهذا أيضاً باطل من وجه آخر، وهو أن نفس إطلاق الوعيد، وإن كان خبراً لا يقتضي العموم والإستغراق، ولا يحتاج إلى استثناء وشرط فيه إن لم يضمه صار خبره كذباً، وإنما يجب ذلك لو ثبت عمومته.

فصل: وقد زعم قوم من أهل الوقف أنه إنما يجب الوقف في الوعيد دون الوعد لاستحسان الغفران بعد الوعيد، وأن أهل اللغة لا يعدون ذلك كذباً، وإنه يجب إمضاء الوعد على عمومته لقبح الخلف فيه وإضمار استثناء فيه.

وهذا - أيضاً - باطل، لأنه قول يوجب إمضاء الوعد على عمومته، لأجل التعارف وقبح الخلف والاستثناء فيه، وحسن ذلك في الوعيد. وليس الفرق بينهما لشيء يرجع إلى صيغتهما، وليس القول بالعموم في الوعد واجباً من ناحية صورته ولا الوقف في الوعيد واجب من ناحية احتمال لفظه، لكن لاستحسان التجاوز والغفران، وهذا باطل، لأنهما محتملان للبعض والكل في أصل الوضع، فبطل هذا الاعتبار^(١٢).

فصل: وزعم قوم ينسبون إلى القول بالوقف، وهم أولى بالنسبة إلى أصحاب العموم أن الأخبار إذا وردت ومخرجها عام وسمعتها السامع، وكان الخبر الذي سمعه وعداً أو وعيداً^(١٣) ولم يسمع القرائن، ولا الأخبار المجمع عليها الواردة لتخصيص الجنس، فالواجب عليه أن يعلم علماً قطعاً أن الخبر عام في جميع أهل تلك الصفة، ومن شمله الاسم، وأن يجوز مع ذلك أن يكون الأمر عند الله عز وجل/ بخلاف ما علمه، وأن يكون له فيه استثناء قد أنزله وإن لم يعلمه^(١٤). وذلك - زعموا - نحو ما يجب على الإنسان من العلم

٣٥٤

(١٢) الباقلاني يوافق هذا الفريق من أهل الوقف في أن الوعد يحمل على عمومته دون الوعيد فهو متوقف فيه. ولكنه لا يوافقهم في أن حمل لفظ الوعد على العموم لأجل صيغته، بل لأجل الأدلة الدالة على أن الله سبحانه وتعالى «لا يخلف وعده» كقوله تعالى: ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ وغيرها.

(١٣) في المخطوط (أوعيداً).

(١٤) هذا القول بالصفة التي بينها الباقلاني هو ليس من الوقف في شيء، بل بعض القائلين بالعموم لم يبلغوا في حمل اللفظ على العموم لهذا الحد الذي ذكره وهو أن يعلم من اللفظ العموم قطعاً. لأن معظم القائلين بالعموم يقولون إن اللفظ ظاهر في العموم فقط فهو في حالة عدم عثورهم على دليل يصرف اللفظ عن العموم يقولون إن اللفظ يفيد غلبة الظن بالعموم وليس القطع.

بأن يظهر الإسلام والنسك مؤمن تقي، وإن جَوَّز كونه كافراً منافقاً عند الله عز وجل. وكما يجب عليه أن يعلم علماً يقيناً أن المولود على فراش الرجل ولده، وإن جَوَّز كونه غير ولد له عند الله، وهذا جهل منهم عظيم، لأن العلم لا يكون علماً حتى يتناول المعلوم على ما هو به^(١٥)، وإذا تعلق الاعتقاد بالمعتقد على خلاف ما هو في نفسه عليه كان جهلاً وإن ظنه المعتكف^(١٦) علماً، وإنما أخذ على المكلف فيما ذكره غلبة الظن لذلك والحكم على من ظاهره ما ذكره بحكم الإسلام في المناكحة والموارثة، والدفن له في مقابر المسلمين، والصلاة عليه وحقن دمه. وغير ذلك من الأحكام، وهو مثل المأخوذ علينا في قوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار﴾^(١٧) يعني إذا أظهرن لكم الإيمان، وظننتم كونهن كذلك، فما ركبه من هذا جهلٌ بينٌ وغلط فاحش، مع أن قولهم يجب أن يسبق إلى اعتقاد العموم قطعاً إذا لم يعلم ما نص اللفظ إقراراً بأنه عموم لا يجوز تخصيصه إلا بدليل، فهذا قول أصحاب العموم، وليس من الوقف في شيء.

فصل: وقد زعم بعض القائلين بالوقف إنه إذا ورد وعد ووعيد في أهل صفة من الصفات، نحو أن يقول لأنعمن المؤمنين، ويقول مع ذلك لأعاقبن المؤمنين أن أحدهما مستثنى من الآخر، وأنه في فريقين منهم، وأننا لا ندرى من المراد بالثواب منهم ومن المراد بالعقاب، وأن الوعد والوعيد لا يصح أن يجتمعا في رجل واحد، ولا في أهل صفة واحدة وفرقة واحدة، وهذا باطل. لأنه يجوز ما قالوه من أنه أراد بالوعد فريقاً منهم، وبالوعيد غيرهم، ويجوز عندنا أن يجمع للشخص الواحد والفرقة الواحدة وعد ووعيد، فيتوعد المؤمن

(١٥) حدُّ الباقلائي العلم في هذا الكتاب (١٧٤/١) بأنه «معرفة المعلوم على ما هو به» ونسبه له إمام الحرمين في البرهان (١١٩/١) والشيرازي في شرح اللمع (١٤٧/١) وبعضهم اختاره بدون نسبته إليه منهم أبو يعلى في العدة (٧٦/١) وأبو الخطاب في التمهيد (٣٦/١) والباجي في إحكام الفصول (١٧٠). وإمام الحرمين في الإرشاد (٣٣) اعترض على حد الباقلائي بأن حده هو عين المحود لأن المعرفة هي العلم.

(١٦) في المخطوط (المعتكف) ولعل الصواب (المعتقد).

(١٧) المتحنة: (١٠).

الطائع على معاصيه، ووعده بالثواب والجنة على إيمانه وطاعته، ويفعل ذلك به أو بهم في وقتين متغايرين على ما بيناه في الكلام في الوعيد^(١٨). وهذه جملة من اختلاف من ينسب إلى القول بالوقف^(١٩).

فصل : ذكر الأدلة على وجوب القول بالوقف.

أحد ما يدل على ذلك أنه لو كان للعموم صيغة تثبت له لم يخل العلم بذلك من أن يكون طريقه/ العقل أو اللغة والنقل. وقد اتفق على أنه لا مجال للعقل في ذلك، فيجب ثبوت ذلك - لو صح وثبت - لغة ونقلًا^(٢٠).

وهذا باطل، لأن العلم بوضع ما يضعونه من الألفاظ لا يحصل إلا من طريقين :

إما بالدخول معهم في المواضع، وتلقي ذلك عنهم^(٢١) بغير واسطة، وهذا متعذر على كل من بعد عصرهم ومن لم يلقيهم ويأخذ عنهم.

أو بالنقل. والنقل عنهم ضربان : تواتر يوجب العلم ويقطع العذر. وأحاد لا يوجب العلم بضرورة ولا دليل، فإن كان خبراً^(٢٢) من جملة أخبار الآحاد التي لا سبيل إلى العلم بثبوتها لم يجز أن تثبت بها لغة وصيغة من جهة القطع والعلم ، وإن لم يؤمن كون الرواية عنهم لذلك غلطاً وتولاً وظناً وكذباً متعمداً. فلا حجة فيما هذه سبيله فيما طريقه العلم.

(١٨) لعله بين ذلك في أحد كتبه الكلامية.

(١٩) كلمة (بالوقف) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

(٢٠) هذا الدليل أورده أبو الحسين البصري في المعتمد (١/٢٢٣) . وأورده القاضي أبو يعلى في

العدة (٢/٥٠٤) ، وأجاب أبو يعلى عن هذا الدليل من ثلاثة وجوه.

أحدها: أن التقسيم غير حاصر حيث يوجد طريق آخر وهو الاستدلال بمخارج كلامهم على مقاصدهم.

ثانيها: أن يجوز إثبات اللغة بالعقل والنقل. وقد أورد القائلون بالعموم طائفة منها .

ثالثها: لا يوجد عندكم دليل نقلي متواتر على كون اللفظ مشتركاً بل استدلتكم على قولكم بالعقل

ونقل الآحاد. فيلزمكم قبول ما استدلت به القائلون بالعموم.

(٢١) في المخطوط (من بغير).

(٢٢) في المخطوط (خبر).

وليس لأحد أن يقول هو من أخبار الأحاد المدلول على صحتها، لأننا قد قلنا إن جملة ما يدل على صدق المخبر أن ينص الله تعالى أو رسوله على صدقه، أو إجماع الأمة على ذلك. أو يوجب بصفة العقل صدق خبره أو بنقله الناقل له بحضرة قوم يدعى حضورهم الخطاب^(٢٣) بما يقوم مقام دعواه. فلا يردون خبره على ما سنشرحه في كتاب الأخبار^(٢٤) إن شاء الله تعالى. وليس في نقل صيغة العموم شيء من ذلك، فوجب اطراح الخبر عنهم به. وإن كان الخبر عنهم به متواتراً يوجب العلم وجب أن يعلم ذلك ضرورة من تواضعهم، وفي رجوعنا إلى أنفسنا ووجودنا لها غير عالمة بذلك، بل عالمة بخلافه^(٢٥) دليل على سقوط هذه الدعوى وبطلانها. وثبت أنه لا سبيل إلى العلم بما يدعونه من العموم.

وقد قلنا عند ذكر هذه الدلالة في إبطال لفظ وضع الأمر أو لكون الأمر على الوجوب أنه لا يجوز أن يقبل في إثبات لغة أخبار الأحاد كما قبل ذلك في مسائل الأحكام. وإنما عملنا بها في الأحكام لموضع التعبد به، وإجماع الصحابة عليه، وليس مثل ذلك في إثبات لغة بخبر واحد^(٢٦)، وأنه ليس لهم قلب هذه الدلالة في القول بالوقف، وأنه لم يثبت به عنهم رواية وأن معنى القول بالوقف: أن اللفظ الذي يدعون وضعه للعموم لم تضعه أهل اللغة للعموم ولا للخصوص على ما ادعاه القائلون بذلك، وأنه لا يجب أن ينقل عنهم ما لم يضعوه .

وإنما يجب نقل ما وضعوه واستغناء القول في ذلك بما يغني عن رده.

(٢٣) كلمة الخطاب غير واضحة في المخطوط.

(٢٤) كتاب الأخبار هو في الجزء المفقود، والذي نسال الله أن يعينني في العثور عليه.

(٢٥) قول الباقلاني وجود النفس عالمة بخلافه أي بخلاف العموم لا يسلم له، بل لا يوجد علم بخلافه، إنما هو غلبة ظن لبعض الناس.

(٢٦) الباقلاني ومن تابعه من متكلمي الأصوليين لا يقبلون في إثبات اللغة أو القواعد الأصولية أي دليل ظني، وذلك لأنهم يرون أن أحكام اللغة وأصول الفقه قطعية. وما هو قطعي لا يمكن ثبوته بدليل ظني. أما الأحكام الشرعية العملية فلأنها ظنية يرون جواز ثبوتها بأدلة ظنية.

وقلنا أيضاً إن كانوا قد وضعوه لأحد الأمرين ولم ينقل ذلك عنهم/ فلا تقوم
به الحجة علينا وجب القول بالوقف فيه لعدم علمنا بما وضعوه له، فبطل
جميع ما يحاولون القدح به في هذه الدلالة^(٢٧).

فصل : دليل آخر.

ومما يدل - أيضاً - على وجوب القول بالوقف اتفاق أهل اللغة والمعاني
على حسن الاستفهام على مراد القائلين بقوله اصرم النخل، واضرب العبيد،
ورأيت الناس، وأمثال ذلك وهل أراد بهذا^(٢٨) الكلام البعض. ولذلك حسن
الاستفهام عن قوله من عصاني عاقبته، ومن أطاعني أثبته، وأين رأيت زيداً
أكرمته، ومتى كلمني كلمته. فلولا أن جميع هذه الألفاظ صالحة بإطلاقها
للبعض تارةً وللكل أخرى لم يحسن الاستفهام عن المراد بها عند إطلاقها،
إذ كان عندهم موضوعاً للعموم، ولم يصلح وروده أبداً للخصوص^(٢٩). وقد
اتفق على أنه لا يحسن الاستفهام عن شيء لا يصلح تناول اللفظ له، ولا
يجري عليه، ولذلك قبح أن يقال لمن قال رأيت الناس، هل رأيت الحمير أم
الناس؟ وحسن أن يقال: رأيت الكل أم البعض منهم. وإذا كان ذلك كذلك
وجب صلاح استعمال مطلق اللفظ في عموم تارة وفي الخصوص أخرى،
لأنه لو ورد مقروناً بما ينبئ عن البعض أو بما ينبئ عن الكل لقبح الاستفهام
مع القرائن الدالة على المراد - وإنما يحسن الاستفهام عن معنى الإطلاق
المتجرد عن القرائن لاحتماله للخصوص والعموم^(٣٠)، كما يحسن عن معنى

(٢٧) الحكم ببطلان ما يعترضون به على ما استدل به الباقلائي حكم من غير دليل . بل هم
يطالبون القائلين بالوقف بما يطالبونهم به وهو النقل المتواتر. والذي لا يمكن أن يجدوا له
سبيلاً. وبالتالي تكون مطالبة القائلين بالعموم لأصحاب الوقف بالنقل المتواتر على صحة
دعواهم يقرها كل منصف.

(٢٨) في المخطوط (به) بدل (بهذا).

(٢٩) أصحاب العموم لم يقولوا : « لا يصلح وروده أبداً للخصوص » بل يقولون هو ظاهر في العموم.
وقد يرد للخصوص إذا وجد دليل أو قرينة. وإذا انتفى الدليل أو القرينة يحمل على العموم.
ولهذا حسن الاستفهام في مثل هذه العبارات ليست دليلاً على أنها ليست للعموم. بل يحسن
الاستفهام للتأكد أن اللفظ يراد به حقيقته وهي العموم أو مجازة وهو الخصوص. وهذا هو ما
يرد به على دليل الباقلائي هذا. وانظر هذا الدليل في العدة لأبي يعلى (٥٠٦/٢).

(٣٠) نعم يسلم القائلون بالعموم كونه يأتي تارة للعموم وتارة للخصوص، ولكن لا يسلمون أن إتيانه
على حد سواء. بل هو أظهر في العموم.

إطلاق المشترك من الأسماء التي لم توضع لبعض احتمالاته. ولو قال: رأيت لوناً سواداً وعيناً ناظرة أو مدركة أو نابغة لقبح أن يستفهم، فيقال له: أي لون وأي عين رأيت. وكل هذا يقضي على أن الاستفهام إنما يحسن مع إطلاق المحتمل من الألفاظ العاري، مما يدل على اللفظ إلى بعض احتمالاته، وهذه قضية الاستفهام عن المراد بسائر الألفاظ المدعاة للعموم، فثبت ما قلناه.

فلو قال قائل: ما أنكرتم من قبح ما ادعيتم حسنه من الاستفهام لم يكن لكلامه وجهاً، وكان بمثابة من أنكر الاستفهام في لسانهم عن معاني هذه الألفاظ أظهر في استفهامهم عن معنى كل لفظ محتمل، ولا وجه لمكاملة من بلغ إلى هذا الحد^(٣١).

ولو قال منهم قائل/ إنما يحسن الاستفهام عن معاني هذه الألفاظ إذا لم يكن المتكلم بها حكيماً، ولا ممن تجب طاعته. فأما الحكيم فلا يحسن استفهامه^(٣٢) عن المراد بها.

٣٥٧

قيل له: لم قلت هذا؟ وما الفصل بين الحكيم والسفيه في هذا الباب، ومن تجب طاعته، ومن لا تجب لأجل أن اللفظ إذا صدر من حكيم واجب الطاعة مخالف لصيغة ما يصدر من سفيه لا تجب طاعته أم لأن أهل اللغة قالوا: قد وضعنا مجرد هذه الألفاظ للعموم إذا صدرت من حكيم واجب الطاعة ومشترك بين الخصوص والعموم إذا صدر عن سفيه. وهذا بعد من المتعلق به^(٣٣).

وإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون الاستفهام عن المراد به حسن على ما

(٣١) يمكن أن يجيب أصحاب العموم أنه قبح الاستفهام فيما ذكرت لأنها بما اقترن باللفظ من قرائن أصبح اللفظ نصاً في معناه لا يحتمل معنى آخر حتى يستفهم عنه بخلاف ما إذا تجرد اللفظ عن القرائن يحسن معه الاستفهام لاحتمال إرادة الخصوص به كما يجوز لمن سمعه أن يحمله على عمومه، ولا يلام على ذلك فهذا دليل على أن ظاهره هو العموم.

(٣٢) المراد بقوله (استفهامه) استفهام السامع من الحكيم من باب إضافة المصدر إلى مفعوله.

(٣٣) تعبير الباقلاني عن هذا الاعتراض بـ لو قال منهم قائل. دليل على أنه لم يقل به أحد والله أعلم.

قلتم، غير أنه إنما حسن لصحة التجوز باستعمال مطلق اللفظ في الخصوص وإن كان حقيقة للعموم. وقد يحسن الاستفهام للمتكلم هل أراد بكلامه حقيقته^(٣٤) أم مجازه إذا كان له حقيقة ومنه مجاز.

يقال له: هذا تسليم منكم لجواز استعمال مجرد اللفظ في البعض كاستعماله في الكل. ودعوى منكم لكونه مجازاً في البعض، وظاهر استعمال اللفظ في الشيء وجريان الإسم عليه يقتضي كونه حقيقة فيه. وإنما يصار إلى أنه مجاز بتوقيف منهم وحجة ودليل^(٣٥). ولو ساغت هذه الدعوى لساغ أن يدعى أن كل لفظ جارٍ على شيء فإنه مجاز فيه، وإن لم يقم على ذلك دليل. وهذا باطل باتفاق. ولو احتيج في جعل الإسم حقيقة فيما رأيناهم يجرونه لاحتجنا من ذلك إلى ما لا غاية له وما ليس في الوسع والإمكان. ويدل على أن ظاهر الإستعمال يدل على أنه حقيقة فيما جرى عليه توقيفهم لنا على أنهم إنما يضعون الكلام لإفادة ما تحته وما يجري عليه، وأنهم لهذا القصد تكلموا ووضعوا الألفاظ. فهذا التوقيف منهم يقتضي كون ظاهر الاستعمال مفيداً لما جرى عليه اللفظ.

وإنما يعلم أنه معدول به ومستعمل فيما لم يوضع لإفادته بتوقيف ودليل. وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون مجرد هذه الألفاظ جار^(٣٦) في العموم والخصوص على الحقيقة دون المجاز وإلا فهم في هذه الدعوى بمثابة من قال حقيقته البعض. وإنما يستعمل في الكل مجازاً واتساعاً. وقد قال بذلك

(٣٤) في المخطوط (حقيقة).

(٣٥) كون اللفظ يحتمل معنيين أحدهما حقيقي والآخر مجازي معلوم عند كل من يثبت المجاز في اللغة. وقد ذكر علماء المعاني علامات يعرف بها المعنى الحقيقي من المعنى المجازي في مصنفاتهم كما فعل العلوي في كتابه الطراز وكذلك فعل جمع من الأصوليين كالغزالي والرازي وابن قدامة وغيرهم بل بعض المعاجم اهتمت بذكر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكثير من الألفاظ. وينظر في ذلك تاج العروس.

(٣٦) في المخطوط (جاري).

أصحاب الخصوص وأيدوا دعواهم بأن استعماله/ في البعض هو الأغلب الأكثر في الكتاب والسنة وكلام أهل اللغة، واستعماله في الكل هو القليل النزر. وما وضع لشيء لا يرد له قليلاً نادراً، وإنما يرد كذلك فيما لم يوضع له، وهؤلاء أسعد بدعواهم من أصحاب العموم^(٣٧).

ثم يقال لهم: أنتم في شغل من إقامة الدليل على أن هذه الألفاظ مستعملة في البعض على سبيل المجاز، ولو سلم ذلك لكم لسلم القول بالعموم. وقد أفسدنا من قبل كل عمدة لكم في وجوب القول بالعموم، فبطل ما قالوه.

فصل: دليل آخر

ومما يدل على ذلك وجودنا أهل اللغة يستعملون مطلق جميع ما ادعوه من الألفاظ تارة في الكل وتارة في البعض، كما يستعملون القول «عين ولون» في جميع ما يشترك في الاسم فوجب القول بكونها مشتركة محتملة^(٣٨).

فإن قالوا: إنما يستعمل مطلقها في البعض مجازاً فقد أجبتنا عن ذلك بما فيه بلاغ واقناع. وأقل ما يجب في ذلك أن يقال، بل هي لأقل الجمع حقيقة، ومجاز فيما زاد عليه، وما هذه الدعوى إلا بمثابة من قال إن مطلق اسم اللون مستعمل في السواد وجارٍ على ما عداه مجازاً واتساعاً^(٣٩).

ويقال لهم: لما كان استعماله في البعض هو الأكثر الأغلب وجب كونه حقيقة فيه وأن يكون مجازاً في الكل، لأنه هو الأقل.

(٣٧) حكم الباقلاني بأن أهل الخصوص أسعد بدعواهم من أصحاب العموم حكم لم يذكر له دليلاً. وفيه دليل على أنه يرى أن قول أصحاب الخصوص أقرب له من القول بالعموم.

(٣٨) قياس الباقلاني الألفاظ التي يدعي أصحاب العموم أنها تفيد العموم بصيغتها على كلمة «عين ولون» جامع أن كلاً منها مستعملة في معنيين فأكثر قياس مع الفارق حيث إن مثل عين ولون محتملة لمعنيين فأكثر بدون ترجيح أحدهما على الآخر إلا بدليل. ولكن هذه الألفاظ استعمالها في العموم أكثر وأظهر، واستعمالها في الخصوص لا يكون إلا بدليل. والقياس مع الفارق قياس باطل.

(٣٩) في المخطوط (مجاز واتساع).

فإن قالوا: ما وجدناه^(٤٠) قط مستعملاً في البعض إلا بقريئة قيل: بل لا نجده مستعملاً في البعض إلا مطلقاً «ولا وجدناه قط مستعملاً إلا مطلقاً»^(٤١) ولا وجدناه^(٤٠) قط مستعملاً في الكل إلا بقريئة^(٤٢) وما وجدناه مستعملاً في الكل إلا في خبرين أو ثلاثة^(٤٣) وهو قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾^(٤٤)، وقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾^(٤٥). وبديل العقل وجب القضاء على عمومها، وما جرى مجراه، وهذا مما لا حيلة فيه.

فأما قول من زعم من الفقهاء أن المتصل به قرائن الخصوص ليس هو كاللفظ العاري من ذلك. وأنهما لفظان وصيغتان مختلفتان^(٤٦) فإنه قول بعيد، وكلام من لا يعرف حقيقة المثليين لأنهما يدركان ويكتبان على وجه واحد. وإتصال القرائن باللفظ لا يقبل جنسه ولا يغير صورته، على أنه يقال لهم إن كانت الصيغة المتجردة/ مخالفة للمتصلة على ما يدعون. فالتجردة هي الموضوعة للبعض والمقترنة على المستعملة في الكل. ولا جواب عن ذلك. وكل شيء أبطلنا به قول مثبتتي العموم، فهو بعينه دليل على إبطال مدعي القول

(٤٠) في المخطوط (وجدنا) في الموضعين.

(٤١) ما بين القوسين يبدو لي أنه زائد تصح العبارة بدونه.

(٤٢) دعوى الباقلاني أنه لم يجد الألفاظ المدعى عمومها عند أهل العموم مستعملة في العموم إلا بقريئة. ولم يجدها مستعملة في الخصوص إلا بدون قريئة. دعوى مخالفة للواقع. وقد أورد أهل العموم كثيراً من النصوص التي فهم منها الأنبياء عليهم السلام والصحابة رضوان الله عليهم العموم بدون وجود قريئة معها، بل فهم العموم من صيغتها. وقد ذكر صاحب تليح الفهوم العديد من النصوص الدالة على ذلك من ١١٢ - ١٢٥.

(٤٣) هذه الأخبار التي أشار إليها الباقلاني هي التي يمثل بها الأصوليون للعام الباقي على عمومها، وعليه يفهم من كلام الباقلاني أنه يحصر العام فقط في العام الباقي على عمومها ولا يعتبر العام المخصوص من العام.

وقد صرح بهذا في بداية الباب التالي.

(٤٤) البقرة: (٢٨٢).

(٤٥) هود: (٦)، وسقط من المخطوط (في الأرض).

(٤٦) في المخطوط (مختلفان).

بالخصوص، لأن دعاويهم في ذلك متقاومة، ولا حاجة إلى تكرار ذلك. وإنما
تجب البينة عليه من الكلام على مدعي العموم فإنه ظاهر. وهذه جملة في
الدلالة على ما قلناه كافية إن شاء الله.

باب القول في جواز تخصيص العام – لو ثبت – بضروب من الأدلة

اعلموا أن كل دليل صرف هذه الألفاظ المدعاة للعموم إلى البعض فإنه عندنا دليل على صرفه إلى أحد محتمليه، ولا يوصف عندنا بأنه تخصيص للعام، ولكنه بيان مشترك ومحتمل من الألفاظ.

فأما القائلون بأنه مبني للعموم فإنهم يقولون هو تخصيص العام، وقد بينا مرادهم بهذا الكلام^(١)، وأنه تخصيص لما لولا الدليل المخصص له لكان عاماً. فأما أن يكون عاماً مع قيام الدليل على تخصصه فإنه مناقضة ومحال. ولا يعرف منهم من لا يجوز تخصيص لفظ العموم بدليل، وإن اختلفوا في كيفية الأدلة على ذلك.

ومن قال منهم : لا يجوز تخصيص اللفظ العام في الزمان الوارد بوجوب العبادة فيها فقد غلط وأخطأ، لأن اللفظ إذا ثبت عمومته في الأزمان إما بصيغته أو ببعض أدلة التكرار وجب القطع على عمومته، ووجب وصف الدليل المزيل للعبادة في بعضه بأنه نسخ وتبديل للحكم بعد ثبوته واستقراره، وليس هذا من تخصيص المبين لما لم يُرد باللفظ، ولم يتبين الحكم فيه بسبيل، على ما سنبينه في كتاب ذكر الفرق بين النسخ والتخصيص إن شاء الله^(٢).

والذي يدل على صحة تخصيص اللفظ – لو ثبت عمومته – قيام أدلة

(١) في المخطوط (للكلام).

(٢) قد بين المؤلف الفرق بين النسخ والتخصيص في باب خاص بعد عشرة صفحات . والذي ذكره هنا هو أحد الفروق بين النسخ والتخصيص . وهو أن المنسوخ يسمى عاماً ، وأما المخصوص لا يسمى عاماً عنده لأنه يحصر العام في العام الباقي على عمومته .

العقل والسمع المنفصلة على تخصيص قوله: ﴿والله على كل شيء قدير﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾^(٤) / وقوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾^(٥)، وقوله: ﴿ويجيئ إليه ثمرات كل شيء﴾^(٦)، وأمثاله.

وتخصيص أدلة السمع لقوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾^(٧)، ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(٨)، وقوله: ﴿وورثه أبواه﴾^(٩) وقوله ﴿ويوصيكم الله في أولادكم﴾^(١٠) وقوله ﷺ: «وفي الرقة ربع العشر»^(١١) وقوله: «فيما سقت السماء العشر»^(١٢). وكل عموم ورد في عبارة، فهذا حكمه فوجب القول

(٣) البقرة (٢٨٤) وغيرها.

(٤) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.

(٥) الأحقاف: (٢٥).

(٦) القصص: (٥٧).

(٧) التوبة: (٥).

(٨) المائدة: (٣٨).

(٩) النساء: (١١).

(١٠) النساء: (١١).

(١١) الرقة: بكسر الراء وفتح القاف المخففة الفضة الخالصة وهذا جزء من كتاب أبي بكر الصديق رضي الله عنه الذي كتبه لأنس بن مالك لما أرسله للبحرين. رواه البخاري مفرقاً في الزكاة. وهذا الجزء أخرجه في باب زكاة الغنم برقم (١٤٥٤) وأخرج كتاب أبي بكر الحاكم في المستدرک (٣٩٢/١) وقال صحيح على شرط مسلم. وأبو داود في الزكاة (٩٨/٢) والترمذي في الزكاة (٨/٣) وحسنه. وابن ماجه في الزكاة (٥٧٣/١) وأحمد في المسند (٢/١٤، ١٥) وابن أبي شيبة في المصنف (١٢١/٣) والدارقطني في سننه (١١٦/٢). وانظر تخريجه في تحفة

بصحة التخصيص، ويدل على ذلك - أيضاً - حسن الاستثناء من ألفاظ العموم، وليس فيه أكثر من إخراج بعض من حصل تحت الإسم، وهذا هو معنى تخصيص أدلة العقل والسمع المنفصلة، فوجب تساويهما. وصحَّ بذلك ما قلناه لو ثبت القول بالعموم^(١٣).

وفي الباب عن معاذ بن جبل رواه الدارقطني في سننه.
في الزكاة (٩٧/٢) رقم (٩).
والحاكم في المستدرک في الزكاة ٤٠١/١.
والبيهقي في الكبرى في الزكاة ١٣١/٤.
ينظر تخريج الحديث : تحفة الطالب ٣١٤، والابتهاج ص ١٣١ والمعتبر للزركشي ص ١٦٦.
وتحفة المحتاج ٥٢/٢ وتخريج أحاديث اللمع ص ١١٢.
(١٣) الباقلاني يستدل لجواز تخصيص العام مع أنه لا يقول بأن اللفظ يدل على العموم بصيغته.
ولهذا احتراز في عنوان الباب وفي وسطه وفي ختامه بقوله لو ثبت القول بالعموم. ولذا فهو يستدل على جواز التخصيص على مذهب المثبتين للعموم.

هذا القول في العموم إذا خص عند مثبتيه
هل يصير مجازاً أم لا والخلاف في ذلك (١)
باب
القول في لفظ العموم إذا خص عند مثبتيه

هل يصير مجازاً أم لا والخلاف في ذلك (١)

اختلف (٢) مثبتو العموم في هذا الباب

فقال كثير منهم إذا خص بأي دليل كان من حجة عقل أو شرع أو قرينة لفظ من استثناء متصل به أو كلام منفصل ليس باستثناء صار مجازاً. وبه قال كثير من المتكلمين منهم الجبائي وابنه (٣)، وقاله كثير من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وإليه ذهب عيسى بن أبان (٤).

(١) قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٦١/٣) في المسألة ثمانية أقوال، والأقوال الثلاثة التي ذكرها هنا الباقلاني هي أشهر الأقوال في المسألة. وينظر ما يتعلق بالمسألة العدة ٥٢٣ - ٥٤٤، والمسودة (١١٥) وروضة الناظر (٢٣٩)، وفواتح الرحموت (٣٠٨/١) والمعتمد (٢٨٢/١ - ٢٩٤) والإحكام للأمدى (٢٠٩/٢) والمستصفي (٥٤/٢) وأصول السرخسي (١٤٤/١) والمحصل (١٨/٣/١) والبرهان (٤١٠/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٢٦) ونهاية السؤل مع البدخشي (١٠٥/٢) واللمع (١٨) ومنتهى ابن الحاجب (١٠٦)، والبحر المحيط (٢٥٩/٣).
(٢) في المخطوط (اختلفوا).

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، قدم بغداد سنة ٣١٤ هـ، درس على والده حتى صار رئيس طائفة من طوائف المعتزلة تسمى البهشمية، كان ثاقب الفطنة حسن الفهم متكلماً، توفي سنة ٣٢١ هـ. له من الكتب الجامع الكبير، والجامع الصغير، والأبواب الكبير، والأبواب الصغير، وكتاب العوض وكتاب الإنسان، والمسائل العسكرية، وكتاب الاجتهاد وغيرها. له ترجمة في الفهرست ص ٢٤٧، ووفيات الأعيان (١/٣٦٠)، ومعجم المؤلفين (٥/٢٣٠)، وطبقات الأصوليين (١/١٨٣).

(٤) هو عيسى بن أبان بن صدقة بن مردان شاه، أبو موسى الحنفي، من فسا، كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي. كان حسن الحفظ للحديث، وكان عفيفاً حسن الوجه. أخذ عن محمد ابن الحسن شيئاً قليلاً وتكلم عليه القاضي أبو خازم. تولى القضاء عشر سنين، وكان سريع الانفاذ للحكم. مات في الحرم سنة ٢٢٠ هـ. جمع آراءه الأصولية د. عيسى البليهد.
له من الكتب: كتاب الحجج، وخير الواحد، والجامع، وإثبات القياس، وكتاب اجتهاد الرأي.
له ترجمة في الفهرست لابن النديم ص ٢٨٩، والفوائد البهية ص ١٥١، وتاريخ بغداد (١١/١٥٧)، وطبقات الفقهاء ص ١٣٧.

هذا القول نسبة إلى عيسى بن أبان أيضاً أبو يعلى في العدة (٥٢٨) وغيره أخذاً من كتاب أبي عبدالله الجرجاني الحنفي، غير أن صاحب فواتح الرحموت ٣٠٨/١ نقل عنه التفريق بين التخصيص بالمنفصل والمتصل.

وقال الكرخي^(٥) ومن قال بقوله من المتأخرين إنه إذا خص بكلام متصل من استثناء وما جرى مجراه كان مع الاستثناء واللفظ المتصل به حقيقة لما بقي مما عدا المستثنى، وتغيرت بذلك دلالاته وصار مع صلته لغير ما كان موضوعاً له بمجرد. وإنه إن خص بدليل منفصل من حجة عقل أو دليل سمع صار مجازاً^(٦).

وقال كثير من الفقهاء على إختلاف مذاهبهم إنه إذا خص بأي دليل كان، سواء كان لغوياً متصلاً أو قياساً معنوياً فإنه يصير مع دليبه وقرينته حقيقة فيما بقي لأن الدليل أثر فيه وغير قضية مجردة. ويجب أن يشترط هؤلاء في أنه حقيقة فيما بقي أن يكون الباقي أقل الجمع. فأما إن بقي منه الواحد والإثنان فإنه يصير مجازاً لا محالة، لأنه إسم جمع، والواحد والإثنان ليسا بجمع^(٧). وغرض هذا الاختلاف إنه يجوز التعلق بما دخله الخصوص وعدا المخصوص أم لا؟.

والذي نختاره إنه يصير مجازاً إذا خص بالأدلة المنفصلة/ دون ٣٦١ الاستثناء المتصل به وما جرى مجراه من الألفاظ . وقد كنا نصرنا القول بأنه يصير مجازاً إذا خص بأي دليل كان^(٨). وأنه يصح التعلق به فيما بقي بعد تخصصه بالأدلة المنفصلة وإن كان مجازاً.

(٥) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم الكرخي من كرخ جدان الفقيه الحنفي، ولد سنة ٢٦٠هـ، كان أوحده عصره بلا منازع، وقرأ عليه المبرزون من فقهاء الزمان، وتوفي سنة ٣٤٠هـ في شعبان.

له : المختصر في الفقه، وشرح الجامع الكبير، والجامع الصغير لمحمد بن الحسن. له رسالة مطبوعة في الأصول عني بها نجم الدين النسفي ترجم له ابن النديم في الفهرست ص ٢٩٢، والخطيب في تاريخ بغداد (٣٥٣/١٠) ، وابن الأثير (١٧٨/٨)، وابن كثير (٢٢٤/١١).

(٦) ويقرب من هذا قال أبو الحسين في المعتمد (٢٨٣/١) وتابعه عليه فخر الدين الرازي في المحصول (١٩/٣/١). إلا أنهما أضافا المخصص العقلي للفظي.

(٧) ذكر الزركشي في البحر المحيط (٢٦٣/٣) أنه خالف في ذلك أبو حامد الاسفرائيني فذهب إلى أنه حقيقة حتى ولو بقي واحد. وحكى المخالفة أيضاً الباجي في إحكام الفصول (٢٤٥) عن أبي تمام المالكي.

(٨) نسب الغزالي في المنحول (١٥٣) للباقلاني القول بأنه يصير مجازاً . ولم يبين رجوعه عنه.

وأما الدليل على أنه يصير مجازاً إذا خص بالقياس ودليل العقل وغيرهما من الأدلة المنفصلة، فهو أنه يصير بذلك الدليل معدولاً به عن موضوعه ومستعملاً في غير ما وضع له، ولفظه وصيغته بحالة لم يتصل به لفظ ولا نقص منه حرف، وهذه صفة المجاز وحقيقته، على ما بيناه من قبل، ولو أمكن أن يكون ما صرفته الأدلة المنفصلة عن موضوعه ومقتضى إطلاقه حقيقة فيما صرف إليه بالقرينة لصار كل مجاز حقيقة فيما اقتضته القرينة، ولسقط المجاز من الكلام جملة، ولصار القول في الإنسان البليد والرجل الشديد إنه ثور وحمار وأسد حقيقة مع القرائن الدالة على أن القصد غير ما وضع له في الأصل، وقد بيننا هذا الفصل من قبل^(٩). ولما بطل ذلك وثبت المجاز من الكلام بطل ما قالوه.

فإن قالوا: ما أنكرتم أن يكون الفصل بين الأمرين أن لفظ العموم يتناول^(١٠) ما أخرجه الدليل وما بقي تحته ويقع عليهما، فإذا أخرج الدليل بعضه كان الباقي مما دخل تحت اللفظ ووقع عليه الاسم فيجب أن يكون حقيقة فيما بقي. والقول أسد وحمار لا يقع على الإنسان بحال. فإذا عدل به إليه كان مجازاً فيه، فافترق الأمران^(١١).

يقال لهم: ما قلتموه باطل من وجهين :

أحدهما: إن إطلاق اللفظ لم يوضع لقدر ما بقي، وإنما وضع عند مثبتتي

(٩) بين الباقلاني المراد بالمجاز وهو أنه «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له» وبين ما يفرق به بين الحقيقة والمجاز في (٢٥٢/١) وما بعدها من هذا الكتاب.

(١٠) في المخطوط (يتناوله).

(١١) أي مقيس ومقيس عليه لا بد أن يكون بينهما وجه شبه يصح به الجمع بينهما في الحكم. ووجه الشبه بين إطلاق العام مع إرادة بعض ما يتناوله وإطلاق أسد على الرجل الشجاع إن كلا منهما استعمل في غير ما وضع له فانطبق عليه حد المجاز.

ولا بد في كل مقيس ومقيس عليه أن يكون بينهما فارق، وإلا كان المقيس عين المقيس عليه ولا يحدث حينئذ أي قياس لكن يجب أن يكون هذا الفارق غير مؤثر. والفرق بين استعمال كلمة أسد في الرجل الشجاع وبين إطلاق العام على بعض أفراده ليس مؤثراً في التفريق في الحكم فكلا منهما استعمل للفظ في غير ما وضع له. وبالتالي صح القياس، وينقل حكم أحدهما للآخر.

العموم لاستغراق الجنس، فإذا صرفه الدليل الذي لا يغير لفظه وصيغته إلى البعض خرج عن مفهوم مطلقه ومقتضاه، فوجب كونه مجازاً من حيث فهم منه مع القرينة خلاف ما يفهم من إطلاقه.

والوجه الآخر إنه لو كان ما قلتموه صحيحاً لوجب إذا أخرج الدليل وانفصل كل ما تحت العموم إلا واحد منه أن يكون أيضاً حقيقة في الواحد، لأن الواحد الباقي مما كان داخلاً تحت اللفظ ومراد به وواقع عليكم أن هذه حال ما زاد عليه من أبعاض العام، ولما اتفق على فساد ذلك،^(١٢) لأجل أن اللفظ لم يوضع للواحد وإن تناوله في جملة الجنس، وإنما وضع للاستغراق وجب أيضاً أن يصير مجازاً، وإن بقي تحته الثلاثة والألف، وكل ما قصر عن الاستغراق، وأنه لم يوضع مجردة لذلك القدر، كما لم يوضع للواحد. فسقط ما قالوه/.

٣٦٢

فصل: وليس لأحد أن يقول فقولوا لأجل هذا إنه حقيقة مجاز، فيكون حقيقة فيما بقي، لأنه مما دخل تحت اللفظ، ومجاز من حيث لم يكن مستغرقاً.

قلنا: لأنه يكفي في كونه مجازاً خروجه بالقرينة عمماً يقتضيه الإطلاق، ولا يكون حقيقة فيما بقي، لأنه لم يوضع له وحده. فلذلك لم يجز أن يقال إن لفظ العموم إذا خص حتى يبقى منه واحد، فإنه حقيقة لبقاء شيء ما تحته، ومجاز من حيث خرج منه بعضه، فبطل ما قالوه^(١٣).

(١٢) لم يخالف في ذلك إلا ندرة من أهل العلم منهم أبو تمام المالكي وأبو حامد الإسفراييني من الشافعية، على ما في البحر المحيط (٢٦٣/٣).

(١٣) ما أبطله الباقلاني وهو القول إن العام المخصوص حقيقة في تناوله للباقي مجاز لأنه لم يتناول كل ما وضع له هو الصواب في نظري، لأن وصف الشيء بوصفين متغايرين من جهتين غير مستحيل عقلاً. فجهة وصفه بأنه حقيقة غير جهة وصفه بأنه مجاز. وقد درج على ألسنة اللغويين والأصوليين القول بأن الألفاظ الشرعية هي حقائق شرعية مجازات لغوية. وهذا القول الذي أبطله الباقلاني فيه جمع بين قولي القائلين بأنه مجاز والقائلين بأنه حقيقة ويحمل كل وصف على أنه صحيح ولكن لم يتوارد الوصفان على جهة واحدة.

فصل : فأما إذا خص باستثناء متصل به، نحو أن يقولوا المشركين إلا زيدا^(١٤) وإلا أهل الكتاب ونحوه، فإنه يكون مع الاستثناء حقيقة فيما بقي. والدليل على ذلك أن إتصال الاستثناء به يغيره ويؤثر في معنى لفظه، لأن كثيراً من الكلام إذا اتصل بعبءه ببعض كان له بالاتصال تأثيراً ليس له بالانفراد. ولذلك احتاج الابتداء إلى خبر من كلام المبتدأ ليكون مفيداً، والكناية إلى تقدم مذكور يكون كناية عنه، وأمثال ذلك. ولهذا وجب أن يكون قولنا زيد اسم الشخص الواحد. فإذا زيد عليه ياء ونونا صار اسماً للإثنين وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون هذا حكم اللفظ مع الاستثناء في أنه يصير باقترانته اسماً لقدر ما بقي، ولو عري لكان عاماً. وكذلك القول عشرة إلا واحد، وألف سنة إلا خمسين عاماً، وأمثاله في أن إطلاق الاسم بغير استثناء يفيد الجملة التامة ويصير مع الاستثناء اسماً لقدر ما بقي. ولمثل هذا بعينه كان القول رجل اسم واحد منكر. فإذا زيد عليه ألف ولام، وقيل الرجل صار معرفة أو للجنس عند أصحاب العموم فيتغير معناه بما وصل به. وإذا كان ذلك كذلك صح ما قلناه من الفرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة^(١٥).

فإن قالوا: فقولوا لأجل هذا إن قوله تعالى. فاقتلوا المشركين إذا اتصل به قول الرسول إلا زيد، أو قوله ولا تقتلوا زيدا وفلاناً وفلاناً فإنه يكون حقيقة فيما عدا المستثنى.

قيل: من الناس من يقول ذلك ويجعل استثناء الرسول المتصل بمنزلة

(١٤) في المخطوط (زيد).

(١٥) الفارق بين التخصيص بالمتصل والمنفصل ظاهر. فالكلام في حالة المخصص المتصل لا يتم إلا بعد انقضائه بما يتصل به، ولا يجوز أن يفهم منه شيء ثم يتغير ذلك الشيء وعليه لا ينطبق عليه حد المجاز الذي هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له. أما في حالة المنفصل فالسامع يفهم من الخطاب شيئاً ثم إذا ورد على بعده المخصص المنفصل يتغير فهمه. وهذا ينطبق عليه حد المجاز فيكون مجازاً.

الاستثناء من كلامه تعالى فلا سؤال لكم عليهم والصحيح إن كلام غير المتكلم باستثناء، وما جرى مجراه جار^(١٦) مجرى سائر الأدلة المنفصلة، وإنما يؤثر في تغيير معنى كلامه ما يتصل به من قوله دون قول/ غيره. كما أن استثناء غير المتكلم من كلامه، وإن اتصل به لا يكون استثناء منه على الحقيقة^(١٧)، وإنما يكون استثناءً صحيحاً إذا كان من كلام المتكلم بالعام، ولأجله لم يجز أن يصير قول القائل زيد مع قول غيره مقترنا به قام أو قائم ابتداءً وخبراً. وإنما يكون كذلك إذا كانا من كلام متكلم واحد، وكما أن إرادة المتكلم بالكلام عند كثير من الناس يؤثر في كونه أمراً وخبراً دون إرادة غيره. وكما نقول نحن في أن إرادة المعبر عن الكلام هي المؤثرة في جعل أصواته عبارة عن بعض ما يصح أن يكون عبارة عنه دون إرادة غيره. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه^(١٨).

فصل : فإن قال قائل : فقولوا إن لفظ العموم إذا أخرج الاستثناء المتصل به جميع ما تحته إلا واحداً منه، فإنه مع الاستثناء حقيقة فيما بقي وأن الإسم اسم للواحد الباقي.

يقال له : لا يجب ما قلته، لأنهم قد وقفونا^(١٩) توقيفاً علمناه ضرورة أن اسم الجمع لا يجري على الواحد حقيقة، وأنه لا يقع في لغتهم إلا على أحاد مجموعة تحته، فلم يجب ما قلتم. والقول مشركون اسم جمع باتفاق، والجمع

(١٦) في المخطوط (جاري).

(١٧) ينظر كون الاستثناء من غير المتكلم بالعام مخصصاً منفصلاً أو متصلاً بالبحر المحيط ٣٠٠/٣ وشرح الكوكب المنير (٢٨٤/٣) والجمهور على أنه منفصل حتى لو كان المتكلم بالعام هو الله سبحانه وبالمخصص الرسول ﷺ. وأما قول العباس إلا الأذخر بعد قوله ﷺ: «لا يختلى خلاها» فهو من المتصل، لأن الرسول ﷺ قالها بعده. وينظر جمع الجوامع مع البنائي (١٠/٢).

(١٨) أي بطل ما قالوه من أنه إذا اتصل الاستثناء من غير المتكلم بالعام يكون العام حقيقة فيما دون المستثنى.

(١٩) أي أن أهل اللغة نقل عنهم بطريق يفيد العلم أن اسم الجمع لا يجري على الواحد حقيقة، بل مجازاً.

يكون جميع الجنس على الاستغراق. فيكون أقل منه من الجمل والاقدار.
وقال أصحاب العموم : إنه إذا أطلق بغير استثناء كان مفيداً للجمع،
هو جميع الجنس. وإذا استثنى منه ما يكون الباقي بعده جمعاً كان اسماً
ومفيداً لقدر ما بقي، وكان ذلك القدر جمعاً حقيقياً. وإذا كان الباقي بعد
الاستثناء منه واحداً فقط خرج عن أن كونه جمعاً، وكان تناول اللفظ مجازاً،
فبان سقوط ما قالوه.

باب

القول في أنه يصح الاستدلال به على قدر ما بقي؟ وإن كان مجازاً إذا خص بالمنفصل من الأدلة

والذي يدل على ذلك أن الباقي مما كان يتناوله الاسم مع غيره، فإذا خرج الغير بدليل بقي هو تحت الاسم، وكان متناولاً له، فصح الاستدلال به عليه. ويبين ذلك أنه معلوم بإطلاق الاسم أن ما بقي تحته مراد، وما خرج منه مراد لولا القرينة. فمنعت القرائن من العلم بأن ما أخرجته مراد، وبقي الباقي معلوماً دخوله تحت اللفظ. فلم تبطل الدلالة فيه، ولم يكن للوقف فيه وجه^(١).

فإن قالوا: إذا صار مجازاً بالتخصيص، صار بمثابة سائر المجازات التي لا يصح أن يُعلم بظاهر اللفظ منها المراد بها.
قيل: هذا باطل، لأن ما عدا هذا الباب ليس ما تجوز به فيه داخل تحت اللفظ، نحو القول حمار في البليد ومرته^(٢) في أهلها.

(١) الخلاف في هذه المسألة مبني على المسألة السابقة، إذ أن أكثر القائلين بأن العام إذا خص كانت دلالاته مجازية ذهبوا إلى أنه غير حجة في الباقي بحجة أن المجازات متعددة. ولا يوجد ما يرجع مجاز عن مجاز فيصبح كالتخصيص بالمبهم، والتخصيص بالمبهم ليس حجة. ولكن فريق كبير ممن حمله على المجاز قال: إن ما أخرج معلوم فيبقى حجة فيما بقي، وهو معلوم. وهو ما ذهب إليه الباقلاني.

ولهذا صرح بأنه ليس للوقف فيه وجه. ولكن جميع من قال بحجته اشترط كون المخصص معلوماً ليس مبهماً. ويوجد أقوال أخرى في المسألة منها أنه حجة في أقل الجمع، وقيل حجة في الواحد، وقيل: حجة إن خص بمتصل، وغيرها. وانظر ذلك في: المحصول (٢٢/٣/١)، ونهاية السؤل مع البديشي (١٠٦/٢) والمعتمد (٢٨٦/١) وأصول السرخسي (١٤٤/١) وروضة الناظر (٢٣٨) وإشاد الفحول (١٣٧) وشرح تنقيح الفصول (٢٢٧) والمستصفي (٥٧/٢) والتبصرة للشيرانزي (١٨٧) وفواتح الرحموت (٣٠٨/١) والإحكام للأمدي ٢٣٣/٢ والعدة (٥٣٩/٢) والمسودة (١١٦) ومنتهى ابن الحاجب (١٠٧) وإحكام الفصول ٢٤٧.

(٢) هكذا في المخطوط. وهي غير مفهومه إذا بقيت على حالها، ولعله يوجد تصحيف في العبارة، وفي نظري تصح لو كانت (وأهله في مرته) أو (المرمريت في الداهية).

ولفظ العموم واقع ومتناول في الحقيقة لما بقي تحته مما يزيد على الواحد، وما أخرج الدليل لخروج ما خرج لا يمنع تناول اللفظ لما بقي/ فافترق الأمران.

وشيء آخر يبطل ما قالوه : وهو أنه لا يمتنع الاستدلال ببعض المجاز إذا كان مما قد عرف وفهم معناه، نحو الاستدلال بظاهر قوله : ﴿أو جاء أحد منكم من الغائط﴾^(٣) وبذكر العذرة وإن كان متجزئاً بهما في الحدث، لأن معناهما مفهوم فقد صار كالحقيقة، وكذلك إذا كان ما بقي تحت اللفظ من الجموع مفهوماً بعد الاستثناء صح التعلق به، فبطل ما قالوه.

ومما يدل على صحة الاستدلال بالعام المخصوص، وإن كان مجازاً اتفاق الصحابة على الاستدلال بذلك وتسويغهم له، ولذلك سوغوا لفاطمة^(٤) عليها السلام الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(٥) وإن كان مخصوصاً، قد خرج منه الكافر والعبد وقاتل العمد^(٦).

وكذلك قوله ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٧) وإن كان مخصوصاً فيمن عدا الأختين بملك اليمين^(٨).

وكذلك تعلقهم بقوله عليه الصلاة والسلام : «الماء من الماء»^(٩)، وإن كان

(٣) النساء : (٤٣) والمائدة : (٦).

(٤) في المخطوطة (فاطمة).

(٥) النساء : (١١).

(٦) خرج الكافر بالحديث المتفق عليه : «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم».

وخرج العبد بالاجماع الذي مستنده عدم أهلية العبد للتملك وخرج قاتل العمد بقوله ﷺ : «ليس للقاتل من الميراث شيء».

(٧) النساء : (٢٤).

(٨) خرجت الأختان في ملك اليمين بقوله تعالى ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾.

(٩) رواه مسلم في كتاب الحيض (٢٦٩/١) (٢٤٢/٨٠)، وأبو داود في الطهارة

(١٤٨/١) برقم (٢١٧)، وابن خزيمة في صحيحه في كتاب الفسل (١١٧/١) برقم (٢٣٣)،

وأحمد في المسند (٢٩/٣، ٣٤٢/٤).

انظر تخريجه في الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٥٦، وتخرجه أحاديث اللع ص ١٢٨،

وتلخيص العبير (١٣٤/١) برقم (١٧٩).

مخصوصاً فيما ليس بمذني ولا ودي، وتتبع ما تعلقوا به من العمومات
المخصوصات طويل جداً. ولعله ليس في أحكام الشرع لفظ عام إلا وهو
مخصوص^(١٠).

وقد تعلق به السلف والخلف^(١١). فسقط ما قالوه.

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

(١٠) ولهذا قالت العرب: «ما من عام إلا وقد خص» والعام الباقي على عمومه نادر، ويمثلون له بما يتعلق بالله مثل قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ ويقوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ ونحوها.

(١١) أي أن السلف والخلف اتفقوا على التمسك والاحتجاج بالعام المخصوص وهو أقوى الأدلة.

باب

القول في ذكر الفصل بين النسخ والتخصيص ووصف الأصل الذي مع القول به يصح الفصل بينهما

اعلموا - أحسن الله توفيقكم - إنه لا يصح الفرق بين معنى النسخ والتخصيص إلا على ما نذهب إليه من أن^(١) التخصيص بيان ما أريد باللفظ مما لم يُرد به وإن لم يرد به ما دخل قط تحته من قصد المتكلم.

وأن النسخ إنما هو رفع الحكم بعد ثبوته واستقرار فعل وقته وتنفيذ موجبه. وسنين هذا الحد، وندل على صحته في كتاب الناسخ والمنسوخ إن شاء الله^(٢).

فأما من قال من المتكلمين والفقهاء إن حقيقة النسخ ومعناه إنه : «بيان مدة انقطاع العبادة المتراخي عن وقت الخطاب».

أو «الأمر الدال على أن مثل الحكم الشرعي الثابت بالمنسوخ غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأول مع تراخيه عنه».

أو «إنه البيان عن سقوط حكم شرعي في المستقبل مثل الحكم الماضي الثابت بالشرع على وجه لولاه لكان الحكم ثابتاً من جهة الشرع»^(٣) وما هذا

(١) (أن) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

(٢) ينظر الكلام على الفروق بين النسخ والتخصيص البحر المحيط للزركشي (٢٤٤/٣) حيث ذكر ثمانية عشر فرقاً بينهما. وروضة الناظر (٧٢) والمحصل (٩/٣/١) وفواتح الرحموت (٣٠٠/١)، والعدة (٧٧٩/٣) والميزان (٢٩٩) الإبهاج (١١٩/٢).

(٣) اختلف الأصوليون في النسخ اصطلاحاً فمعظمهم ذهب إلى أنه رفع لحكم شرعي بنص شرعي متراخ عنه، ومنهم الباقلاني وأبو اسحاق الشيرازي والغزالي والأمدي وابن الحاجب. وذهب طائفة أخرى إلى أنه بيان لانتهاج مدة العمل بالحكم الأول وبه قال إمام الحرمين. وينظر تعريف النسخ في المعتمد (٣٩٥/١) والبرهان (١٢٩٣/٢)، وأصول السرخسي (٥٤/٢)، والمحصل (٤٢٣/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٣٠١) والمستصفي (١٠٧/١) والوصول إلى الأصول (٧/٢) وإحكام الفصول (٣٩٠) واللمع (٣١) ومفتاح الوصول (١٠٧)، الإبهاج (٢٤٦/٢).

معناه من الألفاظ فإنه لا فصل على قولهم بين النسخ والتخصيص فيما لأجله كان التخصيص تخصيصاً ومجرى عليه هذا الاسم في حقيقة أو مجاز. وذلك أننا قد اتفقنا جميعاً على أن الأشخاص والأزمان لا يدخلان تحت قُدر العباد ولا يتناولهما التكليف في خصوص ولا عموم، وإنما التكليف/ علينا في قوله: اقتلوا المشركين. وقوله: صلوا أبداً دائماً إيقاع ٣٦٥ القتل في جميع من يجري عليه الإسم، وإيقاع الصلاة في جميع الأزمان. فإذا بين أنه أراد إيقاع القتل في بعضهم كان ذلك تخصيصاً ولم يكن نسخاً، لأنه لم يستقر وجوب القتل فيمن خص منهم، ولا يجوز أن يقال قد نسخ الحكم فيمن لم يقصد به ويدخل تحت اللفظ.

وكذلك إذا قال صلوا أبداً دائماً ثم نسخ بعد ذلك أو بعد دلالة التكرار وإن لم يكن لفظاً فإنما بين عند من خالفنا في حد النسخ وحقيقته إنه لم يرد إيقاع الفعل في الأزمان المستقبله، وإن كانت داخلة تحت الإطلاق، وإن صح عندهم عما لم يرد إيقاع الصلاة فيه من الأزمان فيجب لا محالة أن لا يقال نسخ العبادة في ذلك الزمان، لأنه لم يرد إيقاعها فيه، وإنما بين أنه مما لم يرد، كما لا يجوز أن يقال نسخ وجوب قتل ذي العهد والأمان والطفل والنساء والشيخ الفاني، لأنهم ممن لم يرد إيقاع القتل فيهم بالخطاب، وهذا مما لا يلتبس على من له أدنى تحصيل تساويهما وتعذر الفصل بينهما. فوجب على قولهم أن يكون النسخ تخصيصاً على الحقيقة، وليس بتبديل للحكم^(٤). فإن جازت تسميته نسخاً وحاله ما ذكرناه وجبت تسمية كل تخصيص لعموم من الأحكام وغيرها نسخاً وإن كان بيان ما لم يرد بالخطاب، ولا مخرج لهم من ذلك أبداً.

فإن قال قائل: فكيف يصح على أصولكم أنتم القول بالنسخ مع إنكاركم القول بالعموم.

(٤) يلزم على قول من قال إن النسخ بيان إنتهاء أن يكون تخصيصاً لأن حقيقة التخصيص هي البيان. ولما كان قد استقر في اصطلاح الأصوليين أن النسخ غير التخصيص يلزم عدم كون حقيقة النسخ أنه بيان، بل هو رفع.

يقال له : إن قلنا بالعموم تسليماً ونظراً. قلنا إن النسخ إنما يكون نسخاً بأن ترفع العبادة^(٥) في الأوقات المستقبلية بعد وجوبها فيها وثبوتها واستقرارها، ويكون نسخاً لها قبل دخول وقتها، وبمثلة نسخ الفرض الواحد واسقاطه قبل دخول وقته، وذلك صحيح حكمه^(٦)، وصواب عندنا^(٧).

وإن لم يقال بالعموم قلنا: يصح النسخ بأن يدل الدليل على وجوب تكرار العبادة في سائر الأوقات بشيء غير مطلق اللفظ.

فإذا ورد بعد ذلك ما يزيل الحكم في بعضها كان تبديلاً للحكم ونسخاً للفعل قبل وقته، وجمهور ما دخله النسخ من أحكام الشرع ما ثبت تكراره بدليل دون لفظه، فعلى القول بهذا يصح معنى النسخ، والفرق بينه وبين التخصيص^(٨)

فإن قال قائل منهم : ما أنكرتم أن يكون الفصل بين النسخ والتخصيص ما ذكرتم، لأن التخصيص بيان ما لم يرد باللفظ مما يقع عليه ويتناوله. / والنسخ إنما له مدخل فيما دل الدليل على تكراره، لا فيما تناوله اللفظ، فافترقا لهذا الوجه.

يقال لهم: أنتم تجيزون نسخ ما أوجب اللفظ العام دوامه، كما تجيزون

(٥) في المخطوط (لعبادة).

(٦) في المخطوط (وحكمه).

(٧) يعبر بعض الأصوليين عن هذا بقوله نسخ العبادة قبل التمكن من الفعل. والباقلاني يوافق الجمهور في القول بجوازه، ولعل أبرز ما يستدلون به على ذلك أمر الله سبحانه إبراهيم بذبح ولده إسماعيل عليهما السلام ثم نسخ قبل وقت الذبح. وقد خالف الجمهور في الجواز جمهور المعتزلة.

وينظر أقوال العلماء ونقاشهم المحصول (٤٦٧/٣/١) والإبهاج (٢٢٤/٢)، والمعتمد (٤٠٦/١) والعدة (٧٠٨/٣)، وأصول السرخسي (٦٢/٢) والتبصرة (٢٦٠) وإحكام الفصول (٤٠٥) والوصول إلى الأصول (٣٦٢/٢) وميزان الأصول (٧١٣)، وشرح الكوكب المنير (٥٣٢/٣) وروضة الناظر (٧٥). (٨) الباقلاني متوقف في حمل بعض الألفاظ على العموم. ومع هذا فهو يقول بجواز النسخ، فأجاب من أنكر عليه هذا الاختلاف بأن جميع ما دخله النسخ ثبت تكراره بدليل، وليس بصيغته ولفظه.

نسخ ما دلّ الدليل على تكراره، فوجب أنه لا فصل بينهما. وقول من قال منكم إنما أجزى نسخ مثل هذا إذا أشعر معه بما يؤذن بجواز النسخ، نحو قوله إلى أن أنسخ، وإلا أن أنسخ عنكم لا ينجيه، لأن أكثر ما في هذا الإشعار تجويز النسخ، وهو قائم في العقل، وإن لم يقل ذلك، ثم إذا نسخ أوقع عندكم ما أوجبه اللفظ الأول، بل بين ما لم يرد به، فليس إذا نسخ ولا تبديل^(٩).

ثم لو لم يقولوا إن من الشريعة نسخ لما أوجب اللفظ دوامه لم يكونوا - أيضاً - قائلين بالنسخ، لأن الدلالة عندكم إذا دلت على التكرار، ثم ورد نسخ العبادة في مستقبل الأزمان، فإنما بين أنها لم ترد في تلك الأزمان، وأن تلك الدلالة التي كان ظاهرها يتصور به التكرار المراد بها ذلك القدر دون ما بعده، فهو إذا بيان ما أريد مما لم يرد، وذلك ليس من النسخ والتبديل في شيء، وإنما هو بمثابة بيان ما لم يرد باللفظ العام في الأعيان من حيث لا فصل بينهما.

فصل: فإن قالوا: إنما يفصل بين التخصيص والنسخ من حيث جاز التخصيص بخبر الواحد والقياس، وامتنع إعمالهما في النسخ بهما.

يقال لهم: قد بينا أنه لا يمكن على أصلكم الفرق بينهما - فيجب أن يعلم القياس وخبر الواحد في النسخ، لأنك لا ترفع وتزيل بالناسخ حكما ثبت واستقر، وإنما تبين بهما ما لم يرد مما أريد، كما تصنع ذلك في تخصيص الفعل في الأعيان فيجب أن تسوي بينهما من حيث لا فصل.

فأما نحن فلنا أن نفصل بينهما، فنقول التخصيص بيان ما لم يرد بالخطاب ولم يستقر حكمه ولم يتيقن ثبوته والنسخ رفع ما قد علم وثبت

(٩) أي أن النسخ يرد على الحكم سواء اقترن بما يشعر أنه سينسخ أولم يقترن، لأن احتمال النسخ قائم في العقل. بل النسخ لا يكون إلا فيما أشعر المشرع بدوامه. والذي أشعر الشرع بعدم دوامه ينبغي ألا يكون نسخاً.

واستقر ويرد حكمه، فلا يجوز أن نزيله إلا بمتيقن مثله. وليس هذه حال خبر الواحد والقياس. فبطل ما قلته^(١٠).

ثم إن ما سألتنا عنه خارج عن جواب ما ألزمتك من تساوي معنى النسخ والتخصيص على أصلك وتعذر الفرق بينهما. وإنما هو ابتداء سؤال آخر أحد أجوبته ما ذكرناه.

وشيء آخر، وهو أن نقول كان لا يستحيل في العقل التعبد برفع الحكم بخبر الواحد والقياس إذا وجد الشرط/ ما يلزم العمل بهما وإن رفعاً وبدلاً بياناً معلوماً. كما لم يستحل أعمالهما في ابتداء إيجاب وحظرٍ لما لا يوجبه ويحظره العقل، وما يتيقن أن العقل مزيل لحظره وإيجابه فيزول بهما عن الحكم المعلوم. ولكن قد ادعى أكثر الناس إنه إنما امتنع ذلك من ناحية الإجماع على منعه وإن كان بمعنى ابتداء إثبات الحكم بهما^(١١).

وقد قال كثير من أهل العلم: إنه لا إجماع في ذلك، وأن النسخ قد وجد بخبر الواحد وشاع في الصحابة. وأن تحليل المتعة، وأكل لحوم الحمر الأهلية إنما نسخ بخبر علي عليه السلام^(١٢)، وما رواه

(١٠) على قول من يقول إن النسخ بيان ليس له أن يفرق بين النسخ والتخصيص بأن يجوز التخصيص بالقياس وخبر الواحد ولا يجوز النسخ بهما لأنه ما دام ارتضى أن النسخ بيان يلزمه تجويز النسخ بالقياس وخبر الواحد. وأما على قول من يرى أن النسخ رفع، فالرافع يجب أن يكون في قوة المرفوع والقياس وخبر الواحد ظنيان، وبالتالي لا يصح النسخ بهما.

(١١) دعوى الباقلاني الإجماع على عدم جواز النسخ بالقياس وخبر الواحد دعوى تفتقر إلى النقل المعتد به. ولا أظنه قادر عليه، لأنه نقل القول بجواز النسخ بالقياس وأخبار الأحاد عن طائفة من أهل العلم، وانظر في ذلك الإبهاج (٢٥١/٢ - ٢٥٨) وشرح الكوكب المنير ٥٧١/٣، والعدة (٨٢٧/٣) والإحكام للأمدى (١٦٣/٢) والمعتمد (٤٣٤/١) والمحصول (٥٢٦/٣/١) ونهاية السؤل مع البدخشي (١٨٦/٢) وفواتح الرحموت (٨٤/٢) والتبصرة (٢٧٤) واللمع من ٣٣ والمستصفي (٢٦٦/١) وإرشاد الفحول (١٩٣) وإحكام الفصول (٤٢٩) وشرح تنقيح الفصول (٢١٦).

(١٢) نسخ نكاح المتعة وأكل الحمر الأهلية بخبر علي بن أبي طالب وخبر غيره من الصحابة. وخبر علي بن أبي طالب أخرجه البخاري في غزوة خيبر برقم (٤٢١٦)، وفي النكاح برقم (٥١١٥)، وفي الذبائح والصيد برقم (٥٥٢٣)، وفي الحيل برقم (٦٩٦١)، ولفظ البخاري «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمر الإنسية، وأخرجه مسلم في النكاح (١٠٢٧/٢).

وينظر تخريجه تحفة المحتاج لابن الملقن ٣٦٣/٢.

عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك في عام الفتح^(١٣).
وكذلك فإنما نسخ النهي عن إيدار لحوم الأضاحي وزيارة القبور،
والإنتباز في الظروف بأخبار الأحاد^(١٤) وما روي من قوله عليه الصلاة
والسلام: «ألا فزوروها» ونحوه.
وروى الناس أن أهل قباء تحولوا عن الصلاة إلى بيت المقدس إلى
الكعبة بخبر واحد أخبرهم بذلك^(١٥).

(١٣) علي روى تحريمهما في غزوة خيبر كما هو واضح من نص رواية البخاري. ولكن تحريم المتعة
عام الفتح بعد أن أطلت مرة أخرى أخرجه أبو داود برقم (٢٠٧٢)، وأحمد (٤٠٤/٣)، والبيهقي
(٢٠٤/٧) من حديث الربيع بن سبرة.
وأخرجه مسلم (١٣٣/٤) وابن أبي شيبية في المصنف (٤٤/٧) وأبو داود (٢٠٧٢) وانظر ذلك
في إرواء الغليل (٢١٢/٦).

(١٤) لقد نسخ حديث بريدة بن الحُصيب الأسلمي النهي عن ايدار لحوم الأضاحي وعن زيارة القبور
والإنتباز في الظروف، ولفظه كما أخرجه مسلم في كتاب الجنائز (٢٨٦/٢) برقم (١٠٦) قال
رسول الله ﷺ: «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها. ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث
فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا
مسكراً».

وأخرجه أبو داود في الأضاحي (٩٧/٤) برقم (٣٦٩٨) والترمذي في الجنائز (٣٦١/٣) برقم
(١٠٥٤)، وفي الأضاحي (٩٤/٤) برقم (١٥١٠)، وقال حسن صحيح والنسائي في الجنائز (٨٩/٤)،
وفي الضحايا (٢٣٤/٧)، وفي الأشربة (٣١٠/٨). وابن ماجة في الأشربة (١١٢٦/٢) برقم (٣٤٠٥)،
وأحمد في المسند (٢٥٠/٥، ٢٥٦، ٣٥٩) وانظر تخريجه في تحفة الطالب (٣٧٧) وتحفة
المحتاج (٢٠/٢)، وتخريج أحاديث اللمع للغماري (١٧٩).

(١٥) حديث تحول أهل قباء وهم في الصلاة متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب (٣٢) رقم الحديث (٤٠٣)، وفي تفسير سورة البقرة برقم
(٤٤٨٨، ٤٤٩٠، ٤٤٩١، ٤٤٩٣، ٤٤٩٤)، وفي كتاب أخبار الأحاد برقم (٧٢٥١).
وأخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب تحويل القبلة (٣٧٥/١) برقم (١٤/١٣).
وأخرجه الترمذي في الصلاة (١٧٠/١) برقم (٣٤١)، وقال حسن صحيح، والنسائي في كتاب
القبلة. باب استبانة الخطأ بعد الاجتهاد (٦١/٢)، ومالك في كتاب القبلة (١٩٥/١)
برقم (٦) والدارمي في الصلاة، باب تحويل القبلة (٢٨١/١).

وفي الباب عن البراء بن عازب مثله أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة
وأحمد.

ومثله عن أنس أخرجه مسلم في تحويل القبلة (٣٧٥/١)، وأبو داود باب من صلى لغير
القبلة (٦٣٣/١) برقم (١٠٤٥)، والبيهقي (١١/٢) باب استبانة الخطأ بعد الاجتهاد.
وانظر تخريجه في تحفة الطالب (٣٨٦، ٣٩١).

باب

القول في أقل ما يمكن دخول التخصص فيه وفي إحالة تخصص الجمل من الخطاب

اعلموا إنه إنما وصف لفظ العموم عند مثبتيه بأنه مخصوص من حيث أخرج من الخطاب ما لولاه لوجب دخوله فيه، فكل دليل أخرج منه ما هذه سبيله فهو تخصيص له. وإذا كان ذلك كذلك وجب إحالة دخول التخصص في إسم الواحد، لأن من حق التخصص أن يخرج بعض ما تحت الاسم مع بقاء البعض تحته. والواحد لا بعض له، فلا يصح ذلك فيجب فيه، ويجب أن يكون أقل ما يدخله التخصص اسم اثنين فصاعداً^(١).

ولم يصح أن يكون ما بين المراد بالمجمل تخصيصاً له، لأن الذي لم يُرد به ليس الخطاب متناولاً له، ولا يجب دخوله تحته، وإنما هو مما كان يصح أن يراد به.

فلذلك لم يصح أن يكون ما بين المراد بقوله: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾^(٢) وقوله: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾^(٣) مخصصاً لاسم الحق والجزية/ لأن ما لم يُرد بهما ليس مما وجب تناول الاسم له، ولذلك لم يكن سقوط صلاة سادسة عن قائل لا إله إلا الله مخصصاً لقوله: ﴿إلا بحقها﴾^(٤). ولم يكن سقوط فرض إخراج ثوب عن الزرع

(١) دمج المصنف مسألتين في باب واحد. والمسألة الأولى أكثر الأصوليين يذكرونها كفارق بين النسخ والتخصيص. حيث إن النسخ يجوز في الواحد لأنه رفع. وأما التخصيص فكما قال المصنف لا يجوز إلا فيما ينقسم، ولا يكون ذلك في أقل من اثنين.

(٢) الأنعام: (١٤١). (٣) التوبة: (٢٩).

(٤) جزء من حديث متفق عليه أوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...» ووصف الغماري الحديث في تخريج أحاديث اللمع ص ١٤٦ بالتواتر. وقد تقدم تخريجه في ص ٣٩ من هذا الجزء.

تخصصاً لقوله: حقه. وكذلك فليس سقوط إخراج بعير وشاة. عن أهل الجزية تخصصاً لقوله: الجزية. وإنما يكون المخصص مخصصاً لما يجب دخوله تحت الاسم أو ما يجري عليه الاسم في وضع اللغة إذا انفرد ويصح مع ذلك دخوله تحت لفظ الجمع، وليس ذلك حال ما لم يُرد بالمجمل.

فإن قيل: أفلستم قد قلتم إن التخصص والاستثناء من لفظ الجمع إنما يخرج منه ما يصح أن يدخل تحته، لا ما يجب دخوله فيه. فقولوا ذلك فيما لم يُرد بالمجمل، لأنه كان مما يصح أن يراد.

يقال لهم: لو قلنا نحن ذلك في تخصص المجمل على هذا الأصل لصح، وإن لم يصح ذلك لمن قال إنما يُخرج التخصص من الخطاب ما يجب دخوله فيه، ثم إن الفصل بين تخصص أسماء الجموع وبين بيان المجمل إن كل ما لم يُرد بالمجمل ليس هو ما يجري عليه الاسم في وضع اللسان، وإنما يصير حقاً بحكم الشرع، وليس كذلك حكم ما لم يُرد باللفظ^(٥) في قوالب مشركون وناس، لأن ما لم يُرد به من ذلك ليس مما يجري عليه الاسم في حكم الوضع فافتترقا^(٦). ويجب على هذا الأصل أن لا يمتنع وصف ما بين المراد بالاسم المشترك ما لم يُرد به تخصصاً له، لأنه مما يجري عليه الاسم في اللغة وإن لم يُرد.

(٥) في المخطوط (اللفظ).

(٦) الفرق بين تخصص العام وبين المجمل واضح فبيان المجمل لا توجد فيه حقيقة التخصص وماهيته التي هي إخراج ما كان داخلاً تحت اللفظ العام. لأن بيان المراد بالمجمل هو بيان دلالاته الأصلية، وجميع ما يذكر في البيان يكون مقصوداً باللفظ المجمل، فلا يوجد إخراج شيء بعد دخوله.

باب

الكلام في إحالة تخصص ما ثبت الحكم فيه بلحن القول وفجواه^(١)

وهذا نحو امتناع تخصص ما عقل من قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾^(٢) ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾^(٣) ﴿ولا يظلمون فيللاً﴾^(٤) ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾^(٥). وأمثال ذلك، وإنما امتنع تخصص المفهوم منه مما عدا المنصوص عليه من الأذى والذرتين ونصف الذرة مما تناوله الاسم ودخل تحته، وإنما هو مفهوم منه وفي معنى المستنبط، وإن لم يكن كذلك، ولكنه مما يسبق إلى الفهم العلم به من غير ذكر له بتسمية ولا استنباط على ما بيناه من قبل.

وقد بينا فيما سلف أن التخصص لا يكون تخصصاً إلا للقول وإخراج لما يتناوله ويجب دخوله فيه، أو يصح دخوله تحته، ويجري الاسم عليه لانفراده، وليس هذه حال المفهوم بلحن الخطاب وفجواه، فامتنع لذلك تخصصه^(٦).

(١) الذين منعوا جواز تخصيص الحكم الثابت بفحوى الخطاب ولحنه بنوا ذلك على قولهم ليس للمفهوم عموم، بل العموم خاص بالمنطوق وهذا ما ارتضاه المصنف هنا وتابعه الغزالي وأبو اسحاق الشيرازي. وانظر في ذلك البحر المحيط (١٦٣/٣)، ومنتهى ابن الحاجب (١١٣) وشرح الكوكب المنير (٢١١/٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٣٤) والمحصل (٦٥٤/٢/١)، ونهاية السؤل مع البيهقي (٩٣/٢) وشرح تنقيح الفصول (١٩١). وإحكام الأمدي (٢٥٧/٢) وإرشاد الفحول (١٣١) وفواتح الرحموت (٢٩٧/١) واللمع (١٨) والإبهاج في شرح المنهاج (١٠٧/٢).

(٢) الإسراء : (٢٣).

(٣) الزلزلة : ٧.

(٤) النساء : (٤٩) والإسراء : (٧١).

(٥) آل عمران : (٧٥).

(٦) امتنع تخصصه عند المصنف لأنه مستفاد من غير منطوق اللفظ . والعموم لا يكون إلا في منطوق اللفظ عند المصنف. ومادام أنه لا عموم للحن الخطاب وفجواه، فلا يدخله التخصص.

والوجه الآخر أن تخصص / ما هذه سبيله نقض للكلام وإحالة فيه على قول جميع أهل اللغة، لأنه لو قال : ولا تقل لهما أف واضربهما وانهرهما لكان ذلك نقضاً ظاهراً، وكذلك لو قال لا تظلمون مثقال ذرة، ولكن تظلمون أحد^(٧) لكان ذلك نقضاً وخلفاً من القول. فإذا كان ذلك كذلك امتنع تخصص ما هذه حاله^(٨)، ولكن يصح تخصص الأوقات في مثل هذا فيقول لا تقل له في يومك ووقتك هذا أف واضربه وانهره في غد، ولا تقل له أف إذا كان مؤمناً بالله. فإذا لم يكن مؤمناً تغيرت الحال. ومفهوم الخطاب وموجب مفهوم الخطاب. وهذا صحيح لاختلاف الأغراض والدواعي والمصالح فيه.

فصل : ومما يلحق بهذا الباب - أيضاً - امتناع تخصص ما ثبت حكمه من ناحية فائدته بالنص على تعليقه بقول «جار»^(٩) مجرى النص على ذلك. وهذا نحو قولهم لا تصحب الفاسق والجاهل، واصحب البر الطاهر. وقد علم أن هذا ترغيب وتحذير، وقائم مقام النص على ذلك التعليل، وبمثابة أن يقول لا تصحب الفاسق لفسقه واصحب البر لبره. فإذا قال ولا تصحب فلاناً^(١٠) البر واصحب زيداً الفاسق نقض التعليل، وأبطل فائدته^(١١).

ومن هذا - أيضاً - قوله تعالى : ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾^(١٢). ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾^(١٣) فكأنه قال اقطعوه لكونه

(٧) هكذا في المخطوط ، والمعنى تظلمون مثقال أحد.

(٨) توجيه المصنف الثاني لاستحالة تخصيص مفهوم الموافقة. وما ساق له من أمثلة توجيه صحيح. وهو أن قوله تعالى ﴿فلا تقل لهما أف﴾ نص في النهي عن التأفف وهو الأدنى الأذى فكيف يليق بعدئذ أن أبيع ما هو أعظم فأقول واضربهما. فهذا تناقض لا يليق بالحكيم، وبهذا لا يجوز تخصيصه لأجل ذلك.

(٩) في المخطوط (جاري).

(١٠) في المخطوط فلان.

(١١) وما دام بطلت فائدته لأجل ما أحق به يدل على أن التعليل في الأول أبطل، وإذا أبطل بطل العموم المستفاد من التعليل.

(١٢) النور: (٢). في المخطوط: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾

(١٣) المائدة: (٣٨). في المخطوط: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا﴾

سارقاً. وإنما يدخل التخصص في ذلك للعلم، فإنه أراد سارقاً وزانياً على صفات مخصوصة، وكأنه قال لقطع سارق ربع دينار، والسارق من حرز لكونه سارقاً على هذه الصفة فلا يصح تخصصه مع حصول الصفة، لأنه نقض للتعليل. ومعنى الكلام.

وكذلك لو قال قائل: قد نهيتك عن صحبة الفاسق العاصي بالزنا لكونه عاصياً به لصح أن يقول: وقد أطلقت لك صحبة العاصي بغير ذلك، فيجب ترتبه على ما قلناه. ويجب على هذا إحالة تخصص دليل الخطاب عند مثبتيه، نحو قوله: «في سائمة الغنم زكاة»^(١٤) لأن دليله عندهم أن لازكاة في المعلوفة. فلو دل دليل على أنه أراد (بعض)^(١٥) إسقاطها عن بعض المعلوفة دون بعض لم يكن ذلك تخصيصاً، لأنه لم يقل ولا زكاة فيما لا سوم فيه.

وإنما يهم ذلك دليلاً. والتخصص إخراج ما تناوله الاسم، ويجب إذا كان دليل الخطاب عندهم من مفهومه امتناع دخول التخصص فيه، لأنه نقض للدليل.

(١٤) نبه الحفاظ كابن حجر في تلخيص الحبير (١٥٠/٢) برقم (٨١٢) والهيتمي في مجمع الزوائد (٧٠/٢) على أنه لم يرد بلفظ المصنف، ولكن ورد معناه ضمن حديث في البخاري - باب زكاة الغنم برقم (١٤٥٤) وهو كتاب أبي بكر لأنس لما وجهه إلى البحرين وفيه: «وفي صدقة الغنم في سائماتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة...».

ورواه ابن ماجه في السنن (٥٧٥/١) برقم (١٨٠٠)، وأحمد في مسند أبي بكر ١/١١، والنسائي في المجتبى في باب زكاة الغنم ٥/٢٧، ٢٨، ٢٩، وأبو داود في السنن في باب زكاة السائمة (٢١٤/٢) برقم (١٥٦٧)، والحاكم في المستدرک في الزكاة (٣٩٠/١)، وقال صحيح على شرط مسلم وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم بلفظ «وفي كل أربعين شاة سائمة شاة».

أخرجه الحاكم وصححه: (٣٩٥/١)، والنسائي في كتاب القسامة (٥٧/٨)، والبيهقي في السنن الكبرى في الزكاة (١١٦/٤) وابن حبان على ما في موارد الظمان ص ٢٠٢ برقم (٧٩٢)، وصحح الحديث الحاكم وابن حبان والبيهقي، وضعفه ابن حزم في المحلى، وانظر تخريجه في الابتهاج ص ٥٨، وتحفة المحتاج (٤٠/٢).

(١٥) هكذا في المخطوط. ولعل (بعض) زائدة.

باب

القول في إحالة تخصص الفعل والحكم والقضاء والجواب الواقع من الرسول عليه الصلاة والسلام /

٣٧.

قد بينا فيما سلف استحالة دخول العموم في المعاني وسائر الأفعال، وأنه إنما يدخل في ضرب من القول مخصوص من حيث بيئنا أن الفعل لا يعم ذاتين، ولا يوجد شيئين. وأنه محال أيضاً دعوى العموم في المعاني، نحو دعوى من قال إن قوله: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»^(١). «ولا صلاة إلا بطهور»^(٢). «ولا نكاح

(١) بهذا اللفظ لم أجده. ورواه بلفظ: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له» عن حفصة ابن خزيمة في صحيحه في الصيام (٢١٢/٣) رقم (١٩٣٣)، والدارقطني في الصيام (١٧٢/٢) رقم (٤.٣.٢)، ولفظ: (من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له).

أخرجه أبو داود في الصيام (٨٢٢/٢) برقم (٢٤٥٤)، والترمذي في الصيام (١٠٨/٣) برقم (٧٣٠)، والنسائي في الصيام (١٩٦/٤)، والدارقطني (١٧٢/٢)، والبيهقي (٢٠٢/٤)، والخطيب في تاريخه (٩٢/٣).

وأخرجه بلفظ: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل».

ابن أبي شيبة في مصنفه (١٥٥/٢)، وعنه ابن ماجة (٥٤٢/١) برقم (١٧٠٠)، وصححه الألباني من هذا الطريق في إرواء الغليل (٢٧/٤).

ينظر تخريجه تحفة الطالب (٣٥٥)، ونصب الراية (٤٣٤/٢)، والابتهاج (١٢٦)، وتحفة المحتاج (٨٠/٢).

(٢) قال الزركشي في المعتبر ص ١٦٥: «لم أره بهذا اللفظ»، وقال ابن كثير في تحفة الطالب ص ٣٠٧، وليس هو في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ. وهو عند أبي داود في الطهارة (٧٥/١) برقم (١٠١)، وابن ماجة في الطهارة (١٤٠/١) رقم (٣٩٩)، وأحمد في المسند (٤١٨/٢)، والدارقطني في الطهارة (١٧١/١)، والحاكم في المستدرک في الطهارة (١٤٦/١)، والبيهقي في الكبرى في باب التسمية في الوضوء (٤٢/١) بلفظ: «لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لا يذكر اسم الله عليه».

قال ابن كثير إسناده ليس بذاك.

إلا بولي»^(٣). «ولا عمل إلا بنيه»^(٤). «ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»^(٥)

والذي في الصحيح عند مسلم (٢٠٤/١) رقم (٢٢٤)، وحسنه الألباني بلفظ «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غل»، وأخرجه ابن ماجه في الطهارة (١٠٠/١) برقم (٢٧٢)، وأحمد في المسند (٥١/٢، ٧٣)، والترمذي في الطهارة (٥/١)، وقال هو أصح شيء في هذا الباب، وهو من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. ونبه الألباني على خطأ ابن تيمية في المنتقى في إرواء الغليل (١٥٤/١)، حيث عزاه للنسائي وأبي داود.

والذي في البخاري برقم (١٣٥) «لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ» وفي رقم (٦٩٥٤) بلفظ: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ».

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل ١٢٢/١، ١٥٣. والمعتبر ص ١٦٥ وتحفة الطالب (٣٠٧)، وتحفة المحتاج (٣٤٤/١)، والابتهاج (٩٣).

(٣) روى الحديث جمع من الصحابة منهم أبو موسى الأشعري وابن عباس وجابر وأبو هريرة وعائشة.

أما حديث أبي موسى فقد رواه: الترمذي في سننه في النكاح (٤٠٧/٣) برقم (١١٠١)، وأبو داود في النكاح (٥٦٨/٢) برقم (٢٠٨٥).

وابن ماجه في النكاح (٦٠٥/١) برقم (١٨٨٠)، والدارمي (١٣٧/٢)، والطحاوي (٥/٢)، وابن أبي شيبه (٢١٢/٧)، وابن الجارود (٧٠٢)، والدارقطني (٣٨٠)، والبيهقي (١٠٧/٧)، والحاكم في النكاح (١٦٩/٢)، وأحمد (٢٥٠/١، ٣٩٤/٤، ٤١٣، ٤١٨)، والهيتمي في موارد الظمان في النكاح برقم (١٢٤٣ - ١٢٤٧).

اختلف في وصل الحديث وإرساله وصححه الحاكم ووافقه الذهبي والألباني في إرواء الغليل (٢٣٥/٦)، ونقل تصحيحه عن ابن المديني وقال الترمذي حديث أبي موسى فيه اختلاف، وكذلك ضعفه البوصيري وأحاديث ابن عباس وجابر وأبي هريرة لا تخلو من مقال. إلا أن الألباني صحح حديث ابن عباس من إحدى طرقه.

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٢٣٥/٦)، وتخريج أحاديث اللمع (٩٥)، وتحفة الطالب (٣٤٩)، وتحفة المحتاج (٣٦٣/٢)، والتلخيص الحبير (١٥٧/٣).

(٤) أخرج البيهقي في سننه (٤١/١) عن أنس بلفظ: «لا عمل لمن لا نية له» وأخرجه الزبيدي في تحفاف السادة المتقين (٣٦/١٠)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٣٤٦/٢) من حديث أبي هريرة بلفظ: «لا عمل وقول إلا بنية»، وقال لا يصح هذا الحديث عن رسول الله ﷺ، فيه خالد بن عبد الدائم وزكريا بن يحيى، وكلاهما من الوضعين كما ذكرهما ابن عدي، وابن حبان في المجروحين (٢٨٠/١).

وأما حديث عمر بن الخطاب «إنما الأعمال بالنيات» فقد بدأ به البخاري كتابه وأخرجه في ستة مواضع أخرى. وأخرجه عامة كتب السنة.

(٥) روى عن أبي هريرة، وعن جابر وعائشة مرفوعاً، وعن علي موقوفاً حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني في السنن (٤٢٠/١)، والحاكم في المستدرک (٢٤٦/١)، والديلمي على ما في المقاصد الحسنة (٤٦٧) والبيهقي (٥٧/٣)، وقال: وهو ضعيف.

وأمثال ذلك، وأنه يجب حمل هذا النفي ونحوه على أنه نفي للإجزاء أو الكمال^(٦) وعلى كل وجه، لأن المراد بالنفي غير مذكور باسمه، وإنما هو محذوف ومتجاوز بنفي المذكور وقد يصح أن يريد نفي جميع أحكام الفعل، ويصح أن يريد الواحد منها فلا يسوغ دعوى العموم فيما لم يذكر ويسم، وإنما يسوغ دعوى ذلك فيه لو قال لا حكم للفعل بغير نية أو أحكام الفعل بغير نية باطلة. فأمّا أن يقول لا صلاة، والصلاة واقعة، وهو لا ينفي الموجود، فإنه قول باطل. وقد قلنا هذا فيما سلف، وكذلك سبيل امتناع دعوى العموم في قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»^(٧) لأنهما واقعان، وإنما المراد يرفع حكم الخطأ والنسيان، وهو غير مذكور بلفظ واحد أو جمع، فقد يصح أن يريد رفع جميع أحكامه، ويصح أن يريد نفي البعض منها فيجب إيقافه على الدليل.

وإذا كان ذلك كذلك استحال أيضاً دعوى العموم في الفعل الواقع منه

وضعه الألباني في إرواء الغليل (٢/٢٥١)، والغماري في تخريج أحاديث اللعص ص ٩٥ وأحاديث جابر وعائشة وعلي: قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٢/٢١) ليس لها إسناد ثابت: وقال ابن حزم في المحلى (٤/١٩٥) إنما صح من قول علي رضي الله عنه. وحديث عائشة أورده ابن الجوزي في الموضوعات. وحكم عليه بالوضع رضي الدين الصفهاني على ما في إرواء الغليل. وقال الألباني: تعدد طرقه لم يرفعه لدرجة الحسن. وينظر كشف الخفا للعجلوني (٢/٣٦٥). والذي صح في هذا الباب قوله ﷺ: «من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر».

(٦) في المخطوط (إجزاء والكمال).
(٧) قال ابن حجر في التلخيص الحبير (١/٢٨٣) أخرجه أخي عاصم في فوائده عن ابن عباس بلفظ: «رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه» ورجاله ثقات إلا إن فيه انقطاعاً، وأخرجه ابن ماجه (١/٦٣٠)، والطحاوي في معاني الآثار (٢/٥٦)، والدارقطني (٤٩٧)، والحاكم (٢/١٩٨)، وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وحسنه النووي في الأربعين، وأقره ابن حجر في التلخيص الحبير، وصححه ابن حزم في الأحكام (٥/١٤٩)، ويشهد للحديث ما أخرجه مسلم في صحيحه (١/٨١) وغيره عن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿رَبَّنَا لا تُؤَاخِذْنَا إِن نسيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، قال الله تعالى: قد فعلت.

ينظر تخريج الحديث: إرواء الغليل (١/١٢٣)، وتخريج أحاديث اللعص للغماري (١٤٩)، والمعتبر (١٥٤)، وتحفة الطالب (٢٧١).

عليه السلام، لأنه فعل واحد، وليس بلفظ، والفعل الواحد بمنزلة النص على العين الواحدة التي يستحيل دخول التخصص فيها، ولو كان - أيضاً - جملة من الأفعال لم يصح أن يكون عموماً، وإنما العموم القول الذي قدمنا ذكره من الأسماء، وليس لأحد أن يقول إنه إذا أوقع فعلاً جملة على عموم الوجوه التي يصح وقوعه عليها، لأن ذلك إحالة من القول، وذلك أن الفعل الواقع منه لا يصح أن يفعل إلا على وجه واحد، ويستحيل وقوعه منه على وجهين مختلفين حتى يوقعه أداءً، ويوقعه فرضاً، ويوقعه نفلًا، ويوقعه محظوراً ومباحاً ومضيقاً مستحقاً وموسعاً، ويوقعه ذاكراً وناسياً. كل هذا حال ممتنع، وإنما استحالة لاستحالة كونه عالماً ذاكراً للفعل وناسياً له لتضاد الذكر والنسيان، وكذلك قصده إلى الأداء ضد قصده إلى القضاء، والقصد إلى كون الفعل مباحاً ضد القصد/ إلى كونه قربة، والقصد إلى التقرب به على وجه الإيجاب والفرض ضد القصد إلى التقرب به نفلًا، وإذا تضادت هذه القصدون تضاداً معلوماً بأول في العقل، وبأمر يجده المكلف في نفسه. وكانت حاله عليه الصلاة والسلام فيما يتضاد عليه وحال الأمة سواء استحال لذلك وقوع الفعل منه على وجهين مختلفين فضلاً عما زاد عليهما، فوجب بطلان دعوى العموم في نفس الفعل بأن يكون عاماً أو في الوجوه التي يستحيل وقوعه عليها، وامتنع لذلك دعوى العموم في فعله، وامتنع لذلك دخول التخصص فيه، ويصح أن يقال إن فعله مخصص لعموم لفظ وارد في الحكم إذا علم أنه واقع منه على سبيل البيان. فأما أن يكون الفعل مخصوصاً أو عاماً فذلك محال^(٨).

(٨) جمع المصنف في هذا الجزء من الباب الكلام على ثلاثة أمور وذلك لأنه يجمعها أمر واحد، وهو أنه لا عموم لها، وبالتالي لا يدخلها التخصص.

فالأمر الأول: دخول حرف النفي على أمر موجود. وذلك كما مثل المصنف ببعض الأحاديث. ومعظم الأصوليين يتكلمون عن هذا الأمر في باب المجرى، وهل هذا النفي يفيد الإجمال ولا بد من دليل على ما يحمل عليه أو هو ظاهر في بعض الأمور المتعلقة بالنفي. والكل متفق على أنه لا يفيد العموم بحيث يكون نفيًا لكل ما يتعلق بالنفي.

فصل: وقول الراوي كان رسول الله ﷺ يفعل كذا يفيد في عادة استعمال أهل اللغة ذكر الفعل وتكرره^(٩)، لأنهم لا يقولون كان فلان يطعم الطعام ويحسي الرمان^(١٠) ويحافظ على الجار إذا فعل ذلك مرة أو اثنتين، بل يخصون به المداوم على ذلك. وقد قال تعالى: ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة﴾^(١١) يريد دوام ذلك منه. وقال ﴿وكان أمر الله مفعولاً﴾^(١٢) ﴿وقدرأ مقدوراً﴾^(١٣)، يريد الإخبار عن مضي ذلك. فادخل كان لمضي الفعل لا

والأمر الثاني: وهو الحكم على شيء مثل الحكم برفع الخطأ والنسيان. فكلام معظم الأصوليين هو نفس الكلام على الأول وفي نفس الموقع لأنه رفع لشيء موجود، فلا يكون رفعاً لكل ما يتعلق به، بل يكون رفعاً لشيء متعلق به يكون أظهر من غيره على رأي الجمهور، ويكون مجملاً على رأي مخالفينهم.

وينظر ما يتعلق بهما: شرح الكوكب المنير (٤٢٤/٣، ٤٢٩)، والمحصل (٢٤٩/٣ - ٢٥٧) وروضة الناظر (١٨٢)، والمستصفي (٣٤٨/١) والإحكام للآمدي (١٥/٣، ١٧) وإرشاد الفحول (١٧٠)، واللمع (٢٩)، وفواتح الرحموت (٣٨/٢)، والسرخسي (٢٥١/١) ونهاية السؤل مع البدخشي (١٤٣/٢) والمعتمد (٢٣٥/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢٧٦) والتبصرة (٢٠٢) والمسودة (١٠٧).

والأمر الثالث: وهو كون فعله ﷺ لا يفيد العموم كما وضحه المصنف بحثها معظم الأصوليين في باب العام. وينظر ذلك من المستصفي (٦٣/٢)، والإحكام للآمدي (٢٥٢/٢) والمعتمد (٢٠٥/١) والمحصل (٦٤٨/٢/١)، وفواتح الرحموت (٢٩٣/١)، وإرشاد الفحول (١٢٥)، واللمع (١٦)، وجمع الجوامع مع البناني (٤٢٥/١)، وشرح الكوكب المنير (٢١٣/٣)، وشرح اللمع (٣٥٦/١)، ومنتهى ابن الحاجب (٨٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٣٧).

(٩) هذا الفصل استدراك على ما تقدم من نفي العموم في فعله ﷺ وينظر ما يتعلق بها: القواعد والفوائد الأصولية (٢٣٧)، والإحكام للآمدي (٢٥٣/٢)، وجمع الجوامع مع البناني (٤٢٥/١)، والمسودة (١١٥) وشرح الكوكب المنير (٢١٥/٣)، والوصول إلى الأصول (٣٢٢/١) والمحصل (٦٥٠/٢/١)، ونهاية السؤل مع البدخشي (٨٨/٢)، والمنتهى (٨٢) والمعتمد (٢٠٧/١)، وشرح النووي على مسلم (٦٩/٩).

قال عبد الجبار يفيد التكرار عرفاً لا لغة، وقال ابن الحاجب يفيد التكرار لا العموم واختار الرازي في المحصول والنووي في شرح مسلم أنه لا يفيد العموم لغة ولا عرفاً.

(١٠) هكذا في المخطوط، ولعل شراب الرمان كان في زمانهم منتشرأ.

(١١) مريم: (٥٥).

(١٢) النساء: (٤٧).

(١٣) الأحزاب: (٣٨).

لتكثيره. ويجب بأقل ما يخرج عليه كلام الراوي، والظاهر في الاستعمال ما قدمنا ذكره.

وصورة التعلق بالاستدلال بفعله عليه الصلاة والسلام. وقول كثير منهم هو محمول على العموم، ولا أخص الفعل لاستدلال من استدل من الفقهاء على أن الصلاة في البيت جائزة وعلى كل وجه فرضاً ونفلاً فإنه عليه الصلاة والسلام صلى في البيت، فأنا أحمل ذلك على عمومته، وقد علم أنه لا يجوز أن يكون صلاحها فرضاً ونفلاً، فالتعلق بذلك باطل.

ومنه - أيضاً - استدلال من استدل على تخصص خبر النهي عن استقبال القبلة واستدبارها بغائط وبول بجلوسه للغائط مستقبلاً لبيت المقدس. وهذا ونحوه ليس باستدلال بعموم فعل ولا خصوصه. وإنما هو استدلال به على تخصص عموم قوله: «لا يستقبل القبلة بغائط ولا بول»^(١٤)، وقد قلنا أن تخصص العموم بفعله إذا وقع موقع البيان صحيح، وإنما يكون فعله عليه الصلاة والسلام بياناً للمجمل وتخصصاً للعام، وضروب ما يحتاج إلى بيان إذا بيّن بقوله إنه يُن بفعله، وعلم أنه مساوٍ لنا في الحكم الواحد عليه وعلينا، وأنه ذاكر للفعل وموقع له على غير وجه السهو، وأن يعلم أنه لم

(١٤) حديث النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها في قضاء الحاجة متفق عليه. رواه البخاري في الوضوء برقم (١٤٤)، وفي الصلاة برقم (٣٩٤) عن أبي أيوب بلفظ: «إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا»، ومسلم في الطهارة: (٢٢٤/١) رقم (٢٦٤)، وأحمد (٤١٩/٥، ٤٢١)، والنسائي (٢١/١-٢٣)، وأبو عوانة ١٩٩/١ وأبو داود رقم (٩) والترمذي (٨) وابن ماجه (٣١٨)، ومالك (١٥٤/١)، والطبراني في الكبير (٣٩١٧، ٣٩٢١، ٣٩٤٨، ٣٩٧٥)، وابن حبان (١٤٠٣، ١٤٠٤)، والحميدي (٣٧٨)، والدارمي (١٧٠/١)، وحديث استقباله ﷺ إلى بيت المقدس متفق عليه عن ابن عمر. أخرجه البخاري في الوضوء (١٤٥)، (١٤٨، ١٤٩)، وفي كتاب فرض الخمس - باب ما جاء في بيوت أزواجه برقم (٣١٠٢)، ومسلم في الطهارة برقم (٢٦٦)، وابن ماجه (٣٢٢، ٣٢٣)، وأبو داود (١٢)، والترمذي (١١)، والنسائي (٢٣/١).

وينظر تخريجه في المعبر (١٧٠)، وتحفة المحتاج (١٦٠/١) وإرواء الغليل (٩٩/١).

يوقعه على سبيل اعتماد المعصية^(١٥). لأنه قد يجوز وقوع/ الفعل منه على هذه السبيل، وثبت بشرح القول في ذلك عند بلوغنا إلى القول في أحكام أفعاله.

ومما استدل به من أفعاله ما روي من أنه ﷺ صلى العشاء بعد غيبوبة الشفق^(١٦)، وأن ذلك الشفق كان الحمرة.

وهذا غير صحيح لأجل أن الشفق شفقان الحمرة والبياض .
والصلاة التي فعلها واحدة لا يصح أن تكون مفعولة في وقتين، فالخبر إذاً لا ينبئ عن أنها مفعولة عند مغيب أحد الشفقين، ولا يصح أيضاً أن يقال إنه يجب فعلها عند غيبوبة الإثنين على العموم ، لأنها فعلت لا محالة عند غيبوبة أحدهما، فكيف يدعى العموم فيهما، وهذه جملة في هذا الفصل كافية.

(١٥) كثيراً ما يعبر المصنف في هذا الكتاب عن (العمد) بالاعتماد وهي لغة صحيحة. ويقصد المصنف أنه يجوز أن يقع من الرسول ﷺ سهواً. وقد يكون تسمية المصنف لهذا المعصية فيه تجوز أو تجاوز، لأن ما يكون على سبيل السهو والخطأ يكون الإثم فيه مرفوعاً ولا يسمى معصية حقيقة. ولا أدري ماذا قال في باب أحكام أفعاله ﷺ، لأن هذا الجزء من الكتاب لا يزال مفقوداً نسأل الله سبحانه أن يلم الشمل ويجمع ما تفرق.

(١٦) روى حديث المواقيت ابن عباس، وجابر، وابن مسعود، وأبو هريرة وأبو سعيد، وأنس، وابن عمر، في بعضها ذكر الشفق مقيداً بالحمرة كحديث ابن عباس الذي رواه أبو داود في المواقيت (١٠٧/١)، والترمذي في المواقيت (٢٥٨/١) وحسنه، وابن خزيمة ١٦٨/١ وصححه، والحاكم (١٩٢/١) وصححه، وأقره الذهبي، والدارقطني (٢٥٨/١)، والبيهقي (٣٦٤/١)، وعبد الرزاق في المصنف (١٨٢/٢)، وأحمد (٣٣٣/١)، والطحاوي في شرح الآثار (١٤٧/١)، والشافعي في الأم (٧١/١)، وغيرها.

والذي ورد فيه ذكر الشفق مطلقاً حديث جابر وحديث أبي موسى، وحديث جابر أخرجه أبو داود في المواقيت (١٠٧/١)، والترمذي في المواقيت (٢٨١/١) رقم ١٥٠، وقال حسن صحيح غريب، والنسائي في الصلاة (٢٠١/١) وأحمد (٣٣٠/٣).

والحاكم (١٩٥/١ - ١٩٦)، وعنه البيهقي (٢٦٨/١)، والدارقطني في باب إمامة جبريل (٢٥٦/١)، وابن حبان في موارد الظمان ص ٩٢ برقم (٢٧٨)، قال البخاري هو أصح شيء في المواقيت، كما نقل الترمذي، وقال غيره هو أصح من حديث ابن عباس، وحديث أبي موسى أخرجه مسلم في مواقيت الصلاة برقم (٦١٤)، وأخرجه غيره.

ينظر تخريجه تخريج أحاديث المدونة (٣٥٢/١)، وإرواء الغليل وصححه، وتحفة المحتاج . (٢٤٤/١)، والمعتبر (١٥٥).

باب

ذكر تفصيل ما يمتنع دعوى الخصوص والعموم وأجوبته وما لا يمتنع ذلك فيه من أقضية الرسول صلى الله عليه وسلم وأحكامه

فأول ما يجب أن يقال في ذلك أن اسم القضاء ولفظه يحتمل في اللغة وجوهاً منها: الخلق والكتابة والإعلام والأمر الحتم، ويكون بمعنى الحكم^(١). وقد بينا ذلك في الكلام في القدر في كتاب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه، ولكنه مع ذلك إذا أضيف إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ومن يقوم مقامه من الأئمة والحكام فإنه لا يحتمل إلا الحكم المقضى عليه بقول وأمر هو أمر له بالخروج مما عليه من فعل مبتدأ أو أداء مال أو غرم قيمة، وأمر بحد من الحدود وكفارة، ونحو ذلك من القضايا الشرعية لأنه صلى الله عليه وسلم إنما يحكم ويقضى في العين الواحدة أو الأعيان بقول وأمر عام أو خاص مميز أو محتمل، يصح النظر والاجتهاد في المراد به على ما نذكره من بعد. ولو قضى عليه الصلاة والسلام بالإشارة والرمز والإيماء على وجه يفهم منه مراده لصح لذلك.

وقد يجوز أن يقضى أيضاً عند الإقرار والاعتراف وقيام البينة بأخذ مال وإقامة حد بأن يحد المشهود عليه أو يحكم باليد^(٢) عند قيام البينة بثبوتها

(١) القضاء ورد في اللغة لعدة معان وهو ما ذكره المصنف وغيرها. فالقضاء بمعنى الخلق منه قوله تعالى: ﴿ففضاهن سبع سموات في يومين﴾ وبمعنى الكتابة منه قوله تعالى: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب﴾ وبمعنى الإعلام منه قوله تعالى: ﴿وقضينا إليه ذلك الأمر﴾ أي أعلمناه به. وبمعنى الأمر الحتم منه قوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾. ويوجد لها معان أخرى غير ما ذكره المصنف. انظرها في مختار الصحاح (٥٤٠)، والمصباح المنير (٥٠٧)، والقاموس المحيط (١٧٠٨).

(٢) يعني وضع اليد والحياسة للشيء والتصرف به تصرف المالكين إذا لم يعارضها بيعة أقوى منها وليس مطلقاً ينظر في ذلك أدلة الإثبات في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد الحصري (٢٠٣).

على الشيء، ونحو أن يحكم بالمال عند شاهد ويمين المشهود له، غير أنه إذا فعل ذلك ولحق به فلا بد من أن يقارن ذلك ما يعلم عنده أنه إنما فعل ذلك بشرع وأمر من الله تعالى له به، وأنه مفعول من أجل الحادث من البينة والإقرار، وإن وقع ذلك منه عند حصول هذه الأمور على وجه لا يعلم معه أنه فعله لأجل الحادث/ من الإقرار وغيره، فليس يجب القطع على أنه قضى بذلك لأجله ولا هو الموجب له. ومحال في صفة الثقة الأمين أن يروي عنه أنه قضى بالشاهد واليمين والإقرار إلا وقد علم ذلك يقيناً بالأحوال الظاهرة له. ومتى شك في ذلك وقاله اجتهداً لم يحل له أن يؤديه، وأن يقول علمت ذلك من حكمه. وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يحمل قول الراوي: «إنه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين»^(٣) وبالشفعة للجار^(٤). وبوجوب الكفارة في الإفطار عامداً بالوطء^(٥)، ونحو ذلك على أنه قضى بما قضى به لأجل ذلك وفي ظاهر

(٣) هذا الحديث رواه عشر من الصحابة. أقواها رواية ابن عباس رضي الله عنه أخرجها مسلم في صحيحه في الأفضية (١٣٣٧/٣)، وأبو داود في الأفضية رقم (٣٦٠٨) (٣٠٨/٣) والترمذي في الأفضية (٦١٩/٣) برقم (١٣٤٢)، والبيهقي (١٦٧/١٠)، وأحمد في مسند ابن عباس (٢٤٨/١)، (٣٢٣، ٣١٥)، وابن ماجه في الأحكام (٧٩٣/٢) برقم (٢٣٦٩). ينظر تخريجه تحفة المحتاج (٥٨٦/٢)، وتخریج أحاديث المدونة (١١٧٣/٣)، وإرواء الغليل (٢٩٦/٨) ونصب الرأية (٩٧/٤).

(٤) أقرب لفظ للفظ المصنف حديث جابر عند النسائي (٣٢١/٧) بلفظ: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة والجوار»، وأخرجه البيهقي من حديث سمرة (١٠٤/٦) بلفظ: «قضى بالشفعة بالجوار»، وقال الغماري في تخريج أحاديث اللمع (٩٣): أخرج بهذا اللفظ الطحاوي، أما لفظ المصنف فقال عنه ابن كثير في تحفة الطالب (٢٧٨) ولم أر هذا اللفظ في شيء من الكتب الستة» وقال الغماري «ليس بوارد».

واللفظ المتفق عليه عن جابر: «قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم...»

في البخاري في الشفعة برقم (٢٢٥٨)، وفي الحيل برقم (٦٩٧٧، ٦٩٧٨، ٦٩٨٠) بلفظ «الجار أحق بسقبة».

ينظر تخريجه في المعبر ص ١٥٦، وإرواء الغليل (٣٧٢/٥ - ٣٨٠)، وتخریج أحاديث اللمع (٩٣)، وتحفة الطالب (٢٧٨).

(٥) قال الغماري في تخريج أحاديث اللمع (٩٤) ليس وارداً بلفظ المصنف، ولكن الذي ورد حديث الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الصيام برقم =

القول قضى بذلك وقطع سارق المجن^(١) ورجم ماعزاً^(٧) أنه تولى ذلك بنفسه. وقد يستعمل إضافة ذلك إليه إذا أمر به الغير والقضاء بوجوب الفعل من جهته، وقد يباشر الفعل وقد يكله إلى غيره، وقد قلنا إن القضاء منه يكون تارة بالقول إنه واجب، وتارة بفعل يقوم مقام القول، فليس بظاهره أنه قضى بذلك قولاً دون فعل، أو فعلاً دون قول. فإن كان القضاء به بقول عام ولفظ يفيد الجمع شاع دعوى الخصوص والعموم فيه، وإن كان بقول ليس من

(١٩٣٦) وفي تسع مواضع أخرى، وأخرجه مسلم في الصيام برقم (١١١١/٨١)، وأحمد (٢٤١/٢)، وأبوداود في الصيام (٧٨٣/٢) برقم (٢٣٩٠ - ٢٣٩٣)، والترمذي في الصيام برقم (٧٢٤)، وقال حسن صحيح، وابن ماجه في الصوم (٥٣٤/١) برقم (١٦٧١)، والنسائي في الكبرى في الصوم على ما في تحفة الأشراف (٣٢٧/٩)، والدارمي في الصوم (١١/٢)، وابن أبي شيبة (١٨٣/٢)، والطحاوي (٣٢٨/١)، والبيهقي (٢٢١/٤)، والدارقطني (٢٥١). ينظر تخريجه في تخريج أحاديث اللمع (٢٠٤) وتحفة المحتاج (١٠٢/٢)، وتحفة الطالب (٤١٧)، والتلخيص الحبير (٢٠٧/٢) برقم (٩٢١) وإرواء الغليل (٨٨/٤).

(٦) حديث قطع الرسول ﷺ في مجن ثمنه ثلاثة دراهم. متفق عليه عن ابن عمر. رواه البخاري في الحدود برقم (٦٧٩٥ - ٦٧٩٨)، ومسلم في الحدود (١٣١٣/٣) برقم (١٦٨٦)، وأبوداود في الحدود (٥٤٧/٤) رقم (٤٣٨٥) والنسائي في كتاب قطع السارق (٧٦/٨)، وابن ماجه في الحدود (٨٦٢/٢) (٢٥٨٤)، ومالك في الحدود (٨٣١/٢)، رقم (٢١)، والدارمي في الحدود (١٧٣/٢)، وأحمد (٦٤، ٨٠، ٨٢، ١٤٣)، والترمذي في الحدود (٥٠/٤) رقم (١٤٤٦) ينظر تخريجه في المعتمر (١٥٠)، وتحفة الطالب (٢٦٠) وتخرّيج أحاديث المدونة (١٢٤٧/٣)، وإرواء الغليل (٧٤/٨).

(٧) حديث رجم ماعز رواه جمع من الصحابة منهم ابن عباس، وجابر بن عبدالله وجابر بن سمرة، وأبوهريرة، وأبو سعيد الخدري، وبريدة الأسلمي، ونعيم بن هزيل، وغيرهم وحديث ابن عباس وجابر أخرجه البخاري في الحدود برقم (٦٨٢٤)، ومسلم في الحدود (١٣٢٠/٣) رقم (١٦٩٣)، وأبوداود في الحدود (٥٧٩/٤)، رقم (٤٤٢٧)، وأحمد (٢٧٠/١، ٢٨٩، ٣٢٥)، والترمذي في الحدود (٣٥/٤) برقم (١٤٢٧).

وروى حديث أبي هريرة الستة. وروى حديث جابر بن سمرة وأبي سعيد الخدري مسلم، وأبو داود والنسائي.

ينظر تخريجه الابتهاج ص ١٠٠ فقد استقصى طرقه، وتحفة الطالب (٢٨٧)، والمعتمر للزركشي (١٥٧)، وتحفة المحتاج (٤٧٤/٢)، وإرواء الغليل (٣٥٢/٧). وتخرّيج أحاديث اللمع (١٧٧).

ألفاظ الجمع، أو فعل من الأفعال امتنع دعوى العموم والخصوص فيه. ومع ذلك فإنه لا يمتنع أن يقام فعله مقام قوله: إذا قال: «حكمتي على الواحد حكم على الجميع»^(٨) وعلل وقوع حكمه وتعبد بالقياس في شريعته، وأعلمنا تساوي أمته في ذلك الحكم. ويقال إذا دل على ذلك قضاؤه بالفعل عموم في كل مكلف على تأويل أنه بمثابة القول العام.

فصل: وإذا قال الراوي إن رسول الله ﷺ قضى بأخذ المال بالشاهد واليمين وبالشفعة للجار وبالكفارة بالإفطار، ونحو ذلك وجب الوقف في كيفية قضاؤه بذلك^(٩) وهل كان بقول عام، أم بفعل من الأفعال، أم في عين من الأعيان، لأنه قد يجوز أن يقول حكمت بالشفعة لك وحدك أيها الجار، عليك وحدك أيها الجامع وبالمال مع يمينك أيها المشهود له، ويحتمل أن يقع ذلك على وجه لا يعلم معه أنه مقصور على تلك العين واجب فيه وفي غيره. إلا أن ظاهر الحكم للشخص وفيه وعليه فقصرت عليه وحده إلا أن يعلم وجود مساواة غيره له وقضاؤه باللفظ العام، نحو أن يقول: الشفعة تجب

(٨) قال العراقي في تخريج أحاديث مختصر المنهاج ص ٢٩٢ حديث (٢٥) والسخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٩٢ وكذلك المزي والذهبي: هذا الحديث لا أصل له لكن في معناه حديث أميمة بنت رقيقة في بيعة النساء: «إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة».

أخرجه الترمذي في كتاب السير (١٥١/٤) رقم (١٥٩٧)، وقال حسن صحيح، وأخرجه النسائي في كتاب البيعة (١٤٩/٧) ولفظه: «ما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة»، وأخرجه ابن حبان وصححه على ما في موارد الظمان في كتاب الإيمان (٣٤)، والدارقطني في السنن في كتاب النوادر (١٤٦/٤) رقم (١٤، ١٥، ١٦) ومالك في كتاب البيعة ٩٨٢/٢، وأحمد (٣٥٧/٦)، والحاكم (٧١/٤) والحميدي (٣٤١).

ينظر تخريجه في تحفة الطالب (٢٨٦)، والابتهاج (١١٠)، وتخرجه أحاديث اللع ص ٨٢، والمعتبر (١٥٧).

(٩) ينظر في دلالة قول الراوي «قضى رسول الله ﷺ» في شتى صورها واختلاف العلماء فيها وأدلتهم: الحصول (٦٤٧/٢/١) ونهاية السؤل مع البدخشي (٨٩/٢)، والمستصفي (٦٦/٢)، والإحكام للآمدي (٢٥٥/٢)، والبرهان (٣٤٨/١)، وشرح تنقيح الفصول (١٨٨) وروضة الناظر (٢٣٥)، واللع (١٧)، والأحكام لابن حزم (٣٨٤/١) وفواتح الرحموت (٢٩٤/١)، وإرشاد الفحول (١٢٥).

بالجوار، ولكل جار، والكفارة واجبة بالإفطار، ونحو ذلك. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب أن يجعل قول/ الراوي: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار، وحكم بالشاهد و اليمين بمنزلة قوله عليه الصلاة والسلام: «الخراج بالضمان^(١٠)، والشفعة للجار»، ووجب القضاء بعموم، هذا القول، والوقف في قوله: قضى، وهل ذلك بقول أو فعل، وهل على عمومته في الكلام أو قصره على المحكوم له.

فصل: وقد يقول عليه الصلاة والسلام: قد قضيت بأن الشفعة للجار، والخراج بالضمان، ويكون مع قوله هذا ما يدل على أنه مراد به البعض ممن يقع الاسم عليه، فإن تجرد من ذلك وجب عمومته لا محالة عند أصحاب العموم.

فصل: فإن قال قائل: فما وجه استدلال من استدل من الفقهاء بما روي من إيقاعه القضاء على عموم الحكم.

قيل: إن كان مع ذلك، ما يدل على أنه واجب في جميع ما يقع عليه الاسم حمل على ذلك، وإلا لم يسع التعلق به، وما روي من أن الشافعي^(١١)

(١٠) رواه عائشة وهشام بن عروة، وأخرجه: الترمذي في البيوع (٥٧٢/٣)، وقال حسن صحيح غريب، وأبوداود في البيوع، (٢٨٤/٣) برقم (٣٥٠٨)، والنسائي في البيوع (٢٥٤/٧)، والدارقطني في سننه (٥٢/٣)، وابن ماجة في التجارات (٧٥٢/٢) رقم (٢٢٤٢)، وأحمد: (٤٩/٦)، (١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧)، والطيالسي في مسنده ٢٦٧/١ رقم (١٤٦٤)، وابن حبان رقم (١١٢٥) من الموارد، وابن الجارود رقم (٦٢٧)، والحاكم (١٥/٢)، صححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم ووافقه الذهبي، وضعفه البخاري وأبوداود وابن حزم على ما في التخليص الحبير (٢٤/٣) وحسنه الألباني في إرواء الغليل (١٥٨/٥)، وانظر تخريجه أيضاً تحفة المحتاج لابن الملتن (٢٢٩/٢).

(١١) هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبي القرشي. ولد سنة ١٥٠هـ بغزة. أخذ اللغة من أفواه الأعراب، وتلمذ عن الإمام مالك. حتى صار صاحب مذهب ينسب إليه. سماه أهل مكة بناصر الحديث، دخل العراق، ثم استقر في مصر سنة ١٩٩هـ حتى توفي بها سنة ٢٠٤هـ. ألف في مناقبه كتب.

له: الأم في الفقه، والرسالة في أصول الفقه، ومسند في الحديث وغيرها له ترجمة في طبقات ابن السبكي (١٠٠/١)، وطبقات الأسنوي (١١/١)، والبداية والنهاية لابن كثير (٢٥١/١٠)، والنجوم الزاهرة (١٧٦/٢) وغيرها.

رحمة الله عليه احتج بقصة عمر بن عبدالعزيز^(١٢) في ذلك وأن عروة بن الزبير^(١٣) رضوان الله عليه قال لعمر: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في مثل هذا أن الخراج بالضمان، فإنهما إنما احتجا بذلك لاعتقادهما أن حكمه على الواحد حكم على الجميع، وأنه علق الحكم في الخراج بالضمان، وذلك يوجب التعميم^(١٤)، وقد روي أن رسول الله ﷺ قال: «الخراج بالضمان» مما روي أنه قضى بذلك فيجب التعلق بقوله في ذلك دون قضائه إذا لم يعرف كيفية وقوعه.

(١٢) هو أبو حفص عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أمير المؤمنين وخامس الخلفاء الراشدين. ولد بالمدينة المنورة زمن يزيد، ونشأ بمصر في ولاية أبيه عليها. كان إماماً فقيهاً عارفاً بالسنة، تولى إمارة المدينة، ثم تولى الخلافة سنة ٩٩-١٠١هـ وتوفي عن أربعين سنة. ألف في سيرته كتب، منها عمر بن عبدالعزيز مجدداً ومصلحاً. للدكتور محمد البورنو الغزي.

ينظر ترجمته في: النجوم الزاهرة (٢/٢٤٦)، وتذكرة الحفاظ (١/١١٨)، وحلية الأولياء (٥/٥٢٦)، وفوات الوفيات (٢/٢٠٧).

(١٣) هو أبو عبدالله عروة بن الزبير بن العوام الأسدي. أمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، أخذ عن خالته عائشة وغيرها، أصبح أحد فقهاء المدينة السبعة. توفي سنة ٩٤هـ.

له ترجمة في: طبقات الفقهاء للشيرازي (٥٨) ومشاهير علماء الأمصار (٦٤) وتذكرة الحفاظ (١/٦٢)، وطبقات القراء (١/٥١١).

(١٤) قصة احتجاج الشافعي بما دار بين عروة بن الزبير وعمر بن عبدالعزيز في رد مَخْلَد بن حَفَاف غلاماً اشتراه لعيب به. ففضى فيه عمر بن عبدالعزيز برده ورد غلته. ثم رجوع عمر بن عبدالعزيز للأثر الذي رواه له عروة عن عائشة في أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى بأن الخراج بالضمان، أخرجه الشافعي في الرسالة (٤٤٨).

باب

الكلام في صحة دعوى العموم وجواز التخصص في جواب الرسول عليه الصلاة والسلام

اعلموا - وفقكم الله - إن جواب الرسول ﷺ ربما كان بعام من القول، وربما كان بخاص، وربما كان بلفظ محتمل يقرنه ببيان المراد منه، وربما وُكِّلَ استخراج معناه إلى السائل إذا كان من أهل الاجتهاد، والواجب إذا كان ذلك حمل جوابه عليه الصلاة والسلام على الوجه الذي خرج عليه وعلى ما وضع في اللسان لإفادته من عموم أو خصوص أو إجمال واحتمال، وإن كان مجملاً قد بيَّنه صير إلى بيانه، وإلا وجب الاجتهاد في المراد به.

وإذا سأله سائل عن حال نفسه وحادثه تخصه فقال له مثلاً توضأتُ بماء البحر أو المضاف إلى ما خالطه، أو أفطرتُ عامداً أو وطأتُ في رمضان، ونحو ذلك. فقال له عليه الصلاة والسلام: عليك الكفارة، أو يجزيء في وضوءك، أو لا وضوء لك وجب قصر الحكم على السائل ولم يسع دعوى العموم في ذلك إلا أن يدل دليل يقارن جوابه على أنه عام في المكلفين، أو في كل من كان/ يصفه السائل أن يعلق إذا تعلق الحكم عليه لصفة هي سببه أو علته، وهذا نحو قوله لعبد الرحمن بن عوف^(١) رضوان الله عليه. وقد سأله

٣٧٥

(١) هو أبو محمد عبد الرحمن الزهري القرشي الصحابي الجليل، أحد الثمانية السابقين للإسلام، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد ستة أهل الشورى، هاجر الهجرتين، أخى الرسول ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع. كان كثير الانفاق في سبيل الله، وشهد المشاهد كلها، توفي سنة ٣٢ هـ على الراجح.

له ترجمة في الإصابة (٤١٦/٢)، والاستيعاب (٣٩٣/٢) وحلية الأولياء (٩٧/١).

عن لبس الحرير «إلبسه»^(٢) ونحو قوله لأبي بردة بن نيار^(٣) في الأضحية
بجذعة من المعز «يجزيك»^(٤)، وقوله لأبان بن سعيد بن العاص^(٥) «حالف
بني عبد القيس وإن كنت مسلماً»^(٦). وقوله لحبان بن منقذ^(٧) «لك الخيار

(٢) متفق عليه من حديث أنس بن مالك.

أخرجه البخاري في الجهاد برقم (٢٩١٩، ٢٩١٢، ٢٩٢١، ٢٩٢٢)، وفي اللباس (٥٨٣٩)،
ومسلم في اللباس (١٦٤٦/٣، ١٦٤٧) وفيه : «رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام...»
وانظر تخريجه في تحفة المحتاج (٥٣٦/١).

(٣) هو أبو بردة هانيء بن نيار الأنصاري، خال البراء بن عازب، شهد بدرأ وما بعدها،
شهد مع علي حروبه كلها ومات في أول خلافة معاوية، وهو مشهور بكنيته
وخصوصيته.

له ترجمة في: الإصابة (١٨/٤)، تهذيب الأسماء واللغات (١٧٨/٢).

(٤) رواه البخاري في كتاب العيدين برقم (٩٥٤، ٩٥٥، ٩٦٥، ٩٦٨، ٩٧٦، ٩٨٣) وفي كتاب
الأضاحي برقم (٥٥٤٥، ٥٥٥٦، ٥٥٥٧، ٥٥٦٠، ٥٥٦٣)، وفي الايمان والنور برقم (٦٦٧٣)
وأخرجه مسلم في الأضاحي (١٥٥٢/٣) برقم (١٩٦١).

وأبو داود في الأضاحي (٢٣٣/٣) برقم (٢٨٠٠)، والترمذي في الأضاحي (٩٣/٤) برقم
(١٥٠٨)، والنسائي في الأضاحي من المجتبى (٢٢٢/٧)، والدارمي في الأضاحي (٨٠/٢)،
وأحمد ٤٦٦/٣ .

وانظر تخريجه في المعتمر ص ١٥٨، وتخرىج أحاديث اللع ص ١٠٣.

(٥) أبان بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس الأموي القرشي، كان أبوه سعيد من
أكابر قريش. شهد أبان بدرأ مشركاً وبقي في مكة حتى أجاز عثمان بن عفان في
زمن الحديبية، أسلم بعدها وقبل غزوة خيبر. وذكر البخاري وأبو داود أن الرسول ﷺ
أرسله في سرية قبل نجد. وقدم على الرسول وهو وأصحابه في خيبر بعد انتهاء الغزوة.
ولاه الرسول ﷺ على البحرين بعد العلاء بن الحضرمي. وتوفي ﷺ وهو في البحرين . ثم
قدم على أبي بكر وخرج للشام مع الفاتحين. اختلف في وفاته فقيل في أجنادين سنة
١٣ هـ، وقيل في مرج الصفر سنة ١٤ هـ، وقيل في اليرموك سنة ١٥ هـ، وقيل بقي حتى
زمن عثمان رضي الله عنه. له ترجمة في الإصابة ١٥/١ رقم ٢، وفي الاستيعاب
رقم (٥).

(٦) لم أجد له مع طول البحث عنه.

(٧) هو حبان بن منقذ بن عمرو الأنصاري الخزرجي. وحبان بفتح الحاء المهملة وتشديد
الباء الموحدة توفي في خلافة عثمان رضي الله عنه . له ترجمة في الإصابة (١٩٧/٢)
رقم (١٥٥٠).

بعد البيع ثلاثاً^(٨). فله بغير شرط ، فإن كان قال: له الخيار بعد البيع ثلاثاً، فله حكم غيره وله الخيار^(٩).

وكذلك إذنه وإباحته وحكمه على جماعة ونفر من الأمة بشيء يجب كونه مقصوراً عليهم. وذلك نحو إذنه للعربيين^(١٠) بالتعالج بأبوال الإبل^(١١)، وإنما

(٨) اختلف هل هو صاحب الخصوصية أو والده منقذ فروى أنه هو الشافعي وأحمد وابن خزيمة وابن الجارود والحاكم والدارقطني من طريق ابن عمر على ما في الإصابة (١٩٧/٢) وجزم به ابن الطلاع، وروى الحميدي في مسنده (٢٩٢/٢)، (٦٦٢)، والبخاري في التاريخ على ما في تلخيص الحبير (٢١/٣)، وابن ماجة (٧٨٩/٢) رقم (٢٣٥٥)، والدارقطني في البيوع (٥٥/٣) رقم (٢٢٠) أن صاحب القصة منقذ والد حبان. وقد صحح هذا النووي في المجموع (١٨٩/٩) لقول محمد بن يحيى بن حبان هو جدي منقذ، وجزم به عبد الحق، وتردد الخطيب في المبهات، والحديث متفق عليه بدون ذكر واحد بعينه، رواه البخاري في البيوع برقم (٢١١٧)، وفي الاستقراض رقم (٢٤٠٧)، وفي الخصومات رقم (٢٤١٤)، وفي الحيل (٦٩٦٤)، ومسلم في البيوع (١١٦٥/٣).

ينظر تخريجه : تحفة المحتاج (٢٢٨/٢) ، وتخريج أحاديث اللعص ٣٣٢، وتخريج أحاديث المدونة (١١٠٥/٣).

(٩) في المخطوط (لك أولك الخيار) وهي زائدة مخلة بالمعنى.

(١٠) العربيين نسبة لعربينة بالتصغير حي من بجيلية.

(١١) الحديث متفق عليه عن أنس من طرق كثيرة جداً.

أخرجه البخاري في كتاب الوضوء برقم (٢٣٣) بصيغة الشك أنهم أناس من عكل بضم الأول وسكون الثاني أو عربينة، وفي بعض الروايات الجمع، وصوبه الحافظ لأنه ورد عند أبي عوانة والطبراني عن أنس أنهم كانوا أربعة من عربينة وثلاثة من عكل، وأخرجه في الزكاة برقم (١٥٠١)، وذكر أنهم ناس من عربينة. وأخرجه في الجهاد والسير رقم (٣٠١٨) وذكر أنهم ثمانية من عكل. وأخرجه في المغازي برقم (٤١٩٢، ٤١٩٣)، وذكر عكل وعربينة بالجمع. وأخرجه في تفسير سورة المائدة برقم (٤٦١٠)، وأخرجه في الطب رقم (٥٦٨٥، ٥٦٨٦، ٥٧٢٧) وفي الحدود رقم (٦٨٠٢، ٦٨٠٣، ٦٨٠٤، ٦٨٠٥) ولم يسمهم بالعربيين إلا في رقم (٦٨٠٢)، وفي الديات رقم (٦٨٩٩).

وأخرجه مسلم في القسامة (١٠١/٥)، وأبو داود في الحدود (٤٣٦٤)، والترمذي في الطهارة (١٦/١) رقم (٧٢)، والأطعمة رقم (١٨٤٥)، والنسائي (٥٧/١)، (١٦٦/٢)، وابن ماجة في الحدود (٨٦١/٢) رقم (٢٥٧٨) ، وفي الطب رقم (٣٥٠٣)، وأحمد في المسند (١٠٧/٣)، (١٦٣، ١٧٠، ١٧٧، ١٨٦، ١٩٨، ٢٠٥، ٢٣٣، ٢٨٧، ٢٩٠)، والطيالسي (٢٠٠٢).

ينظر تخريجه في إرواء الغليل (١٩٥/١).

وجب قصر الحكم على السائل أو السائلين في مثل هذا لكونه خطاباً لهم دون من عداهم، وحكم منه عليهم، والأحكام معلقة بقوله وخطابه، وخطاب الواحد والنفر ليس بخطاب لسائر الأمة فوجب ما قلناه.

ولأن التكليف إن كان متعلقاً بالمصالح فيجب قصر الحكم على المخاطب للاتفاق على صحة اختلاف مصالح المكلفين فيما يشرع لهم، ولذلك اختلف فرض الحر والعبد والمقيم والمسافر والذكر والأنثى وفرائض العلماء فيما يفتنون به.

وكذلك - أيضاً - إن كان سؤال السائل له عليه السلام وقع لغيره وهو معين أو غير معين مخصوص ، وصدر الجواب على وجه يخص ذلك الغير وجب قصر الحكم عليه، لأنه ليس بخطاب للأمة، وذلك نحو سؤال عمر رضوان الله عنه للرسول صلى الله عليه وسلم عن طلاق ابنه عبد الله^(١٢) وقوله له : «مره فليراجعها ثم ليتركها حتى تحيض ثم تطهر ثم إن شاء طلق أو إن شاء أمسك^(١٣)، ونحو هذا من اللفظ،

(١٢) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب، أبو عبد الرحمن. أسلم مع أبيه قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه. كان واسع العلم والنسك والصدقة. كان يسمى حمامة المسجد لكثرة مواظبته حتى قيل كان إذا فاتته تكبيرة الإحرام اعتق رقبة. توفي سنة ٧٣هـ.

له ترجمة في الإصابة (٢/٤٤٧ - ٣٥٠)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/٢٧٨ - ٢٧٩).
(١٣) الحديث متفق عليه من طريق نافع عن ابن عمر. وذكر له الألباني في إرواء الغليل (٧/١٢٤) اثنتي عشر طريقاً أخرى.

فأما حديث نافع فأخرجه البخاري في تفسير سورة الطلاق رقم (٤٩٠٨)، وفي الطلاق رقم (٥٢٥١، ٥٢٥٢، ٥٢٥٣، ٥٢٥٨، ٥٢٦٤، ٥٣٣٢، ٥٣٣٣)، وفي كتاب الأحكام رقم (٧١٦٠) ومسلم في الطلاق (٢/١٠٩٢)، وأبو داود في الطلاق (٢/٢٥٥) رقم (٢١٧٩، ٢١٨٠)، والنسائي في الطلاق (٢/٩٤)، والترمذي في الطلاق (٣/٤٦٩)، وابن ماجه في الطلاق (١/٦٥١)، رقم (٢٠١٩)، والدارمي (٢/١٦٠)، والمنتقى لابن الجارود في الطلاق ص ٢٤٥ رقم (٧٢٤). والطحاوي (٢/٣١). والدارقطني (٤٢٨) والبيهقي (٧/٣٢٣) وأحمد (٢/٦، ٥٤، ٦٣، ٦٤، ١٠٢، ١٢٤) وابن أبي شيبة (٧/٧٥).
ورجح الألباني احتساب الطلقة عليه لكثرة الروايات ورجحانها.

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٧/١٢٤ - ١٢٨)، وتحفة المحتاج (٢/٣٩٨)، وتخريج أحاديث المدونة (٣/١٠١).

لأن قوله (مره) كناية عن الواحد المسؤول عن حادثته دون غيره^(١٤).

فصل : وإن كان السؤال للغير وقع مطلقاً فيهما وجب حمله على عمومه من جهة المعنى دون اللفظ، وثبت بشرع للكل، وهذا نحو ما روي من أن سائلاً سأله عن جامع امرأته في رمضان. فقال: «أعتق رقبة»، وقوله : أعتق خطاب خاص للواحد المواجه، ولكنه لما كان جواباً عن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع من غير تخصص أثر في قوله: اعتق رقبة . وإن كان خطاباً للواحد صار^(١٥) عاماً، وبمثابة قوله لو قال عن غير سؤال على من جامع في رمضان عتق رقبة» وإنما وجب كذلك ، لأنه صدر/ وخرج على سؤال حصل بلفظ يقتضي العموم، فصار لذلك بمثابة السؤال وبمنزلة اللفظ العام، لأنه عليه السلام منصوب للبيان. فإذا أجاب عن سؤال مطلق ما هو جواب عنه وجب جعله مطلقاً كهو من جهة المعنى دون اللفظ^(١٦).

٣٧٦

فإن قيل: فهو عليه الصلاة والسلام ما قصد بذلك كل من جامع ، لأنه لو جامع في سفر وعلى وجه له أن يجامع لم يجب عليه كفارة.

(١٤) هذه الصورة وإن كانت لفظاً لا تقتضي العموم. لكن تقتضي العموم لما علم من مقاصد التشريع في الإسلام أن ما ثبت في حق شخص ثبت في حق الجميع إلا إذا قام دليل على أنه خاص به. فلعل المصنف ينفي حملها على العموم من جهة اللفظ.

(١٥) في المخطوط (وإن كان خطاب الواحد وصار).

(١٦) ذكر المصنف - رحمه الله - فيما تقدم عدة صور لعلاقة الجواب مع السؤال إذا كان الجواب مستقلاً عن السؤال. ولم يتعرض المصنف لكون الجواب لا يستقل عن السؤال، وذلك لأنه في حالة عدم الاستقلال اتفق على أن الجواب يكون تبعاً للسؤال في عمومه وخصوصه.

وهذه الصورة التي ذكرها المصنف وهو كون الجواب أخص من السؤال. ومثل لها بقوله أعتق رقبة إجابة لمن سأل عن جامع أهله في رمضان وأنها تفيد العموم من جهة المعنى لا من جهة اللفظ . لم أجدها لغيره ممن اطلعت على كتبه. ولكن يجب قصر كلامه على أن العموم المستفاد في المخاطبين فقط. أما إذا كان الجواب أخص في ما يكلف به فالعبرة بخصوص الجواب. وذلك فيما لو سأل سائل عن قتل النساء الكوافر فقبل له اقتل المرتدات فإنه - بلا شك - يكون الحكم خاصاً بالمرتدات. وانظر في ذلك المعتمد (٢٠٣/١) ، وشرح الكوكب المنير (١٧٦/٣) وجمع الجوامع مع البناني (٣٧/٢)، وفواتح الرحموت (٢٩٠/١).

يقال: نحن لم نقل: إن العام لا يجوز أن يخص بلفظ عموم لو أطلقه صحّ تخصصه مما يقوم مقامه بمنزلته. وكأنه قال الجامع في رمضان في غير سفر وعلى وجه محظور عليه الكفارة، وإذا كان ذلك كذلك سقط هذا السؤال.

فصل: فأما إذا قال الراوي إن رجلاً أفطر في رمضان فحكم النبي عليه الصلاة والسلام بالكفارة أو أمره بالكفارة، فإنه لا يجعل بمثابة العموم، وبمنزلة أن يقول من أفطر أو جامع في رمضان فعليه الكفارة أو المفطرون في رمضان عليهم الكفارة، ونحوه من ألفاظ العموم^(١٧)، لأنه يمكن أن يكون قضى عليه وحده بذلك لكونه مصلحة ولغير ذلك. ولأنه لا يعلم أن النبي ﷺ قضى عليه بذلك لفطر عامداً أو ناسياً أو بأكلٍ أو جماع، وقد يختلف حكم الإفطار بحسب اختلاف أجناسه ووجوهه، ولا يمكن أن يقع إفطاره على وجهين يقتضين لما قدمناه، فلم يسع دعوى العموم في ذلك.

فصل: فأما إذا سئل عليه الصلاة والسلام عن شيء مخصوص فخرج جوابه على ما تناول ما^(١٨) سئل عنه وغيره^(١٩). فقد اختلف فيه.

(١٧) تفريق الباقلاني بين هذه الصورة والصورة التي قبلها غير وجيه حيث إن الفارق في صورتين غير مؤثر في التفريق بينهما في الحكم. فكلاهما الحكم فيه عام من جهة المعنى لا من جهة اللفظ. وهذه المبررات التي ذكرها هي نفسها واردة في الصورة الأولى، وكان الواجب إبطالها كما فعل في الصورة الأولى.

(١٨) في المخطوط (تناولها) بدل (تناول ما).

(١٩) هذه الصورة هي الأهم في صور الجواب مع السؤال. وهي التي اشتد فيها النزاع، ولم يخل من ذكرها وبيان النزاع فيها كتاب من كتب أصول الفقه. ولكن كما أشرت سابقاً أنه لا بد من تقييدها بأن الجواب يكون مستقلاً بنفسه. ومعظم الأصوليين يعنونون لها بالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وينظر الأقوال فيها وما أستدلوا به: نهاية السؤل مع البدخشي (١٥٨/٢)، والبرهان (٣٧٢/١)، وفواتح الرحموت (٢٩٠/١)، والمعتمد (٣٠٣/١)، والمستصفي (١١٤/٢)، والمنخول (١٥١)، واللمع (٢٢)، والإحكام للأمدى (٢٣٨/٢)، والمحصل (١٨٨/٣/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢١٦)، وأصول السرخسي (٢٧٢/١)، والموافقات (١٧٨/٣)، وإرشاد الفحول (١٣٣)، والتبصرة (١٤٤)، والبحر المحيط (٢٠١/٣).

فمن قال بالوقف قال يحتمل البعض ويحتمل الكل، ويجب إيقافه على الدليل.

واختلف القائلون بالعموم ، فقال بعضهم، يجب قصره على ما خرج السؤال عليه.

وقال آخرون يجب حمله على العموم ، وهذا هو الأصح ، الأولى إن ثبت القول بالعموم، لأن الحكم متعلق بلفظ الرسول عليه الصلاة والسلام دون ما وقع عنه السؤال ، وذلك نحو سؤال السائل له عن ماء البحر أو عن ماء بئر بضاعة^(٢١) فيقول في جواب ذلك «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(٢٠)، لأن هذا جواب قد انتظم بيان ما سئل عنه من الماء وما لم يسأل عنه، وهو مستقل بنفسه، وغير مفتقر إلى ارتباطه بالسؤال لو ابتدئ به، لأنه لو قال الماء طهور لا ينجسه لوجب حمله على العموم ، وكذلك حكمه إذا صدر على الشيء الحاضر/ وقد يظهر عند الجواب باللفظ العام لمن شاهد الحال ما يوجب قصر العام على السبب الحاضر فيجب قصره عليه، وليس لتلك الأحوال نعت محصور ووصف محدود، وإنما هو بمثابة قول من قيل له تكلم في هذا الباب بشيء أو كلم زيداً ، فقال : والله لا تكلمت ، وقد يعلم أحياناً أنه أراد الحلف على كلام زيد. وفي الباب الذي سئل الكلام فيه دون جميعه، وليس في وجوب قصر ما علم ذلك من حاله على السبب خلاف، وإنما الخلاف فيه إذا لم يعلم

٣٧٧

(٢٠) بئر بضاعة. هي بئر في المدينة المنورة معروف مكانها حتى عهد قريب . وقد وصفها أبو سعيد الخدري أنه يلقي فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن. وانظر النهاية في غريب الحديث مادة بضع (١٣٤/١).

(٢١) حديث بئر بضاعة أخرجه أحمد (٣١/٣، ٨٦) وصححه، وأبو داود في الطهارة (٥٢/١) رقم (٦٦، ٦٧)، والترمذي في الطهارة (٩٥/١) رقم (٦٦) وحسنه، وابن حزم في المحلى (١٥٥/١) المسألة (١٣٦) وصححه، والنسائي في كتاب المياه (١٧٤/١)، والدارقطني في كتاب الصلاة (٣١/١) رقم (١٣ - ١٥)، والبيهقي في الكبرى (٢٥٧/١).

ينظر تخريجه تخريج أحاديث اللع ص ١٢٣، وإرواء الغليل (٤٥/١) والمعتبر ص ١٤٩، وتحفة

الطالب ص ٢٥٦.

ذلك، ولم يحصل غير مجرد اللفظ العام، فإذا كانت الحال كذلك وجب تعليق الحكم بما يقتضيه موضوع الخطاب دون السبب الخاص.

فأما إذا كان الجواب مرتبطاً بالسؤال، ومما لا يصح الابتداء به، ولا يستقل بنفسه، فإنه يجب قصره عليه، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً، قالوا: نعم﴾^(٢٢) وقوله في جواب السؤال عن بيع التمر بالرطب، وقوله: كلا إذا، لما قيل: إنه ينقص الرطب إذا يبس^(٢٣)، وقول من خالف في ذلك أن خروج العام على سؤال وسبب خاص قرينة في قصره قول فاسد لا شبهة له فيه إذا لم يُقارن الخطاب ما يوجب قصره على السبب، ولعلنا أن نذكر قدر ما يتعلقون به من بعد.

فصل: فإن قال قائل: أفيجوز أن يسأل عليه الصلاة والسلام عن أمر عام فيجيب عنه بجواب خاص، وما هو جواب عن بعضه؟

قيل: أجل، إذا كان الحكم متعلقاً ببعض ما أطلق السؤال عنه؛ وذلك نحو أن يقول له قائل: أيجوز الوضوء بما وقعت فيه النجاسة؟ فيقول: نعم، يجوز ذلك إن لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه. أولم يبلغ قلتين. ونحو أن يقول له سائل: أتجب الكفارة على المفطر في رمضان؟ فيقول: نعم، تجب

(٢٢) الأعراف: (٤٤).

(٢٣) أخرجه مالك في البيوع (١٢٨/٢) من تنوير الحواك، والشافعي في الرسالة ص ٢٢١ برقم (٩٠٧)، والام (١٥/٣) وأحمد في المسند (١٧٩/١)، وأبو داود في البيوع (٦٥٤/٣) رقم (٣٢٥٩)، والترمذي في أبواب البيوع (٥٢٨/٣) رقم (١٢٢٥) وقال حسن صحيح، والنسائي في البيوع (٢٦٨/٧، ٢٦٩)، وابن ماجه في التجارات (٧٦١/٢) رقم (٢٢٦٤)، والدارقطني في البيوع (٤٩/٣) رقم (٢٠٥)، والحاكم في البيوع (٣٨/٢) وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي في الكبرى في البيوع (٢٩٤/٥)، وابن الجارود في المنتقى ص ٢٦١ رقم (٦٥٧)، وأعل الحديث الطحاوي والطبراني وابن حزم وعبد الحق بجهالة زيد أبي عياش، وتصدى لهم الدارقطني والحافظ المنذري ونفيا عنه الجهالة لرواية الإمام مالك عنه وكذلك الثقتان عبدالله بن يزيد وعمران بن أبي أنيس اللذان خرج لهما مسلم في صحيحه.

وينظر تخريج الحديث في الابتهاج ص ٢٣٠، وتحفة الطالب ص ٤١٩، وتحفة المحتاج (٢١١/٢)، والمعتبر ص ٢١٤، وتخریج أحاديث اللع ص ٢٠٥.

عليه إذا أفطر عامداً، أو إذا أفطر بجماع. ونحو أن يقول له السائل : ألي طلاق زوجتي ونكاح الشركات؟ فيقول له: نعم لك طلاقها في طهر لم تمسها فيه، ولك نكاح الشركات إذا كن كتابيات، وأمثال هذا مما يتعلق بالحكم فيه ببعض ما أطلق السؤال عنه، ولا خلاف في قصر الجواب في هذا على ما قيده به عليه الصلاة والسلام.

فصل : فإن قيل: أفيجوز أن يسأل عليه الصلاة والسلام عن شيء فلا يجيب السائل عنه؟

قيل له: يجوز ذلك إن كان قد قدم إليه جوابه، اللهم إلا أن يظهر سهو السائل عن الجواب ونسيانه له، وتحضر حاجته إليه، فيلزمه الجواب، أو كان بحضرتة من قد بين له ذلك فأجاب عنه بما قاله فيه، فسقط عنه فرض تكرار البيان للسائل. وقد يجوز أن ينبهه ويكله/ إلى ما تقدم من بيانه، نحو قوله لعمر : تكفيك الآية التي نزلت في الصيف»^(٢٤).

٣٧٨

فأما إذا لم يتقدم منه بيان، ولم يكن بحضرتة من ينوب عنه في الجواب، والحاجة حاضرة إلى بيانه^(٢٥)، فلا بد من الجواب ، لأنه عليه الصلاة والسلام منصوب لذلك.

(٢٤) أخرج الحاكم في المستدرک (٣٣٦/٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً قال : يا رسول الله ما الكلالة؟ قال: أما سمعت الآية التي نزلت في الصيف؟ الكلالة من لم يترك ولداً ولا والدأ. وقال صحيح على شرط مسلم ، وضعفه الذهبي بالحماني، وأخرجه بلفظ المصنف (يكفيك آية الصيف) ابن ماجة رقم (٢٧٢٦)، وأبو عوانة في المسند (٤٠٩/١)، والطبراني في تفسيره (٣٠/٦)، وأحمد في المسند : (١٥/١، ٢٦، ٢٨) و(٢٩٣/٤، ٢٩٥، ٣٠١).

وذكر الحديث ابن كثير في تفسير آخر آية من سورة النساء، والسيوطي في الدر المنثور (٧٥٣/٢)، وقال أخرجه سعيد بن منصور، وابن مروي، وعبد الرزاق عن طاووس . ولكن فيه أن عمر سأل حفصة أن تسأل له رسول الله ﷺ.

(٢٥) قول الباقلاني «والحاجة حاضرة إلى بيانه» احتراز جيد. لأنه ثبت أن رسول الله ﷺ عدل عن إجابة السائل لما سأل عن موعد قيام الساعة بقوله : ماذا أعددت لها؟ فلفت انتباهه إلى ما هو أهم بالنسبة للسائل.

فصل : فإن قيل : أفيجوز أن يسأل عن شيء فيجيب بذكر غيره ويخفي، فيحتاج إلى تأمل، وتنبية على جواب ما سئل عنه؟.

قيل : أجل، إذا كان سائله عالماً مجتهداً، ولذلك قال لعمر حيث سأله عن القبلة للصائم «أرأيت لو تമ്മضت بماء ثم مججته هل كان عليك من جناح؟ فقال: لا، فقال : ففيم إذا؟^(٢٦) فنبه على حكم القبلة بحكم الممضضة، وقوله عليه السلام للخنعمية^(٢٧)». أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أينفعه ذلك. قالت: نعم. قال: فدين الله أولى^(٢٨).

(٢٦) حديث عمر في القبلة رواه أحمد في المسند (٢١/١، ٥٢)، والدارمي في الصوم (١٣/٢)، وأبو داود في الصوم (٧٧٩/٢) رقم (٢٣٨٥)، وابن خزيمة رقم (١٩٩٩)، وابن حبان (٩٠٥) ص٢٢٧، والحاكم في الصوم (٤٣١/١)، وابن حزم في المحلى (٢٠٩/٥).

وأول الحديث «هششت يوماً فقبلت وأنا صائم».

صححه الحاكم، وأقره الذهبي، وصححه ابن حبان وابن خزيمة، واستنكره النسائي والإمام أحمد. واعترض أحمد شاكر، والفغاري وابن حجر على وصفه بالنكارة.

وينظر تخريجه في الابتهاج ص٢٢٢، وتحفة الطالب ص٤٢٤ والمعتبر ص٢١٥.

(٢٧) الخنعمية: امرأة مجهولة من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان. كانت منازلهم في سروات اليمن والحجاز. ورد وصفها في بعض الروايات أنها امرأة شابة.

وهي التي كان ينظر إليها الفضل بن العباس وهو رديف الرسول صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع.

(٢٨) حديث الخنعمية. رواه البخاري في الحج برقم (١٥١٣) وفي كتاب المحصر برقم (١٨٥٤)، وفي المغازي برقم (٤٣٩٩)، وفي كتاب الاستئذان برقم (٦٢٢٨)، ومسلم برقم (١٣٣٤) في الحج عن العاجز لزمانة. وفي جميع الروايات المتقدمة لم يرد قوله: أرأيت إن كان على أبيك دين؟ وقال ابن كثير في تحفة الطالب ص٤٢٠ رواه أهل الكتب الستة. ولم أره في شيء منها بهذا السياق.

وإنما ورد لفظ أرأيت إن كان على أبيك دين» في حديث الخنعمية عند ابن ماجة في المناسك برقم (٢٩٠٩) (٩٧١/٢).

وورد بلفظ «أرأيت إن كان على أمك دين» في ثلاثة أحاديث :

أولها: بلفظ جاءت امرأة لم يسمها تسأل عن أمها ماتت وعليها صوم. متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الصوم برقم (١٩٥٣)، ومسلم في كتاب الصيام ٨٠٤/٢ رقم (١٥٦) وأبو داود في الأيمان والنذور ٦٠٥/٣ برقم (٣٣١٠)، والترمذي في الصوم (٨٦/٣) برقم (٧١٦، ٧١٧)، وقال حسن صحيح. وابن ماجة في الصيام (٥٥٩/١) رقم (١٧٥٨)، والنسائي في الصيام على ما في تحفة الأشراف (٤٤٣/٤).

وإن كان هذا أوضح من جوابه لعمر ومرتب من النص على أن الحج نافعه،
ومتى لم يكن السائل بهذه الرتبة وجب الإيضاح له^(٢٩).

ثانيها: عند ابن ماجة في المناسك (٩٧١/٢) رقم (٢٩٠٩) عن الخثعمية تسأل عن الحج
عن أبيها.

ثالثها: أن امرأة من جهينة سألت عن الحج عن أمها التي نذرت أخرجه البخاري في الحج برقم
(١٨٥٢)، وفي الايمان والنذور برقم (٦٦٩٩) ولكن فيه جاء رجل وقال أختي نذرت أن تحج. وفي
الاعتصام بالكتاب والسنة برقم (٧٣١٥) وفيه السائل امرأة لم تسم عن نذر أمها الحج.
وبهذا يظهر أن الموافق لما ذكره المصنف هي رواية ابن ماجة .

انظر تخريجه: تحفة الطالب ص٤٢٢، والمعتبر ص٢١٤.

(٢٩) اشتراط المصنف كون ما يسلك معه هذا المسلك مجتهداً فيه نظر إلا إذا كان المصنف يريد
بعبارة غير ما يريد عامة الأصوليين الذين وضعوا شروطاً يجب توفرها فيمن يجوز له الاجتهاد.
فلو عبر المصنف بكون المخاطب قادراً على فهم ما أوجب به لكان أولى.

باب

فيما يمتنع دعوى الخصوص فيه من ألفاظ العموم عند هبتيه، وما يصح ذلك فيه

اعلموا - وفقكم الله - أنه إنما يمكن دعوى الخصوص في اللفظ العام وقيام دلالة على تخصصه إذا صدر ممن ليس بمشاهد ومن لا يعرف قصده اضطراراً ، لأنه إذا لم يعلم مراده بالخطاب، وكان اللفظ العام معرضاً أن يراد به الخصوص، وغير ممتنع تخصصه بدليل. وجواز أن يكون مراداً به الخصوص، وأن يكون قد نصب على تخصصه دليلاً إن لم يكن ممن يعمي مراده ويقصد إلى إخفائه وجب^(١) لذلك أن يتأمل الأدلة. فإن وجد ما يخصه عمل بذلك، وإن فقد حمل على عمومه بحق موضوعه. وهذه حال جميع الصيغ العامة الواردة في كتاب الله عز وجل، لأنه غير معروف الذات ضرورة، ولا ممن يعلم مراده ضرورة. فكل عام ورد من قبله تعالى . فإنه معرض لأن يراد به ما وضع له، ولأن يراد به البعض. فإن نصب على تخصصه دليل صير إليه، وإلا حمل على عمومه بحق الموضوع^(٢).

وهذه - أيضاً - حال خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام الوارد على من لم يتلق الخطاب عنه، ولم يشاهد ذاته، ويضطر إلى مراده في تجويزه كون خطابه عاماً على أصل موضوعه، وكونه خاصاً بدليل يقتضي ذلك. وذلك

(١) في المخطوط (ووجب).

(٢) هذا الكلام يفيد أن المصنف يرى أنه يوجد ألفاظ موضوعة للعموم . ولكن صرح في أول الكتاب أنه يقول بالتوقف في هذه الصيغ. فهل كلامه هنا يناقض ما صرح به هناك؟ وقد تكرر منه مثل هذا التصرف، ولكنه كان أحياناً يقيد حملها على العموم على التنزل أنه توجد ألفاظ موضوعة للعموم ، وهو لا يقرُّ به. وإذا فهو يرى إن كان لا بدُّ من حمل هذه الألفاظ على شيء فحملها على العموم إذا لم يرد المخصص.

٣٧٩ مما لا خلاف فيه، وإذا وَقَّفَ جبريل عليه السلام/ للرسول ﷺ على أن مراده تعالى بالخطاب العام ما وضع له في اللسان علم النبي عليه الصلاة والسلام مراد جبريل ضرورة.

واستدل بتوقيفه ومعرفة مراده على أن مراد الله جل ذكره ما وَقَّفَهُ عليه لامتناع الكذب عليه في البلاغ عن الله عز وجل، فأما خطابه الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكل مشاهد الذات ومن لا يصح العلم بقصده ضرورة أحياناً فإنه إنما يسوغ جواز دخول التخصص في خطابه العام إذا لم يضطر^(٣) إلى أن مراده فيه العموم، لأنه معرض لأن يريد به الخصوص. وجوزنا أن يريد به ما يفيد في أصل الموضوع بأن كان ممن لا يجوز أن يُعْمَى ويخفي مراده. فلا بد إذا أراد به الخصوص من نصب الدليل على مراده. وإن كان ممن يجوز ذلك في صفتة ولم يضطر إلى مراده جوزنا قصده له إلى العموم وإلى الخصوص.

فأما إذا اضطررنا إلى قصد النبي عليه الصلاة والسلام وغيره ممن يسمع خطابه ويتلقاه وأنه يريد به العموم لم يصح تجويز كونه خصوصاً. وكذلك إن اضطررنا إلى مراده به الخصوص عند أحوال وأسباب وأمور يخرج الخطاب عليها لم يصح دعوى العموم فيه وحمله على موجب في اللسان لحصول العلم بقصده.

وإن نقل إلينا لفظه العام عليه السلام من لا يعلم ضرورة أو بدليل صدقه عليه فيما نقله. وقال علمت مراده ضرورة وأنه عام أو خاص. وكان ممن يلزمنا العلم بخبره عملنا بذلك عملاً ولم نعلم أن ما أخبر به من معرفة مراده على ما خَبِرَ به أم لا ؟ لأن خبر الواحد لا يوجب العلم. فإن كان من الأحاد التي قد دلت الأدلة على صدقهم فيما خبر وأنه^(٤) توقيف من الرسول على

(٣) في المخطوط (يضطر).

(٤) في المخطوط (من توقيف).

ذلك، أو إجماع من الأمة على تصديقه. ونحو ذلك علم بنقله مراد النبي عليه الصلاة والسلام من جهة الدليل.

وإن خبرنا بمعرفة مراده بالخطاب قوم هم أهل تواتر، وممن يعلم صدقهم ضرورة فيما نقلوه مما اضطروا إلى العلم به وجب لنا العلم بقصدته ضرورة، وكان سماعنا لإخبارنا عنه بذلك بمثابة سماعنا منه واضطرارنا إلى مراده، وهذه سبيل كل محتمل من الخطاب الوارد في الكتاب والسنة التي لا يعرف مراد النبي ﷺ به ضرورة، فيجب تنزيل ذلك على ما وصفناه.

فصل: وعلى هذه الطريقة يجب تنزيل خطاب الأمة وإطلاقها اللفظ العام في صحة قصدتها به إلى الخصوص تارة، وإلى ما يفيد موضوعه من العموم أخرى/، لأنها مشاهدة ومسموعة القول. ٣٨.

فإن اضطرننا إلى قصدهم بالخطاب حملناه على ما عرفناه من قصدتها^(٥) في عموم أو خصوص، وإن خبرنا عنهم بذلك من يعلم صدقه ضرورة أو دليلاً قام ذلك مقام تلقيه الخطاب عنها ومعرفة مراده بغير واسطة. وإن خبرنا عنها. بمعرفة مرادها من لا يعلم صدقه، ولا كونه جوزنا قصدتها إلى كل واحد من الأمرين، ولم يقطع على مراد جميعها بالإطلاق لجواز تجويز البعض منهم بإطلاقه وإخفاء مراده وتعميته، وغير ذلك من الأمور. وحال الأمة في استعمال ما يطلقه حال الرسول ﷺ بالأمر من ذلك واحد. ولهذا يجب تخصص كثير من إطلاقاتها نحو قولهم: الأشياء لله، وكل كائن بقدره الله. وقد علم أنها^(٦) لا تريد بذلك نفسه تعالى. وإن كل كائن من قديم وبقا فبقدرته.

(٥) في المخطوط (ضدها) ويبدو أن القاف ساقطة لأن الكلمة في أول السطر.

(٦) في المخطوط (أنهما).

فإن قيل: وكيف يصح تلقي جميع الأمة حتى يعرف مرادها مع تعذر ذلك وتباعد أوطانهم؟.

قيل: يعرف ذلك بقاء البعض منهم، والخبر عن البعض على ما نبينه من بعد في فصول القول في الاجماع وتتبع ذلك بطوله. فهذا مما يجب تنزيهه على ما بيناه.

باب

ذكر ما يصح التعلق به من ألفاظ العموم للخصوص وما لا يصح ذلك فيه

اعلموا - وفقكم الله - أن تخصص العام يكون على وجهين:

أحدهما: أن يكون مخصصاً فيه لأمر معين معلوم. إما بلفظ ينبئ عن ذلك من ألفاظ الاستثناء وغيرها، أو دليل منفصل يكشف عن ذلك ويعينه. وما هذه حاله من المخصوص يصح التعلق به والعلم بالمراد به بعد المخصوص. والوجه الآخر: أن يكون تخصصاً لشيء منه غير معين ولا معلوم. وما هذه حاله لا يصح التعلق به فيما بقي^(١).

وصورة المبين من ذلك أن يقول مثلاً اقتلوا المشركين إلا أبا جهل وإلا زيداً وإلا أهل الكتاب، وما جرى مجرى ذلك.

وصورة المجهول الذي ليس بمبين أن يقول اقتلوا المشركين إلا رجلاً منهم مخصوص على صفات مخصوصة، وإلا نفرأ منهم من شلة في أهل نسب

(١) تخصيص اللفظ العام بمجهول أو مبهم ذكر المصنف له حكيم:

الأول: إنه لا يجوز إلا على قول من يقول يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. وهو ما ذكره في آخر هذا الباب.

الثاني: إنه يصير العام المخصوص به مبهماً مجهولاً لا يصح الاجتماع به لعدم إفادته بالاتفاق نقل الاتفاق جمع من الأصوليين، ينظر ذلك في نهاية السؤل مع مناهج العقول (١٠٦/٢) والعضد على ابن الحاجب (١٠٨/٢)، والمحصول (٣٢/٣/١)، والمنخول (١٥٣) والمستصفي (٥٧/٢) وأصول السرخسي (١٤٤/١) والمعتمد (٢٨٧/١) وفواتح الرحموت (٢٠٨/١) وإرشاد الفحول (١٣٧)، والإحكام للأمني (٢٣٣/٢) والبحر المحيط (٢٦٦/٣).

ونقل الزركشي في البحر المحيط عن ابن برهان في الوجيز خلافاً، وقال: بالغ ابن برهان في تصحيح العمل به مع الإبهام. وكلام ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٢٣٣/١). مطابق لما في الوجيز، وقد نقل الزركشي الخلاف عن آخرين في البحر (٢٦٧/٣).

مخصوص. أو يقول : اقتلوا المشركين المستحقين للقتل منهم أو لأمم لا تستحق القتل منهم. ونحو هذا فإن هذا استثناء لأمر مجمل يجعل الخطاب مجملاً، لأننا لا نعرف من الذي استثناءه وصفاته، ولا من الذي يستحق القتل منهم/ ممن لا يستحقه.

٢٨١

ولعل من يدخله تحت الخطاب هم الذي أريدوا بالاستثناء أو بعضهم، وكذلك لو قال صلوا في أوقات الليل والنهار إلا وقتاً مخصوصاً. واقطعوا السراق إلا سراقاً على صفات، وزكوا الرقة والحيوان والحبوب إلا حيواناً ورقةً وحيواناً على أوصاف وأحكام مخصوصة لصارت هذه الاستثناءات وما جرى مجراها مجملة اللفظ العام. وهذا ما لا يعرف فيه خلافاً.

وصورة ما يعنيه الدليل المنفصل، نحو ما خص من العموم بدليل العقل، نحو قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾^(٢) ﴿والله على كل شيء قدير﴾^(٣) وما خص من أحكام الشرع معيناً بإجماع وقياس وخبر واحد، وما جرى مجرى ذلك. وقد بينا فيما سلف أنه إن خص منه شيء معين فاستثناء متصل به وما يقوم مقامه كان الإسم حقيقة فيما بقي ولم يكن مجازاً.

وإن خص بمنفصل من الأدلة كان مجازاً. وأنه يصح الاستدلال بما بقي وإن كان كذلك بما يغني عن إعادته. فلا وجه إذاً لقول من قال إنه إذا خص صار مجازاً. ولذلك لم يصح الاستدلال به^(٤).

وهذا الاستدلال الذي ليس بمبين للمجمل من الخطاب لا يجوز استعماله إلا في أمر واجب على التراخي على قول من أجاز تأخير بيان العام، وهو الصحيح إن ثبت القول بالعموم . ولا يجوز عند منع ذلك ورود مثل هذا الاستثناء في الأمر إذا كان على الفور.

(٢) الأنعام : (١٠٢) وغيرها.

(٣) البقرة : (٢٨٤) وغيرها.

(٤) يشير المصنف إلى ما سبق أن قرره في ص ٦٦ - ٧٢ من هذا المجلد في كون العام بعد التخصيص يصير مجازاً أو يبقى حقيقة ، وفي كونه حجة في الباقي أو عدم كونه حجة.

باب

الكلام على من زعم أنه يجب التوقف^(١) فيما خص واستثنى منه إذا وجب طلب شرائط وأوصاف للمستثنى منه لا ينبىء الاطلاق عنها

زعم بعض المتأخرين من متكلمي القدرية إنه إذا كان التخصيص يوجب ضم أوصاف إلى العين والفعل والاسم الذي علقت به العبادة جعل المخصوص منه مجملاً لا يصح التعلق به، ولا يعلم المراد منه بظاهره، وإن لم يوجب ذلك صح التعلق به.

قال: والذي لا يوجب ذلك نحو التخصيص بالاستثناء وما جرى مجراه لبعض ما وقع عليه مجرد الاسم فقط من غير تعليقه بشرط ووصف وشيء سواه. وذلك - زعم - ، نحو قوله: اقتلوا المشركين إلا زيدا، أو اقطعوا السراق إلا عمراً. وفيما سقت السماء العشر إلا البر. وفي الماشية زكاة إلا الخيل، ونحو هذا.

قال: وإذا كان الاستثناء لذلك عرف من أريد بالخطاب ممن خرج منه، لأنه لا شيء آخر يضم الاسم أو الفعل يتعلق به الحكم.

قال: وأما التخصيص الذي يخرج المخصوص إلى أوصاف/ وشروط تزيد على العين والفعل والاسم المتعلق الحكم به بمثل قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(٢) فإنه إذا خص منه سارق التمر والكبير وأقل من ربع دينار والسارق من غير حرز أوجب ذلك أن يكون قوله ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ مراداً به سارق ربع دينار فصاعداً من حرز، إلى غير ذلك من الشروط بأن يكون بالغاً وعاقلاً.

(١) في المخطوط (التوقيف).

(٢) المائدة: (٣٨).

قال : وظاهر اسم سارق لا ينبئ عن ذلك فكأنه قد بين بذلك إنه لم يعلق الحكم على الاسم فقط وفعل السرقة حسب . وإنما أراد سرقة وسارقاً على صفات مخصوصة لا ينبئ الاسم عنها فيصير المستثنى منه كذلك مجملاً لا يصح التعلق به، وصار بمثابة أن يذكر شيئاً ويريد غيره وخلاف ما ينبئ الكلام عنه، وبمنزلة قوله تعالى : ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) و﴿حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾^(٤) و«إلا بحقها»^(٥) وأمثاله من المجرى.

وهذا الذي قاله - وفقكم الله - باطل من وجوه:

أقربها: إن الاسم يلحق من بقي تحته ومن أخرج منه. فإذا أخرج بعض من أجري عليه لكونه على صفات مخصوصة، وجب تنفيذ الحكم فيما بقي، والعلم بأنه مراد لجريان الإسم عليه. وإنما كان يجب ما قاله لو كان ما بقي بعد الاستثناء لا يلحقه الاسم . وهذا باطل باتفاق. وإنما لا ينبئ إطلاق الإسم عن إخراج من يخرج منه بالصفات المخصوصة، لأن اللفظ لا ينبئ عن إخراجها، وإنما يخرجها الاستثناء والدليل.

ولذلك لو قال اعتق رقبة لوجب تنفيذ ذلك في المؤمنة والكافرة والصغيرة والكبيرة والصحيحة والسقيمة لتناول الإسم لجميعهم. فلو قال : ولا تكون كافرة ولا سقيمة لم يجب الوقف في باقي من يقع عليه. بل إنما يعلم بالاستثناء والدليل من لم يُرد بالخطاب. وفي ذلك يحتاج إلى دليل. فأما من بقي تحته فمعلوم ثبوت الحكم فيهم نحو تناول الإسم لهم.

فأما تمثيلهم اللفظ العام بعد الاستثناء منه بالمجمل ففي نهاية التخليط والبعد، وذلك أن اسم الجزية وذكر الحق^(٦) لا ينبئ عن قدر الحق والجزية.

(٣) الأنعام : (١٤١).

(٤) التوبة : (٢٩).

(٥) جزء من حديث تقدم تخريجه في ص ٣٩ من هذا المجلد.

(٦) يشير بذلك إلى قوله تعالى : ﴿حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾، ولقوله ﷺ : «إلا بحقها».

وما هي باتفاق وإن أنبأ عن أن الحق فيها أمر يجب فيه، وأن الجزية أتاوة ومذلة فوجب كون ذلك مجملًا.

وقوله : اعتق رقبة واقطع السارق/ والسارقة لقطع عام يعلم المراد به لو تجرد عن دلائل الخصوص. فإذا خرج البعض باستثناء غيره خرج ما لا ينبئ الخطاب عن خروجه، وإنما ينبئ عنه الدليل.

فأما ما لم يخرج به بحاله في جريان الاسم عليه، وهذا واضح، فبطل ما قاله.

فصل : فإن قيل : أفتعرفون من الإطلاقات ما إذا قيد بصفة وبين المراد به منع من التعلق بالإطلاق.

قيل: أجل، وهو أن يطلق الاسم الذي له حقيقة ويريد به ما هو مجاز فيه فلا^(٧). يصح إذا بُين ذلك التعلق بإطلاقه. وليس هذا من باب لفظ العموم إذا خص منه بشيء بسبيل.

ومن أوضح ما يدل على فساد قول هذا القائل ما قدمناه من إجماع الصحابة على الاستدلال بسائر ألفاظ العموم وإن كانت مخصوصة ، وليس فيها عموم في حكم ليس بمخصوص. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

ومما يدل بطلان قوله – أيضاً – إنه قول يوجب على موضوع قائله امتناع استدلال كل أحد من الناس بشيء من ألفاظ العموم الواردة من الكتاب والسنة في الأحكام الشرعية، وفيما ورد في الأحكام في أصول الدين من الوعد والوعيد، لأن جميع الأحكام المتعلقة بقوله «اقتلوا المشركين»، «واقطعوا السراق»، «واجلدوا الزناة»، «وفي الرقة ربع العشر»^(٨)، «وفي

(٧) (فلا) مكررة في المخطوط.

(٨) تقدم تخريجه في ص ٦٤ من هذا المجلد.

خمس من الإبل شاة^(٩) ﴿ولله على الناس حج البيت﴾^(١٠) و﴿كتب عليكم الصيام﴾^(١١). وأمثال ذلك مخصوص كله ومراد به أهل صفات مخصوصة لا ينبئ الإسم عنهم، ومال وماشية يحول عليها الحول مع البلوغ والحرية وتام النصاب وغير ذلك من الشروط وكذلك القول في جميع آبي المواريث، لأنه مراد به بأن لا يحجب عن الميراث ولا يكون عليه دين، ولا تختلف الملتان^(٤)، ولا يكون عبداً ولا قاتلاً إلى غير ذلك من شروط التوارث. وهذه حال جميع العمومات الواردة في الأحكام.

فصل : يجب - أيضاً - أن لا يصح لهذا القدرى ولا لغيره من أهل دينه في الوعد والوعيد أن يتعلق بعموم وارد في وعد أو وعيد لأجل أن الحكم بالثواب والعقاب على أهل المعاصي والطاعات لا تتعلق باتفاق على من يلحقه مجرد اسم مؤمن وطائع ومحسن وعاص ومشرك وكافر وقاتل وأكل ربا

(٩) أخرجه البخاري في الزكاة في كتاب أبي بكر لأنس بن مالك في الزكاة برقم (١٤٥٤) بلفظ : «في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم من كل خمس شاة».

وحديث أنس أخرجه أيضاً ابن ماجة في الزكاة (٥٧٥/١) رقم (١٨٠٠)، وابن الجارود (١٧٨١٧٤)، والبيهقي (٨٥/٤)، ونفس لفظ المصنف موجود في حديث ابن عمر. أخرجه أبو داود (٩٨/٢) رقم (١٥٧٠)، والدارقطني (١١٦/٢) رقم (٤)، والبيهقي (٩٠/٤)، والدارمي (٣٨١/١)، وأحمد (١٤/٢)، والحاكم (٣٩٢/١)، وقال صحيح على شرط الشيخين، وابن أبي شيبه (١٢١/٣)، وفي حديث حماد بن سلمة «في كل خمس نود شاة» أخرجه أبو داود رقم (١٥٦٧)، والدارقطني رقم (٢٠٩)، والنسائي (٣٣٦/١)، والحاكم (٣٩٠/١)، والبيهقي (٨٦/٤)، وأحمد (١١/١).

وفي الباب حديث أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده رواه النسائي في المجتبى في القسامة (٥٧/٨)، وابن حبان على ما في موارد الظمان رقم (٧٩٣)، والحاكم في الزكاة (٣٩٥/١)، والبيهقي في الكبرى (١١٦/٤)، وحديث عمرو بن حزم ضعفه النسائي وأبو داود، وصححه ابن حبان والحاكم والبيهقي.

وينظر تخريجه تخريج أحاديث المدونة (٧٦٠/٢)، وتخريج أحاديث اللع ص ١٣٥، وإرواء الغليل (٢٦٥/٣).

(١٠) آل عمران : (٩٧).

(١١) البقرة : (١٨٣).

(١٢) في المخطوط (الملتين).

٢٨٤ ومال يتيم . وكل من يلحقه الإسم في وعد أو/ وعيد ، لأنه إنما توعد على الكفر وسائر المعاصي بشرط الإصرار وإن لم يتب ، وإن لم يجتنب الكبائر مع موقعة الصغير وإن لم يكن معه من الطاعات ما يحيط معاصيه ووعد على الإيمان والطاعة إن لم يبدله ولم يحبط طاعته ولم يكن معه كبير يوازيه . فإن مرّ على ذلك ظهر خلافه لجميع موافقيه على بدعته ومخالفيه وإن رام فصلاً لم يجده .

باب الكلام على من زعم أن العموم إذا خص وجب حمله على أقل الجمع

اختلف الناس في هذا على أربع أقاويل^(١)

فقال قوم : إنه لا يصح التعلق به بأي دليل خص . وقد تكلمنا عليهم فيما سلف .

وقال أهل الوقف : إنه لفظ يصلح لاستغراق الجنس ولكل جمع دونه على الحقيقة فإذا علم أنه لم يرد به استغراق الجنس وجب الوقف فيه .

وجوّز أن يراد به أقل الجمع وما فوقه من الجموع . وهذا صحيح مطرد مع القول بالوقف .

واختلف القائلون بالعموم، وأنه يصح التعلق بالمخصوص بعد قيام الدليل على تخصصه على قولين .

(١) الباب الذي تقدم في ص ٧٣ من هذا المجلد تناول صحة الاستدلال بالعام المخصوص . وهذه الأقوال الأربعة في كيفية الاستدلال أو ما يدل عليه العام المخصوص . واهتم المصنف بإبطال قول من قال إنه يحمل على أقل الجمع . وهم جماعة ممن يقول بالعموم . وأبطل المصنف ما ذهبوا إليه . واختار قولاً خامساً وصححه على فرض القول بالعموم ، وهو حمل اللفظ على جميع ما بقي بعد التخصيص . وذكر ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١٦٢/٣) أقوالاً أخرى منها : أنه حجة في واحد ، وأنه حجة إن خص بمتصل . وقيل حجة إن كان العموم منبئاً عنه قبل التخصيص . والأخير نسبه البعض للكرخي وإلى محمد بن شجاع البلخي . وينظر الأقوال في المسألة : ارشاد الفحول (١٣٨) ، وشرح تنقيح الفصول (٢٢٧) ، والمعتمد (٢٨٦/١) ، ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٠٩/٢) ، والتبصرة (١٨٨) ، والاحكام للآمدي (٢٣٢/٢) ، وأصول السرخسي (١٤٤/١) وفواتح الرحموت (٣٠٨/١) .

فقال الجمهور منهم: إنه دال على أن المراد به جميع من يجري عليه الاسم بعدما خص.

وذكر عن فريق منهم: إنه يجب حمله على أقل الجمع.

والصحيح مع القول بالعموم حمله على جميع ما بقي بعد المخصوص منه. وقد دللنا على ذلك من قبل.

والعمدة فيه أن إطلاق الاسم موضوع لإفادة جميع من يجري عليه الإسم على الإستيعاب والاشتراك. فإذا خرج منه البعض بدليل بقي اللفظ متناولاً لما كان متناولاً له، لأجل أنه كان مفيداً له ولما فوَّقه مما أخرجه الدليل. فلما منع دليل التخصص دخول ما خص منه بقي اللفظ جارٍ^(٢) على ما كان متناولاً له من ذلك.

يبين هذا ويوضحه إنه إذا كان القول ألف ومائة وعشرة أسماء مفيدة لكمال قدر من العدد وجب إذا خص منه شيء باستثناء وما يقوم مقامه من دلائل التخصص أن يبقى الإسم متناولاً لجميع باقي الجملة. فإذا قال ألف إلا خمسين ومائة إلا واحداً^(٣)، أو عشرة إلا واحداً^(٤) لم يجب حمل الاسم على أقل الجمع الواحد في تلك الجملة، بل يجب حمله على جميع الباقي بعد المستثنى والمخصوص. فكذاك سبيل لفظ العموم الموضوع لإفادة جميع الجنس ومن يلحقه الاسم في وجوب قوله على كل ما بقي بعد المخصوص. وهذا واضح لا إشكال فيه.

فصل: وقد اعتل الحاملون له على أقل الجمع بأن قالوا: إنه لفظ يصلح لأقل الجمع وهو الثلاثة ويصح حقيقة، ويصلح لكل ما زاد عليه من الجموع ولاستغراق الجنس، فإذا خص منه البعض وجب حمله على اليقين الذي هو الثلاثة، لأنه لا دليل يوجب حمله على ما زاد عليها.

(٢) في المخطوط (جارياً).

(٤) في الموضعين في المخطوط (واحد).

وهذا اعتلال باطل على أصولهم^(٥)، لأنهم وجميع أصحاب العموم يقولون إنه لفظ موضوع لإفادة جميع الجنس وبمثابة اسم العشرة والمائة واسم كل جملة من الأعداد. ولا يجوز أن يكون إطلاقه صالحاً للثلاثة ولا لما زاد عليها مما يقصر عن استغراق الجنس. وإنما يعتل بما ذكره أهل الوقف المنكرون للعموم. وإذا كان ذلك كذلك وجب حمله بعد المخصوص على جميع ما بقي مما كان يفيدته وما خرج منه مخرج الخصوص بدليل وبقي اللفظ جارٍ^(٦) على جميع ما كان متناولاً له من قبل.

(٥) كثيراً ما يتوهم البعض من اطلاعه على مثل هذا الكلام أن الباقلاني يقول بالعموم. ولكن حقيقة قوله أنه يقول بالتوقف، ولكن نقاشه هذا لمن يقول بالعموم إلزام منه لهم على مذهبهم. ولذا قرر أن هذا الدليل يكون مقبولاً لو احتج به القائلون بالوقف.
(٦) في المخطوط (جارياً).

باب

الكلام في حقيقة الاستثناء وأحكامه وأقسامه

إن قال قائل: ما حقيقة الاستثناء^(١)

قيل له : حقيقته «إنه كلام ذو صيغ مخصوصة محصورة، دال على أن المذكور فيه لم يُرد بالقول الأول» وكل استثناء فهذه حاله. وكل ما هذه حاله فإنه استثناء^(٢).

فإن قيل : هذا منتقض بجميع أدلة التخصص المنفصلة التي ليست باستثناء، لأنها دالة على أنه لم يُرد ما أخرجته بالكلام.

قيل له : هذا باطل، لأننا قلنا حده إنه قول وكلام ذو صيغ محصورة، دال على أن ما ذكر فيه لم يرد بالكلام الأول . والأدلة المنفصلة التي سألت عنها ليست بقول، فزال ما قلته.

(١) عقد المصنف هذا الباب لتعريف الاستثناء، ولكنه لم يعرفه لغة. فالاستثناء في اللغة يأتي لمعنيين: أحدهما: بمعنى العطف ، ومنه ثبتت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض من باب رمى. ثانيهما: بمعنى الصرف والصد، ومنه قولهم : ثبتت فلاناً عن رأيه إذا صرفته عنه. ينظر تعريفه لغة مختار الصحاح (٨٨)، والمصباح المنير (٨٥) والقاموس المحيط (١٦٣٦)، والاستغناء في الاستثناء (١٤) والصحاح للجوهري (٢٢٩٤/٦)، ومعجم مقاييس اللغة (٣٩٢/١) ولسان العرب (٥١١/١) مادة ثني.

(٢) الغزالي في المستصفى (١٦٣/٢) عرفه بعين تعريف الباقلاني وأما الأمدي في الأحكام (٢٨٧/٢) فقد نقده بأنه منقوض بأحاد الاستثناءات كقولهم : «جاء القوم إلا زيدا» فإنه استثناء ولكن ليس ذو صيغ. وأبطله بعدم المنع لدخول المخصصات الأخرى لأنها صيغ مخصوصة. وينظر تعريف الاستثناء اصطلاحاً الاستغناء في الاستثناء للقرافي (٢٨٢١)، والبحر المحيط (٢٧٥/٣)، والمحصول (٣٨/٣/١)، البرهان (٣٨٠/١)، ومسلم الثبوت (٣١٦/١)، وجمع الجوامع مع اللبناني (٩/٢) والإحكام لابن حزم (٤٠٥/٤)، والمعتمد (٢٦٠/١)، وشرح تنقيح الفصول (٢٥٦)، والقواعد والفوائد الأصولية (٢٤٦)، والمسودة (١٥٩)، والعدة (٦٧٣/٢)، ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١١٣/٢) وروضة الناظر (٢٥٢) وشرح الكوكب المنير (٢٨٢/٣).

فإن قيل : فهو منتقض بالقول المتصل بلفظ العموم وغيره الذي ليس بصورة الاستثناء، نحو قولهم : رأيت المؤمنين ولم أر زيداً، وما رأيت عمراً، وخالداً لم أره، ونحو، ذلك.

قيل : هذا - أيضاً - باطل، لأننا قلنا : قول نو صيغ مخصوصة ونحن نعني بذلك قولهم رأيت الناس إلا زيداً وغير عمر وسوى عمرو، ونحو ذلك. فبطل ما سألت عنه.

فإن قيل : ما أنكرتم أن تكون حقيقة الإستثناء «إنه القول المخرج من الخطاب ما كان داخلاً» أو ما هو داخل فيه وأن يكون مأخوذاً من قولهم ثبتت زيداً عن رأيه وثبتت العود. وقد أثبتته عما كتب عليه، وزيد مثنى عن رأيه ومثنى في مشيه. وإنما يعنون بذلك رد زيد عن رأي كان عليه، ورد العود عن عوجه.

يقال له : ما قلته باطل، وإن كان الاستثناء إنما أخذ له الاسم من المعنى الذي ذكرته للعلم بأن أهل اللغة متفقون على أنه قد يخرج من لفظ العموم أشياء بقول ليس باستثناء عندهم ولا موصوف بذلك، نحو قولهم/ اضرب العبيد ونافع لا تضربه . وأمثال ذلك . فإن أردت أن ما هذه حاله من القول بمعنى الاستثناء وإن لم يوصف في اللغة بذلك ، فذلك صحيح، وإن أردت وجوب تسميته استثناء، فذلك فاسد، وخلاف على أهل اللغة . وقد بينا أن اللغة لا توجد قياساً^(٢). وأنهم قد يسمون الشيء باسم لمعنى فيه، وإن لم يسموا به كل ما فيه ذلك المعنى إذا خصوا به قبيلاً دون قبيل، فبطل ما قلته. وقول المعرف^(٣) بأن الاستثناء ما أخرج ما هو داخل فيه، أو ما كان داخلاً فيه خطأ، لأنه يصير نسخاً وتبديلاً للحكم بعد ثبوته، وذلك فاسد، فوجب أنه المخرج من الخطاب ما كان يصح دخوله فيه، على ما قلناه من قبل.

(٢) لم أجد ذلك فيما مضى من هذا الكتاب، وقد يكون أشار لذلك عرضاً أثناء رده لدليل تمسك فيه مورده على إثبات لغة بالقياس.

(٣) في المخطوط (المعرض).

باب القول في وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى^(١) منه وإحالة تأخره عنه

قد اتفق الدهماء من أهل اللغة والمعاني من المتكلمين والفقهاء على وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه ومنع تأخره عنه. وقد حكي عن عبدالله بن عباس^(٢) رضوان الله عليه أنه كان يجوز تأخيره عنه، ويجب تأول ما روي عنه من ذلك على وجه يوافق ما عليه أهل اللغة مع أن الرواية عنه لم تقم بها حجة^(٣) واتفق كل من أحال تأخير البيان على إحالة تأخير الاستثناء عن المستثنى عنه، لقولهم بإحالة تأخير البيان، لأنه أحد البيانين، فلو جاز تأخيره لكان تأخير ما ليس باستثناء من القول، والأدلة المنفصلة أخرى وأقرب . فهذا واجب على أوضاعهم^(٤).

فأما الذي يدل على إحالة ذلك مع القول بصحة تأخير البيان فهو علمنا

(١) في المخطوط (بالمستقبل).

(٢) هو عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، الصحابي، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ترجمان القرآن وحبر الأمة. دعا له صلى الله عليه وسلم بالفقه في الدين. كان عمره عند وفاته صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة سنة . لم يبايع ابن الزبير، وتحول للطائف حتى مات بها سنة ٦٨ هـ. له ترجمة في الإصابة (٢/٣٣٠)

(٣) تضمن جواب الباقلاني عن ما روي عن ابن عباس من جواز تأخير المستثنى عن المستثنى منه أمران.

الأول : عدم التسليم بصحة ما نقل عنه.

الثاني: تأول ما روي عنه. وسنبين الأوجه منهما بعد قليل.

(٤) ويوجد قول ثالث متوسط بين قول الجمهور والقول المنسوب لابن عباس وهو يجوز تأخير المستثنى عن المستثنى منه ما دام المتكلم في المجلس في اليمين دون الإقرار، ونسبه في روضة الناظر (٢٥٣) للإمام أحمد والحسن البصري وعطاء. ولعل مستند من قال بهذا القول حديث خيار المجلس . وينظر هذا القول التمهيد لأبي الخطاب (٧٤/٢) والمسودة (١٥٢) والعدة لأبي يعلى (٥٥٢/٢) وإحكام الأحكام للآمدي (١٢٢/٢) وإرشاد الفحول (١٤٧).

بأن أهل اللغة لا يستعملون الاستثناء في الكلام إلا متصلاً به ومتقدماً عليه في كلام يكون معه جملة واحدة على ما نبينه من بعد، وأنهم يستقبحون تأخيرها عنه ولا يجعلوه مفيداً ، لأن القائل إذا قال : رأيت الناس ، ثم قال بعد شهر أو حول إلا زيداً وغير زيد وسوى زيد لم يُفدِ بِقَوْلِهِ إلا وغير وسوى إذا أورده منفصلاً منقطعاً متأخراً عن الكلام ، وما ليس بمفيدٍ من الكلام شيئاً مطرحاً عندهم .

ويدل على ذلك ويبينه اتفاق أهل اللغة على إجرائهم الاستثناء من الكلام مجرى الشرط فيه والتقييد له ومجرى الابتداء والخبر . وقولهم إن ذلك أجمع إذا بُتر من الكلام وأخر لم يكن مفيداً ، لأن القائل إذا قال : اضرب زيداً ، ثم قال بعد شهر أو يوم أو حول إذا قام/ أو إن قام ، أو إذا كان قائماً أو راكباً لم يكن ذلك مفيداً شيئاً ، وقبح استعماله ، وكذلك لو قال أعتق رقبة أو صم شهرين أو أطعم فقيراً . وقال بعد حول مؤمنة ومتابعين ومسلماً لم يكن ذلك تقييداً للكلام ولا مفيداً ، ولا حالاً محل قولهم أعتق رقبة مؤمنة ، وصم شهرين متتابعين وأطعم فقيراً مسلماً . وكذلك لو قال قائل زيد ، ثم قال بعد شهرين . منطلق أو قائم أو قام وانطلق لم يكن ذلك مفيداً ولا خبر مبتدأ ولو جعل ذلك متصلاً لكان حسناً مفيداً ، وثبت بذلك ما قلناه .

٣٨٧

فصل : فإن قيل : فكيف خفي ما قلتموه على ابن عباس مع علمه وفضله وكون اللغة له طبعاً .

قيل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : إن الرواية عنه غير معلومة ، ولعلها أن تكون متوهمة عليه أو موضوعة له^(٥) .

(٥) روى مجاهد عن ابن عباس «أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة» أخرجه البيهقي في كتاب الأيمان (٤٨/١٠) من طريق سعيد بن منصور والحاكم في المستدرک في الأيمان ٣٠٣/٤ وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي . ورواه الطبراني في الكبير (١١٠٦٩) (٦٨/١١) وابن جرير في تفسيره (٢٢٩/١٥) وقال في مجمع الزوائد (٥٣/٧) رجاله ثقات . وأخرج الطبراني في الكبير رقم (١١١٤٣) وفي الصغير ٤١/٢ أنه قال : ﴿واذكر ربك إذا نسيت﴾ هي للرسول خاصة - وهو ضعيف تفرد به الوليد بن مسلم . وانظر تخريج الأثر : المعتبر ص ١٦٢ والابتهاج ص ٩٢ ، وتحفة الطالب ص ٣٠٠ ، وتخريج أحاديث اللع ص ١٢٥ .

والجواب الآخر: إنها إن صحت عنه حملت على تأويل يوافق طريقة اللغة. فيمكن أن يكون أراد بالقول بجواز ذلك القول، بأنه يجوز أن يضمرك المتكلم الاستثناء في نفسه عقيب كلامه ويخبر بعد مدة عن إضماره لذلك. فأجل الخبر عن الاستثناء المضمرك المتصل بالكلام محل الاستثناء، وهذا قريب غير بعيد^(٦).

فإن قيل: فما وجه إحالة الخبر عن الاستثناء وإن تأخر محل الاستثناء المضمرك المتصل بالكلام؟

قيل: وجه ذلك أن الاستثناء لو أظهره المستثنى متصلاً بكلامه لأفاد التخصص، وكون المستثنى غير مراد بالقول، فكذلك الخبر عنه. وإن تأخر يفيد أن بناء الخبر خبر عن إضمار استثناء وقت تكلم غير داخل في كلامه ولا مراد به. فهذا وجه يصح حمل كلامه عليه، ولو صح عنه التصميم على صحة تأخير الاستثناء وفصله من الكلام لكان ذلك خلافاً منه على أهل اللغة ويمنزلة أن يقول بجواز تأخير التقييد والشرط والخبر عن الكلام والابتداء. ولا خلاف^(٧) في إحالة ذلك، فثبت ما قلناه.

فصل: وقد حكي أن قوماً أجازوا تأخر الاستثناء عن المستثنى منه بأن يوردوه موجوداً معه كلام يدل به على أنه استثناء مما تقدم. وذلك نحو أن

(٦) نظراً لمخالفة قول ابن عباس عامة أهل اللغة. كان موقف أهل العلم مما روي عنه بين عدة أمور.

أ- عدم صحة النقل عنه، وهو غير وجيه لما روينا عنه.

ب- رجوعه عنه لأثر الطبراني وفيه عبد العزيز بن حصين وتفرد به الوليد بن مسلم فلم يصح.

ج- ما ذكره الباقلاني وهو إضمار الاستثناء ثم إظهاره، وهو بعيد لما يترتب على دعواه في المعاملات والعهود من المفاسد.

د- حمل كلامه على الاستثناء بالمشيئة في اليمين موافقة لسنة وهو فعله ﷺ عندما قال «والله لأغزون قريشاً» ثم تذكر بعد وقت أنه لم يقل إن شاء الله فقالها. وعملاً بقوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾ التي نزلت عندما قال ﷺ لليهود أخبركم غداً، اعتماداً على نزول الوحي فلم ينزل. وهذا أقرب التأويلات فيكون مراد ابن عباس الاستثناء بالمشيئة تحنتاً وليس مسقطاً لكفارة اليمين، وهذا هو توجيه ابن جرير في تفسيره.

(٧) في المخطوط (وإخلاف).

يقول إلا زيداً، وهذا الكلام استثناء من قوله : رأيت الناس إلا زيداً.

وهذا أيضاً باطل من وجهين:

أحدهما: إنه لو جاز ذلك لجاز إدعاء مثله في جواز تأخير خبر الابتداء والتقييد والشرط . وأن يقول قائل بعد حول من قوله زيد قام، ويقول أريد بقولي قام زيد الذي ذكرته منذ حول، ويصح مثل ذلك في التقييد والشرط. وفي الاتفاق على فساد ذلك وقبح استعماله دليل على بطلان ما قالوه.

٣٨٨ والوجه الآخر : إنه لا معنى ولا وجه/ يجوز تأخير قوله إلا زيداً معنى قوله أردت بقولي إلا زيداً الاستثناء من قولي رأيت الناس، لأنه لو قال بعد دخول زيد هذا لا تضربه أو لم أرده بالقول لأفاد ذلك أنه أراد بالاطلاق المتقدم من عدا من ذكره فما حاجته مع ذلك إلى قوله إلا زيداً وأردت به الاستثناء. وهل ذلك عند أهل اللغة إلا لُكَّنة وفحم^(٨) وإطالة بما لا معنى له يقصد إليه، والكلام الذي تبين به أن مراده الاستثناء مقيداً لما يقصده. هذا غير معروف ولا مستعمل في اللسان. فبطل ما قالوه.

فصل: وقد اعتمد المخالفون في ذلك على أنه لما جاز تأخير البيان^(٩)، وجميع أدلة التخصص في إخراج من الكلام ما لولاه لكان داخلاً فيه .

فيقال لهم : لم قلت ذلك؟ وما دليلكم عليه واللغة قد فرقت بين ذلك؟ ثم يقال لهم : قد بينا فيما سلف أن تأخير القول إلا زيداً أو سوى زيد يخرج عن أن يكون مفيداً أصلاً، فضلاً عن أن يكون استثناء يوصف بذلك وتأخير الأدلة المنفصلة من الأقوال وغيرها من أدلة العقول والقياس أن يكون فيها ما

(٨) معنى لُكَّنة وفحم

اللكنة : بضم اللام عجمة في اللسان ، وعدم إفصاح بالعربية كما في المصباح المنير (٥٥٨/٢) ومختار الصحاح ص٦٠٢ والقاموس المحيط ص١٥٨٩.

فحم : أفحمه أسكته بالحجة . وأفحم . بكى حتى انقطع نفسه.

وانظر القاموس المحيط ص١٤٧٧ . والمصباح المنير (٤٦٤/٢) ومختار الصحاح ص٤٩٢.

(٩) في المخطوط (للبيان).

يجوز تأخير نصبه عن الكلام لا يخرجها عن أن تكون مفيدة ومؤذنة بخروج ما أخرجته من الكلام . وإذا كان ذلك بطل جمعكم بين الأمرين .

ويقال لهم – أيضاً – إن وجب إلحاق الاستثناء بأدلة التخصص فيما قلتم لأجل ما وصفتم لصح تأخير الشرط والتقييد وخبر الابتداء عن الكلام قياساً على جواز تأخير أدلة التخصص .
وكما بطل ذلك سقط ما اعتلتم به .

باب

القول في جواز تقدم الاستثناء على المستثنى منه^(١)

فإن قيل : قد قلتم في صدر هذا الباب بصحة تقدم الاستثناء على المستثنى منه إذا كان معنى كلام يكون معه جملة واحدة ، وأن العرب قد استعملت ذلك فأخبرونا ما صورته؟

قيل له : المتقدم من الاستثناء على ضربين :

فضرب منه متقدم متبتر منقطع مقطوع غير مفيد، وهو إذا كان ذلك كذلك بمثابة المتأخر المنقطع/ الذي وصفناه وخبرنا أنه لا يفيد،
فصورته أن يقول «ما مررت إلا» ويقطع الكلام. ثم يقول بعد يوم لرجل
أباك أو أخاك «أحد» وهذا لا يفيد ولا يعقل أباك بأحد معنى ما، وذلك فاسد
غير مستعمل.

فأما صورة المتقدم المفيد فنحو ذلك ما جاعني إلا أخاك أحد، وقولك : ما
مررت إلا أباك بأحد، وقد تكلمت العرب بذلك نثراً ونظماً. ومنه قول كعب بن
مالك^(٢) رحمة الله عليه.

(١) ينظر جواز تقدم المستثنى على المستثنى منه مع الاتصال الأحكام للأمدي (٢٨٨/٢).

(٢) هو أبو عبدالله كعب بن مالك بن عمرو الخزرجي الأنصاري شهد العقبة وأحد سائر المشاهد إلا
بدرأ وتبوك، وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا وقد تاب الله عليهم، أحد شعراء رسول الله ﷺ. روى
ثمانين حديثاً، وكف بصره في آخر عمره، توفي بالمدينة سنة ٥٣ هـ على الراجح له ترجمة في
الإصابة (٣٠٢/٣) والاستيعاب بهامشها (٢٨٦/٣) وتهذيب الأسماء (٦٩/٢).
ورد في المخطوط حسان بن ثابت ولبيت ليس له. وقد تابع أبو يعلى على هذا الخطأ الباقلائي
في العدة (٦٦٥/٢).

بل حاكاه في نقل الإتفاق على نصب المستثنى المتقدم أبداً مما يدل على اعتماد أبي يعلى في
العدة على التقريب.

وأما إمام الحرمين في البرهان (٢٨٣/١) فقد نسبه لزهير.

وأما في التلخيص لوحة (٥٢) فلم يذكر فيها شعر الكمي.

والناس ألب علينا فيك ليس لنا إلا السيوف وأطراف القناورز^(٣)
فقدم قوله إلا السيوف وأطراف القنا، وجعله بمثابة قوله ليس لنا وزر إلا
السيوف وأطراف القنا.

وقال الكميت : (٤)

فمالي إلا آل أحمد شيعاً ومالي إلا مشعب الحق مشعب^(٥)
فنصبا جميعاً بالاستثناء ما هو في موضع النصب والخفض، لأنه مما
تكلمت به العرب على هذا الوجه. وقد قال أهل العربية إن الاستثناء إذا تقدم
نصب أبدأ المستثنى منه^(٦) تقول ما جاعني إلا أباك أحد، وما مررت إلا أباك
بأحد، واستشهدوا بهذين البيتين، فيجب ترتيب الأمر في تقديمه ومنع تأخيره
على ما وصفناه.

(٣) نسب البيت لكعب بن مالك رضي الله عنه ابن يعيش في شرح المفصل (٧٩/٢) وسيبويه في
الكتاب (٣٧٠/١).

(٤) هو أبو المستهل الكميت بن زيد بن خنيس الأسدي، كان معلم صبيان بالكوفة، يعرف بشاعر
الهاشميين. ولد سنة ٦٠ هـ وتوفي سنة ١٢٦ هـ. قال الأصمعي : الكميت جرمقاني من جرامة
الشام لا يحتج بشعره. طبعت هاشمياته وترجمت للألمانية. له ترجمة في : الشعر والشعراء
(٥٨١/٢) والأعلام (٦١٨/٣) وطبقات الشعراء ص ٤٥.

(٥) انظر البيت في شرح الهاشميات ص ٣٩. وشواهد المغني اللبيب ص ١٣ وشرح المفصل لابن
يعيش ٧٩/٢، ولسان العرب لابن منظور مادة شعب. ومجلد اللغة لابن فارس (٥٠٤/١) وأوضح
المسالك (٢٦٦/٢) رقم الشاهد (٢٦٢) وشذور الذهب رقم (٢٨٢) وقطر الندى (٢٧٥) وابن عقيل
(٦٨٢/١).

(٦) نقل الباقلائي الاتفاق على نصب المستثنى المتقدم فيه نظر. لأن بعضهم يجيز غير النصب في
المسبوق بالنفي . ومنه بيت حسان بن ثابت.

لأنهم يرجون منه شفاعاة إذا لم يكن إلا النبيون شافع
برفع النبيون. وينظر في ذلك أوضح المسالك (٢٦٨/٢) وغيره.

باب

الكلام في أقسام الاستثناء وضروبه

والاستثناء على ضربين : فمنه استثناء من الجنس أو بعض جملة داخله تحت الاسم، والاستثناء من غير جنس^(١).

وصورة الاستثناء من الجنس، نحو قولك رأيت الناس إلا زيداً، وضربت العبيد إلا نافعاً، وأمثال ذلك.

واستثناء بعض ما دخل تحت الجملة التي يتناولها الإسم، نحو القول رأيت زيداً إلا وجهه وإلا يده ورأسه، ورأيت الدار إلا بابها، وأمثال ذلك، ولا يجب أن يقال في مثل هذا إنه استثناء من الجنس، ولكن يقال استثناء بعض ما اشتمله الاسم، لأنهم لا يطلقون على المستثنى أنه من الجنس إلا إذا كان واحداً أو أحاداً من جملة كل شيء منها يستحق إذا انفرد اسم واحد مفرد غير معين ولا مضاف ومتعلق بجملة، نحو قولك إنسان وفرس وعبد وثوب، ونحو ذلك، وليس هذه حال استثناء كل بعض لجملة إذا كان مما لا يقع عليه الاسم منفرداً، لأنك إذا قلت له عليّ عشرة إلا درهم، وعندني مائة ثوب إلا ثوب فهو استثناء من جملة، غير أنها أحاد يقع على كل واحد منها اسم درهم وثوب إذا انفرد فهو بمثابة المستثنى من ألفاظ الجموع المطلقة^(٢) المدعاة للعموم فيجب تنزيل أبعام^(٣) الجمل/ على ما قلناه.

(١) أضرب الاستثناء من هذا الوجه ثلاثة : فالأول الاستثناء من الجنس، والثاني الاستثناء من غير الجنس، والثالث الاستثناء من شيء واحد تحته أجزاء مثل ما مثل المصنف له.

(٢) في المخطوطة (المطلقة).

(٣) في المخطوطة (أبعام) ولعلها (أبعاض).

والقائلون بالعموم يقولون في جميع هذه الاستثناءات أنها تخرج من المستثنى مالواه لكان داخلاً في الخطاب.

ومن أهل الوقف من يقول هي كلها تخرج من الخطاب ما كان يصح ويجوز دخوله فيه. وهذا قول من يزعم أن القول استثناء وبابه يقع على التام والناقص، وأنه لم يوضع لكامل الجملة والعدد.

وفريق منهم يقول : بل الاستثناء من ألفاظ الجموع المطلقة هي التي تخرج ما كان يصح دخوله في الخطاب. فأما استثناء يد زيد من الجملة . والبيت من القصيدة والباب من الدار والواحد من العشرة والخمسين من الألف، وأنه استثناء لما يجب دخوله تحت اللفظ لولا الاستثناء. وهذا قول من يقول إن أسماء الجمل موضوعة لإفادة كمالها ، فسواء كانت جملة أعداد أو جملة نخلة ودار وإنسان، وأمثال ذلك. وفي هذا نظر قد ذكرناه في غير هذا الكتاب.

والضرب الثاني من الاستثناء يخرج من الخطاب من يجري عليه الاسم. وليس بمخرج من الخطاب من دخل فيه، ولا من يصح دخوله، ولا مما قصده المتكلم قط بكلامه وإن كان الإسم واقعاً عليه. وذلك نحو قولك من دخل داري أكرمته إلا للصوص وأهل الغارة، ومن لقيته أكرمته إلا قاتل ولدي والمستخف بحقي والقاصد لقتلي وأمثال ذلك. وهذا ونحوه مما يعلم بالعرف وشاهد الحال ويقع اضطراراً أنه مما لم يدخله المتكلم قط في كلامه ولا قصده، ولا يصح أن يقصد إكرام قاصد قتله وسببي ذريته، هذا محال وإن كان الإسم واقعاً عليه.

ومن الاستثناء ما هو عند أهل اللسان استثناء من غير الجنس. ومنه قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس﴾^(٤) وليس هو من الملائكة لقوله تعالى: ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿وما

(٤) الحجر: (٣٠) وص: (٧٣).

(٥) الكهف: (٥٠) وأول الآية ﴿فسجدوا إلا إبليس كان من الجن﴾ فهو ليس تكلمة للكافة التي تقدمت.

كان المؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ^(٦) وقوله تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾^(٧) وأمثال هذا مما قاله إنه إستثناء من غير الجنس، ويجب عندنا أن لا يقال في هذا الاستثناء وأمثاله إنه تخصص للكلام، لأن ما يتناوله الاستثناء ليس مما يقع عليه الإسم بحال. فكيف يكون تخصصاً له، والتخصص إخراج بعض ما يتناوله الاسم.

وقد زعم قوم من الناس أن قوله: ﴿إلا إبليس﴾ إنما استثناءه من جهة المعنى من حيث دخل مع الملائكة في الأمر بالسجود، وإنه كان من الجن.

وقال آخرون: بل إنما قال ﴿إلا إبليس كان من الجن﴾ على وجه التشبيه لفعله بفعل الجن لامتناعه من السجود وجميع التأويلين يجوزان من المتأول، ولا وجه لصرف الكلام^(٨) عن الحقيقة إلى المجاز.

فأما قوله/ إلا خطأ، وإلا رب العالمين فلا شبهة في أنه استثناء لما لم يدخل تحت الإسم في حقيقة ولا مجاز. وإنما استحال أن يكون قوله إلا خطأ استثناء من الجنس، لأنه محال قول القائل إن المؤمن قتل المؤمن خطأ، وليس له ذلك، لأنه قول يوجب تصحيح الأمر والنهي مما وقع خطأ غير مقصود. وقد بينا أن ذلك مما لا يدخل تحت التكليف، وكون الله سبحانه عدواً لأنبيائه وأوليائه باطل باتفاق، فثبت ما قلناه.

وكذلك حكم قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة﴾^(٩) لأن أكله بالتجارة ليس باكل بالباطل، وكذلك قوله: ﴿إلا رب العالمين﴾ فهو معنى قوله رب العالمين ليس بعدو لي، «ولكن كلوها بالتجارة»^(١٠).

(٦) النساء: (٩٢).

(٧) الشعراء: (٧٧).

(٨) في المخطوط (على) بدل (عن). (٩) النساء (٢٩).

(١٠) يبدو أن ما بين القوسين ينبغي تقديمه بعد كلمة بالباطل لتصبح العبارة [ليس باكل بالباطل، والمعنى ولكن كلوها بالتجارة].

ومنه قوله تعالى: ﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾^(١١) وليس ابتغاء الثواب في مجازاة الإنعام بسبيل .

ومنه قوله تعالى : ﴿فلا صريخ لهم، ولا هم ينقدون إلا رحمة منا﴾^(١٢) ورحمة الله ليست بصريخ لهم، وإن كانت قبة^(١٣) على الصريخ ومنحة لهم، فصارت بمعنى الصريخ.

ومنه قوله تعالى: ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾^(١٤) والظن ليس من جنس العلم، ولا مما يقع عليه إسم علم، ولكنه عند الظان بصورة العلم.

ومنه قوله تعالى: ﴿ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا﴾^(١٥) والإشارة ليست من الكلام ، وإن قامت مقامه ، ودلت عليه. وتتبع هذا كثير. والعرب تقول ما في الدار رجل إلا امرأة. وماله ابن إلا ابنة وما رأيت أحداً إلا الثور. قال النابغة:^(١٦)

وقفت بها أصيلاً لأسائلها أعيت جواباً وما بالربع من أحد
إلا أوري لأياما أبينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد^(١٧)

(١١) الليل : (١٩) . يس : (٤٣ ، ٤٤) .

(١٢) هكذا صورتها في المخطوط . والمعنى صحيح حملاً على الكناية.

(١٤) النساء : (١٥٧) . (١٥) آل عمران (٤١) .

(١٦) هو أبو أمامة زياد بن معاوية الذيباني الغطفاني المتوفى سنة ٦٠٤م. شاعر جاهلي. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر في سوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وممن عرض عليه الخنساء وحسان والأعشى. كان له حظ عند النعمان بن المنذر حتى شيب بزوجه المتجردة. فغضب عليه، ففر للفساسنة بالشام، ثم عفا عنه.

له ترجمة في الأعلام (٩٢/٣) والشعر والشعراء لابن قتيبة ص٧٠.

(١٧) البيتان في ديوانه ص٢٠ من قصيدته المشهورة التي مطلعها :

يا دار ميةً بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأبد

وعجز البيت الأول وصدر الثاني من شواهد سيبويه (٣٢١/٢) واستشهد به ابن هشام في أوضح المسالك ٣٧٠/٤ على إبدال نون «أصيلانا» وانظر شرح المفصل (٨٠/٢) والأشمونى (٢٨٠/٤) وخزانة الأدب (٥/٤) ويوجد روايات أخرى للفظة (أصيللاً).

والأواري : جمع أرية، وهي محبس الدابة على ما في مختار الصحاح ص١٤ وأصيللاً، أصلها، أصيلان، والأصيل : الوقت ما بين العصر إلى المغرب مختار الصحاح ص١٨ والقاموس المحيط ص١٢٤٢ وفيه أصيلان تصغير أصلان وهو نادر، وقال ربما قيل أصيلال.

والأواري ليست بأحد. وقال آخر:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس^(١٨)

والحمير^(١٩) والعيس ليست من الإنس في شيء. وقد قيل إن الشاعر أراد بقوله ليس بها أنيس مأنوس بالبصر إلا اليعافير وإلا العيس وليس الغرض الكلام في تحقيق ما أراده وجعل أنيس موضع مأنوس بالبصر يحتاج إلى دليل وإطلاق الاسم لا يقتضي مأنوساً.

وقال آخر :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب^(٢٠)

وليس ذلك من العيب في شيء

فصل: وقد اختلفت^(٢١) عبارات الناس عن هذا الاستثناء.

فقال قوم: ليس باستثناء على الحقيقة، وإنما يوصف بذلك مجازاً.

وهذا مما لا حجة لهم عليه/ لتوقيف أهل اللغة لنا على أنه استثناء ٣٩٢
ومسمى بذلك. فدعوى المجاز تحتاج إلى دليل.

ومنهم من قال: لا أسميه استثناء في حقيقة ولا مجاز، وهذا خلاف

على نص أهل اللغة.

(١٨) هذا البيت لعامر بن الحارث، المعروف بجران العود.

اليعافير صغار البقر الوحشي، والعيس: إبل بيض مع شقرة. وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٦٣٩/٢) إبل بيض في بياضها ظلمة وهو من شواهد أوضح المسالك (٢٦١/٢) وشرح شواهد الكتاب لسببوية ١٣٢/١. وخزانة الأدب (١٩٧/٤). وفي شرح المفصل لابن يعيش (٨٠/١) والمقتضب للمبرد (٣١٩/٢).

وموجود في ديوان قائله ص ٥٣.

(١٩) يشير بذلك للباقلاني إلى اليعافير، لأنها تطلق أيضاً على الحمار الوحشي، وعلى الظبي. لأن اليعفور ما كان لونه يقرب من لون التراب.

(٢٠) البيت للنايعة وقد تقدمت ترجمته. وهو في ديوانه ص ٦ وفي المغني للبيبي لابن هشام ص ١٥٥

وخزانة الأدب للبدادي (٩/٢). وذكر عجزه ابن منظور في لسان العرب مادة (قرع).

(٢١) في المخطوط (اختلف).

ومنهم من قال : أسمية استثناءً منقطعاً^(٢٢) من الكلام.

ومنهم من يقول هو بمعنى كلام مبتدأ مستأنف، وهو قوله لكن كلوها^(٢٣) عن تجارة. ولكن بهن فلول من قراع الكتائب، ولا طائل في النزاع في العبارات والأسماء والألفاظ بعد أن بينا أنه استثناء لما ليس من الجنس.

(٢٢) في المخطوط (منقطع).

(٢٣) في المخطوط (فلولها) بدل كلوها.

باب جواز استثناء الأكثر مما تقدم ذكره ووصف الخلاف في ذلك

اختلف الناس في هذا الباب : فقال أكثر المتكلمين والفقهاء بجواز ذلك وأنه لغة للعرب وموجود في كلامها .

وأنكر آخرون، وقالوا إن ذلك لا يجوز، وكأته الأشبه والأولى عندنا وإن كنا قد نصرنا في غير هذا الموضوع جوازه^(١).

والذي نعتمده في منع ذلك استقبح أهل اللغة لاستثناء الأكثر مما دخل تحت الإسم، لأنهم يختلفون في استهجان قول القائل : رأيت ألف رجل إلا

(١) نقل ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٢٤٨/١) أن القاضي متردد ونقل الغزالي والقرافي والامدي أن القاضي كان يقول في آخر حياته بالمنع كما هو هنا. وأنكر إمام الحرمين في البرهان على القاضي هذا القول.

والقول بالمنع نسبه الامدي للحنابلة. وكذلك في المسودة حيث قال إن الإمام نص عليه في الطلاق. وهو قول جمهور البصريين من النحاة منهم سيبويه والنضر بن شميل والزجاج والخليل بن أحمد وابن قتيبة وابن درستويه. ونقل الشوكاني عن ابن جني أنه قال : لو قال له عندي مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلماً بالعربية، وكان عبثاً من القول.

وأما القول بالجواز فنسبه في المسودة لأكثر الفقهاء والمتكلمين وأكثر الكوفيين من النحاة، وارتضاه الرازي في المحصول وإمام الحرمين في البرهان. وقال الغزالي صحيح وإن كان مستكرها. ونسب القرافي في شرح التنقيح القول بالجواز للقاضي عبد الوهاب والرازي. ونقل القرافي في المسألة أقوالاً أخرى.

ينظر ما يتعلق بالمسألة : المستصفى (١٦٧/٢) وروضة الناظر (٢٥٥) والمعتمد (٢٦٣/١) ونهاية السؤل (٩٧/٢) والمسودة (١٥٤) وشرح تنقيح الفصول (٢٤٤) والمنحول (١٥٨) والإحكام للامدي (١٢٩/٢) وإرشاد الفحول (١٤٩) والمحصول (٥٣/٣/١) والبرهان (٣٩٦/١) واللمع (٢٢) والتمهيد لأبي الخطاب (٧٧/٢) والعدة لأبي يعلى (٥٥٧/٢).

تسمائه وتسعة وتسعين وكذلك فهم مطبقون على قبح قول القائل عندي مائة ألف إلا تسعة وتسعين ألفاً وتسعمائة وتسعة وتسعين ولو حسن استثناء الأكثر لحسن في مثل هذا الاستثناء، وما هو أطول منه. بل قد قال كثير من أهل اللغة : إنهم لا يستحسنون استثناء العقد^(٢) الصحيح، وإنما يستحسنون استثناء المكسور منه. ويستقبحون أن يقال له عندي عشرة إلا درهما^(٣)، ويرون أن القول له عندي تسعة دراهم أولى وأحسن، وإنما يجوز أن يقال : له عندي عشرة إلا دانقاً وإلا ثلثاً وإلا نصفاً وثلثين ونحوه مما لا يبلغ عقداً صحيحاً.

قالوا: ولذلك قال سبحانه : ﴿فَلْبِثْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾^(٤) فاستثنى الخمسين لأنها كسر، وليست بعقد صحيح، وكذلك القول في الستين إلى التسعين، ولو بلغ المستثنى مائة لعدل عنه إلى اسم الباقي الموضوع له، ولوجب أن يقول : فلبث فيهم تسعمائة عام. وكل هذا يوجب قبح استثناء الأكثر وجوازه في الأقل، ولا وجه لقول من يقول في جواب هذا لعمرى أن أهل اللغة قد استقبحوا ذلك غير أن لا أعلم أن استقبحهم له استقباح كراهية واستثقال أو استقباح إلغاء له واطراح وكونه/ خارجاً عن لغتهم. لأنه إذا ثبت استقباحهم لذلك وكراهيتهم له ثبت أنه ليس من لغتهم واستعمالهم، لأنهم قد وقفوا على أنهم لا يتكلمون بما يستقبح استعماله. ولو جاز مثل هذا التأويل في استقباحهم لذلك لجاز تأويل مثله في كل ما قالوا إنه قبيح في لغتنا استعماله. وأن يقال كل ما لم يستعملوه وكرهوه، فإنه من لغتهم، ولا يعلم أنه ملغى مطرح عندهم. وهذا تعسف لا وجه له.

وقد تعلق في منع استثناء الأكثر بأشياء غير صحيحة. والمعتمد فيه ما قلناه، منها.

(٢) في المخطوط (لعقد).

(٣) نقل بعضهم الإجماع على جواز استثناء ما دون النصف. وإنما حصرنا الخلاف في النصف وما فوقه عند قوم وفي ما فوق النصف عند آخرين وانظر في ذلك الإحكام للآمدي (١٢٩/٢).

(٤) العنكبوت (١٤).

إنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز وحسن استثناء جميع ما في اللفظ، وهذا باطل.

لأن استثناء جميعه نقض للكلام ورفع جميع ما فيه، وليس هذه حال استثناء الأكثر، كما أنه ليس ذلك حال استثناء الأقل. ويُفسد ذلك أنه قد جاز باجماع تخصص الأكثر مما دخل تحت اللفظ مما عدا الاستثناء من الأدلة، ولم يجب قياساً على هذا جواز إخراج جميع ما في اللفظ، كما جاز إخراج أكثره، والعلة في ذلك ما ذكرناه من أن إخراج جميعه نقض للكلام، وليس كذلك تخصص أكثره، فبطل ما قالوه.

فصل: فأما من أجاز ذلك فقد اعتلوا لصحته بأمور باطلة منها: إن الاستثناء بمعنى أدلة التخصيص، فإذا جاز تخصص الأكثر جاز استثناءه. ومنها أيضاً: إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر لأنهما جميعاً يرفعان من الخطاب ما لولاه لكان داخلاً فيه، وهذا باطل لأنه إثبات لغة بقياس واستدلال. وقد بينا فيما سلف أن اللغة لا تثبت بمثل هذه الطريقة، وتقصينا القول فيه بما يغني عن الإعادة^(٥).

ومن المعتمد عندهم في ذلك دعواهم استعمال أهل اللغة لذلك ووروده في القرآن والشعر^(٦).

قالوا: لأن العرب تقول: له عليّ عشرة إلا ستة وسبعة. وتقول: له عليّ دينار إلا عشرة دراهم وإلا عشرين درهماً. وله عليّ عشرين درهماً إلا ديناراً، فتستثنى الأكثر في مثل هذا ويبقى الأقل.

قالوا: وقد قال الله تعالى: ﴿قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً﴾^(٦) واستثنى النصف. وقال: ﴿أو انقص منه قليلاً أو زد عليه﴾ ولا فرق بين استثناء النصف وما هو أكثر منه.

(٤) تقدم في (٣٦١/١) من هذا الكتاب.

(٥) تنظر أدلة المجوزين في المحصول للرازي (٥٣/٣/١) والبرهان (٣٩٦/١) والمستصفي (١٦٧/٢)

والوصول إلى الأصول (٢٤٨/١).

(٦) المزمّل: (٣).

قالوا : ومنه قول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا^(٧) حكماً بالحق قوالاً^(٨)

وهذا الذي ادعوه من استثناء الستة والسبعة من العشرة، والعشرة من الدينار، والدينار/ من العشرة غير ثابت ولا موقف عليه عن أهل اللغة وإن استعمله من الناس القليل عن غير توقيف. وما يتعلق بذلك من الأحكام في الإقرار مأخوذ من جهة الاجتهاد وضروب أدلة السمع دون اللغة.

٣٩٤

وقوله تعالى: ﴿قَمِ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلاً نَفْسَهُ﴾^(٩) يقدر تقدير ابتداء الكلام. كأنه قال : بل قم نصفه أو زد عليه أو انقص منه، فإنه أعظم لثوابك وأصلح في تكليفك من قيام الأقل منه، على أن النصف ليس بأكثر الداخل تحت الاسم .
وقوله انقص منه ابتداءً كلام متصل بالاستثناء.

وقول الشاعر: أدوا التي نقصت تسعين من مائة ليس باستثناء الأكثر مما دخل تحت الاسم للمائة، ولا لفظه لفظ الاستثناء. وإنما فيه ذكر نقصان الأكثر مما دخل تحت الإسم، وليس ينكر أن يقول القائل: أخذت من المائة تسعين ومن العشرة تسعة. ولا يجوز قياساً على هذا أن تقول : له عندي عشرة إلا تسعة بلفظ الاستثناء، كما لا يجوز أن تقول : له عندي عشرة إلا تسعة وخسمة دوانيق^(١٠) وتسع حبات حتى يبقى من العشرة حبة وفلساً. وإذا كان ذلك كذلك ضعف القول بهذا، وصح ما قلناه.

(٧) في المخطوط (العنوا) بدل (ابعثوا).

(٨) لم أهدت لقائل هذا البيت . وقد استدل به جمع من الأصوليين على جواز استثناء الأكثر تبعاً للباقلاني منهم أبو يعلى في العدة والغزالي في المستصفى وابن قدامة في الروضة ص ٢٥٦ ونقل عن ابن فضالة النحوي أن البيت مصنوع. وأورده الشيرازي في شرح اللمع وابن برهان في الوصول إلى الأصول (٢٥٠/١) والبياجي في إحكام الفصول . ورواه في التمهيد لأبي الخطاب (٨٠/٢) بلفظ (قوأمًا) بدل (قوآلاً).

(٩) المزمّل : (٣).

(١٠) دوانيق جمع دانق، وهو سدس الدرهم على ما في القاموس المحيط ص ١١٤١ . والدانق الإسلامي يساوي حبتا خرنوب وثلثا حبة، لأن الدرهم الإسلامي يساوي ست عشرة حبة خرنوب. وكلمة الدانق معربة على ما في المصباح المنير ص ٢٠١.

باب

القول في أن الاستثناء المتصل بجمل من الكلام معطوف بعضها على بعض ، هل يجب رجوعه إلى جميع ما تقدم أو قصره على ما يتصل به ويليه^(١)

فنقول وبالله التوفيق: إن الواجب تصوير هذه الجملة والاستثناء منها
ليقع الكلام فيه موقعه.

وصورة الاستثناء الراجع إلى جملة واحدة، نحو قولك من عصاني
عاقبته إلا من تاب. واضرب الجناة والعصاة إلا من تاب، واقتل المشركين إلا
أهل الأمان، وأمثال ذلك مما هو استثناء من جملة واحدة وهي لفظ العموم.
وكذلك الاستثناء من كل جملة من الأعداد قاصرة عن الاستغراق، نحو قولك:
اضرب العشرة العبيد إلا من تاب منهم، واقتل المائة إلا من تاب، وأمثال
ذلك.

وصورة الجمل^(٢) المختلفة المتصل بها الاستثناء قول القائل: من قذف
زيداً فاضربه واردد شهادته واحكم بفسقه إلا أن يتوب، أو إلا الذين تابوا،
أو يقول^(٣): من دخل الدار وأكل الطعام وأفحش في الكلام عاقبته إلا من

(١) يوجد في هذه المسألة عدة أقوال للعلماء. وقد قيدها الأمدي في الإحكام (٢/٣٠٠) بالجمل
المتعاطفة بالواو، واختار أنه إذا كانت الواو للابتداء يكون الاستثناء مختصاً بالجملة الأخيرة
لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى. وإن كانت الواو مترددة بين الابتداء والعطف اختار الوقف.
وذهب الشريف المرتضى كما حكاها صاحب المصادر إنه يقطع بعوده للجملة الأخيرة وتوقف في
رجوعه إلى غيرها لكونه مشتركاً بين عوده للكلمة وللأخيرة فقط. على ما ذكره الزركشي في
البحر المحيط (٣/٣١١)

وممن قال بالوقف بمعنى عدم العلم بمعرفة مدلوله لغة الغزالي في المستصفي (٢/١٧٨) ولكنه
قال: « وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعتمدين أولى. أما إمام الحرمين في البرهان
(٢/٣٩٥) فله تفصيل جيد ذهب فيه للتوقف في بعض الصور.

(٢) في المخطوط (الجملة).

(٣) في المخطوط (ويقول).

تاب. أو يقول: من قتل زيدا وعمراً وخالداً ضربته إلا من تاب. ومن هذا قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً﴾ (٤) إلا من تاب. وقوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾ (٥) وقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾ (٦) ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو رددوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾ (٧). وأمثال هذا.

٣٩٥

ومن هذه الاستثناءات الواردة في القرآن ما يرجع إلى جميع الجمل المتقدمة، ومنه ما يرجع إلى بعضها. ومنه ما لا يصح حمله إلا على ما يليه على ما سنفصل من بعد.

وقد اختلف الناس في حكم هذا الاستثناء المتصل بجمل من الكلام. فقال الدهماء من القائلين بالعموم من المتكلمين والفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة إنه راجع إلى جميع ما تقدم إلا أن يمنع من ذلك دليل فيجب قصره على البعض (٨).

(٤) الفرقان: (٦٨).

(٥) النور: (٤).

(٦) النساء: (٩٢).

(٧) النساء: (٨٣).

(٨) نسبة هذا المذهب للشافعي ومالك بهذا القيد صحيحة على ما في إحكام الفصول (٢٧٨) والبحر المحيط (٣٠٨/٣) ومن نسب هذا القول للشافعي - رحمه الله - مطلقاً كما فعل الغزالي في المنحول (١٦٠) وجب أن يقيده، لأنه رحمه الله لم يرجع الاستثناء للجلد في آية القذف لعدم صلاحها لذلك.

وبهذا القول قالت الحنابلة لقول الإمام أحمد - رحمه الله - في قوله ﷺ: «لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه» أرجو أن يكون الاستثناء على كله. ومذهب عبد الجبار بن أحمد فيه تفصيل دقيق ذكره أبو الحسين في المعتمد (٢٦٥/١) والامدي في

وقال قوم من أصحاب أبي حنيفة منهم الكرخي ونوابت من القدرية إنه يجب حمله على ما يليه من الجمل فقط^(٩).

واعتمد كل فريق منهم على ما سنذكره.

والذي نختاره في هذا الباب الوقف في ذلك والقول بجواز رجوعه إلى الكل وجواز رجوعه إلى البعض سواء كان ذلك البعض يليه أو لا يليه، وإن ذلك موجود في الكتاب وكلام أهل اللغة.

والدليل على صلاحه للأمرين استعماله فيهما جميعاً فمن ادعى وضعه لأحدهما والتجوز به في الآخر أو أن مطلقه لأحدهما ويستعمل في الآخر بقريضة احتاج إلى دلالة وإلا فهو بمثابة من قلب عليه دعواه. وفي تكافؤ القولين دليل على صلاحه للأمرين.

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه لا يمكن العلم بتوقيف عن جماعة أهل اللغة على أنه موضوع لإفادة أحد الأمرين.

فإن قيل: ما أنكرتم من بطلان قولكم بالوقف في ذلك لاتفاق أهل اللغة وسائر الأمة معهم على أنه لا بد أن يكون مفهوم موضوعه ومطلقه عوده إلى جميع الجمل المقدم ذكرها أو إلى ما يليه أنهم مع اختلافهم في ذلك لم يقل^(١٠) أحد منهم بالوقف. فقولكم خارج عن اللغة والإجماع.

الإحكام (٢/٣٠٠) وفيه قرب من مذهب الشافعي.

أما كون أبي حنيفة على هذا المذهب فلم أجد من صرح به ممن اطلعت على كتبهم من أتباعه أو غيرهم. بل قد صرح ابن النجار في شرح الكوكب أنه يقول بقول أصحابه وهو الرجوع للأخيرة فقط. وكذلك فعل الزركشي في البحر المحيط (٣/٣٠٨) وينظر هذا القول في الميزان للسمرقندي (٣١٦) وأصول السرخسي (٢/٤٤) والغنية للسجستاني (١٠٣) وشرح اللمع (١/٤٠٧) والتبصرة (١٧٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٥٣) وإرشاد الفحول (١٥٢) ونهاية السؤل مع البديشي (٢/١٢٨) والعدة (٢/٦٧٨) والمسودة (١٥٦) والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي (٢٥٧) والبرهان (١/٣٨٨) والمحصول (١/٦٣) وشرح الكوكب المنير (٣/٣١٢) والاستغناء للقرافي (٥٦٠) والوصول إلى الأصول لابن برهان (١/٢٥١) واللمع (٢٢) وروضة الناظر (٢٥٧) وإحكام الفصول للباجي (٢٧٧).

(٩) نسب هذا القول أبو الحسين في المعتمد (١/٢٦٤) للحنفية وأهل الظاهر. ونسبه في شرح الكوكب (٣/٣١٢) لمجد الدين بن تيمية أيضاً. ونسبه في البحر المحيط (٣/٣٠٨) لأبي عبدالله البصري وأبي الحسن الكرخي وأبي علي الفارسي وللرازي في المعالم.

(١٠) في المخطوط (يقف) بدل (يقل).

يقال لهم: هذا في نهاية البطلان لأننا لا نعلم توقيفاً عن جميع أهل اللغة من طريق يوجب العلم ويقطع العذر على أنه راجع إلى أحدهما أو أنه لا بد أن يكون في أصل الوضع مفيداً عندهم لأحدهما، ولا عن الأمة في ذلك إجماع/ معلوم. وإنما هذه مسألة حادثة تختلف فيها أهل اللغة والفقهاء. ولو صح إجماع من الأمة على وجوب عوده إلى جميع ما تقدم أو إلى ما يليه لوجب حمله على ذلك بحجة الإجماع لا بموجب اللغة والموضوع. وكذلك لو اتفقت الأمة على أنه لا بد أن يكون في الأصل موضوعاً لأحدهما ثم اختلفت في أيهما الذي وضع له لوجب أن يستدل بإجماعها على أنه لا بد أن يكون موضوعاً لأحدهما، ثم لا تعلم أيهما هو منهما^(١١) لاختلافهما في ذلك وتكافؤ دعاوي المختلفين فيه. والواجب على من لم ير القول بالوقف في ذلك أن يقول إن الاستثناء المتصل بجمل من الكلام راجع إلى جميعها وعامل فيه إلا أن يمنع من ذلك دليل. فإن القول بذلك أولى^(١٢).

والذي يدل على أن هذا القول أولى أمور:

أحدها: أن المعطوف من الكلام بعضه على بعض بمنزلة المذكور جميعه باسم واحد يعمه، من حيث كان لا فصل عندهم بين قولهم: اضرب زيداً وعمراً، وخالداً وبين قولهم اضرب هذه الفرقة، واضرب هؤلاء الثلاثة، ولذلك لا فرق بين قولهم اضرب زيداً بن محمد وزيداً بن بكر، وزيداً بن جعفر، وبين قولهم اضرب الزيدتين باسم يعمهم.

(١١) في المخطوط (أيما) بدل (أيهما).

(١٢) يرى الباقلاني أن القول الأقرب بعد القول بالوقف هو القول بالرجوع إلى الجميع. ونقل الزركشي في البحر المحيط (٣٠٨/٣) عن ابن القشيري أن القاضي قال: «لو قلنا بالعموم فأوضح المذاهب صرفه إلى الجميع» وهذه العبارة بهذا اللفظ موجودة في المستقصى (١٧٨/٢) من كلام الغزالي، وأما عبارة الباقلاني فهي كما ترى. إلا أن يكون ما نقله ابن القشيري موجود في مصنفات الباقلاني الأخرى.

وإذا كان ذلك كذلك واتفق على أن الاستثناء المذكور عقيب جملة بإسم واحد راجع إليها وجب أن تكون هذه سبيل الاستثناء المتصل بجمل من الكلام، وإن عطف بعضها على بعض، لأنه لا فرق بين أن تقول اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب بإسم يعم جميعهم، وبين أن تقول عاقب من قتل ومن زنى ومن سرق إلا من تاب، وبين أن تقول أيضاً عاقب من قتل وزنى وسرق إلا من تاب في وجوب رجوع الاستثناء في مثل هذا إلى جميع من تقدم، لأن أسماءهم وصفاتهم، وإن تغيرت فهي عائدة إليهم، وبمثابة الاسم الواحد العائد إليهم إذا وصل بالاستثناء فوجب لذلك تساوى حالهما في الإفراد والجمع والنسق. وهذه سبيل كل جمل عطف بعضها على بعض بأي حروف العطف عطف من فاءٍ وواوٍ وغيرهما^(١٣) هذا هو العمدة في هذا الباب.

ووجه السؤال عليه لأهل الوقف، ومن قال: بل يجب رجوعه إلى ما يليه أن هذا قياس^(١٤) على اللغة وإثبات لغةٍ باستدلال، وذلك غير صحيح من ٣٩٧ حيث قيل له: لما كان الاستثناء المتصل بجملة واحدة باسم بعضها راجع إليها وجب أيضاً رجوعه إلى جميع الجمل المقدم ذكرها وإن اختلفت وتغيرت اسمائها وأوصافها. وهذا قياس، لم يكن عنهم توقيف على ذلك لجواز أن يتواضعوا على وجوب رجوعه إلى جميع الجملة، الواحدة باللفظ العام وجعله راجعاً إلى ما يليه من الجمل المتغايرة إذا تقدم ذكرها. وهذا غير محال من تواضعهم. فإذا لم يوقفوا على جعله في الأمرين بمنزلة واحدة ولا على فرق بينهما رجع القول إلى الوقف وضعف التعلق بذلك.

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن أهل اللغة مطبقون^(١٥) على أن تكرار

(١٣) سبقت الإشارة إلى أن بعض الأصوليين ومنهم الأمدى في الأحكام خص المسألة بالعطف بالواو دون غيرها.

(١٤) في المخطوط (قياساً).

(١٥) في المخطوط (مطيّبون) والتصويب من المستصفي (١٧٥/٢) فإنه نقل هذا الدليل تقريباً بحروفه.

الاستثناء عقيب كل جملة ضرب من العي واللكنة^(١٦) إذا قال القائل: إذا دخل زيد الدار فاضربه إلا أن يتوب وإن أكل الطعام فاضربه إلا أن يتوب. وإن فعل القيام فاضربه إلا أن يتوب. وإذا رأوا هذا عياً في الكلام كان الأقرب عمل الإستثناء في جميع الجمل المتقدمة وترك جوازه عقيب كل جملة استثنائاً وكراهة للتكرار.

واستدل كثير ممن قال برجوعه إلى جميع ما تقدم^(١٧) بالاتفاق على وجوب رجوع الاستثناء بمشيئة الله تعالى إلى جميع الجمل المقدم ذكرها، نحو قول القائل: والله لا أكل الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيداً إن شاء الله أو إلا أن يشاء الله.

وكذلك زعموا سبيل الإستثناء بغير مشيئة الله، والسبب أنهما كلامان لا يستقلان بأنفسهما^(١٨) لو أفردا عما وصلاه.

فيقال لهم: الأمر عند مخالفيكم من أهل الوقف ومن يقول يجب رجوعه إلى ما يليه سواء، لأنه يصلح أن يرجع بقوله إن شاء الله إلى الاستثناء في كلام زيد فقط ويصلح أن يرجع إلى جميعه، وإنما يجب إعمال الاستثناء بمشيئة الله في جميع ما تقدم من جهة الشرع والحكم بذلك لا من ناحية

(١٦) العي: بكسر العين (عجز) وماضيه عَيِيَّ وَعِيٌّ. وقال في مختار الصحاح (٤٦٧) العي: ضد البيان، وفي القاموس المحيط (١٦٩٧) عِيِي في المنطق عياً بالكسر حصر. وفي مجمل اللغة لابن فارس (٦١١/٣).

العي: خلاف البيان. وفي حديث جابر بن عبدالله الذي أخرجه أبوداود والدارقطني «فإنما شفاء العي السؤال» فهو بمعنى الجهل. وانظر المصباح المنير (٤٤١).

واللكنة: ثقل اللسان وعدم الإفصاح بالعربية. والماضي لَكِنَ من باب تعب. والمصدر بضم اللام. وقال في مختار الصحاح (٦٠٣) اللكنة: عجمة في اللسان وعِيٌّ. والألكن الذي لا يقيم العربية لعجمة لسانه.

انظر المصباح المنير (٥٥٨) والقاموس المحيط (١٥٨٩) ومجمل اللغة لابن فارس (٨١٣/٤).

(١٧) في المخطوط (تقوم).

(١٨) في المخطوط (أو) بدل (لو).

توجب اللغة، فبطل ما قالوه، على أن هذه علة توجب رجوع الاستثناء إلى ما يليه من الجمل فيه، لأن قصره عليه وحده يجعله مستقلاً وهم لا يرون ذلك، فبطل ما قالوه.

واستدل أيضاً آخرون على ذلك باتفاق أهل اللغة على رجوع الشرط ووجوب إعماله في جميع الجمل المتقدمة، نحو قول القائل: لا تضرب زيداً إذا أكل الطعام ودخل الدار وركب الحمار إلا أن يكون قائماً. وكذلك لو قال اضرب زيداً إذا دخل الدار وأكل الطعام وركب الحمار إن كان قائماً أو إذا كان قائماً. فيجعل قوله إذا كان قائماً وإن كان قائماً شرطاً في جميع ما تقدم، لأجل أنه كلام لا يفيد لو فصل وتكلم به مفرداً/ وكذلك حال الاستثناء ٣٩٨ فوجب استواءهما.

يقال لهم: الأمر عند من قال بالوقف. وقال برجوعه إلى أقرب المذكور سواء لأنه يصلح جعله شرطاً لركوب الحمار أو لأكل الطعام أو دخول الدار. ويصلح كونه شرطاً لجميع ذلك. فالقول في ذلك وفي الاستثناء بمشيئة الله سواء. فزال ما قلت على أنه لو كانت العلة في ذلك أنهما لا يستقلان لو أفردا وجب حملهما على ما يليهما لأنهما يستقلان بذلك، فبطل ما قالوه.

باب

ذكر ما يتعلق به من قال يجب رجوعه

إلى ما يليه فقط

وقد اعتمد القائلون بذلك على أنه إنما وجب رد الاستثناء إلى بعض ما تقدر^(١) وتعليقه به لأجل أنه غير مستقل بنفسه ولا مفيد إذا أفرده. ولو أفاد واستقل بنفسه لم يجب رده إلى شيء مما تقدم. وإذا كان ذلك كذلك وكان رده إلى ما يليه فقط وتعليقه به يجعله كلاماً مفيداً. فأما لم يكن بنا ضرورة إلى رده وحمله على جميع ما تقدم وهو قد صار مفيداً بحمله على ما يليه^(٢).

يقال لهم: ما قلتموه باطل، لأن القائلين بالوقف في ذلك والرادون له إلى جميع ما تقدم ذكره لم يوجبوا الوقف فيه أورده إلى سائر ما تقدم من أجل أنه لو قصر على ما يليه فقط لم يكن مفيداً ولم يجز ويصلح ذلك، بل إنما رده إلى جميع ما تقدم لأجل أن ذلك يوجب موضوعه في اللغة، وأن في رده إلى البعض إخراج له عن حكم موضوعه، وذلك ما لا سبيل إليه من ناحية مطلق اللفظ. اللهم إلا أن يوجب ذلك دليل يقترن به، وهو عندهم بمثابة الاسم العام الموجب لاستغراق الجنس، لأجل أن ذلك موضوعه ومفهومه في اللغة، لا لأنه لو حمل على ما دون جميع الجنس أو أقل الجمع لم يكن مستقلاً ولا مفيداً. ويمثل هذا اعتل من أوجب حمل أسماء الجموع المعرفة والمنكرة

(١) هكذا في المخطوط ولعل الصواب (تقدم) كما هو واضح من العبارة بعدها.

(٢) القائلون بعوده للأخيرة فقط يرون أن ربطه بما سبقه للضرورة، لأن الاستثناء لا يستقل بنفسه. ولا يفهم معناه إلا مع غيره. والضرورة تقدر بقدرها. وهي تنقضي بعوده للأخيرة. ولكن الذين يرون عوده للجميع لا يرون أن ما ذكروه هو العلة، بل إن العلة هو كونه صالحاً للرجوع لجميع ما تقدم. وبالتالي لا يقصرون رجوعه للأخيرة فقط.

على أقل الجمع لاستقلالها بذلك فلم يقبلوه^(٣) فبطل ما عولتم عليه.

فصل : ويقال لهم فيجب لنفس اعتلالكم هذا حمل الاستثناء بمشيئة الله تعالى والشرط في الكلام على ما يليهما فقط، لأن حمله عليه يجعله مفيداً مستقلاً^(٤) ويجب أيضاً حمل لفظ الجمع في معرفه ومنكره الذي يدعونه للعموم على أقل الجمع اللازم له، لأن حمله عليه يجعله مستقلاً. فإن مروا على هذا تركوا قولهم، وإن أبوه أو شيئاً منه نقضوا اعتلالهم/.

٣٩٩

فصل : واعتمدوا - أيضاً - في ذلك على أن قالوا إن إطلاق الكلام الأول بغير استثناء متصل به متيقن معلوم، فلا يجوز أن يخرج عما يقتضيه إطلاقه إلاً بيقين. والذي يتيقن واتفق عليه عوده إلى ما يليه ورده إليه فوجب إزالة الكلام الذي يليه عن إطلاقه بيقين ويبقى الباقي على حكم إطلاقه.

يقال له ما قلتموه باطل من وجوه:

أولها: ادعائكم تيقن إطلاق الجمل المتقدمة مع إيصال الاستثناء بآخرها، ومعاذ الله أن يكون ذلك كذلك، وكيف يتيقن هذا وفيه أعظم الخلاف.

ومن يقول يجب رجوعه الى سائر ما تقدم يزعم أنه وإن اتصل بالجملة الأخيرة فإنه بمثابة إيصاله بكل جملة ذكرت وتعقيبه بها فدعوى اليقين في ذلك باطل^(٥).

والوجه الآخر. إنه ليس حمله على ما يليه متيقن، لأننا نجوز رجوعه إلى أول المذكور من الجمل أو إلى وسطها، فمن أين تيقن ما ادعيتم؟

(٣) هذا إلزام لمن أنكر عود الاستثناء إلى الجميع. وهو أنهم لم يرتضوا ممن حمل أسماء الجموع على أقل الجمع معللاً ذلك بأن أقل الجمع متيقن واللفظ بحمله على أقل الجمع كان مفيداً وأدى المقصود منه. وما دام ما قبلوا ذلك فلا يقبل قولهم برجوع الاستثناء للأخيرة تنتفي به الضرورة.

(٤) وهذا إلزام آخر لهم. لأنهم يقولون بعود الاستثناء بمشيئة الله لكل ما تقدم، وكذلك رجوع الشرط لكل ما ذكر.

(٥) اعتمادهم على تقرير أن الجمل الأولى متيقنة الاطلاق ولا يرفع اليقين بالشك نظراً لمخالفتهم في رجوعه فاستدلوا بمخالفتهم على عدم تيقنه، وهو استدلال بمحل الخلاف.

ويقال لهم: فقولوا- أيضاً- لنفس اعتلاككم هذا إن الشرط والاستثناء بمشيئة الله راجعين إلى ما يليهما، لأن قبله متيقن لنفي الشرط والاستثناء عنه ولا يزال عن حكمه اليقيني إلاً بيقين. وقولوا -أيضاً- بوجوب حمل ألفاظ الجموع على أقل الجمع، لأنه متيقن إنه مراد وما عداه مختلف فيه وغير متيقن. فإن ركبوا ذلك أجمع أبطلوا مذاهبهم، وإن أبوه نقضوا استدلالهم^(٦).

فصل: واستدل الفريقان على صحة كل واحد من القولين بأنهم قد وجدوا الاستثناء راجعاً إلى جميع ما تقدم.

وقال آخرون: قد وجدنا استثناء راجعاً إلى ما يليه وبعض ما تقدم، فوجب أن يكون ذلك موضوعه وفائدته. وهذا باطل متعارض على ما نراه، وإنما وجب حمل ما رجع إلى جميع ما تقدم أو إلى بعضه على ذلك بدليل لا بحق الإطلاق والوضع عند أهل اللسان.

فصل: والذي يبين ما قلناه من جواز رجوع هذا الاستثناء إلى جميع ما تقدم تارة وإلى بعضه أخرى كان مما يليه أو لا يليه قوله عز وجل في القذفة ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ بعد قوله: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(٧) وإنما رجع هذا الاستثناء إلى إزالة اسم الفسق وإسقاط الشهادة دون إسقاط الحد، لأن التوبة لا تعمل في إزالته.

وكذلك حكم الاستثناء في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مَوْمَنَةً وَدِيَةَ مَسْلُومَةٍ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾^(٨) لأن تصدقهم لا يعمل في إسقاط الكفارة بالرقبة

(٦) ومن أشهر ما استدل به القائلون بعوده للأخيرة فقط ولم يذكره الباقلاني - أن من شرط الاستثناء اتصاله بعامله. وإذا أرجعته إلى غير الجملة الأخيرة كانت الجملة الأخيرة فاصلة بين الاستثناء والمستثنى منه، وهذا لا يجوز كما بين ذلك أبو علي الفارسي.
وأجيب بأن الجمل المتعاطفة كالجملة الواحدة - فليس الفاصل أجنبيّاً. فهو سائغ في اللغة.

(٧) النور: (٤).

(٨) النساء: (٩٢).

وإن عفوا عن الدية. وقد كان يصح إعماله في إسقاط حقهم وحق الله سبحانه/ من الكفارات وهذه حال الشرط عندنا، لأنه لو قال صل صلاتين، ٤٠٠ وصم يوماً أو يومين، وانحر بدنة. فإن لم تقدر فصم يوماً أو يومين أو أطعم مسكيناً لاحتمل أن يكون الشرط بعدم القدرة راجعاً إلى جميع ما تقدم، واحتمل أن يكون راجعاً إلى عدم القدرة على نحر البدنة فقط، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾^(٩) وقوله فمن لم يجد شرط يصح رجوعه إلى عدم الرقبة فقط. ويصح عوده إلى عدم الجميع، ولو قصد سبحانه رفع الاحتمال في إيجاب رجوعه إلى جميع ما تقدم عقب كل جملة يذكرها بالشرط. نحو أن يقول عقب قوله: من أوسط ما تطعمون أهليكم فمن لم يجد الصيام ثلاثة أيام أو كسوتهم. فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام. فلما عقبه بآخر جملة صح عوده إلى الجميع وإلى البعض^(١٠).

فأما الاستثناء الذي خبرنا أنه لا يجوز أبداً حمله على ما يليه فهو قوله سبحانه: ﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾^(١١) لأنه لو حمل قوله إلا قليلاً على بعض من تفضل الله عليه بالعصمة واللفظ في ترك الكفر واتباع الشيطان لكان فيمن عصمه وجنبه اتباع الشيطان ولطف له في ذلك قلنا قد اتبع الشيطان ولم ينفعه بالعصمة واللفظ. وهذا فاسد بإجماع، ومبطل لمعنى الكلام، ورفع المنة عليهم بذلك إذا كانت على من كفر واتباع الشيطان ولو أنكر أن يكون

(٩) المائة: (٨٩).

(١٠) هذا الفصل يعتبر في جملة أدلة من قال بالوقف لأنه ما دام ورد عوده للأولى فقط وعوده للأخيرة فقط وعوده لكل فإذا ورد توقف المجتهد فيه حتى يرد الدليل على المراد منه. ولا يحمل على أحدها إلا بدليل.

(١١) النساء: (٨٣)

بعض من تفضل عليه بذلك متبعاً للشيطان لا ننكر ذلك في جميعهم ولفسد معنى الكلام بإجماع، فوجب حمل قوله إلا قليلاً على قوله: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلاً، لتقصير وإهمال وغلط يقع منهم في الاستنباط ولا يعلمون ذلك. ويمكن أيضاً أن يكون قوله إلا قليلاً منهم راجعاً إلى قوله: أذاعوا به، فكأنه قال: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليل منهم لا يذيعونه. وهذا/ صحيح أيضاً. وذلك يوجب رجوعه الى أول المذكور، على أنه قد يمكن أن يحمل على أنه راجع إلى قوله: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته﴾ فكأنه قال: ولولا فضل الله ورحمته بإرسال محمد عليه السلام إليكم وبيانه لكم واستنقاذكم به من الجهل بالله عز وجل، وما أيده به من الآيات لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً منكم قد كانوا تفضل الله عليهم بالعصمة من الكفر قبل بعثة الرسول عليه السلام كأويس القرني^(١٢) وزيد بن عمرو بن نفيل^(١٣) وأمثالهما ممن تفضل الله عليه بالهداية له إلى معرفته ووفقه للاستدلال على توحيده واتباع رسول قبله قد فرض اتباعه عندنا غير بعيد أيضاً.^(١٤) فبان بذلك صحة ما قلناه في هذا الباب وبفصول القول فيه.

٤٠١

(١٢) هو أويس بن عامر: وقال ابن ماكولا: (ابن عمرو) وكنيته أبوعمرو، هو قرني بفتح القاف والراء، وقرن بطن من مراد. أخبر ﷺ أنه خير التابعين. وأنه كان به برص فبرئ منه إلا موضع درهم، وكانت له والدة هو بها يار، «وأنه لو أقسم على الله لأبره» وقال ﷺ لعمر رضي الله عنه: إن استطعت أن تستغفر لك فافعل فلقبه عمر فاستغفر له. وحديث أويس رواه مسلم في الفضائل رقم (٢٥٤٢). وانظر كلام النووي عليه في شرحه (٩٤/١٦).

(١٣) هو زيد بن عمرو بن نفيل القرشي العدوي. ولده سعيد أحد العشرة المبشرين بالجنة. كان زيد يتعبد الله قبل النبوة على دين إبراهيم. وكان يعيب على قريش الذبح للأصنام وينهاهم عن الزنا. وسئل ﷺ عنه فقال: يبعث يوم القيامة أمة وحده رآه الرسول ﷺ ومات قبل البعثة بخمس سنين ورثاه ورقة بن نوفل. قال ابن حجر: «ذكره البيهقي وابن مندة في الصحابة وفيه نظر».

له ترجمة في الإصابة (٥٦٩/١) وتهذيب الأسماء واللغات (٢٠٥/١).

(١٤) وما دام المثال يحتمل أمران فقد ذكر الأصوليون مما يرجع للأولى دون الأخيرة قوله تعالى: ﴿إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده﴾ فالاستثناء يعود إلى (منه).

باب

القول في تخصص العام بالشروط

الذي يجب تقديمه في هذا الباب بيان معنى الشرط أولاً وصورته إذا كان لفظاً لغوياً، والفرق بينه وبين الشروط المعنوية.

فأما الشرط المعنوي فعلى ضربين عقلي وشرعي^(١).

ومعنى وصف الشرط العقلي بأنه شرط لغيره أو ما يقوم مقام الغير أنه ما لا يصح حصول مشروطه دون حصوله، ويجب انتفاء المشروط بانتفائه، ولا يجب حصول المشروط بحصوله. وذلك، نحو الحياة التي هي شرط لوجود^(٢) العلم والقدرة وجميع صفات الحي التي لا تحصل دون حصول الحياة، ويجب انتفاؤها بنفيها. ولا يجب حصول العلم والقدرة بحصول الحياة. وبهذا المعنى فارق شرط الحكم علتة، لأن من حق العلة أن لا يثبت الحكم إلا بثبوتها. ويجب انتفاؤه بانتفائها، ويجب حصول الحكم بحصولها

(١) يرى المصنف أن لفظ الشرط يطلق حقيقة على الشرط اللغوي وهو المراد في باب التخصيص. وهو تعليق وجود أمر على وجود آخر بأن أو إحدى أخواتها كإذا ومن وما وأي ومهما وأين وأنى ومتى وحيثما وأينما وغيرها. ويرى بعض اللغويين أن لفظ الشرط يطلق على اللغوي والشرعي والعقلي والعادي على سبيل الاشتراك. ولم يشر المصنف للشرط العادي وقد مثل له الأصوليون بنصب السلم لصعود السطح فيلزم من صعود السطح وجود نصب السلم. ويوجد خلاف في كون الشرط من المخصصات ذكره الزركشي في البحر المحيط (٣٣٣/٣) ونسب الخلاف لصاحب المصادر وللشريف المرتضي ونقل تفصيلاً في ذلك عن عبد الجبار وابن العارض وغيرهما.

وينظر التخصيص بالشرط في الأحكام للأمدى (٢٠٩/٢) وشرح الكوكب المنير (٣٤٠/٣) ونهاية السؤل مع البدخشي (١٣١/٢) والمعتمد (٢٥٩/١) والمستصفي (١٨١/٢) وإرشاد الفحول (١٥٢) والمحصل (٨٩/٣/١) وفواتح الرحموت (٢٣٩) وشرح تنقيح الفصول (٢٦١) وشرح اللمع (٤١٢/١) وروضة الناظر (٢٥٩) والمعتمد (٢٥٨/١).

(٢) في المخطوط (أو لوجود).

متى وجدت. ولا يجب حصول المشروط بحصول شرطه متى وجد. وقد كشفت هذا، وتبين في أصول الديانات بما يغني الناظر فيه.

ومن حق ما هو شرط لحكم عقلي أو لوجود غيره أن يكون كذلك لنفسه وأمرٍ يرجع إليه. ولا يصح خروجه أو خروج مثله عن كونه شرطاً لما هو شرط له، ولا يصح خروجه أو خروج مثله عن كونه شرطاً لما هو شرط له. فالشرط للحكم على قول مثبتتي الأحوال^(٣) كالحياة أو كون الحي/ حياً الذي هو شرط لكون الحي عالماً قادراً مدركاً أو لوجود العلم والقدرة والإدراك على قول منكر الأحوال، وما هو شرط لوجود الذات باتفاق، فيجوز وجود الجسم الذي هو شرط لوجود أعراضه، ووجود الفاعل الذي هو عندنا شرط لوجود فعله. وقد شرح هذا أيضاً في الكلام في الأصول بما يغني متأمله إن شاء الله.

٤٠٢

فأما شرط الحكم الشرعي فهو للأمر الذي يجعله الله سبحانه إذا حصل شرطاً لحصول الحكم بما يتعبد به من إيجاب أو نذب أو تحريم أو تحليل وإباحة أو حظر^(٤). وليس فيما يجعله الله سبحانه إذا حصل شرطاً لثبوت الحكم ما يكون شرطاً لنفسه وجنسه ووجه هو في العقل عليه. وما يقدر أنه لو لم يحصل لم يثبت الحكم، ولم يصح التعبد به، وإن كان سبحانه قد دل على أنه إذا لم يحصل شرط الحكم لم يثبت فهو في بابه بمثابة العلة الشرعية التي تكون علامة على وجوب الحكم وليست بموجبة لحصوله، على ما سنشرحه في أحكام الشروط والعلل. وذلك نحو جعل

(٣) ذكر البغدادي في الفرق بين الفرق ص ١٩٥ في فضائح أبي هاشم الجبائي «وقد كفره بقوله بإثبات الأحوال باقي المعتزلة فضلاً عن أهل الفرق الأخرى. وقد تابعه على هذه الفضيحة وفضائحه الأخرى أهل طائفته البهشية. والمتكلمون يعتبرون من الغرائب كسب الأشعري وأحوال أبي هاشم. لأن أبا هاشم يقول أحوال الصفة مع الموصوف ثلاثة وهي: إما يكون الموصوف موصوفاً لنفسه فاستحق ذلك لحال كان هو عليها. أو موصوفاً لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال. أو موصوفاً بوصف لا يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فاخص بذلك الوصف دون غيره لحال».

(٤) في المخطوط (أو حضر) بالضاد أخت الصاد.

الإحصان شرطاً لوجوب الرجم وإن كانت علتة الزنى وأمثال ذلك.
ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (٥) الآية.
فجعل بحق الطاهر القيام إلى الصلاة شرطاً في وجوب الوضوء.

ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ (٦) في جعله شرطاً للكف عن قتالهم. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾ (٧) وقوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (٨) في أمثال هذا مما جعل شرطاً لحظران (٩) الفعل أو إباحتها مما صار شرطاً بالشرع. وقد كان يصح أن لا يكون شرطاً وأن يكون للشرط شيء يخالفه.

فأما الشروط النطقية اللغوية التي تخص العموم لو ثبت وهي المقصودة
بذكر تخصص العموم بالشروط بمعنى أن الشرط منها شرط في حكم
اللسان ومفهومه. فهو ما إذا لم يكن لم تكن مشروطه، لأنه قد علم أن قصد
القائل منهم بقوله: إن جنّنتني جنّتك، وإن تقم أقم، وإن تضرب أضرب، وإن
أحييك حتى تحييني. وإذا جاء المطر وقام زيد جنّتك، وأمثال ذلك. فإنه يقصد
تعليق مجيئه بما جعله شرطاً له وأنه إذا لم يحصل الشرط لم يكن مشروطه
ولو أتاه/ وإن لم يأت له لم يكن إتيانه، وقوله: إن تأتني أتيك شرطاً. وهذا ما لا
يعرف فيه خلاف. وأن (١٠) فائدة وصفه بأنه شرط لما يجعل شرطاً له.

ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ (١١) وقوله ﴿حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ (١٢)
وإلى أن يعطوا الجزية، ومتى أعطوا الجزية، وحتى يطهرن، وإلى أن يطهرن،

(٥) المائدة: (٦).

(٦) التوبة: (٢٩).

(٧) البقرة: (٢٢٢).

(٨) البقرة: (١٨٧).

(٩) في المخطوط (لحضرام).

(١٠) في المخطوط (وأنه).

(١١) المائدة: (٦).

(١٢) التوبة: (٢٩).

فإذا تطهرن، وإن طهرن، وأمثال هذا من ألفاظ الشروط. وإنما وجب تخصص العموم بهذه الشروط للاتفاق على أنه إذا قال اقتلوا المشركين ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾^(١٣) الآية، واقطعوا السراق وجب الإطلاق مع القول بالعموم الشمول والاستغراق لكل من يجري عليه الإسم حتى إذا قال اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين، أو إذا كانوا وثنيين صارت هذه الشروط مخصصة للفظ ومخرجة له عن حكم التجريد والإطلاق باتفاق.

وكما زيد في الشرط تزايد تخصص العام، لأنه لو قال اقتلوا المشركين إذا كانوا عرباً حربيين قرشيين أبطحيين^(١٤) وأمثال ذلك تزايد تخصص العام بزيادة الشروط، لأنه لا يجب حينئذ قتل أحد منهم حتى يجتمع له جميع الشروط المذكورة، فبان بذلك ما قلناه.

فصل: وقد زعم بعض من تكلم في أصول الفقه أن الشرط للحكم لا يكون شرطاً له على الحقيقة حتى يكون مما إذا كان مشروطه لا محالة، وإذا لم يكن المشروط، وهذا باطل، لأنه إنما يجب في الشرط للحكم الشرعي الذي لا يثبت الحكم إلا بثبوته، ولا يجب متى لم يثبت ثبوت الحكم، ولذلك كان انقضاء الحيض شرطاً لتحليل الوطء ولا يحل إلا مع عدمه، ولا تجب إباحة الوطء بحصوله، لأنه قد يكون مشروطاً بشرط آخر مع انقضاء الحيض، وهو الغسل والمتطهر^(١٥) من دم الحيض. ولذلك قال تعالى: ﴿حتى يطهرن﴾ ﴿فإذا تطهرن﴾^(١٦) فجعل لإباحة الوطء شرطين، فكل حكم جعل له شرطان^(١٧) وشروط يجب^(١٨) أن لا يثبت إلا بثبوت شروطه، واستكمالها. فلا يجب متى رتب بعض الشروط بثبوت الحكم بثبوته. ومثل^(١٩) هذا أيضاً في العقلية

(١٣) التوبة: (٢٩).

(١٤) نسبة إلى الأبطح وهو مكان بمكة وقد ورد أنه ﷺ صلى بالأبطح. وأما البطحانيون فنسبة إلى بطحان بضم أوله، وهو وادٍ في المدينة. انظر المجموع المغيث (١٦٧/١).

(١٥) لعل الصواب (التطهر).

(١٦) البقرة: (٢٢٢).

(١٧) في المخطوط (شرطين).

(١٨) في المخطوط (فيجب).

(١٩) في المخطوط (مثله).

واجب، لأن وجود المحل ووجود الحياة شرطان لوجود العلم والقدرة. ولا يجب بحصول المحل حصول العلم دون مضامة الحياة له. وعلى هذا تقررت أحكام الشروط، في العبادات، لأن القائل إذا قال هي طالق/ إذا جاء المطر وقام زيد وركب عمرو لم تطلق إلا باستكمال الشروط، ولا يجب وقوع الطلاق لحصول البعض منها في حكم اللسان، ولو لزمه ذلك بحصول بعضها لكان إنما يتوجه عليه بحكم شرعي ودليل يوجب ذلك غير موجب اللسان.

فصل: من القول في أحكام الشرط والمشروط.

قد اتفق على أن من حق المشروط وقوعه وحصوله بشرط أن يكون متوقفاً مستقبلاً غير حاصل، وعلى أنه لا يصح أن يكون موجوداً في الحال ولا ماضياً منقضياً. بل لا يكون إلا مترقباً منتظراً، ولهذا لم يجز أن يقول القائل: لا أضرب زيداً أمس أو بالأمس حتى يقوم عمرو أو يقدم بكر، لأنه يجعل المشروط ماضياً بشرط يكون مستقبلاً. وذلك فاسد، لأن ضربه زيداً بالأمس قد وجد وحصل منه وعدم بعد وجوده. فكيف يقف وجوده على شيء يكون بعده، ومن سبيل ما يقف وجوده على شيء يكون بعده سبيل ما يقف على حصول غيره أن لا يحصل حتى يحصل ذلك الغير. وقد علم أن ضربه لزيد أمس قد وجد وحصل. قبل ما جعل شرطاً لوقوعه. هذا نهاية الحال.

وكذلك لو قال قائل: لا أكون قائماً ولا ضارباً في هذه الحال، وهو قائم وضارب فيها حتى يقوم زيد لكان بذلك محيلاً لجعله شرطاً مستقبلاً لوجود ما قد حصل واستقر وجوده. وذلك باطل. فصح فساد جعل الماضي وفعل الحال مشروطاً بمنتظر متوقع.

ولو قال قائل لقوم: عد إذا قام زيد أو إذا انطلق لكان ذلك صحيحاً، لأنه شرط مستقبل بما يكون مستقبلاً.

○ فصل: وقد زعم كثير من الناس أنه كما لا يكون المشروط وقوعه إلا مستقبلاً. فكذا لا يكون الشرط المتوقع المستقبل إلا متوقفاً مستقبلاً لا بل لا يجوز أن يقول أكل غداً إذا كنت اليوم موجوداً، لو كان زيد اليوم راكباً،

وفي هذا نظر، وهو عندنا غير صحيح، لأن أكثر الشروط متوقعة مستقبلة على ما قالوه.

وقد يكون الشرط حاصلًا غير مستقبلي والمشروط وجوده^(٢٠) لا بد أن يكون مستقبلاً، لأن القائل قد يقول إذا قام زيد قمت، فشرط المستقبل بمستقبل مثله.

ويقول أهل/ اللغة - أيضاً - إن كان زيد اليوم في داره أو ركباً أو مناظراً قمت غداً، وإن كان الأمير اليوم ركباً في هذه الساعة جئتك غداً، فيكون المشروط مستقبلاً وشرطه حاصل موجود، فلو تبين لنا أن زيداً كان في داره، وأن الأمير كان ركباً، وقبل وقوع المشروط لصح كونه شرطاً، وإن كان حاصلًا وثابتاً قبل المشروط، وإنما يمتنع أن يجعل قيام زيد في الحال شرطاً لصحة قيامه في غد، لأنه قد يصح قيامه في غد وإن لم يكن زيد قائماً في الحال. فلو قال لا يصح أن يقوم^(٢١) غداً حتى يكون زيد قائماً في هذا الحال لأبطل وأحال، لأن ذلك يصح منه، وإن لم يقم زيد.

فصل: وإذا قال الله سبحانه قد أوجبت عليك القيام غداً، إن كان النبي ركباً اليوم أو محارباً لصح ذلك ولو جب القيام في غد إن كان ركباً ومحارباً. وليس هذا الشرط شرطاً لله عز وجل، لأنه عالم لا محالة بأن زيداً قائم أو غير قائم، ولكنه شرط للمكلف فيجب عليه اعتقاد كون هذا القول أمراً بشرط يجوز كونه حاصلًا ويجوز عدمه.

فصل: فإن قال قائل: فكيف حال هذا القول عند الله عز وجل إن كان زيد قائماً في هذه الحال وإن لم يكن قائماً؟

قيل له: حاله إنه عنده أمر للمكلف بشرط وجود قيام زيد فإن كان قائماً فهو أمر له بشرط قد وجد، وإن لم يكن قائماً فهو أمر على الحقيقة بفعل له

(٢٠) في المخطوط (وجود).

(٢١) في المخطوط (لقوم).

يوجد شرطه. وكذلك الأمر لمن مات أو جُنَّ أو منع من الفعل بمرض وعذر أنه أمر له على الحقيقة بشرط لم يوجد. والقدرية^(٢٢) تقول: إن ذلك ليس بأمر له وإن كانت صورته صورة الأمر، لأنه لم يُرد وقوع ذلك ونحن نبين هذا في فصول القول في النسخ، وقد مضى طرف منه في فصول القول في الأوامر^(٢٣) وأن الداخل في الصلاة يجب أن ينويها فرضاً بشرط بقائه سليماً. ولو اعتقد أنه لا يدري أفرضت عليه الركعات أم لا لم تجزئه صلاته^(٢٤).

وقد يصح تقديم الشرط اللغوي المخصص للعام ويجوز تأخيره لأنه لا فرق بين قول القائل إن جئنتي جئتك، وبين قوله أجيك إن جئنتي، فيقدم^(٢٥)

(٢٢) القدرية: نسبة للقدر، وسموا بذلك لقولهم إن العباد هم الخالقون لأفعالهم، ولا يكاد الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي يذكرونهم إلا بهذا الاسم. وهم ينفون هذا الاسم عن أنفسهم لقوله ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة».

وقد اشتهرت تسميتهم بالمعتزلة. والبعض يطلق عليهم مخانيث الخوارج لموافقتهم الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم إنه ليس بكافر، ويسمون بالوعيدية لقولهم بالوعد والوعيد. ويسمون بالمعطلة لنفيهم عن الله صفاته الأزلية.

نشأت فرقتهم في القرن الثاني الهجري على الصحيح على أثر مخالفة مؤسسها وأصل بن عطاء لشيخه الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة واعتزاله مجلسه.

أما هم فيسمون أنفسهم بأهل العدل والتوحيد، وأهل الحق، والفرقة الناجية، والمنزهون لله عن النقص. انقسموا على مر الأيام إلى اثنتين وعشرين فرقة. اجتمعوا على أصولهم الخمسة، وافترقوا في أشياء كثيرة بعدها. بعضهم غلاة كفرهم المسلمون وبعضهم كفر بعضهم الآخر.

ومما اتفقوا عليه:

استحالة رؤية الله بالابصار في الآخرة. ونفي صفات الله الأزلية، وخلق القرآن، وخلق العباد لأفعالهم. ومرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين.

انظر تفصيل الكلام عنهم: الفرق بين الفرق للبغدادي من ص ١١٤-٢٣٠، والمواقف للإيجي: من ص ٤١٥-٤١٨، والتبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرائيني ص ٦٢ وما بعدها.

(٢٣) تقدم في (١٠/٢) من هذا الكتاب أن بعض المعتزلة يشترط في الأمر أن يريد الأمر حدوث المأمور به. وذكر السمرقندي في الميزان (٨٧) أنه قول لبعض البصريين منهم أبو الحسين كما في المعتمد (٥٠/١).

(٢٤) أنظر قول المعتزلة في (٢٨٢/٢) من هذا الكتاب.

(٢٥) في المخطوط (فيقوم).

تارة الشرط ويؤخره أخرى. وكذلك فلا فصل بين أن يقول إن كان المشركين
وثنيين أو محاربين فاقتلوهم. وبين أن يقول: اقتل المشركين إن كانوا وثنيين
ومحاربين.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ (٢٦) ٤٠٦
فقدم (٢٧) الشرط. وقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ (٢٨) وهذا تقديم
للشرط. ثم قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (٢٩) وهذا تقديم للشرط. ثم قال:
﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾ (٣٠) تأخر من هذا الشرط، فهو في
هذا الباب مفارق لامتناع تقدم الاستثناء على جميع الجملة التي هو مستثنى
منها، لأنه لا يحسن أن يقول: إلا السيوف وأطراف القنا وزر من غير تقديم
شيء من جملة الكلام. نحو قوله: الناس ألب علينا وأمثاله، فافترقا في هذا
الباب.

فصل آخر من القول في حكم الشرط، وقد يصح جعل وجود الشيء
شرطاً لوجوب شيء آخر، ويجوز جعل عدم أمر وانتفائه شرطاً لوجوب شيء.
فالأول نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾ والثاني نحو قوله
تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ وقوله: ﴿وتحرير رقبة مؤمنة، فمن لم يجد فصيام
شهرين﴾ (٣١) في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

فصل آخر من القول في ذلك

وقد يكون الشرط زماناً، وقد يكون مكاناً، وقد يكون فعلاً للواحد المكلف،
وقد يكون أفعالاً للجماعة.

(٢٦) المائة: (٦).

(٢٧) في المخطوط (فقد) بدل (فقدم).

(٢٨) المائة: (٦).

(٢٩) المائة: (٦).

(٣٠) النساء: (٤٣).

(٣١) النساء: (٩٢).

فأما الشرط بالزمان نحو قوله: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾^(٣٢) وأما الشرط بالمكان، فنحو قولهم: اضرب زيداً إذا كان بالحجاز، وأكرمه إن صار إلى العراق. وقد جعلت عرفة ومواضع المناسك شرطاً لصحة أفعال الحج، وجعل المسجد عند كثير من الناس شرطاً لصحة الاعتكاف وأمثال هذا كثير.

فأما الشرط بالفعل، فنحو القول اضرب زيداً إن ضربه، وعظمه إن عظمك. وقد يكون الشرط لإيجاب الفعل صفة، نحو القول اضرب زيداً إن كان صحيحاً أو قائماً أو متألماً أو ملتذاً.

وقد يكون الشرط مما يجري مجرى الفعل، ومنه قوله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾^(٣٣) ومن نحو قولهم: اشرب الماء إذا كان عذباً، وتجنب ذلك إذا كان وبيئاً أو أجاجاً.

وقد يكون الشرط لوجوب الفعل صفة وأمرأً لغير المأمور، والمأمور بإيقاع الفعل فيه، بل أفعال للغير، وذلك نحو لزوم فرض الجمعة بشرط وجود الجماعة^(٣٤)، ولزوم فرض الجهاد والمنع إذا كان مع المكلف عدد يكون بهم القيام^(٣٥).

وقد يكون فعل بعض المكلفين للشيء فرضاً لسقوط فرض مثله عن غيره، نحو وقوع عقد الإمامة من بعض الأمة ودفع العدو وغسل الميت ومواراته والصلاة عليه^(٣٦) وكذلك القول في جميع الفرائض دون الأعيان.

٤٠٧

(٣٢) الاسراء: (٧٨).

(٣٣) البقرة: (١٨٤) وفي المخطوط (وإن كنتم مرضى أو على سفر).

(٣٤) وهذا ما يسميه الأصوليون بما لا يتم الوجوب إلا به فهو ليس بواجب. وذلك لأنه غير مكلف بتحقيق الشرط. وينظر هذا في المسودة (٦١) والقواعد والفوائد الأصولية (٩٤) واللمع (١٠) ونهاية السؤل ومعهما مناهج العقول (١٢٠/١).

(٣٥) في المخطوط (القيام).

(٣٦) وهذا هو الواجب الكفائي. وينظر ما يتعلق به نهاية السؤل مع مناهج العقول (١١٧/١) وجمع الجوامع مع البناني (١٨٢/١) والفروق للقرافي (١٢٧/١) والقواعد والفوائد الأصولية للبلعي (١٨٦) وشرح تنقيح الفصول (١٥٧) والمسودة (٣٠) وفواتح الرحموت (٦٦/١).

فصل : وقد يكون الشرط شرطاً للواجب والندب والإباحة والحظر. فليس الشرط مقصوراً على حكم من أحكام الشرع.

فصل : واعلموا أن اختلاف صفات العبارات وأحكامها بمثابة تباينها واختلاف^(٣٧) أجناسها، فكما أنه إذا كان الواجب منها غير المباح، والحرام غير الحلال لم يجز أن يكون الشرط لتحريم الشيء شرطاً لتحليل شيء آخر، وإن صح ذلك وجاز، لأنه لا يمتنع أن يكون الشيء شرطاً لأحكام كثيرة على مكلف واحد أو مكلفين متغايرين إذا قال إن طلع الفجر فقد أوجبت عليك الصلاة وحرمت الأكل والشرب والوطأ، وأطلقت لزيد التصرف والمشى لصح ذلك وجاز. وإنما غرض هذا الباب أن يعلم أن للأمر والتعبد بالفعل حكم غير الحكم بصحته وإجزائه. فإذا جعل دلوك الشمس شرطاً للأمر بفعل الصلاة لم يجب كونه شرطاً لإجزائها وسقوط مثلها. وكذلك إذا جعل الشيء شرطاً لإجزاء الفعل وصحته لم يجز جعله شرطاً للأمر والتعبد به، لأن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة بشروط تقتضي إجزائها. ولا تقتضي التعبد بها، وكذلك الذبح والتوضي بالمغصوب وقد ظن به كثير من الناس إن ما كان شرطاً في الأمر بالشيء، فهو شرط لإجزائه وسقوط مثله. وما كان شرطاً لإجزائه كان شرطاً للأمر به. وذلك باطل بما بيناه في فصول القول في الأوامر، فبان بذلك صحة ما قلناه من أن الشرط لبعض أحكام الفعل لا يجب كونه شرطاً لحكم آخر، وإن صح كونه كذلك^(٣٨).

(٣٧) في المخطوط (وإخلاف).

(٣٨) سبق أن أشار الباقلاني في (١٦٩/٢) من هذا الكتاب إلى أن ما كان شرطاً للأمر به لا يلزم أن يكون شرطاً لإجزائه، وقد يكون عنده الشيء مأموراً به ولو وقع على الصفة المأمور بها لا يكون مجزئاً، ومثل له بالأمر بالمضي في الحج الفاسد وصلاة من ظن أنه متطهر. وكذلك ذهب إلى أن الذبح بالسكين المغصوب تحل به الذبيحة مع حرمة، وكذلك الوضوء بالماء المغصوب تحصل به الطهارة مع الأثم، وقد تابعه الغزالي في المستصفي (٢٤/٢) وقد أطال الباقلاني في (٣٢٩/٢) من هذا الكتاب الكلام على حكم الصلاة في الدار المغصوبة من خلال الكلام على مقتضى النهي.

فصل : واعلموا أن الشرط إنما يدخل في الكلام لما له يدخل الاستثناء فيه، لأنه إنما يدخل الاستثناء لإيقاف المستثنى والمنع من إجراء الحكم عليه. وكذلك الشرط، لأنه لا فصل بين أن يقول: اقتلوا المشركين إلا أهل العهد وبين أن يقول: اقتلوا المشركين إن لم يكونوا معاهدين. وقد فصل قوم بين ذلك، وهو باطل، وخلاف لما عليه أهل اللغة من إيجاب تساويهما. ولا فصل بين الاستثناء بمشيئة الله عز وجل ومشية زيد في أنهما جميعاً يرفعان حكم المستثنى إذا علمت مشيئتهما.

فصل : وقد يرد بلفظ الشرط والتعليل ما ليس بشرط ولا تعليل إذا قام الدليل على / ذلك. ويكون مجازاً قد صرفه الدليل عن موضوعه كما يصح ٤٠٨ التجوز بغير ذلك من الألفاظ نحو قوله تعالى: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة﴾ (٣٩).

(٣٩) البقرة: (٢٨٣).

باب

القول في أن تخصص بعض العلم بالشرط والاستثناء

لا يوجب تخصيص جميعه^(١)

قد بينا فيما سلف أن الشرط والاستثناء يصح رجوعهما إلى جميع ما تقدم من الجمل، ويصح رجوعهما إلى البعض الذي يليهما وإلى ما قبله. وإن كان الكلام جملة واحدة فقد خصاًها وأخرجاً منها قدر ما تناولاه وإن كانا جملتين أو جملاً كثيرة وقام الدليل على أن الشرط متعلق ببعضها خص الشرط بتلك الجملة فقط، ولم يجب تخصص باقي الجمل به. وقد يجوز أن ترد الآية العامة منظومة على جمل فيكون أولها على العموم وآخرها خاص. وقد يكون آخرها عام وأولها خاص. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ إلى قوله: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾^(٢) وقد ثبت أن ذلك شائع في بعضهن، وهن اللواتي تملك رجعتهن والتي لم تُبْتْ بثلاث، ولم تنقض عدتها، ولم يوجب ذلك أن يكون من اللاتي عين بفرض التربص ثلاثة قروء. وأن التربص والإعداد عام في كل مطلقة، والرجعة والرد مقصور على بعضهن.

ومن هذا أيضاً قوله تعالى: ﴿وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾^(٣) وقد ثبت أن العفو غير جائز من المطلقة^(٤) وأنه مقصور على

(١) تكرر عند المصنف استعمال كلمة تخصص. والذي وجدته في القاموس المحيط (٧٩٦) وفي الكليات للكفوي (٢٨٤، ٤٢٢) تخصيص. ولم أجد من الأصوليين من استعمل كلمة (تخصص) بدل تخصيص.

(٢) البقرة: (٢٢٨).

(٣) البقرة: (٢٣٧).

(٤) في المخطوط (الطلقة) والمراد أن العفو غير جائز من جميع المطلقات.

البالغة المالكة لأمرها، ولم يوجب ذلك تخصص الحكم الأول، وهو أن كل مطلقة قبل الدخول بها لها نصف الصداق، بل ذلك باق على عمومها، والعفو مخصوص في بعضهن.

ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(٥) في أنه عام في كل من قصد طلاقها. وإن أول الخطاب للنبي ﷺ. وقوله في موضع آخر: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهُ يَحْدُثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾^(٦) راجع إلى بعضهن وهن اللواتي تملك رجعتهن دون المبتوتات. وقوله بعد ذلك: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٧) لا يوجب أن يكون ذلك أجلاً لكل مطلقة. وإن لم يكن خلافاً، فبان بذلك أنه لا يجب تخصصه جميع الجمل لتخصص بعضها بشرط أو استثناء.

وكذلك - أيضاً - إذا ذكرت الجمل المعطوف بعضها على بعض بلفظ الأمر والوجوب على القول بلفظ بني لذلك^(٨)، ثم قام الدليل على أن الأمر متعلق ببعض ذلك على وجه النذب أو الوجوب لم يجب كونه متعلقاً بجميعه على ذلك الوجه. وهذا نحو قوله سبحانه ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٩) وبعض ما تقتضيه هذه الآية عام، وبعضه خاص وبعضه نذب، وبعضه واجب، لأن قوله: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ عام في كل الثمر كثيره وقليله. وقوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ﴾ خاص في قدر ما يوسق، وما يجب فيه الزكاة دون البقول والخضروات. وقوله ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ على النذب إلى ذلك أو الإباحة والإطلاق له. وقوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ﴾ على الفرض والإيجاب.

(٥) الطلاق: (١).

(٦) الطلاق: (١) وهو في نفس الموضع، وليس في موضع آخر كما ذكر المصنف.

(٧) الطلاق: (٤).

(٨) قوله المصنف «على القول بلفظ بني لذلك» إشارة إلى أنه لا يقول بوجود لفظ موضوع في اللغة

على الوجوب لذاته. بل لا بد من وجود قرينة معه تدل على أنه يراد به الوجوب. وقد تقدم كلامه

على ذلك في (٢٧/٢) من هذا الكتاب حيث اختار قول الشيخ أبي الحسن الأشعري في ذلك.

(٩) الأنعام: (١٤١).

ومنه قوله - أيضاً - ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾^(١٠) عند من زعم أنه يجب أن يضع عنه من مال كتابته شيئاً^(١١) وقوله: وكاتبوهم على الذنب والإرشاد. والأمران عند الجمهور من أهل العلم على الذنب دون الإيجاب.

وكذلك سبيل قوله: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتوهن﴾^(١٢) لأن تمتيعهن واجب عند بعض الناس على الموسع قدره وعلى المقتر قدره.

والطلاق مباح، والمتعة إما على الوجوب أو الذنب.

ومن هذا - أيضاً - قوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروا، ولا تقولوا هجراً وان اتبذوا في الظروف واجتنبوا كل مسكر»^(١٣)

(١٠) النور: (٢٣)

(١١) نسب هذا القول الماوردي في النكت والعيون (١٢٦/٣). للشافعي وعمر وعلي وابن عباس.

(١٢) البقرة: (٢٣٦).

(١٣) الحديث بزيادة «ولا تقولوا هجراً» أخرجه النسائي في الجنائز (٨٩/٤) وفي الضحايا (٢٣٤/٧) والأشربة (٣١٠/٨) ومالك في الموطأ عن أبي سعيد الخدري في الضحايا (٣٧/٢) تنوير الحوالك بلظ «نهيتكم عن لحوم الأضحية بعد ثلاث فكلوا وتصدقوا وادخروا، ونهيتكم عن الانتباز فانتبذوا وكل مسكر حرام. ونهيتكم عن زيارة القبور فزوروا ولا تقولوا هجراً يعني لا تقولوا سوءاً».

قال السيوطي: قال ابن عبد البر لم يسمع ربيعة بن أبي عبد الرحمن من أبي سعيد والحديث صحيح محفوظ رواه عن أبي سعيد جماعة.

وأخرجه مسلم عن بريدة في ثلاثة مواضع من كتابه بلفظ: نهيتكم عن زيارة القبور فزوروا ونهيتكم عن لحوم الأضحية فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكراً» ولم يذكر «ولا تقولوا هجراً» الجنائز (٦٧١/٢) والأضحية (١٥٦٣/٣) والأشربة (١٥٨٥/٣).

وأخرج حديث بريدة جمع بالفاظ متقاربة منهم ابن ماجه في الجنائز (٥٠١/١) رقم (١٥٧١) وفي الأشربة (١١٢٧/٢) رقم (٢٤٠٥) وأبوداود في الأشربة (٣٣٢/٣) رقم (٣٦٩٨) والأضحية (٩٧/٤) والترمذي في الأشربة (٢٩٥/٤) وفي الجنائز (٣٦١/٣) رقم (١٠٥٤) وفي الأضحية (٩٤/٤) رقم (١٥١٠) وقال الترمذي: حسن صحيح. وأخرجه أحمد (٣٥٥، ٣٥٥/٥)، ٣٥٩، ٣٥٦ (٢٨/٣)، وينظر تخريج الحديث في تحفة الطالب (٢٧٧) وتحفة المحتاج (٣٠/٢) وتخريج أحاديث الملع (١٧٩).

وقد ثبت أن زيارة القبور مباحة^(١٤) والنهي عن الهجر على الإيجاب، وأن الانتباز في الظروف مباح واجتناب السكر واجب. وتتبع هذا يطول، وفيما ذكرناه من ذلك كفاية.

(١٤) في المخطوط (مباح) بدل مباحة.

باب

ذكر جمل الأدلة المنفصلة المخصصة للعام

هما يوجب العلم وما لا يوجبه

جملة الأدلة المخصصة للعموم المنفصلة^(١) على ضربين :

أحدهما: يوجب العلم والقطع. والآخر/ لا يوجبه، والذي يوجب العلم ٤١٠
منها دليل العقل، ونص الكتاب والسنة الذي لا احتمال فيه ولا اجتهاد في
العمل بالمراد به، وفعل الرسول المعلوم وقوعه منه على وجه البيان لذلك،
وإجماع الأمة على تخصصه بنصها على ذلك، أو ما يقوم مقام النص من
أفعالها والأسباب القائمة مقام القول بأنه مخصوص هذه جملة ما يوجب
العلم من الأدلة المنفصلة.

والضرب الآخر أخبار الأحاد والقياس جليه وخفيه. وقد يخص العموم
عند بعض أهل الاجتهاد بالاستدلال بشواهد الأصول وأقوال الأئمة ومذاهب
الرواة وقول الصحابي وإن لم ينتشر فإذا انتشر وعدم الخلاف صار حجة
يوجب العلم وإجماعاً عند بعضهم. هذا جملة ما يخص به العام^(٢).

(١) في المخطوط (المتصلة) بدل (المنفصلة).

(٢) ذكر المصنف في هذا الباب المخصصات المنفصلة التي يخص بها العام على سبيل الإجمال.
ونكر غيره بالإضافة لذلك: التخصيص بدليل الحس ويفحوى الخطاب ودليل الخطاب ويقضايا
الأعيان والتخصيص بالأسباب وبالعادة. وقد يكون عدم ذكرها لأنه قد يدخلها تحت ما ذكر أو
لأنها مخصصات ضعيفة لا يقول بها.

باب

القول في وجوب تخصص العام بدليل العقل

واعلموا قبل الشروع في تفصيل ما يخص العموم أننا قد بينا فيما سلف أن العموم والخصوص معنيين في النفس لا يكونان أبداً إلا على ما هما عليه. فالعام عام أبداً، لا يجوز كونه مخصوصاً. وكذلك الخاص. وإنما العبارة ذات الصيغة والصورة التي تكون عبارة عن العام تارة بإطلاقها عند القائلين بذلك، وتكون عبارة عن الخصوص بقرينتها هي التي يدخلها التجوز والاحتمال. وهذه العبارة إنما تصير عبارة عن العموم بالإرادة لكونها عبارة عن ذلك. وكذلك تكون عبارة عن الخصوص بالإرادة لذلك^(١). وقد بينا هذا من قبل بما يغني عن^(٢) إعادته.

فصل: ومتى قلنا إنه مخصوص بدليل العقل وجميع ما عدناه فإننا نتجاوز بذلك ونعني به أنه دليل على إرادة المغير لكون العبارة عبارة عن الخصوص وإلا ما الذي به يصير عبارة عن الخصوص أو العموم هي الإرادة.

فصل: والذي يدل على تخصص العقل للعموم علمنا من جهته بأن المراد بقوله ﴿خالق كل شيء﴾^(٣) و﴿على كل شيء قدير﴾^(٤) و﴿تدمر كل شيء﴾^(٥)

(١) المصنف - رحمه الله - كما بين في أول كتاب العموم والخصوص أن الألفاظ لا تفيد العموم أو الخصوص لذاتها وبصيغتها بل هي مشتركة قد تستعمل في العموم وقد تستعمل في الخصوص وإيراد المتكلم والقارئ تفيد ما تفيد بحسب القرائن والإرادة.

(٢) سقط من المخطوط (عن).

(٣) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.

(٤) البقرة: (٢٨٤) وغيرها.

(٥) الأحقاف: (٢٥).

﴿يجبى إليه ثمرات كل شيء﴾^(٦) ﴿وأوتيت من كل شيء﴾^(٧) بعض ما يقع عليه الاسم دون جميعه، وعلما أيضاً من ناحية العقل بأن المراد بقوله: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾^(٨) ﴿ولله على الناس حج البيت﴾^(٩) ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾^(١٠) وأمثال ذلك من أدلة العقلاء البالغين دون الأطفال والمنتقصين^(١١) في أمثال هذا/ مما يطول تتبعه. ولسنا نعني بكون العقل مخصصاً لذلك إلا علمنا من ناحيته بأنه لم يُرد جميع من يقع عليه الاسم، ولم يدخل في الخطاب^(١٢).

فإذا سلّم وجلا عنه إحالة تخصص العام بدليل العقل هذه الجملة، وقال لا أسمى ذلك تخصصاً صار مخالفاً في عبارة لا طائل في المشاحة فيها مع تسليم المعنى.

ويدل على ذلك - أيضاً - إنه إذا جاز الانصراف عن ظاهر الخطاب إلى المجاز بدليل العقل، وذلك كثير في الكتاب والسنة جاز تخصص العام به إن كان اللفظ حقيقة فيما بقي بعد التخصيص، أو مجازاً فيه. فمن ادعى منع ذلك طوالب بالحجة عليه، ولا سبيل له إلى ذلك.

فصل: وقد احتج من حكي عنه إنكار تخصص العام بدليل العقل بأن دليل العقل متقدم على وجود السمع، ومحال تقدم دليل الخصوص

(٦) القصص: (٥٧).

(٧) النمل: (٢٢).

(٨) النساء: (١) وغيرها.

(٩) آل عمران: (٩٧).

(١٠) سبأ: (٢٨).

(١١) وذلك لأن الأطفال والمنتقصين لا إرادة لهم.

(١٢) بعض هذه الأمثلة ذكرها جمع من الأصوليين على أنها في التخصيص بالحس وذلك مثل قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء بأمر ربها﴾ والمشاهد أنها دمرت كل شيء صالح للتدمير، وأما بيوتهم وآثارهم لا تزال قائمة مشاهدة.

على اللفظ المخصوص^(١٣). وإنما يجب كون المخصوص لفظاً موجوداً، كما يستحيل كون التأكيد تأكيداً لخطابٍ لم يوجد. وهذا خلاف في عبارة، لأن تقدمه لم يخرج به عن صحة علمنا به خروج بعض ما تناوله الاسم منه. وهذا هو معنى قولنا خص العام. ولعمري أننا لا نسمي دليل العقل المتقدم تخصيصاً للعبارة قبل وجودها، وإنما نصفه بأنه مخصص إذا وجد ما يكون مخصصاً له. فيتغير الحال في وصفه بأنه مخصص لتجديد العبارة. فإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

هذا على أن الكلام الذي يبين قوله في العقل أنه مخصص هو كلامه عز وجل، وهو عندنا قديم غير مخلوق^(١٤) سابق لوجود العقل، وكل دليل يخصه سواه، فزال ما قالوه.

ثم يقال لهم: فقولوا إن دليل العقل مخصص للسمع إذا وجد. وإن أحلتم كونه مخصصاً له قبل وجوده، ولا سبيل لهم إلى دفع ذلك.

(١٣) إنكار كون دليل العقل مخصصاً للعام هو ظاهر نص الشافعي في الرسالة (٥٤) فقال عند قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ «هذا عام لا خصوص فيه، فكل شيء من سماء وأرض وذئب وروح وشجر وغير ذلك فإله خالقه» وللشيخ أبي أسحاق في اللمع ص ١٨ تفصيل في المسألة ويعتبر تقييداً لما أطلق من كلام الشافعي رحمه الله. وبعضهم اعتبر النزاع لفظي إن هو خلاف في تسميته تخصيصاً، ولذا نقل الزركشي في البحر عن أبي حامد الاسفرائيني وعن الأستاذ أبي منصور أنهما نقلتا الاجماع على صحته وقال القرافي في شرح التنقيح (٢٠٢): «وعندي أنه عائد على التسمية فإن خروج هذه الأمور من هذا العموم لا ينافي فيه مسلم» بعد ذكر قوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقال الرازي في المحصول (١١١/٢/١) والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ». وقال الغزالي في المستصفى (١٠٠/٢) «هو نزاع في العبارة» وقال إمام الحرمين في البرهان (٤٠٩/١) «ولست أراها خلافية».

وينظر ذلك في البحر المحيط (٣٥٦/٣) وشرح اللمع (٣٤٨/١) والأحكام للأمدي (٣١٤/٢) والمعتمد (٢٧٢/١) وفواتح الرحموت (٣٠١/١) و المسودة (١١٨) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٤١/٢) وإرشاد الفحول (١٥٦) والعدة (٥٤٨/٢) وجمع الجوامع مع البنانى (٢٤/٢).

(١٤) سبقت الإشارة إلى أن السلف يتخرجون من إطلاق صفة القديم على كلام الله لعدم ورودها، وبعضهم يجيز ذلك على ما في لوامع الأنوار البهية (١٣٠/١) وانظر التسعينية لابن تيمية (١٤٣).

فأما من يقول إن العبارة هي نفس الكلام، وأنه كلام قديم ، لم يزل الله متكلماً به، فإنه يحيل على هذا القول كون تقدم دليل العقل على العام من كلام الله. فبطل اعتلالهم على قول هذا الفريق من النفاة لخلق القرآن^(١٥).

وقد زعم قوم أنه لا يجوز أن يقال: العقل خص ما لا يجوز دخوله في اللفظ. وما لو قال المتكلم به قصدت دخوله فيه لعدّ جاهلاً ومبطلاً. وذلك نحو قوله: ﴿خالق كل شيء﴾^(١٦) ﴿والله على كل شيء قدير﴾^(١٧) وقوله: ﴿النفس بالنفس﴾^(١٨) وما جرى مجرى ذلك، لأنه قد علم إحالة دخول كل ما يقع عليه اسم شيء تحت القدرة والخلق. وإنه لم يُرد بقوله: ﴿النفس بالنفس﴾ نفس الطفل والبهيمة والمجنون إذا قتلوا، وإنما أراد ذا نفس على صفة مخصوصة، وهذا أيضاً خلاف في عبارة، لأن إحالة تناول القدرة والخلق لكل شيء لم يخرج ما استحال ذلك فيه عن استحقاق الاسم، وهو خارج عن الخطاب بالدليل. وليس معنى التخصص أكثر من خروج ما يلحقه الاسم الداخل تحت الكلام بدليل، ولا معتبر بتسميته تخصصاً أو منع ذلك. فأما قوله: ﴿النفس بالنفس﴾ فليس بمحال إيجابه تعالى قتل كل نفس قتلت نفساً، وإن لم يكن العاقل عاقلاً، ولو تعبد بذلك لكان سائغاً جائزاً حسناً، وليس التعبد والأمر به بأعظم من توليه إماتة من ليس بعاقل من الأحياء. فليس هذا من الضرب الأول بسبيل.

٤١٢

(١٥) نفاة خلق القرآن قسمان: قسم منهم يقول إن كلام الله سبحانه بصوت وحرف وهو نفس العبارة. وهم الذين ألزمهم المصنف بأن العقل ليس متقدماً على الدليل السمعي حيث إن كلام الله سبحانه متقدم.

فأما من يقول بحدوث القرآن أو يقول إن كلام الله نفسي فلا يلزمهم ذلك.

(١٦) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.

(١٧) البقرة: (٢٨٢) وغيرها.

(١٨) المائدة: (٤٥).

باب

القول في تخصص العام من الكتاب والسنة بنص الكتاب والسنة وفعل الرسول الواقع موقع السنة

اعلموا - رحمكم الله - أن الجمهور من الفقهاء والمتكلمين يقولون إن الخبر الخاص وما يقوم مقامه من فعل الرسول مخصص للعام. وأن العام متى ورد بُني على الخاص. وإذا قلنا بذلك وجب القول يُخصص الخاص من الخبرين للعام. لأنه تبين به خروج متضمنه منه.

وقد قال بتعارض الخاص والعام فريق من أهل العلم من أهل العراق^(١) وأهل الظاهر، وهو الأولى عندنا، لأننا إذا وجدنا^(٢) عاماً من الأخبار وخاصةً. ولم يعرف التاريخ جاز ورود أحدهما مثبتاً لحكم الآخر ومخصصاً له إذا لم يفرد ويستقر حكمه. وذلك نحو قوله «في الرقة ربع العشر»^(٣)، «وفيما سقت السماء العشر»^(٤)، مع قوله: «ليس في دون مائتي درهم صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٥) وأمثال ذلك.

(١) ممن قال بعدم حجية العام المخصوص عيسى بن أبان ومحمد بن شجاع الثلجي من حنفية العراق وأبو ثور من أصحاب الحديث. وفصل القول الكرخي الحنفي فقال بحجيته إن كان المخصص متصلاً وبعدم الحجية إن كان منفصلاً. وأما مشايخ سمرقند من الحنفية فيقولون بالحجية على تفصيلات لهم. وانظر في ذلك ميزان الأصول ص ٢٩٠، والمغني للخبازي ص ١٠٨.

(٢) في المخطوط (وعدنا) بدل (وجدنا).

(٣) سبق تخريجه في ص ٦٤ من هذا المجلد.

(٤) سبق تخريجه في ص ٦٤ من هذا المجلد.

(٥) لفظ الحديث في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري في باب زكاة الورق برقم (١٤٤٧)، (١٤٥٩) «وليس فيما دون خمس نود صدقة من الإبل، وليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة». وخمس الأواق تساوي مائتي درهم. فيكون المعنى واحداً.

ومثل هذا يجوز فيه أن يكون العام قد تقدم وثبت حكمه وبرد، ثم ورد الخاص ناسخاً لقدم ما تناوله ورفع بعد استقرار الحكم فيه. ويجوز أن يكون الخاص هو المتقدم الذي استقر حكمه وبرد، ثم ورد العام بعده مستوعباً مستغرقاً لجميع ما وقع عليه الاسم مما تناوله الخاص^(٦) وما عداه فيكون رافعاً لحكم الخاص وناسخاً له، هذا ما لا خلاف في جوازه^(٧) كما

٤١٣

وأخرجه مسلم في الزكاة ٦٧٣/٢ رقم (٩٨٠، ٩٧٩) وأبو داود في الزكاة (٩٤/٢) رقم (١٥٥٨). ومالك في الموطأ في أول كتاب الزكاة (٢٤٠/١) تنوير الحوالك.

والترمذي في الزكاة (٣/٣) رقم (٦٢٧، ٦٢٦) وقال حسن صحيح وابن ماجه في الزكاة (٥٧١/١) رقم (١٧٩٣).

والدارقطني في الزكاة (٩٢/٢).

والنسائي في الزكاة (١٧/٥).

وأحمد ٦/٣، ٣٠، ٤٥، ٥٩، ٦٠، ٧٤، ٧٩، ٨٦، ٩٧.

والدارمي في الزكاة (٣٨٤/١).

وأخرجه بذكر ماتني درهم الدارقطني (٩٣/١).

وأبوعبيد في الأموال رقم (١١٠٦، ١١٠٧، ١١١٣).

وعبدالرزاق في مصنفه (١٤٠/٤) رقم (٧٢٥١).

وابن خزيمة في صحيحه (٣٤/٤) رقم (٢٣٠٤، ٢٢٩٧).

والبيهقي (١٢٨، ٩٣/٤).

وأبوداود (١٠٠/٢) رقم (١٥٧٣).

ينظر تخريج الحديث في إرواء الغليل (٢٩٠/٣) وتخريج أحاديث المدونة (٧٣٣/٢) وتحفة الطالب ص ٣١٢، وتخريج أحاديث اللع ص ١١٣، والمعتبر ص ١٦٦، وتحفة المحتاج (٥٢/٢).

(٦) في المخطوط بعد الخاص (وما) مكررة.

(٧) قوله لا خلاف في جوازه فيه نظر حيث نقل الزركشي في البحر المحيط (٢٣٨/٣) أن ظاهر كلام الشافعية التخصيص ولهذا خصوا قوله ﷺ: «إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصيه لوارث» بالوصية بقدر حصته.

وكذلك نقله الشيرازي في شرح اللع (٣٦٣/١) عن الشافعية وقال إن «الخاص مقدم على العام تقدم عليه أو تأخر».

وقال في شرح الكوكب المنير (٣٨٢/٣): «قدم الخاص مطلقاً».

وتنظر المسألة في: الأحكام للأمدى (٣١٨/٢) والبرهان (١١٩٣/٢) والمعتمد (٣٧٦/١)

والمحصول (١٦٣/١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٤٢/٢) والمسودة (١٢٤) والعدة

(٦١٥/٢) وإرشاد الفحول (١٦٣) والتبصرة (١٥١) واللع (٢٠) وفواتح الرحموت (٣٠٠/١)،

(٣٤٥) وشرح تنقيح الفصول (٩٦) وإحكام الفصول (٢٥٥) ونقل القول ببناء العام على الخاص

عن عامة المالكية خلافاً للباقلاني حيث قال بالتعارض.

أنه لا خلاف في جواز اقتترانه به ووروده مورد البيان لتخصيصه. ومتى جاز الإقتران^(٨) لم يكن العمل بأحدهما ووجب تعارض قدر ما تناوله العام لزم العمل في حكمه بشيء غيرهما، هذا واجب عندنا.

فأما قول من زعم أن البناء والترتيب أولى لأنه استعمال للخبرين. فإنه قول باطل، لأنه استعمال للخاص واطراح لقدر ما تناوله من العام، وإن كان اللفظ يقتضي دخوله فيه فما استعملوا الخاص على موجب، وليس باطراح ذلك القدر من العام لمكان الخاص أولى من اطراح الخاص لموضع اقتضاء العام لدخوله فيه، وذلك ما لا حيلة في دفعه.

فأما إذا لم نقل بالتعارض وجب القول بتخصص العام بنص السنة والكتاب وفعل الرسول ﷺ القائم مقامهما، لأنه لا يمكن استعمالهما إلا على وجه تخصص العام بالخبر الخاص وبيانه عليه واستعماله فيما بقي، وكذلك سبيل التعارض أو التخصص بين فعله الواقع موقع البيان وتركه الفعل الواقع على وجه البيان، لأنه يمكن أن يقع على وجه النسخ وعلى وجه البيان، ويستدل على وقوع فعله موقع قوله.

فصل: فإن كان الخبر الخاص من أخبار الآحاد التي لم يعلم صحتها ضرورة. ولا دليل من اجماع أو غيره وجب أن يقول إنه مخصوص للعام في حق من رأى العمل بذلك الخبر دون من لم يره من العلماء. وهو أيضاً خاص عند الله تعالى في حق فرضه على ذلك العالم وفرضه على غيره القول بأنه عام غير خاص، لأن فرض العلماء في مثل هذا مختلف.

ولو كان مما قامت الحجة بثبوته كان خاصاً عند الله سبحانه بغير شرط ولا تقييد وإضافة لخصوصه إلى حق آخر^(٩).

(٨) في المخطوط (الإقرار) بدل الإقتران.

(٩) كون خبر الآحاد مخصصاً يتوقف على اعتقاد كونه يصل لدرجة الحجية. وبذلك فإن خبر الآحاد الذي لا يصل لدرجة الحجية لا يكون مخصصاً، لأنه لا يحتج به إذا كان منفرداً فكيف إذا عارضه العام؟ والمصنف ذكر هذا الفصل استطراداً لتخصيص الكتاب بالكتاب والسنة الثابتة وسيفرد التخصيص بأخبار الآحاد بباب خاص بعد قليل.

وكذلك إن أجمعت الأمة على العمل به وإن لم يوجب العلم كان الحكم
مخصوصاً به عند الله سبحانه في حق الأمة المتعبدة بالعمل بخبر الواحد.
وجاز أن يكون الخبر عنده تعالى صدقاً صحيحاً. وجاز أن يكون باطلاً
موضوعاً وإن وجب على الأمة إعماله في تخصص إذا ورد بشروطه، لأن
إجماع الأمة على العمل به لا يدل على صدق راويه^(١٠) وصحته. كما أن
إجماعها على العمل بالشهادة التي ظاهرها العدالة لموضع تعبدها بذلك لا
يدل على صدقها وصحتها/ على ما نبينه من بعد. فهذا ما يجب تنزيله على
ما قلناه.

٤١٤

(١٠) في المخطوط (رواية).

باب

القول في تخصص العام بالإجماع

وإذا أجمعت الأمة على أن العام مخصوص ودانت بذلك علم بإجماعها أنه وارد فيما عدا الذي أجمعت على إخراجه منه، لأنها لا تجمع على خطأ، ولا تخرج ما دخل في العام ولا تنسخ حكمه بعد ثبوته، لأن إجماعها دليل يستقر بعد النبوة وانقطاع الوحي، والنسخ لا يقع إلا من قبل الله عز وجل المتعبد لخلقه. وإنما تتبع الأمة الأدلة، ولا ترفع حكماً ثابتاً، وما ينسخ من الأخبار عن الرسول، فإنما هو بيان عن نسخ الله سبحانه للحكم، وإنما توصف بسببه بأنها ناسخة على معنى إنها دلالة على قول الله الناسخ للحكم^(١)، على ما سنشرحه من بعد.

فصل: وإذا أجمعت على أن بعض ما دخل تحت العام مخصوص خارج عنه وجب القطع على خروجه منه، وجوزنا مع ذلك أن يكون خارجاً منه على وجه النسخ لحكمه بعد استقراره ودخوله في حكم العام. وجوزنا أن يكون خارجاً منه على وجه التخصص والبيان المقترن بالخطاب أو المتراخي عنه على القول بجواز تأخير البيان. فإن اتفقت مع أنه خارج عن حكم العام على أنه خرج على وجه النسخ أو على وجه التخصص والبيان قطع بذلك^(٢). وإن

(١) مبنى هذا الكلام على أن المشرع هو الله وحده وبالتالي فمهمة الرسول ﷺ هي التبليغ عن ربه سبحانه سواء كان المبلّغ به من لفظ الله سبحانه وهو القرآن أم من لفظه ﷺ وهو السنة.. فالسنة معناها من الله سبحانه وقد سماها الله سبحانه وتعالى وحياً في قوله عز وجل: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾.

(٢) الإجماع إذا حصل بشروطه المعتبرة يكون حجة قاطعة وبالتالي فهو من أقوى المخصصات لعصمة أمة محمد ﷺ عن الخطأ. ولكن يجب أن نتذكر أنه لا يوجد إجماع إلا وله مستند فتكون مهمة الإجماع نقل المخصص عن الظنية إلى القطعية فنتمسك بالإجماع على أنه المخصص ونترك مستنده.

وينظر التخصص بالإجماع في: إحكام الفصول (٢٦٩) والبحر المحيط (٣/٣٦٣) والأحكام للآمدي (٢/٢٢٧) وروضة الناظر (٢٤٤) والمعتمد (١/٢٧٦).

اختلفت فيه اختلافاً لم تقم الحجة ببعضه وجب الوقوف في ذلك، فيجب أيضاً تنزيل الأمر في هذا على ما قلناه.

فصل: فأما التخصص بالقياس فإنه واجب صحيح. فإن كان قياساً قد أجمعت عليه الأمة قطع^(٣) بأنه مخصص للعام عند الله عز وجل وعند الأمة^(٤). وإن كان مما لم يُجمع عليه وإنما قال به البعض كان القياس مخصصاً للعام عند الله وعند ذلك المجتهد في حقه لا على الإطلاق. وإن اعتقد بعضهم أن ذلك القياس لا يوجب تخصص العام لم يكن العام مخصوصاً عند الله في حق ذلك العالم، لأن الاجتهاد في غير ذلك القياس سائغ.

فأما القول بأنه لا يجوز تخصص العام بشيء من القياس وأخبار الآحاد ممن جعل القول بذلك من مسائل الاجتهاد وجب أن يقول أيضاً إن العام مخصوص عند الله في حق من رأى من العلماء وجوب تخصصه بخبر الواحد والقياس وذلك فريضة عليه وغير خاص عنده سبحانه وعندنا وعند من لم ير ذلك من العلماء على ما بيناه من قبل.

وأما إذا قلنا أن ذلك من مسائل الأصول/ وأن الدليل قد قطع على وجوب تخصص العام بالقياس وخبر الواحد وجب العمل بذلك والقطع بتخطئة المانع له. وإن سوغنا الاختلاف في غير خبر وقياس. وهذا هو الأولى عندنا. ونحن نبين ذلك في باب تخصص العموم بالقياس إذا لم نقل بتقابلهما إن شاء الله.

هذا جملة ما يخص به العام عندنا دون قول الأئمة وقول الصحابي ومذهب الراوي، وما يجري مجرى ذلك مما نذكره من بعد، وبالله التوفيق، وبه نستعين.

(٣) في المخطوط (وقطع).

(٤) هذا الفصل جزء من التخصيص بالاجماع الذي مستنده القياس وإلا فإن التخصيص بالقياس المجرد عن الإجماع سيتعرض له المصنف فيما بعد كما ذكر ذلك هنا. وله في ذلك قول مشهور عنه وهو التقابل بين العام والقياس لاجتماع قوة وضعف في كل منهما.

باب

القول في تخصص العام بأخبار الآحاد وذكر الخلاف في ذلك وما نختاره منه

اختلف الناس في هذا الباب من مثبتتي العموم ووجوب العلم بخبر الواحد والمنكرون لوجوب العمل به.

فقال كل من أنكر وجوب العمل بخبر الواحد أنه لا يجوز تخصص العموم^(١) به، لأنه إذا قابله العموم، كانت حاله أضعف منها إذا انفرد ولا شيء يقابله. فإذا لم يجب العمل به إذا انفرد كان أبعد عن وجوب العمل به والعموم في مقابلة^(٢) موجبه. وهذا لعمرى واجب على موضوعهم، وإنما يجب أن يدلوا أولاً على وجوب العلم به منفرداً، ثم ينظر في وجوب تخصص العموم. ونحن نذكر الأدلة على وجوب العمل به عند انتهائنا إلى الكلام في الأخبار إن شاء الله^(٣).

وأما المثبتون لوجوب العمل بكل واحد منهما إذا انفرد فقد اختلفوا في ذلك.

(١) القائلون بعدم حجية خبر الواحد هم أكثر المعتزلة وبعض أهل الظاهر على ما في الروضة لابن قدامة ص ١٠١.

ونسبه الأمدى في الإحكام (٤٥/٢) للجبائي وجماعة من المتكلمين. ونسبه في شرح الكوكب المنير (٣٦٥/٢) لبعض المعتزلة وبعض الرافضة وبعض أهل الظاهر منهم ابن داود. وأما الجبائي فلم ينسب له المنع مطلقاً بل اشترط للعمل به أن يرويه اثنان عن اثنين في جميع طبقات السند. وينظر أصحاب هذا الرأي في المعتمد (٦٠٢/٢) وشرح تنقيح الفصول (٣٥٧) والمسودة (٢٣٨) وإرشاد الفحول (٤٨) وفواتح الرحموت (١٣١/٢) وكشف الأسرار (٣٧٠/٢).

(٢) في المخطوط (مقابلته).

(٣) وهو في الجزء المفقود من الكتاب.

فقال فريق منهم لا يجوز تخصص العام بخبر الواحد بحال من الأحوال، واعتلوا لذلك بما نذكره عنهم من بعد^(٤).

وقال الجمهور من مثبتي العمل به يجب تخصص العام به كيف تصرفت بالعام الحال إن كان عاماً قد دخله الخصوص باستثناء وغيره من الأدلة المنفصلة أو لم يدخله الخصوص.

وقال قوم يجوز ورود التَّعبُد بذلك، ويجوز أن لا يرد، وما قام دليل على ورود ذلك.

وقال الفريق الأول: بل قد قام عليه دليل وأن الجماعة قد أجمعت على تخصص عمومات بأخبار آحاد.

وقال فريق آخر من جملة الفقهاء وغيرهم يجوز التَّعبُد بذلك إلا أنه لم يرد، بل قد ورد المنع فيه، لأن الصحابة زعموا أنهم^(٥) ردا خبر فاطمة بنت قيس^(٦) في أنه لا نفقة ولا سكنى للمبتوتة لأجل أنه تخصص لظاهر الكتاب^(٧).

(٤) الذين منعوا التخصص بأخبار الآحاد لعدم حجيتها تقدموا وأما هؤلاء فهم لا يقولون بالتخصص بها مع قولهم بحجيتها.

ونسبه الزركشي في البحر المحيط (٣/٣٦٥) لبعض الصائبة نقلاً عن أبي الخطاب. ولم أجده في التمهيد (٢/١٠٥) ولا في شرح الكوكب (٣/٣٦٢) وذكره الأمدي في الأحكام (٢/٢٢٢) ولم ينسبه لأحد. ونسبه ابن برهان في الوصول إلى الأصول (١/٢٦٠) إلى شزيمة من الفقهاء. وينظر في ذلك أيضاً إرشاد الفحول (١٥٧) والبرهان (١/٤٢٦) والمحصل (١/١٣١/٣) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٦) والمنخول (١٧٤) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٢/١٢٠).

(٥) في المخطوط (زعموا ردا).

(٦) هي فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية بكسر الفاء. أخت الضحاك، صحابية ذات عقل وكمال ومن المهاجرات الأول. استشارت النبي ﷺ فيمن خطبها. فأشار عليها أن تنكح أسامة بن زيد. اجتمع في بيتها أهل الشورى عند مقتل عمر رضي الله عنهم. توفيت في خلافة معاوية.

لها ترجمة في الإصابة: ٦٩/٨ وسير أعلام النبلاء ٢/٣١٩.

(٧) حديث فاطمة بنت قيس ورد عمر أخرجه مسلم في باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها (٢/١١١٨)

رقم (٤٦) بلفظ: حدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا =

وزعم عيسى بن أبان^(٨) أنه يجوز تخصص العام المتفق على تخصصه. والذي قام الدليل على/ تخصصه بكل وجه من استثناء متصل به، ٤١٦ وكلام^(٩) منفصل عنه، ودليل عقل وقياس شرع. قال لأنه حينئذ يصير بالتخصص مجملاً ومجازاً فيجوز لذلك إعمال خبر الواحد في تخصص أشياء آخر منه.

وقال قوم من أهل العراق أيضاً إنه يجوز تخصص العموم المخصوص بالأدلة لأنها تجعله مجازاً ولا يجوز تخصصه بخبر الواحد إذا خص باستثناء متصل، لأنه يصير الاسم معه اسماً لقدر ما بقي حقيقة، وليس هذه حاله إذا خص بالمنفصل. هذا جملة الخلاف في هذا الباب.

والذي نختاره من ذلك أنه لا حجة عندنا قاطعة على وجوب التعبد بالعمل بخبر الواحد وإن عارضه العموم ولا على وجوب العمل بجميع مقتضى

نفقة، ثم أخذ الأسود كفاً من حصا فحصبه به فقال: ويك تحدث بمثل هذا؟ قال عمر: لا تترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها السكنى والنفقة.

قال الله عز وجل: ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن﴾.

ورواه أبو داود في باب نفقة المبتوتة (٧١٥/٢) رقم (٢٢٨٨).

والترمذي في أبواب الطلاق واللعان (٤٧٥/٣) رقم (١١٨٠).

والنسائي في الطلاق (٢٠٩/٦).

وابن ماجه في الطلاق (٥٦٥/١) رقم (٢٠٣٦).

والدارمي في الطلاق (٨٧/٢). والدارقطني في الطلاق والخلع (٢٥/٤). وأحمد

(٤١٥/٦).

وقال الزركشي في المعتبر ص ١٦٩: في صحة هذا الخبر عن عمر فيه نظر وإن رواه مسلم سأل

أبو داود عنه الإمام أحمد فلم يصححه. وقال ابن أبي حاتم في العلل (٤٣٨/١) سئل عنه أبي

فقال: هو ليس بمتصل.

انظر تخريجه في نصب الراية (٢٧٣/٣) وتحفة الطالب ص ١٩٧.

(٨) سبقت ترجمته ص ٦٦.

(٩) في المخطوط (وكلامه).

العموم وإن عارض بعضه خبر الواحد. بل الواجب الحكم بالتقابل، على ما بيناه من قبل^(١٠).

فأما ما يفسد قول منكر مخصص العام بخبر الواحد لأجل تحريم العمل به، وإن انفرد بما نذكره من الأدلة من بعد على وجوب العمل بخبر الواحد إذا ورد على شروط وجوب العمل به.

فأما القائلون بوجوب العمل^(١١) والمنكرون لتخصص العام إذا قابله وجواز ورود التعبد بذلك، فلا حجة لهم على ذلك.

فيقال لهم: لم قلت ذلك؟ فإن قالوا: لأجل أن خبر الواحد يقتضي غالب الظن والعموم يقتضي العلم والقطع على ثبوت الحكم فيما دخل تحته ولا يقابل ما يوجب العلم بما يقتضي غالب الظن.

(١٠) ذكر الباقلاني في هذه المسألة سبعة أقوال:

الأول: المنع مطلقاً وهم صنفان، فمنهم من يقول بعدم حجية خبر الواحد. ومنهم صنف يقول بالمنع مع القول بالحجية.

الثاني: قال به الجمهور ونسبه الأمدى في الأحكام (٢/٢٢٢) للأئمة الأربعة وهو الجواز مطلقاً.

الثالث: أنه يجوز عقلاً ولم يقدّم دليل على ورود ولا رده.

الرابع: يجوز عقلاً ولكن ورد دليل على رده.

الخامس: يجوز إذا سبق أن خص بقطعي وبه قال عيسى بن أبان.

السادس: لا يجوز تخصصه إذا سبق تخصيصه باستثناء أو مخصص متصل لأنه يكون حقيقة

في الباقي ويجوز تخصصه بأخبار الأحاد إذا سبق أن خص بدليل منفصل لأنه

يصير مجازاً في الباقي.

وهذا القول نسبة الأمدى للكرخي.

السابع: التوقف لحدوث التقابل وهو ما اختاره الباقلاني وينظر الأقوال في المسألة: ميزان

الأصول (٢٢٢) والبرهان (١/٤٢٦) وشرح تنقيح الفصول (٧/٢٠٧) والمعتمد (١/٢٧٥)

والمحصل (١/١٢٠/٣) واللمع (١٩) والعدة (٢/٥٥٠) والمسودة (١١٩) وإرشاد الفحول (١٥٧)

ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٢/١٤٤) وفواتح الرحموت (١/٢٤٩) والتبصرة (١٣٣)

والمستصفي (٢/١١٤) والمنحول (١٧٤) وأصول السرخسي (١/١٤٢) والوصول إلى

الأصول (١/٢٦٠) والبحر المحيط (٣/٣٦٤).

(١١) أي وجوب العمل بخبر الواحد.

يقال لهم: لم قلت ذلك وأن مقتضى العموم ثابت معلوم غير مظنون، فلا تجدون في ذلك متعلقاً، لأن العموم لو ثبت لكان إنما يثبت بأمر يقتضي غلبة الظن دون العلم، بل القول به باطل لا يجوز أن يعلم، ولا أن يصادف الظن له وخبر الواحد أقوى منه لأنه ثابت بإجماع الصحابة وإن لم يكن كذلك، فليس الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد في الأصل بدون الطريق الذي يثبت به القول بالعموم، فهما سيان.

ثم يقال لهم: اعلّموا على أن ثبوت الحكم فيما دخل تحت العام ثابت معلوم إذا تجرد، فما الدليل على أنه معلوم أيضاً وإن عارضه خبر الواحد مع تجويز الكل لكون الخبر صدقاً. ولو قطع على أنه عام مع الخبر لقطع على أن الخبر كذب باطل، وذلك محال فوجب اختلاف حال اللفظ في العلم بموجبه مع تجرده ومع مقابلة الخبر لبعضه، وسقط ما قالوه./

٤١٧

ثم يقال لهم: فيجب لنفس اعتلالكم هذا منع أعمال خبر الواحد في ابتداء الفرائض وإشغال الذمم المعلوم سقوطها وبراعتها بالعقل، لأن حكم العقل معلوم، وصحة الخبر مظنون. فإن راموا فصلاً نقضوا اعتلالهم، وإن مروا على ذلك تركوا مذهبهم، ولا محيص من ذلك^(١٢).

ثم يقال لهم: ليس وجوب العمل بخبر الواحد مظنون، بل هو معلوم بدليل قاطع من قرآن وإجماع الصحابة على ما نبينه في باب القول في الأخبار، وإنما المظنون صدق الراوي، وليس علينا في العلم بصدقه تكليف. كما أنه ليس الحكم بالشهادة مع ظاهر العدالة مظنون، بل مقطوع به ومعلوم. وإنما المظنون صدق الشهود، وليس على الحاكم في ذلك تكليف. وإذا كان ذلك

(١٢) ولهذا فإن قاعدة اليقين لا يزول بالظن غير مطردة فجاهير أهل العلم يرفعون البراءة الأصلية وهي يقينية بأخبار الأحاد وهي على رأي معظمهم ظنية. ويشهد لذلك أيضاً ما ذكره الباقلاني من فروع فقهية ألزمهم بها.

صار وجوب العمل بخبر الواحد وإن قابله العموم معلوم، كما أن العمل بما بقي تحت اللفظ معلوم.

فإن قالوا: إنما يعلم وجوب العمل بخبر الواحد إذا لم يقابل موجبه العموم، قيل كذلك. فإنما يعلم وجوب العمل بحكم العام إذا لم يقابل بعضه الخبر الخاص، ولا جواب عن ذلك.

فصل: فإن قال قائل: فما تقولون أنتم في العلم بثبوت حكم العقل من وقف أو تحليل أو تحريم على قول من ذهب إلى ذلك مع ورود الخبر بالنقل عنه.

فإننا نقول: إن بقاء حكم العقل مع ورود الخبر مظنون، كما أن صدق الخبر مظنون. فلو تيقنا بقاء حكم العقل لقطعنا على بطلان الخبر، ولا سبيل إلى ذلك. وكذلك القول في ارتفاع يقيننا لطهارة الماء مع خبر من يجوز صدقه عن نجاسته بعد علمنا بطهارته قبل الخبر. وعدم علمنا ببقاء حكم العدة على المعتدة مع إخبارها لنا بانقضاء عدتها وتجويزنا لصدقها في الخبر، وأمثال ذلك مما يكثر تتبعه.

ولأن مما يزول به حكم اليقين مع وجود المظنون، وتحريم أكل ما يعلم يقيناً أنه ذكي إذا اختلط بميتة وأشكل، وتحريم نكاح الأجنبية المنتفي تحريم^(١٣) نكاحها إذا اختلطت بذات محرمة وأشكل^(١٤) الأمر. وزوال تحليل الاستمتاع بالزوجات إذا وقع الطلاق على واحدة منهن والتبست الحال فيمن هي منهن، وأمثال ذلك مما يترك اليقين فيه ويزول عنه بحكم الظن على أنه يمكن أن يقال في هذا أيضاً أن تحليل ذلك كان متيقناً قبل^(١٥) الاختلاط والإلتباس. فإذا اختلط لم يكن متيقناً، بل متيقن تحريمه/.

٤١٨

(١٣) في المخطوط (تحديد) بد تحريم.

(١٤) في المخطوط (واسكر).

(١٥) في المخطوط (بل) بدل قبل.

وجواب هذا أننا نعلم قطعاً أنه كان في ذلك ما ليس بحرام. فلما اختلط زال حكمه بالالتباس.

واستدل -أيضاً - من منع تخصص العام^(١٦) بخبر الواحد بأنه لو جاز ذلك لجاز نسخه أو نسخ بعضه بخبر الواحد. وجواز هذا من وجهين:

أحدهما: أنه لا فصل بين جواز الأمرين من جهة العقل والمعنى واللغة، لأننا لا نتيقن بقاء الحكم إذا ورد خبر الواحد الذي يجوز أن يكون صدقاً برفعه، فهما سيان غير أن الإجماع منع من النسخ به فمنعناه، ولا إجماع ولا غيره من الأدلة في منع التخصص به فبقى على جوازه.

والجواب الآخر أن النسخ منافاة ورفع لحكم قد تيقن ثبوته، والتخصص بيان ما لم يثبت حكمه، فافترق الأمران.

وقد زعم قوم أن جواز تخصص العام بخبر الواحد صحيح لما ذكرناه من جهة العقل غير أن السمع قد ورد بمنعه، لأن الصحابة ردت خبر فاطمة بنت قيس في أنه لا سكنى ولا نفقة للمبتوتة، لأنها قالت: لم يجعل لي رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة. فقال عمر رضوان الله عليه: «لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلها نسيت أو شبّه لها». وفي خبر آخر: «لا يدرى أصدقت أم كذبت»^(١٧). يعني بكتاب الله قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ﴾^(١٨) وذلك عام في كل مطلقة مبتوتة وغير مبتوتة وخبرها يمنع من

(١٦) في المخطوط (العلم).

(١٧) أثر عمر تقدم الكلام عليه بلفظ «أحفظت أم نسيت» أما لفظ «أصدقت أم كذبت» قال الزركشي في الاعتبار ص ١٦٩: رواه الحارثي في مسنده بلفظ «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت، المطلقة ثلاثاً لها السكنى والنفقة».

ثم نقل عن صاحب التنقيح أنه قال في هذا الأثر: وهذا إسناد مظلم إلى أبي حنيفة، وأحمد بن محمد بن سعيد هو ابن عقدة، وهو مجمع الغرائب والمناكير وينظر في ذلك العقود والجواهر للزبيرى (١٧١/١).

(١٨) الطلاق: (٦).

ذلك وقصر السكنى والنفقة على الرجعية. وهذا ليس بدليل لأنه يمكن أن يكون رضي الله عنه إنما رد خبرها لما علل به من قوله: «لا يدري أصدقت أم كذبت» ولعلها نسيت أو شُبِّهَ لها. وهذا ينبئ عن اعتقاده فيها أنها ليست من أهل العدالة، لقوله: «لا ندري أصدقت أم كذبت» ثم نقل مثل ذلك في خبر كل واحد، وعلى أنها ليست من الضبط والذكر بحيث يجب العمل بخبرها، ولذلك ذكر النسيان وأنه شبه لها. وهذا لا يوجب^(١٩) رد من ليست هذه صفته فسقط ما قالوه.

وقد ادعى مخالفوهم إجماع الصحابة^(٢٠) على أنهم كانوا يرون تخصص العام بأخبار الأحاد. وذلك أنهم خصوا قوله تعالى: ﴿وَأحل لكم ما وراء ذلكم﴾^(٢١) بعد ذكر نوات المحارم بخبر أبي هريرة^(٢٢) عن النبي ﷺ من «نهيه أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها»^(٢٣).

وخصوا قوله تعالى: ﴿فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره﴾^(٢٤). وإطلاق اللفظ يقتضي/ تحليلها دخل بها الثاني أو لم يدخل، فخصوا ذلك برواية من روى لهم قوله عليه السلام: «حتى تذوق عسيلتها»^(٢٥)

٤١٩

(١٩) في المخطوط (يجب).

(٢٠) بدأ المصنف بذكر أدلة الجمهور.

(٢١) النساء: (٢٤).

(٢٢) هو عبدالرحمن بن صخر الدوسي. اختلف في اسمه واسم أبيه كناه الرسول ﷺ بأبي هريرة لحمله مرة في كفه، فاشتهر بذلك. أسلم عام خيبر وشهدا وما بعدها. توفي بالعقيق سنة ٥٧هـ وقيل غيرها، كان أكثر الصحابة رواية للحديث مع الضبط مع تأخر إسلامه بفضل دعاء الرسول له بالحفظ. له ترجمة في الإصابة (١٩٩/٧) والاستيعاب (١٧٦٨/٤) وأسد الغابة (٣٠٦/٦) وتذكرة الحفاظ (٣٢/٨).

(٢٣) تقدم تخريجه في ص ٣٦ من هذا المجلد.

(٢٤) البقرة: (٢٣٠).

(٢٥) الحديث ورد في قصة تميم بنت وهب كانت تحت رفاعة القرظي فبت طلاقها، فتزوجت عبدالرحمن بن الزبير فلم يستطع أن يمسه فجات للرسول ﷺ قائلة والله ما معه إلا مثل هدبة الثوب وتريد الرجوع لرفاعة فقال لها ﷺ: «لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوق عسيلته».

وخصوا - أيضاً - قوله: (يوصيكم الله في أولادكم)^(٢٦) وجميع أي المواريث برواية أبي هريرة: «لا يرث القاتل ولا العبد ولا أهل ملتين»^(٢٧) وخصوا قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾^(٢٨) وقال بعضهم وقد خصوا قوله: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾^(٢٩) بما روي عنه من أمره عليه السلام بإعادة الوضوء والصلاة من القهقهة فيها^(٣٠).

أخرجه البخاري في الشهادات رقم (٢٦٣٩) وفي الطلاق (٥٢٦٠، ٥٢٦١، ٥٢٦٥، ٥٣١٧) وفي اللباس رقم (٥٧٩٢، ٥٨٢٥) وفي الأدب رقم (٦٠٨٤) ومسلم في النكاح (١٠٥٥/٢).
ومالك في الموطأ في النكاح (٦٦/٢) من تنوير الحوالك والبيهقي في الكبرى (١٨٦/٧) انظر تخريجه في تخريج أحاديث المدونة (٩٨٧/٣) وتحفة المحتاج (٣٧٢/٢).
(٢٦) النساء: (١١).

(٢٧) تقدم تخريج عدم توريث القاتل والعبد في ص ٣٦ من هذا الكتاب. أما عدم توارث أهل الملتين فمتفق عليه بلفظ: «لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم».
أخرجه البخاري في المغازي رقم (٤٢٨٣) وفي الفرائض رقم (٦٧٦٤) ومسلم في الفرائض (١٢٣٣/٣).
وأبو داود في الفرائض (٣٢٦/٣) برقم ٢٩٠٩.
والترمذي في الفرائض (٤٢٣/٣) رقم (٢١٠٧) وقال حسن صحيح
وابن ماجة في الفرائض (٩١١/٢) رقم (٢٧٢٩، ٢٧٣٠)
والدارمي في الفرائض (٣٧١/٢) والطبراني في الكبير (٣٩١، ٤١٢)
وأحمد في المسند (٢٠١/٥، ٢٠٢، ٢٠٩).
ومالك في الموطأ (٥١٩/٢).

وبلفظ «أهل ملتين» أخرجه الترمذي رقم (٢١٠٩) وأبو داود (٢٩١١) وابن ماجة وأحمد (١٧٨/٢) والدارقطني (٧٣/٤) وتاريخ بغداد (٢٩٠/٥) وانظر تخريجه في تحفة الطالب ص ٣١٩، والمعتبر ص ١٦٩ وتحفة المحتاج ص ٣٢٤.

(٢٨) البقرة: (١٨٠).

(٢٩) محمد: (٢٣)

(٣٠) خبر القهقهة أخرجه الدارقطني في قصة ضحك مصلٍ لتردي أعمى في بئر في الطهارة (١٦٣/١). ورواه البيهقي في الكبرى (١٤٦/١) قال الشافعي: «لم نقله لأنه مرسل» أرسله أبو العالية الرياحي حتى قال الشافعي: «حديث أبي العالية الرياحي في القهقهة رباح» ورواه عبدالرزاق في مصنفه، والطبراني على ما في نصب الزاوية (١٥٠/١).

فهؤلاء يدعون إجماع الصحابة على تخصص العمومات بأخبار الآحاد على كسر دعوى المنع لذلك.

وعن هذا الذي قاله هؤلاء أجوبة:

أحدها: إن جميع هذه الأخبار التي خصوا بها أخبار قد قامت بها الحجة عند الصحابة وعلمت صحتها وثبوتها، فلذلك خصت العمومات بها. وقد بسطنا الجواب عن كل خبر في الكتاب الكبير^(٣١) بما يغني الناظر فيه.

ويقال لمن تعلق بهذا أيضاً، فما أنكرتم من تجويز النسخ بأخبار الآحاد، لأنهم قد قبلوا خبر الواحد في التحول عن القبلة لما روي لأهل قباء.

فإن قالوا: كان خبراً قد قامت به الحجة عندهم.

قيل لهم: مثل ذلك فيما خصوا به العام.

فصل: فأما قول من قال إني لا أخص العام بخبر الواحد إلا أن يكون مما قد أجمع على تخصصه^(٣٢)، ومما دخله التخصص، فإنه قول لا وجه له، لأننا قد بيننا أنه لا يتيقن ثبوت حكم العام مع معارضة الخبر لبعض موجهه.

وعمدتهم في ذلك إنه إذا تجرد عما يخصه يبقى عمومته وثبوت^(٣٣) خبر الواحد مظنون. وقد أفسدنا هذه الطريقة بغير وجه، فعلم أنه لا فرق بين تخصصه لعام دل الدليل على تخصصه. وعام ليست هذه سبيله، ولا وجه لتعلقهم في ذلك، بأنه لو كان الخبر الخاص ورد على وجه البيان من الرسول عليه السلام لوجب أن تذكره الأمة وأن تنقله نقلاً يقوم به الحجة. وإذا لم ينقل كذلك صار وارداً على وجه النسخ. والنسخ لا يصح بأخبار الآحاد، لأنه

(٣١) الكتاب الكبير هو التقريب والإرشاد الكبير. وقد سبق أن أحال عليه في عدة مواضع، مما يدل على أنه ألفه قبل هذا الكتاب.

(٣٢) بدأ المصنف بيان ما تمسك به عيسى بن أبان ثم شرع في إبطال ما تمسك به.

(٣٣) في المخطوط (وحبون).

قد يصح أن يتعبد ببيان خصوصه للأحاد. وأن لا ينقل اقتران بيانه له أو وقوعه متراخياً^(٣٤). فدعواهم لما قالوه لا حجة عليها.

ويقال لهم: ولو كان الخبر المخصص ورد منه على وجه النسخ لبعض العام لوجب بيانه لذلك وأن يليق به إلقاء يعلم به كونه ناسخاً. وإذا لم ينقل/ ٤٢٠ على هذا الوجه وجب الحكم على أنه ورد مخصصاً غير ناقل على وجه النسخ. وهذا يسقط ما قالوه. وهما جواب من قال إنني لا أسلط خبر الواحد المظنون صحته على عموم لم يدخله التخصص بدليل مقطوع به، لأجل أنني أزول عن حكم عموم متيقن بخبر واحد مظنون صدقه، لأنه لو تيقن ثبوت العموم مع خبر الواحد لتيقن كون الخبر باطلاً. وفي الاتفاق على تجويز صحته ما يوجب الزوال عن حكم تيقن العموم. وهذه جملة كافية في هذا الباب^(٣٥).

(٣٤) في المخطوط (متواخياً).

(٣٥) لم يستوف الباقلاني الكلام على جميع الأقوال في المسألة فترك قول الكرخي وترك أيضاً قوله بدون احتجاج لهما مع أنه ختم المسألة بما يشعر بعدم وجود سقط والذي ذكره المصنفون من أتباعه كابن برهان وغيره توجيهاً لرأي الباقلاني أنه اجتمع في العام قوة وضعف فالقوة من جهة طريق ثبوته والضعف من جهة دلالاته لأن دلالة العام على أفراداه ظنية. واجتمع في المخصص قوة وضعف، فأما القوة فمن جهة دلالاته على أفراداه، فدلالة الخاص على أفراداه أقوى من دلالة العام على أفراداه، وأما الضعف فمن جهة ثبوته لأن طريق ثبوته ظنية. وإذا اجتمع في كل واحد منهما قوة وضعف تقابلاً فلا يدري أيهما أحق بالترجيح، ويلزم على ذلك التوقف.

باب

الكلام في تخصص العموم بالقياس والخلاف فيه

اختلف الناس في ذلك:

فمن قال: إن اللفظ محتمل للعموم والخصوص قال أتبين بالقياس أحد احتمليه. وليس ذلك من تخصصه العام في شيء لإنكاره القول بالعموم.

واختلف القائلون بالعموم في ذلك في الأصل على وجهين. فقال كل من قال بالعموم وأبطل القياس في الأحكام إنه لا يجوز تخصصه العام، لأنه ليس بدليل لو انفرد عن العام، فكيف به إذا قابله ومنع إعماله^(١).

وقال مثبتو القياس في ذلك قولين^(٢):

(١) القائلون بعدم حجية القياس ينبغي أن يخرجوا من دائرة النزاع. لأن من لم يقل بحجية القياس لو انفرد فهو لا يقول بتخصيصه للعام من باب أولى وينحصر النزاع بين القائلين بحجية القياس.

(٢) بل ذكر أقوالاً عن المثبتين وليس قولين. والأقوال في هذه المسألة تقريباً هي نفس الأقوال في تخصيص العام بخبر الواحد، إلا أن طائفة ممن يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا تجوز ذلك في القياس لأن الظن الموجود في القياس أقل من الظن الموجود في خبر الواحد. كما أن الأصل في القياس أن لا يصادم النص ولا عبء به مع وجود النص. ولهذا نشأ عندنا قول جديد في المسألة وهو جواز التخصيص بالقياس القوي كالجلي وما نص على علته وأجمع عليها. دون ما كان ضعيفاً كالقياس الذي علته مستنبطة أو لم تتوفر فيه شروط القياس كاملة. واستوعب المصنف الأقوال في المسألة.

وينظر ما يتعلق بالمسألة في، نزهة خاطر العاطر مع الروضة (١٦٩/٢) والعدة (٥٥٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٢) وإرشاد الفحول (١٥٩) واللمع (٢١) وأصول السرخسي (١٤٢/١) وفواتح الرحموت (٣٥٧/١) وجمع الجوامع مع البناني (٢٩/٢)، والمستصفي (١٢٢/٢) والإحكام للأمدى (٢٣٧/٢) والمحصل (١٤٨/٣/١) والمنخول (١٧٥) والبرهان (٤٢٨/١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٥١/٢) والتبصرة (١٣٧) والمسودة (١٢٠) والبحر المحيط (٣٦٩/٣) والوصول إلى الأصول لابن برهان (٢٦٦/١) وميزان الأصول (٣٢٠) والتمهيد لأبي الخطاب (١٢٠/٢).

فقال فريق منهم لا يخص العموم بالقياس كيف تصرفت به الحال، لأنه دليل إذا انفرد عن مقابلة العموم لموجبه، وليس بدليل إذا قابله العموم، وعليه فريق من الفقهاء من أهل المذاهب المختلفة. وبه قال شيخنا أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه وطبقة من المتكلمين منهم الجبائي وابنه. وحكي رجوع ابنه عن ذلك إلى القول بأنه يخصه.

وقال الجمهور من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي إنه يجب تخصصه بالقياس جلياً وخفيًه، وكيف تصرفت الحال به. وبه قال شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه.

وقال فريق من أصحاب الشافعي يجب تخصصه بجلي القياس دون خفيه.

وقال عيسى بن أبان ومن ذهب مذهبه أنه يجب تخصص العموم بالقياس إذا ثبت تخصصه بدليل يوجب العلم، وإن لم يكن مما دخله التخصص بدليل قاطع لم يجز أعمال القياس في تخصصه.

ومن أهل العراق من يفرق بين وجوب تخصصه إذا خص بدليل منفصل أو باستثناء متصل فيوجب تخصصه به إذا كان مخصوصاً بدليل منفصل، ولا يجيز ذلك إذا كان مخصوصاً باستثناء ولفظ متصل، لأن ذلك يجعل الاسم اسماً لما بقي حقيقة وبمثابة المطلق في كونه مستغرقاً للجنس^(٢).

والذي نختاره في هذا الباب/ القول بوجوب تقابل القياس والعموم ٤٢١ لو ثبت في قدر ما تعارضاً فيه والرجوع في تعرف حكم ذلك إلى شيء سواهما. وأنه ليس في العقل، ولا في الشرع دليل قاطع على وجوب ترك العموم بالقياس، وترك القياس للعموم فالأمر في ذلك والذي قلناه

(٢) هذا القول نسبه الرازي في المحصول (١٤٨/٣/١) للكرخي وكذلك الزركشي في البحر المحيط (٣٧١/٣) وغيرهما.

في تقابل العموم والخبر الخاص في قدر ما تعارضاً فيه.

فإن قائل قائل: قبل الكلام على المخالفين في هذا الباب قولكم بتقابل العموم والقياس خارج عن الإجماع لأنه لا أحد ممن يقول بالعموم وإثبات القياس في الأحكام يقول بمقابلتهما.

يقال له: ليس الأمر على ما توهمته ولا إجماع في ذلك من الأمة، ولا من القائلين بفرض القياس في الأحكام ووجوب^(٤) العمل بالعام.

ولأن القائلين بمقابلة الخبر الخاص للعام في قدر ما يتناوله الخاص من أصحاب أبي حنيفة وأهل الظاهر يقولون بترك تخصص العام بالخبر المتواتر وبالآية من القرآن، التي هي نص في التخصص للعة التي ذكرناها في وجوب تقابل الخبر والعام. ويجب أن يكونوا أقوى بذلك في تقابل القياس والعموم. ومع هذا فقد علمنا أن كثيراً من الفقهاء يقولون بوجوب تقديم العمل بموجب القياس على العمل بموجب خبر الواحد، ويرى أنه أقوى من الخبر^(٥).

ومنهم من يقول: بل يجب تقديم العمل بموجب الخبر وترك موجب القياس لأجله.

وإذا منع هؤلاء تخصص العموم بالخبر، وهو مقدم على القياس فبأن يقولوا بتقابل العموم والقياس أولى. ومع هذا فلو ثبت إجماع القائلين بوجوب القياس في الأحكام على أنه لا بد من تقديم العموم على القياس أو تخصصه بالقياس لم يكن هذا الاجماع من القائلين بالعموم والقياس حجة،

(٤) (ووجوب) مكررة في المخطوط.

(٥) لا أعلم أحداً يقول بأن العمل بالقياس أولى مطلقاً من العمل بخبر الواحد. بل قد يكون أقوى في بعض الصور مثل كون الظن الثابت بالقياس في عدم جواز بيع الأرز بالأرز متفاضلاً قياساً على البر أقوى من الظن الحاصل من عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ المفيد لحل بيعه متفاضلاً. وفي الأعم الأغلب الظن الحاصل بخبر الواحد أقوى من الظن الحاصل من القياس.

لأنه ليس بإجماع من الأمة. وإنما هو إجماع هذا الفريق منهم المصيبون في القول بوجوب القياس في الأحكام. وصوابهم في ذلك لا يدل على أنهم يصيبون في أنه لا بد من ترك العموم للقياس أو ترك القياس للعموم، لأنهم إذا لم يكونوا جميع الأمة لم يكن إجماعهم حجة لما ذكره من بعد، فبطل التعلق بخروج هذا القول عن الإجماع^(٦).

فإن قال قائل: فما الدليل على تعارض العموم والقياس فيما تقابلا فيه^(٧).

قيل له: الذي يدل على ذلك علمنا بأن العموم لو انفرد عن القياس لوجب/ إمضاؤه في قدر ما تناوله القياس وغيره مما يلحقه الاسم. وأن ٤٢٢ القياس لو انفرد عن مقابلة العموم، لموجه لوجب العمل به فيما تناوله، ووجب إذا اجتمعا جميعاً تقابلهما والرجوع في تعرف حكم ما تناوله إلى شيء غيرهما، وليس لأحد أن يقول: بل اطرح القياس للعموم، لأن دليله أقوى، لأن ذلك بعكس ما يجب، لأن دليل القياس أقوى مما ثبت به القول بالعموم، لأنه ثابت بإجماع الصحابة عندنا جميعاً. وليس العموم على قول أكثر مثبتي القياس ثابتاً بإجماع الصحابة، بل في القائلين بالقياس من يبطل العموم في الأحكام. فلا شك في أن ما ثبت به وجوب العلم بالقياس أقوى مما ثبت به القول بالعموم.

وكذلك فليس لأحد أن يقول: إذا كان ما ثبت به القياس إجماع الصحابة، وهو أقوى مما ثبت به العموم وجب اطراح العموم لأجل القياس، لأن الصحابة لم تجمع على ثبوت العمل بغير القياس الذي يوجب مستعمله اطراح العموم به. وإنما أجمعوا على وجوب العمل بجملة القياس لا بغير واحد منه يُقصد به ترك العموم لأجله.

(٦) ثبوت الاجماع على عدم تقابل العموم مع القياس وتعارضهما يتعذر نقله مع ما نقل من الأقوال في المسألة.

(٧) بدأ المصنف بذكر أدلة قوله الذي اختاره وهو تقابل القياس والعام وهذا يقتضي التوقف حتى يظهر دليل من الخارج على رجحان أحدهما أو غيرهما.

بل في القائلين بالعموم من يقول: ما عمل الصحابة قط بقياس يقابل العموم موجب، بل كانت تترك القياس للعام، وتعمل به إذا لم يكن الظاهر في مقابلته، وإذا كان ذلك كذلك تكافأت هذه الدعاوي ووجب القول بتعارض العموم والقياس فيما تقابلا فيه^(٨).

ويدل على ذلك أيضاً أن حجة العقل لا توجب تقديم أحدهما على الآخر مع العلم بأن كل واحد منهما حجة في العمل إذا انفرد، وليس في السمع - أيضاً - ما يوجب ترك أحدهما للآخر ولا فيه إجماع، لعلمنا بوقوع الخلاف في ذلك فممن^(٩) تقدم يُقدم العموم ومن آخر يطرح العام لوضع القياس. فإذا تقاومت الأقاويل وجب التعارض بينهما^(١٠) لا محالة.

ومما يدل على وجوب تعارضهما أننا إذا أفسدنا قول من قدم القياس على العموم وقول من قدم العموم على القياس واطرحه لأجله لم يكن بعد ذلك إلا القول بالتعارض بينهما من حيث لم يسع العمل بأحدهما واطراح الآخر، وذلك ظاهر في وجوب ما قلناه. ويجب أن يكون هذا الذي ذكرناه من تقابل العموم والقياس فيما تناولاه وبطلان تقديم أحدهما على الآخر دليلاً قاطعاً على أنه لا يجوز/ أن تكون الأمة مجمعة على إبطال التقابل بينهما، لأن إبطال ذلك خطأ مقطوع به لما بيناه في تقاومهما^(١١). ولا يجوز أن يخرج هذا

٤٢٣

(٨) ما توصل إليه الباقلاني من القول بالتقابل بين العام والقياس الذي أداه إلى القول بالتوقف أو تساقطهما والبحث عن غيرهما نتيجة لا يقر عليها. وذلك أن مدار الشريعة الإسلامية على العمل بغلبة الظن. وتحصل غلبة الظن بأدنى مرجح من قرينة أو دليل، وما دام أن العام اجتمع فيه ظن وقطع. فالظن من جهة دلالاته والقطع من جهة ثبوته والظنون الحاصلة من اللفظ العام متفاوتة. وكذلك فإن القياس اجتمع فيه قطع وظن فالقطع من جهة تناوله لما تحته والظن من جهة حجبيته. وعلى المجتهد عقد مقارنة بين الإثنين فإذا وجد أدنى مرجح لم يجز له التوقف وتعطيل النص. ويبعد أن لا يجد المجتهد ما يرجح به أحدهما على الآخر.

(٩) في المخطوط (ممن يتقدم).

(١٠) ضمير المثني راجع للعام والقياس.

(١١) لا يلزم على القول بالتقابل التوقف، لأن التوقف فيه محذور، وهو تعطيل العمل بالنص. وإذا على المجتهد الترجيح لكي لا يعطل النص. لأن النصوص ما نزلت إلا ليعمل بها.

الحق الواجب عن قول الأمة، وأن لا يكون فيها قائم به وذاهب إليه.

وكذلك فإنه يجب أن يقال ما نعلم أن هذين الفريقين في الأمة، من قال أخص الظاهر بالقياس. وفي منع ذلك قد أجمعوا على تحريم القول بالمقابلة؛ كما لا يعلم بإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة أن يحرمون الذهاب إلى القول الآخر، وإنما يجب أن يعلم هذا وأمثاله من دين الأمة بتوقيفهم عليه، ولا توقيف عنهم في ذلك.

باب

الكلام على موجبي تقديم القياس على العموم في قدر ما يتناوله

فيقال للقائلين بذلك لم قلتُم هذا؟

فإن قالوا: لأجل أن القياس معنى لا يصح نقله والتجوز به، ولا يمكن تخصصه، وهو أقوى من النص. لأن النص يجوز نقله والتجوز به واستعماله في غير عين ما وضع له، والقياس لا يمكن ذلك فيه. وإذا وجب تخصص العموم بالنص كان تخصصه بالقياس أولى^(١).

يقال: أول ما في هذا أننا لا نسلم لكم وجوب تخصص العام بالنصوص على سقوط الحكم في بعض ما تناوله، بل يوجب تقابل النص العام في قدر ما تناوله، على ما بيناه من قبل، فبطل ما بنيتم عليه من أصله.

ثم يقال لهم: الأمر في هذا بعكس ما قلتُم لأن الاحتمال وجواز الغلط في القياس أكثر منه في العموم، بل لا غلط ولا شبهة عند مثبتي العموم في استغراق إطلاقه لجميع من يلحقه الإسم، وفي القياس شبه كثيرة تعرض، والعموم عريٌّ سالم من جميعها.

فمنها: أن القياس قد يكون منتزِعاً من خبر واحد يجوز عليه الغلط والسهو والتحريف، فيكون منتزِعاً من أصل باطل.

(١) لا أحد يقول بأن القياس أولى من النص مطلقاً بسبب إمكانية كون المراد بالنص معنى مجازي ولا يقع ذلك في القياس، فإذا كان هذا الاحتمال وارداً في العام فالمعنى المجازي تحدده القرينة الموجودة فلا إشكال. ثم القياس يعتريه الضعف من جوانب عدة ذكرها الباقلائي في الرد عليهم.

ومنها: أنه إن القياس ربما قاس، وما استكمل صفة الاجتهاد في المسألة، وهو يظن استكماله لذلك.

ومنها: إنه قد يقصر المجتهد ويلحقه الفتور والونى^(٢) فيكون اجتهاده باطلاً، والحكم به باطل.

ومنها: إنه لا يأمن وإن اجتهد وقاس أن يكون قد أخطأ ووضع الاجتهاد في غير حقه على قول من يقول إن الحق في واحد.

ومنها: إنه ربما استدل على العلة المنتزعة بما ليس بدليل.

ومنها: إنه ربما ظنَّ شبه الفرع بالأصل في علته وإن لم يكن مشبهاً فيلحقه به لظنه تساويهما في العلة. والعموم سالم من ذلك كله فيجب تقديم العمل بموجبه على العمل بموجب القياس.

واستدلوا أيضاً على وجوب تقديم العمل بالقياس بأنهم إذا فعلوا ذلك وخصوا به العام كانوا مستعملين الدليلين، لأن العام مستعمل فيما بقي (مما عدا)^(٣) الذي أخرجه القياس، وإذا لم/ يخص به اطرحنه القياس. وذلك ٤٢٤ غير سائغ.

يقال لهم: هذا توهم منكم لأنكم لا تقدرتون على استعمال العام على موجبه في الاستغراق مع إعمال القياس في إخراج بعضه عن الحكم، وإنما تستعملونه مخصوصاً في قدر ما بقي، فقد تركتم القضاء بموجب العموم لموضع القياس. فبطل لذلك ما قلتم.

فصل: ذكر علل الموجبين للعمل بالعموم دون القياس

وقد اعتمد هؤلاء لصحة قولهم بأمور: (٤)

(٢) الونى: الضعف و الفتور والكلال والإعياء. ومنه قوله تعالى ﴿ولا تيا في ذكرى﴾ انظر المصباح المنير ص ٦٧٣، ومختار الصحاح ص ٧٣٧.

(٣) هكذا في المخطوط. ولو وضع بدلها (بعد) لكان أوضح.

(٤) ينظر حجج المانعين للتخصيص بالقياس. جمع الجوامع مع حاشية البناني (٣٠/٢) والمحصل (١٤٨/٣) وأصول السرخسي (١٤١/١) وكشف الأسرار (٢٩٤/١) والإحكام للآمدي =

منها: أن قالوا يدل على ذلك أن القياس بإجماع مثبتيه فرع للعمومات والنصوص وأنه لا بد له من أصل ينتزع منه المعنى ويحمل عليه الفرع. فلو جوزنا تخصص العموم به لاعترضنا بالفرع على أصله وما به يثبت، لأنه لا عموم من كتاب ولا سنة إلا ويصح أن يكون أصلاً للقياس، ولا يصح أن يعرض عليه تفرعه.

قالوا: ولهذه العلة بعينها امتنع الناس من النسخ به، لأنه إنما يثبت بأصل هو النص والعموم. فإذا نسخ به صار رافعاً لأصله، وذلك فاسد.

فيقال لهم: ما قلتموه باطل من وجوه:

أحدها: إننا إذا قلنا بتخصص العام بالقياس على ما قاله القوم. فمعنى ذلك أننا إنما نخص العام بحكم أصل آخر غير المخصوص قد علمنا المراد به، لأن الله سبحانه إذا أمرنا بالقياس، وعللنا بعض الأصول بعلة توجب إخراج بعض ما في عام آخر غير المعتل المنتزع منه. فإنما خصصنا العام بالأصل المعتل وعرفنا أنه مخصص له وكان الله سبحانه هو المخصص له بحكم ذلك الأصل، وعرفنا نحن أنه مخصص له بالاعتبار والانتزاع لم نكن نحن الواضعين بحكم ما أوجب تخصص العام، بل الله سبحانه الحاكم بتخصصه. ولهذا نقول جميعاً - أيضاً أننا لا نضع الأحكام وإن قسنا، وأن الأحكام التي ثبتتها بطريق القياس فالله سبحانه الواضع لها. وإنما نعلم وضعه لها بالنظر والاعتبار. فبطل ما قلتم وسقط قولكم أننا نعرض على الأصل بفرعه، لأن ما يخص به العام حكم أصل آخر، وليس أحد الأصلين فرع لصاحبه.

والوجه الآخر: إننا لو كنا نعرض بنقيض القياس على الأصل العام

(٣٣٧/٢) وتيسير التحرير (٣٢٢/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٢) والمستصفي (١٢٢/٢) والبرهان (٤٢٨/١) وفواتح الرحموت (٣٥٨/١) والتبصرة (١٢٨) واللمع (٢١) وإرشاد الفحول (١٥٩).

فنخصه به لم نكن معرضين به على أصله، وإنما نعرض به على المخصوص، وليس أصله المخصوص. وهذا نحو اعتراضنا بقياس الأرز على البر على تخصص قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾^(٥) فيحرم به بعض البيع، وليس هو تخصص لقوله عليه السلام: «البر بالبر مثلاً بمثلاً وكيلاً بكيلاً»^(٦). بل هما أصلان ليس أحدهما فرع لصاحبه، وليس يجب إذا قلنا القياس فرع للنص و العموم أن يكون فرعاً لكل/ نص وعموم في الكتاب والسنة، وإنما نعني ٤٢٥ بذلك إنه فرع لبعض ذلك، فسقط ما قلتم^(٧).

فإن قالوا: فأجيزوا لأجل ما قلتم النسخ بالقياس.

قيل لهم: القوم يجيبون عن ذلك بأجوبة.

منها: إن ذلك لا يحيله العقل وإن نسخ أصل بالقياس على حكم أصل آخر بمنزلة التخصص للأصل بحكم أصل آخر غير أن الإجماع منع من ذلك. وقولهم إن ذلك لم يوجد ولا يوجد قياس بشروط الصحة يقتضي نسخ حكم بعض الأصول.

والجواب الآخر: إن النسخ بالقياس لا يجوز، لأنه رفع حكم مستقر.

(٥) البقرة: (٢٧٥).

(٦) ورد في حديث عبادة بن الصامت وفيه «مثلاً بمثل سواء بسواء» أخرجه مسلم في باب الصرف في كتاب المساقاة حديث رقم (١٥٨٧/٨١) وأحمد ٣١٤/٥، ٣٢٠ والنسائي في المجتبي (٢٧٤/٧).

وأبو داود في الصرف (٢٣٥٠)، (٦٤٢/٣).

وابن الجارود (٦٥٠) وابن ماجه في التجارات (٧٥٧/٢) رقم (٢٢٥٤) والدارقطني (٢٩٩).

والترمذي (٥٤١/٣) رقم (١٢٤٠).

وفي لفظ للطحاوي (١٩٧/٢) والبيهقي (٢٧٧/٥). «كيلاً بكيلاً».

وفي الباب أحاديث أخرى بالفاظ متقاربة

انظر تخريجه في إرواء الغليل (١٩٤/٥) والابتهاج (٢٣٣) وتخريج أحاديث اللع (١٥٨) وتحفة

المحتاج (٢١٠/٢).

(٧) قد أحسن الباقلاني بما أورده من أجوبة على قولهم إن التخصيص بالقياس فيه معارضة فرع

لأصله وإبطال له، وقد أفاد ببيان ذلك بمثال واضح.

والتخصص له بيان ما لم يرد مما أريد وليس بإزالة لحكم^(٨) ثابت، فافترق الأمران.

والجواب الثالث: إنه لو امتنع التخصص بالقياس، لأنه يكون اعتراضاً عليه بفرعه لوجب امتناع تخصص العام بخبر الواحد، لأنه اعتراض عليه بفرعه. لأن العلم بخبر الواحد ثابت بأصل من كتاب وسنة، والفرع لا يعرض به على أصله. ولو جاز ذلك لجاز النسخ بالقياس، وإن كان فرعاً له حتى يعرض بالفرع على أصله.

فإن قالوا: خبر الواحد ثابت بإجماع الصحابة لا ببعض الظواهر والنصوص.

قيل لهم: وكذلك القياس ثابت بإجماع الصحابة على العمل به لا ببعض الظواهر والنصوص، فليس هو إذاً فرع لظاهر ونص.
علة أخرى والجواب عنها.

قالوا: ويدل على ذلك أن القياس إنما يطلب به علة الحكم فيما لم يرد نطق به، ولو نطق بحكمه لم يحتج إلى القياس، وما دخل تحت العموم مما يخرج القياس منطوق بحكمه بالقياس إذا عارضه بمثابة معارضته للنص على العين الواحدة، فلم يجز تخصص العموم به.
يقال لهم: ما قلتموه باطل من وجوه.

أحدها^(٩): إنه ليس كل ما تحت العموم^(١٠) منطوق به كالنطق بالعين الواحدة. بل هو معرض للاحتمال وجواز التخصص. ولذلك صح تخصصه بدليل العقل والمتواتر، وكل شيء يوجب العلم بإخراج بعض منه، وليس

(٨) في المخطوط (الحكم) بدل (الحكم).

(٩) في المخطوط (أحدهما).

(١٠) في المخطوط (القوم) بدل (العموم).

بنقضٍ ومعارضةٍ له لاحتماله. فكذاك تخصصه بالقياس ليس بمعارض
لمنطوق به فيه غير محتمل. وقد بينا أن العموم إن ثبت فإنما ثبت باجتهاد،
وأنه ليس بمثابة قوله اقتل زيدا في نفي الاحتمال عنه، فبطل ما قلتم.

وجواب آخر: وهو أنه لا يجب لأجل ما وصفتهم منع تخصص العام
بالعقل والمتواتر وأخبار الأحاد، لأن حكمه قد ثبت بلفظ العموم. والأدلة
لا تتناقض./

٤٢٦

فإن قالوا: ما أخرجه العقل من العام بدليل فالخبر لم يعرف ثبوت الحكم
فيه مع إخراج العقل والخبر له.

قيل لهم: وكذلك ما أخرجه القياس فإنه لم يعرف ثبوت الحكم فيه، ولا
فصل. وهذا نقض لقولهم إن ما دخل تحت العموم قد عرف النطق بحكمه
كما عرف حكم العين المنصوص على حكمها.
علة أخرى لهم:

قالوا: ويدل على ذلك قوله عليه السلام لمعاذ^(١١): بم تحكم؟ قال: بكتاب
الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد
رأبي^(١٢). فأقره على الحكم بالاجتهاد إذا لم يجده في الكتاب. وكل ما دخل
تحت العام فحكمه موجود في الكتاب، وهو بمنزلة النص على العين.

(١١) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي الأنصاري ثم الجشمي أبو عبد الرحمن
صحابي جليل. شهد العقبة. أذى الرسول ﷺ بينه وبين عبد الله بن مسعود. شهد بدرأ، بعثه
الرسول ﷺ قاضياً ومعلماً لليمن. كان أعلم الصحابة بالحلال والحرام. توفي في طاعون
عمواس بفلسطين سنة ١٨ هـ وهو في ريعان الشباب. له ترجمة في الإصابة (١٣٦/٦)
والاستيعاب رقم (١٤٧٢) وسير أعلام النبلاء (٤٤٣/١).

(١٢) حديث معاذ رواه أبو داود في الأفضية (١٨/٤) رقم (٣٥٩٢). والترمذي في الأحكام (٦١٦/٣)
رقم (١٣٢٧).

وأحمد في المسند (٢٣٠/٥) والدارمي في المقدمة (٦٠/١).

والطبراني في الكبير (١١٩/١٠) وأبو داود الطيالسي رقم (١٤٥٢).

= والخطيب في الفقيه والمتفقه (١٨٩/١) وابن حزم في الإحكام (١١١/٧) والبيهقي في الكبرى

يقال لهم: قد قرَّ جواب هذا بما يغني عن رده وهو كون العموم محتملاً،
لأنه يخص. وامتناع التخصص في العين الواحدة.

ثم يقال لهم: فيجب لنفس هذا الخبر ألا يخص معاذ العموم بالخبر
المتواتر ولا بخبر الواحد، ولا بما سمعه من الرسول، لأن ما يخرج من
العموم بذلك موجود في الكتاب، والشرط الحكم بالسنة إذا لم يوجد في
الكتاب، فكل شيء قالوه في منع ذلك منعناهم به أن يكون ما أخرجه القياس
موجود في حكم الكتاب.

ويقال لهم - أيضاً - إذا كنا وأنتم نتفق على أن المأخوذ على معاذ وكل
عامل العمل بحكم العقل لم يجز الزوال عن حكم العقل بالقياس والخبر
ونص^(١٣) القرآن، لأنه معلوم بالعقل براءة الذمة، ولا يجوز الانتقال عنه
بالقياس والخبر، ولا جواب عن ذلك.

في آداب القاضي (١١٤/١٠) وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٦٩/٢) وابن عدي في الكامل
في ترجمة الحارث بن عمرو (٦١٣/٢) والحديث لا يصححه أهل الحديث مع عدم خلو كتاب من
كتب أصول الفقه منه. واعتمد من صححه على تلقي الأمة له بالقبول. دافع عنه ابن القيم في
أعلام الموقعين (٢٠٢/١) وكذلك الخطيب البغدادي، وإمام الحرمين في البرهان (٧٧٢/٢).
ومن كلام المحدثين فيه:

قال البخاري في تاريخه ترجمة رقم (٢٤٤٩) الحارث بن عمرو من أصحاب معاذ وعنه أبو يعون
لا يصح ولا يعرف إلا بهذا.

وقال الدارقطني في اللعل: رواه شعبة عن أبي عون وأرسله ابن مهدي عن أبي عون والمرسل
أصح.

وقال ابن حزم في الأحكام: حديث ساقط لم يروه أحد من غير هذا الطريق: وقال في ملخص
ابطال القياس ص ١٢٤: لا يصح، لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون.

وقال عبدالحق الاشبيلي: لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح. قال ابن الجوزي في الطلل
المتناهية: لا يصح وإن كان معناه صحيحاً. وقد صنف شرف الحق بن طاهر فيه تصنيفاً
منفرداً قال فيه: أعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار، وسألت عنه
من لقيته من أهل العلم بالنقل، فلم أجد له غير طريقين، وكلا الطريقين لا يصح.

ينظر في تخريجه التلخيص الحبير حديث رقم (٢٠٧٦) (١٨٢/٤)، والابتهاج ص ٢١٠، وتخريج
أحاديث اللع ص ٢٩٩، والمعتبر ص ٦٣. وتخريج أحاديث مختصر المنهاج العراقي تحقيق
صبحي السامرائي ص ٣٠١، من مجلة التراث العلمي.

وقد تقصينا ذكر عللهم في الكتاب الكبير. بما يغني الناظر فيه. وما
ذكرناه ها هنا منبه على جواب ذلك أجمع.

فصل : الكلام على من أحال تخصصه بخفي القياس وأجازه بجليه.

هذا الكلام عندنا لا معنى له ممن قاله من أصحاب الشافعي. لأنهم
يزعمون أن القياس الجلي هو قياس العلة والخفي قياس الشبه. وقياس العلة
أحق بأن يكون خفياً، لأن العلة المشرعة محتاجة إلى دليل ونظر، وربما
قوبلت واحتاجت إلى ترجيح وطول اعتبار، فهو لذلك بالخفاء أولى. وقياس
الشبه رد نطق في الصلاة إلى نطق، وذكر إلى ذكر، وجلسة إلى جلسة في
الهيئة، وذلك ظاهر لا يحتاج إلى دليل/ واستخراج كحاجة علة الحكم إلى
الدليل. فما قالوه في ذلك يعكس ما يجب.

ومنهم من يقول قياس العلة مثل قوله: «لا يقضي القاضي وهو
غضبان»^(١٤) و«ينقص التمر إذا يبس»^(١٥) ونحوه.

(١٣) في المخطوط (نص) بدون الواو .

(١٤) رواه الجماعة عن أبي بكر.

رواه البخاري في الأحكام رقم (٧١٥٨).

ومسلم في الأقتضية (١٦/١٧١٧).

وأبو داود في الأقتضية (١٦/٤) رقم (٢٥٧٢، ٢٥٨٩).

والترمذي في أبواب الأحكام (٦١١/٣) رقم (١٣٣٤) وقال حسن صحيح.

والنسائي في آداب القضاة (٨/٢٣٧، ٢٤٧).

وابن ماجة في كتاب الأحكام (٧٧٦/٢) رقم (٢٣١٦).

والشافعي في المسند في كتاب أدب القاضي ص ٢٧٨.

والبيهقي (١٠٥/١٠) وأحمد (٤٢-٣٦/٥).

وأبوداود الطيالسي رقم (١٤٥٣).

وابن الجارود في المنتقى رقم (٩٩٧).

انظر تخريجه تحفة الطالب ص ٤٣١، وتحفة المحتاج (٥٧٢/٢) والمعتبر ص ٢١٦ وإرواء الغليل

(٢٤٦/٨) وتخريج أحاديث اللمع ص ٣١٠.

(١٥) تقدم تخريجه في ص ١٠٨ من هذا المجلد.

وهذا باطل، لأن هذا ونحوه عندنا بمثابة المنطوق به وأبلغ، لأننا قد بينا أننا نعلم ضرورة قصد من قال ذلك أنه نهى عن الحكم مع كل أمر مُقْتَعِر عن التحصيل من غضب وغيره، وليس العلم بذلك كالعلم بعبء الربا وأمثاله، بل هو بمنزلة قوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾^(١٦) ﴿ولا يظلمون فتيلاً﴾^(١٧) وقد مر من ذلك ما فيه إقناع^(١٨).

ويدل على فساد هذا القول اتفاقنا وإياهم على أن الصحابة خصت العمومات بالقياس ولم تفصل بين جليّه وخفيّه، كما أثبتت ابتداءً الأحكام بالقياس، ولم تفصل في ذلك بين جليّه وخفيّه.

ويدل على ذلك - أيضاً - أنه إذا كان جلي القياس وخفيه باطنيين^(١٩) ومستخرجين مستتبطين، وجاز التخصيص بأحدهما جاز بالآخر، وبطل ما قالوه.

(١٦) الإسراء: (٢٣).

(١٧) النساء: (٤٩)، والإسراء: (٧١).

(١٨) ما نسبه للشافعية من القول بأن القياس الجلي هو قياس العلة ليس دقيقاً بل الذي عرفه به الشيرازي في شرح اللمع (٨٠١/٢).

هو: «كل قياس عرفت علة دليل مقطوع به ولا يحتمل إلا معنى واحداً إما بالنص أو الإجماع أو التنبيه» ومثل له بقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ ويحدث البول في الماء الراكد، وكقياس نقصان حد العبد قياساً على الأمة. ولم يقل أن جميع قياس العلة هو من القياس الجلي.

كما أن قول الباقلاني أن قياس الشبه أجلى وأوضح من قياس العلة على إطلاقه مغالطة لا يسلم له بها أحد. وبالتالي ما ذهب له بعض الشافعية من التقريب بين الجلي والخفي له وجهته فليس كل قياس يقوى على تخصيص العام. ولكن ما بلغ درجة عالية من القوة فإنه يقوى على تخصيص العام، والله أعلم.

(١٩) في المخطوط (باطنين).

باب القول في تخصيص العام بقول الصحابي

اختلف الناس في ذلك.

فَحُكِيَ عن الشافعي وغيره ممن يرى تقليد الصحابة إنه يجب.

وقال قوم من أصحاب الشافعي هذا إنما قاله الشافعي في قول الصحابي الذي هو حجة. وهو الذي انتشر قوله وظهر، ولم يعلم له مخالف، لأنه حينئذ يصير عنده حجة وبمثابة الاجماع، وذلك ما لم ينتشر ويظهر.

وَحُكِيَ عنه أنه قال في الجديد في قوله إنه لا يخص العموم بقول الصحابي وإن انتشر، وأنه ليس بحجة ولا إجماع، وأن العموم دليل هو أولى منه. وهذا هو الصحيح وبه نقول^(١).

ونحن ندل في فصول القول بالاجماع على أن القول وإن انتشر لم يكن إجماعاً إلا أن يعلم اعتقاد الكل. ونفصل القول في ذلك مما يوضح الحق إن شاء الله.

(١) رأي الشافعي في الرسالة ص ٥٩٨ جواز الأخذ بقول الصحابي ولو لم يكن معه دليل من كتاب أو سنة أو اجماع. ونقل الشيرازي في شرح اللمع (٣٨٢/١) أنه في المذهب يجوز التخصيص به. ونقل عن بعض الشافعية عدم جواز التخصيص به بناء على الجديد وهو عدم حجية قول الصحابي. ونقله ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٣٧٥/٣) عن أحمد والحنفية والمالكية وأما ابن الحاجب المالكي فقد نسب للمالكية عدم التخصيص بقول الصحابي كالكثير الشافعية وانظر في ذلك فواتح الرحموت (٣٥٥/١) والعدة (٥٧٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢١٩) والمستصفي (١١٢/٢) والمحصول (١٩١/٣/١) والإحكام للأمدى (٣٣٣/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٣٣/٢) والمسودة (١٢٧) وإرشاد الفحول (١٦١) وروضة الناظر (١٢٣) والتبصرة (١٤٩) واللمع (٢١) والبرهان (٤٣٠/١) والمنخول (١٧٥) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٦٠/٢) والبحر المحيط (٣٩٨/٣) والتمهيد لأبي الخطاب (١١٩/٢) ونقل القول بالجواز في شرح الكوكب المنير (٣٧٦/٣) عن ابن حزم وعيسى بن أبان.

والذي يدل على أنه لا يجب تخصيص العموم بقول الصحابي أن العموم إذا ثبت كان أحد الأدلة على ثبوت الأحكام، وقول الصحابي ليس بدليل على الحكم، ولا يجوز تقليده بما نبينه في باب إبطال تقليد العالم للعالم، وإذا كان ذلك كذلك وجب ترك قول الصحابي بالعموم.

فإن قالوا: الصحابي لا يخص العام إلا بقول سمعه من الرسول عليه السلام يقتضي التخصص.

يقال لهم: لم قلت ذلك. وقد يخصه بخبر يسمعه ويخصه تارة باجتهاده وقياسه، ويخصه تارة برواية رآه، وقد يضع القياس تارة في حقه، وقد يقع منه التقصير ويضعه في غير حقه. وإن كان الظاهر من حاله أنه أقرب إلى الصواب منا، وأعلم بوجوه الاستخراج للعلل وأعرف بمقاصد الرسول عليه السلام ووجوه التأويل ومعرفة التنزيل وأسبابه، غير أنه مع ذلك أجمع، غير معصوم من الخطأ ووضع الاجتهاد في غير حقه، وترك الاجتهاد فيما يجب الاجتهاد فيه، وهذا الضرب من الخطأ هو الذي عناه أبوبكر وعمر وابن مسعود^(٢) رضي الله عنهم واستعانوا بالله منه في قوله: «أي سماء تظلني

٤٢٨

(٢) هو عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن من المتقدمين في الإسلام قال: لقد رأيتني سادس ستة، هاجر للحبشة. وشهد بدرأ ومعظم المشاهد، تلقن من النبي سبعين سورة. توفي بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين عن بضع وستين سنة. له ترجمة في الإصابة (٣٦٩/٢) والخلاصة ص ١٨١.

(٣) قول أبي بكر أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٦٤/٢) وابن حزم في الاحكام (٤١/٦) والدارقطني في سننه (١٤٦/٤). وقال السيوطي في الدر المنثور (٣١٧/٦) أخرجه أبو يعيد في فضائله وعبد بن حميد عن إبراهيم التيمي. قال: سئل أبو بكر رضي الله عنه عن قوله تعالى: ﴿وَأبَا﴾ فقال: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم».

وأخرجه ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص ٢٠ وأعلام الموقعين (٥٤/١) وأدب القاضي (٥٧٩/١).

وانظر تخريجه الكاف الشاف في سورة عبس ص ١٨٣.

وأية أرض تقلني إذا أنا قلت في كتاب الله برأيي» وقول عمر: «وإن يك خطأ فمن عمر»^(٤) وقول ابن مسعود في بروع بنت واشق^(٥): «وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»^(٦). وقول علي عليه السلام: «فقضائي...»^(٧) وأمثال^(٨) هذا، لأن الدلالة قد دلت على أن كل مجتهد في حكم الشرع مصيب في اجتهاده إذا وضع في موضعه، حق وصواب لا يجوز أن يكون خطأ. وقد قال عمر: «كل الناس أفاقه من عمر»^(٩) وقال: «لولا

(٤) أخرجه البيهقي في سننه (١١٦/١٠) من قول عمر رضي الله عنه لكتابه: «أكتب هذا ما رأى عمر فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمن عمر» وانظر أعلام الموقعين (١/٣٩، ٥٤).

(٥) هي بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية، صحابية مات عنها زوجها هلال بن مرة الأشجعي، ولم يفرض لها صداقاً، فقضى لها ﷺ بمثل صداق نساءها. لها ترجمة في الإصابة (٢٩/٨) وفي الاستيعاب رقم الترجمة (١٧٩٥).

(٦) قول ابن مسعود: «وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»

أخرجه أبو داود في النكاح رقم (٢١١٦) (١/٤٨٨).

والترمذي في النكاح رقم (١١٤٥) وقال حسن صحيح.

والنسائي في السنن في النكاح (٦/٩٨).

وابن ماجة في النكاح رقم (١٨٩١).

والحاكم في المستدرک في النكاح (٢/١٨٠) وقال صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

وأحمد في المسند ٢٧٩/٤.

والخطيب في الفقيه والمتفقه (١/٢٠٢).

وعبدالرزاق في المصنف في النكاح (٦/٢٩٤).

(٧) أثر علي لم أستطع قراءته في المخطوط ولكن الذي ينسب لعلي في هذا الموضع قوله في قصة

المرأة التي أجهضت «إن اجتهدا فقد أخطأ عليك الدية» والأثر أخرجه عبدالرزاق في مصنفه

(٩/٤٥٨) برقم (١٨٠١٠).

(٨) في المخطوط (ومثال).

(٩) قول عمر رضي الله عنه «كل الناس أفاقه من عمر» عندما قاطعته المرأة لما نهى عن المغلاة في

المهور. قال الألباني في إرواء الغليل (٦/٣٤٧): «أخرجها البيهقي في السنن (٧/٢٢٣)

وقال: منقطع» وقال الألباني الحديث ضعيف منكر. وقال أيضاً أخرجه عبدالرزاق في

المصنف (٦/١٨٠) رقم (١٠٤٢٠) وضعفه الألباني بعلتين.

أما أصل الحديث وهو نهى عمر عن المغلاة في المهور فهو صحيح أخرجه: أبوداود في باب

الصداق من النكاح رقم (٢١٠٦)

علي لهلك عمر»^(١٠) والخطأ في الاجتهاد لا يوجب الهلاك. وكذلك ما ذكرت فيه المباهلة وإحباط العمل على ما نبينه من بعد في فصول القول في الاجتهاد. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب حمل قول الصحابي على أنه لم يقله إلا عن تخصص العام.

فإن قيل: فأقل أحواله أن يكون قاله عن اجتهاد وقياس واجتهاده^(١١) مقدم على اجتهادنا.

قيل له: الأولى به في صفته ما قلته غير أنه يجوز عليه وضعه في غير حقه والعدول به عن بابه ثم لو وضع الاجتهاد موضعه لم يسغ تقليده فيه، لأنه لم يقلد بعضهم بعضاً وإن كان كل واحد منهم قد وضع الاجتهاد

- والتزمذي في النكاح رقم (١١١٤) وصححه والنسائي (٩٦/٦).
وابن ماجه في النكاح رقم (١٨٨٧) والدارمي (٦٥/٢) رقم (٢٢٠٦) وأحمد (٤١/١، ٤٨) وابن حبان رقم (١٢٥٩) وصححه.
والحاكم (١٧٩/٢) وصححه ووافقه الذهبي وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٨٣/٤) وابن حجر في المطالب العالية (٤/٢) وسعيد بن منصور في سننه في الوصايا (١٩٥/٣) رقم (٥٩٨). وأبونعيم في الحلية في ترجمة شريح. وحكم الألباني عليه بالصحة في الإرواء (٣٤٧/٦) رقم (١٩٢٣) وانظر تخريجه في الكاف الشاف رقم (٣٣٤).
(١٠) قول عمر ورد في مصنف ابن أبي شيبة (٨٨/١٠) رقم (٨٨٦١) في قصة رجم امرأة حامل من الزنى بلفظ: «لولا معاذ هلك عمر» بعد قول معاذ رضي الله عنه: «إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها»
وقال أبو بكر بن أبي شيبة في رقم (٨٨٦٢) وعن علي مثله. ونسبة القصة لعلي موجودة في سنن أبي داود على ما في جامع الأصول (٢٧٢/٤) وينظر تلخيص الحبير (٣٦/٤) ونصب الراية (٣٩٦/٤)
والخطيب في الفقيه والمتفقه (٢٠٢/١).
وعبدالرزاق في مصنفه في النكاح (٢٩٤/٦).
والتزمذي (١١٤٥) وقال حسن صحيح.
والنسائي في النكاح (٩٨/٦).
وابن ماجه في النكاح (١٨٩١).
والحاكم في المستدرک (١٨٠/٢) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.
(١١) في المخطوط (واجتهاد).

في حقه، ونحن نبين من بعد فساد تقليد العالم للعالم، فبطل ما قالوه.
فصل: فإن قال قائل: فإذا قلت إن كل مجتهد مصيب، وكان قول
الصحابي واقعاً باجتهاد فيجب أن يكون صواباً وحجة^(١٢) يخص به العموم.
يقال: ما قلت باطل من وجوه:

أحدها: إنه لو وجب لوجب تخصص العام بقول كل مجتهد من الصحابة
وغيرهم، لأننا لا نخص مجتهد الصحابة بأنه مصيب دون غيره. وإذا لم
يجب ذلك بطل ما قلته.

والوجه الآخر: أننا لا نعلم أولاً أن الصحابي قال ما قاله باجتهاد يسوغ
القول بمثله وإن كان المظنون به والغالب من حاله أن لا يكون ما قاله إلا عن
اجتهاد رأي وطريق يسوغ القول من جهته، وإذا لم يعلم ذلك من حاله، وإنما
يحسن الظن به، سقط ما قلته.

والوجه الآخر: إنه ليس كل حق وصواب يجب كونه دليلاً لله سبحانه
على وجوب تخصص العام. وإنما كان الخبر والقياس وكل ما يخص به/
العام مخصصاً له من حيث يجب كونه دلالة يجب الرجوع إليها وقول
الصحابي ليس حجة^(١٣) على غيره به يُخصص العام، فبطل ما قلته، ومع
هذا فإن اجتهاد الصحابي وقوله الذي اختاره القياس^(١٤) إليه، فوجب
لتخصص العام في حقه على قوله ورأيه، وليس بموجب لكل بل حرام على
من لم ير ذلك أن يعمل به وإن لم يخص عاماً، فكيف بأن يعرض به على
العام، وليس يمتنع كون الشيء حقاً وصواباً في حق مكلف، وليس بحق
وصواب في حق غيره، ولذلك صار القصر والإفطار حقاً وصواباً في حق
المسافر، وباطلاً في حق المقيم، إلى أمثال هذا مما يختلف فيه فرائض
المكلفين.

(١٢) يوجد طمس في المخطوط قدر كلمة قدرتها بأنها (وحجة).

(١٣) كلمة (حجة) إضافة من المحقق.

(١٤) هكذا في المخطوط والعبارة قلقة.

ولأجل هذا صار منا العالم دليلاً للعامي على وجوب الأخذ بقوله وجواز تخيره فيه، وفي فتيا غيره إذا اختلفت عليه الفتاوي لم يجز أن يكون دليلاً للعالم على وجوب الأخذ به أو التخيير له فيه وفي غيره تقليداً بغير نظر واعتبار.

ولأجله صار سماع الخبر من الرسول عليه السلام دليلاً لسامعه على وجوب العلم والعمل به، ولم يكن دليلاً لمن روي له رواية الأحاد على وجوب العلم.

فكذلك قياس القائس واجتهاده الذي هو أولى عنده يجريه عليه في حقه ويخصص^(١٥) العام، ولا يجب ذلك على غيره. وهذا بين في سقوط ما الزموه. ويقال للمطالب. فهذا ممن يقول إن الحق في واحد فيجب - أيضاً - عليك تخصيص العام بقول كل قائس من الصحابة وغيرهم، لأن قول كل مجتهد متعبد بالحكم والفتيا به، والعمل بموجبه، فيجب لذلك تخصيص العام به. فإن لم يجب هذا لم يجب ما قلته.

(١٥) في المخطوط (يخصص) بدون واو.

باب القول في هل يجب تخصص العام بمذهب الراوي أم لا يجب ذلك؟

اختلف الناس في ذلك:

فقال الدهماء من الفقهاء والمتكلمين إنه لا يجب تخصص العام به وإن حمله الراوي على الخصوص.

وقال قوم من أصحاب أبي حنيفة يجب تخصص العام بحمل راويه له على ذلك لموضع سماعه الخبر من الرسول عليه السلام، وتلقيه له، وفضل علمه ومعرفته بالتنزيل وأسبابه، وكونه أقرب إلى العلم بمقاصد الرسول بالاحتمل من غيره. وزعموا أنه لا يجب حمل الخبر المروي في وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً^(١) على استكمال العدد، لأن أبا هريرة رحمه الله،

(١) حديث أبي هريرة في غسل الإناء سبعاً من ولوغ الكلب متفق عليه مع اختلاف يسير في ألفاظ الروايات.

أخرجه البخاري في الوضوء رقم (١٧٢)

ومسلم في الطهارة (٢٧٩/٩١)

وأبو داود في الطهارة (٥٧/١) رقم ٧١.

والدارقطني في الطهارة (٦٤/١) رقم (٧) والهيثمى في مجمع الزوائد في الطهارة رقم (٢٨٧١).

والترمذي في أبواب الطهارة (١٥١/١) رقم (٩١) وقال حسن صحيح.

والنسائي في المياه (١٧٦/١) وابن ماجة في الطهارة (١٣٠/١) رقم (٣٦٣) وأحمد (٢٤٥/٢)، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٧١، ٣١٤، ٣٦٠، ٣٩٨، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٨٠، ٤٨٢، ٥٠٨) وأخرجه أبو عوانة في مسنده (٢٠٧/١).

وابن أبي شيبة في المصنف (١٧٣/١). ومالك في الموطأ (٣٤/١).

وفي الباب عن علي وعبدالله بن عمر وعبدالله بن مغفل صح منها حديث عبدالله بن مغفل ينظر تخريجه: تحفة الطالب ص ٣٦٩، والمعتبر ص ١٧٧، وتحفة المحتاج (٢٢٠/١)، وإرواء الغليل ٦٠/١ والابتهاج ص ١١١. والتلخيص الحبير (٣٩/١).

وهو راوي الخبر جَوْزُ الاقتصار في غسله على الثلاث^(٢) وهذا مذهب عيسى ابن أبان ومن قال بقوله منهم^(٣).

وقال كثير من أصحاب الشافعي إن الخبر إذا احتمل وجهين فأكثر فحملة/ الراوي له على بعض احتملاته وجب لذلك صرفه إلى ما حملة عليه. وزعموا أن هذا هو قول الشافعي، لأجل أنه حمل قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»^(٤) على افتراق الأبدان، لأن عبدالله بن عمر وهو الراوي للخبر حملة على ذلك^(٥).

٤٣.

(٢) مخالفة أبي هريرة لروايته أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٢٣/١) والدارقطني في سننه (٦٦/١). وقال البيهقي في المعرفة: تفرد بهذا عبدالله بن أبي سليمان عن عطاء، ويقابى أصحاب عطاء روى أنه عمل بموجب روايته. وخطأ البيهقي رواية عبدالله هذه. وانظر المعتمر ص ١٧٨.

(٣) نسب الآمدي هذا القول الى عيسى بن أبان والحنابلة وأصحاب أبي حنيفة وينظر قول الحنفية في المغني للبخاري (٢١٥) والميزان (٤٤٤) والمعتمد (٦٧٠) والسرخسي ٦/٢.

(٤) حديث «البيعان بالخيار ما لم يفترقا أو يقول أحدهما للأخر اختر» عن ابن عمر متفق عليه: أخرجه البخاري في عدة مواضع من كتاب البيوع: (٢١٠٧، ٢١٠٩، ٢١١١، ٢١١٢، ٢١١٣، ٢١١٦)

ومسلم في البيوع (١٥٣١/٤٣)، والبيهقي (٢٦٩/٥)

والترمذي في البيوع (٥٤٧/٣) رقم (١٢٤٥) وابن الجارود (٦١٨) وأبو داود في البيوع (٧٣٢/٣) رقم (٣٤٥٤)

والنسائي في المجتبى في البيوع (٢٤٨/٧)

وابن ماجة في التجارات (٧٣٦/٢) رقم (٢١٨١)

والدارمي في سننه (٢٥٠/٢)، والشافعي في مسنده رقم (١٢٥٩) وأبو داود الطيالسي رقم (١٣٣٩) والطبراني في المعجم الكبير (١٥٢/١) وابن حزم في المحلى (٣٥٢/٨).

أنظر تخريجه في تحفة المحتاج ٢٢٧ وتخريج أحاديث اللع ص ٢٣٢ وإرواء الغليل (١٢٤/٥) رقم (١٢٨١).

(٥) مفارقة ابن عمر إذا أراد ثبوت البيع أخرجه البخاري في البيوع رقم (٢١١٦، ٢١٠٧)

ومسلم في البيوع - باب ثبوت الخيار رقم (٤٣، ٤٤، ٤٥)، والترمذي في البيوع رقم (١٢٤٥)،

والبيهقي (٢٧١/٥) ولكن يعارض فعل ابن عمر ما أخرجه النسائي (٢١٤/٢)

والترمذي (٢٣٦/١)، وأبو داود برقم (٣٤٥٦) وابن الجارود (٦٢٠) والبيهقي (٢٧١/٥)،

وأحمد ١٨٣/٢ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «لا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن

يستقبله» حسنه الترمذي والألباني.

والذي نختاره في ذلك حمل العام على عمومه وإيقاف المحتمل على الدليل.

فإن علم أن تخصص الراوي للعام وحمله المحتمل على بعض محتملاته بدليل يوجب ذلك ووجه من وجوه الاجتهاد يغلب على ظننا وجوب العمل به خصصنا به العام إذا لم نقل بالتعارض، وصرفنا المحتمل إلى ما صرفه إليه، وإن لم يوجب ذلك لم يجب أن يصير إليه، وإن لم يعرف حمله من أي ناحية خص العام وقصر المحتمل من الخطاب على بعض محتملاته وجب حملنا للعام على عمومه واجتهادنا في المراد بالمحتمل منه.

وإن قال الراوي إنما قصرتُ العموم على بعض ما يشمله والمحمّل على بعض ما احتمله لتوقيف لي من الرسول عليه السلام على ذلك، أو قال علمت ضرورة ذلك من قصد الرسول عليه السلام حتى سمعه بأمر اقترن به قبل قوله، وصار بمثابة راوية للفظ الرسول عليه السلام المخصص للعام والصارف للمبهم إلى بعض وجوه الاحتمال، وإن قال صنعتُ فيهما بنظر واجتهاد وجب سؤاله عنه، فإن خبرَ فيه نُظر فيه، وإن أمسك عنه رجعنا إلى البحث، والنظر هو الذي يدل على ذلك أن الأحكام معلقة بلفظ الرسول عليه السلام لا بقول الراوي ومذهبه، فيجب حمل العام على عمومه ومقتضى لفظه، وإيقاف المحتمل على النظر في المراد به^(٦).

فإن قالوا: إذا لم يقل الراوي إني فعلت ذلك برأي واجتهاد علم أنه لم

(٦) ينظر الأقوال في تخصيص العام بمذهب راويه أصول السرخسي (٦/٢) وفيه أن أكثر الحنفية يخصصون عدا أبا الحسن الكرخي ومن تابعه منهم. والمعتمد (٦٧٠/٢) وبذل النظر للأسمندي (٤٨٢) وشرح الكوكب (٣٧٥/٣) وميزان الأصول للسمرقندي (٤٤٤) والتمهيد لأبي الخطاب (١١٩/٢) والمسودة (٢٧) وروضة الناظر (٢٤٨) والعدة (٥٨٣/٢) وعن أحمد فيه روايتان وقال أصح الروايتين أن العبرة بالرواية، وأحكام الفصول (٢٦٨) والإحكام للأمدى (٣٢٣/٢) والمغني للخبازي (٢١٦) والبحر المحيط (٣٩٩) والبرهان (٤٤٢) والقواعد والفوائد للبعلي (٢٩٦) والوصول إلى الأصول (٢٩٢/١) وإرشاد الفحول (١٦١) وشرح تنقيح الفصول (٢١٩) واللمع (٢٠) والمحصل (١٩١/٣/١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٣٢/٢).

يفعله إلا بتوقيف من الرسول لأنه إذا لم يُبين أنه قاله عن نفسه. فالراوي أوهم أنه سمع خصوصه وصرف المحتمل إلى ما صرف إليه وألزم^(٧) الناس المصير إلى قوله.

يقال لهم: هذا غير واجب وعاكس أن يعكس ذلك ويقول. لو قاله عن توقيف وسماع لوجب أن يخبر بذلك، لأن في إمساكه عن ذلك إيهام أنه قال برأيه وتسويغ الخلاف عليه فيجب ذكره التوقيف وهذا أولى، على أنه إذا علم الراوي أن العلماء يعلمون من حاله بأنه إنما خص العام باجتهاده، وربما خصه وصرف المحتمل إلى بعض احتمالاته باجتهاده لم يجب عليه بيان ما لأجله قال ذلك، وله من النظر فيما رواه وحمل كل شيء منه على موجب اللسان وطلب المراد بالمحتمل، لأن قوله العاري عن حجة ليس بدليل لنا على وجوب اتباعه فيه وترك العام والنظر في المحتمل.

ويدل/ على ذلك - أيضاً - اتفاقنا على أن الراوي لو لم يعلم بشيء من العام جملة ولا ببعض وجوه المحتمل لم يجب عليه ترك العمل بذلك، لأجل نفس تركه له، وكذلك إذا ترك بعضه لم يجب تركنا له إلا بحجة تفارق قوله، إذ كان قوله ليس بدليل.

٤٣١

فصل: فإن قال قائل: فما تقولون لو ترك الراوي العمل بالعام جملة وشيء من المحتمل أو صرف الظاهر عن حقيقته إلى المجاز أو خص العام وصرف المحتمل إلى بعض وجوه الاحتمال وصوبته الأمة أجمع على ذلك، هل يدل تصويبها له على أنه قال ذلك عن توقيف وسماع من الرسول أم لا؟

قيل له: لا يدل ذلك على سماعه توقيفاً فيه، بل يدل تصويبها له على أن ما قاله حق وصواب يحرم مخالفته ومخالفة الأمة الموافقة له عليه فيه، لأنه حرام مخالفتها في شيء مما أجمعت عليه وعلى وجه تدين جميعها به.

فأما أن يدل ذلك على سماعه توقيفاً حمل الخطاب عليه فلا، لأنه يجوز

(٧) في المخطوط (إلزام).

أن يكون قال ذلك باجتهاد هو نفس اجتهاد الأمة سواء في الخواطر عليه، ويجوز أن يكون قاله باجتهاد وافقه عليه بعض الأمة بغير ذلك الطريق من الاجتهاد. ويجوز أن يكون بعضها وافقه من جهة الاجتهاد، وبعضها تعلق بظاهرٍ ودليل خطاب، ووجه غير ذلك، لأنهم متعبدون بالاجتهاد في ذلك كتعبده، اللهم إلا أن يقول إن ما صنعه من ذلك إنما فعله لتوقيف الرسول عليه السلام. فإن قال ذلك قطع به، وأن يقول مثل هذا لا عند تقدم حجته عندهم فيجب تنزيل ذلك على ما قلناه^(٨).

(٨) نقل الإسني في نهاية السؤل (٣١٤/٢) عن القاضي عبدالوهاب أنه قال في ملخصه: «إن كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه. وإن كان من الأحاد، فإن علمنا ظهور الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام. وإن علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه، ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها: إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلا فلا. وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما تضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله» انتهى. وممن قال في موضع النزاع أنه عمل لأجله الشافعي على ما في الوصول إلى الأصول (١٢٨/٢) ونهاية السؤل (٣١٤/٢) ونسبه الرازي في المحصول (٢٧٤/١/٢) لأبي عبدالله البصري وكذلك الإسني في نهاية السؤل، ونسبه أبو الحسين في شرح العمدة (٢٧٧/١) إلى أبي هاشم الجبائي.

باب

ذكر ما يمكن أن يفصل به بين ترك الراوي العمل بعموم الخبر وصرفه الحقيقة إلى المجاز وبين صرفه المحتمل من الخطاب إلى بعض محتملاته أو ^(١) إلى أحد محتلميه

لا يمكن الفرق بين ذلك إلا بأن تارك العمل بالخبر من الرواة وحامل العام منه على الخاص والحقيقة على المجاز تارك لموجب الخبر ومقتضى اللفظ ومتجاوز به ما وضع له ومستعمل له في سوى المعقول من إطلاق، وصارف المحتمل إلى بعض محتملاته ليس بتارك مقتضاه وموجبه، لأنه لم يوضع لغير ما حمله عليه، بل هو محتمل له ولم يعدل لذلك باللفظ من فائدته والقول في أنه يمكن أن يكون حمله على ذلك الوجه من محتملاته عن توقيف أو عن اجتهاد واحتمال أن يكون اجتهاده صواباً سائغاً الحكم بمثله، وأن يكون خطأ لا يسوغ الحكم به كالقول في صرفه العام إلى الخاص ^(٢).

(١) سقط من المخطوط (أو).

(٢) لقد فرّق العلماء بين صورة التخصيص بمذهب الراوي وبين حمل الراوي الخبر على أحد محتلميه، فكثير ممن منعه في الأول أجازته في الثاني. والأول مثلوا له بغسل الإناء من ولوغ الكلب سبباً والثاني بتفسير ابن عمر للتفرق في قوله «ما لم يتفرقا» بالتفرق بالأبدان. وينظر في ذلك نفس مراجع المسألة السابقة. لمعرفة المذاهب في الحاليتين.

باب

الكلام في أن الصحابي إذا قدر بعض الحدود والكفارات، هل يجب حمل ذلك على أنه قدره توقيفاً أو اجتهاداً؟

وإنما وصلنا هذا الباب بما تقدم لشبهه به وقربه منه وتقارب الأدلة فيه. وقد اختلف الناس في هذا الباب^(١).

فقال أهل العراق: إنه يجب حمل أمره في ذلك على أنه لم يقدر إلا عن سماع وتوقيف على التقدير، لأن القياس وطرق الاجتهاد لا شيء فيها يؤدي إلى العلم بوجوب التقدير/ ولا إلى غالب الظن لذلك. وقد أيدوا ذلك بما ٤٣٢
نذكره في فصول القول في القياس إن شاء الله .

وقال آخرون ممن خالفهم: إنه إنما يجب حمل ذلك منه على أنه لم يضعه إلا عن توقيف إذا كان الراوي المقدر ليس من أهل الاجتهاد، إلا أنه عدل ثقة

(١) هذا الباب له ارتباط كما ذكر المصنف أيضاً باختلاف العلماء في جريان القياس في الحدود والمقادير والكفارات. والحنفية تخالف الجمهور في هذا الباب فلا يجوزون القياس في هذه المواضع نظرياً مع أنه اشتهر عنهم اثبات كثير من المقادير بالقياس مثل تقدير أبي حنيفة - رحمه الله - سن البلوغ بثمان عشرة سنة وإيناس الرشد بخمس وعشرين سنة. وقدر أبو يوسف ومحمد المدة التي يجوز للأب فيها نفى الولد بأربعين يوماً، وقدر الحنفية النزع عند وقوع الفأرة في البئر بعشرين دلواً، وغير ذلك كثير. ولكن اعتذر لهم السرخسي في أصوله (١١١/٢) إن مرادهم بعدم جواز التقدير بالرأي في مثل أعداد الركعات والحدود. أما ما كان من باب الفرق بين القليل والكثير مثل التردد في سن البلوغ وسن الرشد ومقدار النزع والنفقات فهو مما يجوز تقديره بالرأي وانظر أصول السرخسي (١٦٣/٢) وما بعدها، والمعتمد لأبي الحسين (٧٩٤/٢) وبذل النظر للأسمندي (٦٢٣) وشرح الكوكب المنير (٢٢٠/٤) والمحصل (٤٧١/٢/٢) والوصول إلى الأصول لابن برهان (٢٤٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٤١٥) واللمع (٥٤) وشرح اللمع (٧٩٣/٢) والتبصرة (٤٤٠) والإحكام للآمدي (٨٢/٤) وروضة الناظر (٣٣٨) والمنخول (٣٨٥) وإرشاد الفحول (٢٢٢) والمستصفي (٣٣٤/٢). وفواتح الرحموت (٣١٧/٢).

لا يتكلف التقدير باجتهاده، وليس هو من أهله، لأن ذلك محرم في الدين، وذلك لو وقع منه قُدْح في أمانته وعدالته.

وإن كان المقدر من أهل الاجتهاد لم يجب حمله على أنه قدر توقيفاً لجواز أن يكون قدره اجتهاداً، وسيماً إن كان ممن يقول إن للاجتهاد^(٢) وطرق القياس مدخل في تقدير الحدود والكفارات، لجواز أن قوله به توقيفاً، وجواز يتأت^(٣) إليه اجتهاداً.

وقال فريق آخر: إن قَدْرَ الراوي ذلك وصوبته الأمة على تقديره ووافقته على العمل به حمل أمره على أنه لم يقله إلا عن توقيف، لأنها لا تصوبه فيه إلا بأن يكون ما قاله توقيفاً وإن لم تجمع على تصويبه فيه لم يجب حمله على أنه سمع ذلك توقيفاً^(٤).

والذي نختاره في هذا الباب أنه لا يتغير بكون المقدر من الرواة والصحابة من أهل الاجتهاد وليس من أهله ولا بأن تجمع الأمة على مثل قوله أو تختلف في ذلك، بل لا يجب أن يقدر بحق، لأنه قدر ولا أن يقطع من أي جهة قدر، بل يجب الرجوع إلى الحجة والنظر، لأننا لا ندري لعل المقدر ليس من أهل الاجتهاد، وهو يظن أنه من أهله غير معتمد للمعصية، بل لتوهمه كمال آلة الاجتهاد فيه. وهو غير معصوم من ذلك، وإن كان الأغلب من حاله خلاف هذا.

وشيء آخر: وهو أنه قد يجوز أن يكون المقدر ليس من أهل الاجتهاد إلا أنه سمع صحابياً عالماً إما مفتياً أو حاكماً قدر^(٥) ذلك التقدير، وهو يرى

(٢) في المخطوط (الاجتهاد).

(٣) الكلمة غير منقوطة وما أثبتته هو الأقرب للمعنى.

(٤) عرض المسألة في هذا الموضع وبهذه الصورة لم أجده لأحد. والأكثر يلحقها بما يجوز ثبوته بالاجتهاد والقياس وما لا يجوز. وقد ذكرها إمام الحرمين تبعاً للباقلاني في لوحة (٨٤) من تلخيص التقريب وقال إنها غير متعلقة بالعموم والخصوص. وقال إمام الحرمين «الذي يصح عن كافة المتكلمين وأصحاب الشافعي أنا لا نقدر في هذه المنازل خبراً ما لم ينقل صريحاً» انتهى.

(٥) (قدر) مكررة في المخطوط.

تقليده والاقتراء به فاتبعه على التقدير، ولم يفعل ذلك لسماع من الرسول. وقد يقدر ذلك العالم ما قدره من ذلك توقيفاً تارة وباجتهاد أخرى. وقد يضع الاجتهاد في حقه وقد يفرط تفريطاً يحظر الحكم بموجبه، فلا سبيل لنا إلى العلم بأن المقدر وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلم يقدر إلاً توقيفاً.

قال الذاهبون إلى هذا القول: ولذلك لم يجعل التقدير المروي عن عطاء ابن أبي رباح^(٦) لأقل الحيض فإنه يوم وليلة^(٧) على أنه صار إليه خبراً وتوقيفاً، لأنه من أهل الاجتهاد، فيمكن أن يكون قاله اجتهاداً.

وجعلنا تقدير أنس بن مالك^(٨) رحمة الله عليهما له بأنه ثلاث أربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر محمولاً^(٩) على أنه قدره عن خبر، لأنه ليس من أهل الاجتهاد، ولا وجه لقولهم هذا، لأجل ما قدمناه من الحجة في ذلك.

٤٣٣

وأما حمل أهل العراق لتقدير الصحابي لذلك على أنه لم يقدره إلاً توقيفاً فعمدتهم في ذلك أنه لا مجال للقياس وطرق الاجتهاد في تقدير الحدود والكفارات. وهذا خطأ منهم، لأن لها في ذلك مدخلاً.

ويستدل على هذا من بعد في فصول القول في القياس إن شاء الله ولو سلم لهم ما قالوه في ذلك لجاز أن يظن الصحابي ما قد ظنناه في مخالفتهم فيقدر ذلك اجتهاداً كما نقدر نحن.

وأما قول من قال: إنه اتفقت الأمة على تصويبه والعمل بتقديره فدل ذلك

(٦) هو عطاء بن أبي رباح أبو محمد القرشي بالولاء المكي، ثقة، فقيه مكة ومحدثها، أحد أعلام التابعين. كان كثير الإرسال، قيل إنه تغير بأخرة. ولد في خلافة عمر على الأرجح، وتوفي بمكة سنة ١١٤هـ. له ترجمة في شذرات الذهب (١٤٧/١) وتذكرة الحفاظ (٩٨/١) وتقريب التهذيب (٢٢/٢).

(٧) أقل مدة الحيض يوم وليلة نقله ابن قدامة في المغني (٢٠٨/١) أن اسحاق بن راهويه نقله قولاً لعطاء بن أبي رباح. وبه قال أحمد والشافعي في إحدى روايته.

(٨) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الخزرجي النجاري الأنصاري المدني المقرئ المحدث، رواية الإسلام وخادم رسول الله ﷺ مات سنة ٩٣هـ، وقيل غيرها وقد جاوز المائة.

(٩) تقدير أنس بن مالك في الحيض نقله عنه ابن قدامة في المغني (٢٠٨/١) وقال: لا يقول أنس ذلك إلاً توقيفاً.

على أنه لم يقله إلا عن توقيف. وإن لم يتفق عليه لم يجب القطع بذلك، فإنه - أيضاً - قول خطأ لا وجه له، لأنه قد صحّ وثبت أن الاجتهاد والعمل بموجب القياس دين لله تعالى، وأحد الأدلة على الأحكام الشرعية بما نذكره من بعد^(١٠). وإذا ثبت ذلك أنكر أن تكون الأمة متفقة على تقديره باجتهاد هو نفس اجتهاده أو بما يقوم مقامه، فتكون مجمعة عليه قياساً إما بطريق واحد أو بطرق مختلفة. ونحن ندل من بعد على صحة إجماع الأمة على الحكم بالقياس. وذلك دليل لله سبحانه على الأحكام كما يصح أن يعمل بذلك منهم الآحاد على أنه لا يمتنع أن يكون في الأمة من قال بالبعض قياساً ووضعه في غير حقه واستعمله في غير موضعه. وذلك خطأ منه دون باقي الأمة، وإن قدر الواحد منهم دون باقي الأمة وإن قدر الواحد منهم ركعات وسجّات وأمراً نعلم قطعاً أنه لا مجال للاجتهاد في تقديره ووافقته الأمة عليه علم أنه لم يقله إلا توقيفاً، لأن القول به من غير التوقيف لا يكون إلا خطأ. والأمة لا تجمع على خطأ. وهذا نحو المروي عن علي كرم الله وجهه من أنه «صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة أربع سجّات»^(١١) فمثل هذا إذا ثبت عنه علم أنه لم يصر إليه إلا توقيفاً، لأنه مما لا عمل للقياس في تقديره وإن لم توافقه الأمة على تقديره جُوز أن يكون قاله توقيفاً، وأن يكون قاله اجتهاداً، وجُوز

(١٠) وقد وصف أبو الحسين البصري في شرح العمدة (٣٦٨/١) القياس بأنه دين الله. كما فعل ذلك أيضاً في المعتمد (٧٦٦/٢) ونقل عن أبي الهذيل أنه لا يجوز وصفه بذلك لأن الذي يوصف بالدين ما هو ثابت ومستمر. ونقل عن أبي علي الجبائي تفصيلاً في ذلك. كما نسب القول بأنه دين للقاضي عبدالحبار بن أحمد.

(١١) قال في خلاصة البدر المنير: أثر علي أنه صلى في زلزلة جماعة رواه الشافعي متوقفاً فيه والبيهقي عنه (٢٤٢/٣).

وأخرج الأثر الشافعي في كتاب الاختلاف بين علي وابن مسعود - باب الوتر والقنوت والأيات الملحق بكتاب الأم (١٦٨/٧).

وينظر في ذلك تلخيص الحبير (٩٤/٢).

ونقل ابن أبي شيبة في المصنف (٤٧٢/٢) عن ابن عباس أنه صلى في زلزلة أربع سجّات في ست ركعات.

أن يكون اجتهاده خطأ محذور الحكم بموجبه، اللهم إلا أن تتفق الأمة على تسويغه القول بذلك التقدير، وأن يحكم به ويفتي، فيقطع على أنه غير مخطئ في تقديره. ويجوز أن يكون قاله توقيفاً أو اجتهاداً هو صواب منه وسائغ له. فاعلموا أن الأغلب من حال الصحابي إذا قدر عن توقيف أن يخبر بأنه لم يفعل ذلك إلا بخبر لتحسم بذلك مادة التأويل والاجتهاد المؤدي إلى مخالفة موجب الخبر، وسيما إذا علم أن كثير الأمة يعتقد جواز مخالفته، وتجوز أن يكون قاله اجتهاداً ويعمل النظر فيه/ فيجب عليه لأجل ذلك أن يبين أنه إنما قاله توقيفاً لا اجتهاداً. فمتى لم يقل ذلك كان الأغلب من حاله أنه قاله اجتهاداً.

٤٣٤

فصل: وكذلك القول عندنا في وجوب ترك قول الصحابي بالقياس إذا كان موجباً^(١٢) الخلاف قوله، وترك قياسه إذا عرفناه وكان في أيدينا قياس أقوى من قياسه، لأن الحجة هو القياس وإعمال أقوى القياسين وترك الأضعف له، لأن القياس هو دليل على الحكم لا قول الصحابي. وأقوى القياسين دليل له يوجب ترك الأضعف له. وسنزيد ذلك بياناً عند بلوغنا إلى الكلام في إبطال التقليد وفصول القول في القياس إن شاء الله^(١٣).

وإنما يُترك القياس لقول الصحابي ويُترك أقوى القياسين لأضعفهما إذا قال به الصحابي من يوجب تقليد الصحابي، ويجوز ذلك. وهو يُحكى عن أبي حنيفة^(١٤) وحكاه

(١٢) أي أن الذي أوجب الخلاف هو قوله.

(١٣) وكلا الموضوعين من القسم المفقود من الكتاب.

(١٤) هو فقيه العراق الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت التميمي الكوفي ولد سنة ٨٠هـ. رأى أنس ابن مالك لما قدم عليه الكوفة. وحدث عن عطاء ونافع. كان ورعاً متعبداً لا يقبل جوائز السلطان وكان كسبه من تجارته. قال الشافعي: الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة، توفي في رجب سنة ١٥٠هـ.

له ترجمة في تاريخ بغداد (٢٢٢/١٣)، وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٨٦، وألفت في مناقبه كتب خاصة.

بعضهم عن أبي يوسف^(١٥) ومن شاء قال فإنه ليس بصحيح^(١٦).

فصل: ولا شبهة في أنه لا يجب تخصص العام بتخصص الصحابي له إذا خالفه صحابي آخر في ذلك^(١٧)، لأنه ليس اتباع أحدهما، والتقليد له أولى من اتباع الآخر. بل اتباع القائل بالعموم أولى، لأن مع قوله دليل لو انفرد لوجب القضاء به، وهو اللفظ العام.

فصل: ولا فرق بين ما ظهر وانتشر من قول الصحابي الذي يخص به العام ولم يعرف له مخالف، وبين ما لم يظهر، وبين ما انقرض العصر عليه مما ظهر من غير خلاف ذكر، وبين ما لم ينقرض العصر عليه في ذلك، لأنه وإن ظهر ولم يعرف له مخالف فليس بحجة ولا إجماع لما نبينه في فصول القول بالإجماع^(١٨).

فصل: ومن هذا الباب الذي نحن فيه ما حكي عن عيسى بن أبان أنه قال: إذا ورد الخبر عن الرسول ﷺ من إثبات حكم في الأحكام، وروي عن الأئمة بعده خلاف ذلك الحكم، وهو ممن لا يخفى عليه مثله لو كان ثابتاً غير مرفوع وجب أن يكون ترك الصحابي له والعمل بخلافه دليل على أنه منسوخ. وذلك نحو الخبر الذي رواه عبادة بن الصامت^(١٩) في وجوب النفي

(١٥) هو أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي. تولى قاضي القضاة عشرين سنة لثلاثة من الخلفاء المهدي والهادي الرشيد.

وهو أول من لقب بذلك. ولد عام ١١٢هـ وتوفي سنة ١٨٢هـ. له كتاب الخراج وغيره.

له ترجمة في معجم المؤلفين (٢٤/١٣) والكامل لابن الأثير (٥٧/٦) والأعلام للزركلي (١١٦/٣).

(١٦) أي ليس بصحيح المتروك من القياسين أو قول الصحابي.

(١٧) ينبغي أن يكون هذا متفقاً عليه. لأن قول الصحابي إذا عرف له مخالف فليس حجة باتفاق.

(١٨) لقد أبعد الباقلاني النجعة فأنزل في عدم جواز التخصيص بقول الصحابي حتى أدخل فيه قول الصحابي المنتشر مع عدم معرفة مخالف إلى أن انقرض العصر. وهو وإن قلنا ليس إجماعاً فهو لا يبعد أن يكون حجة.

(١٩) هو عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم الأنصاري الخزرجي صحابي جليل. كان أحد النقباء ليلة العقبة. شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ.

مات بالرملة بفلسطين سنة ٣٤هـ.

له ترجمة في الإصابة (٦٢٤/٣) وسير أعلام النبلاء (٥/٢).

مع الحد^(٢٠) وقول عمر رضي الله عنه: «لا أنفي بعد هذا أحداً»^(٢١) وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: «كفى بالنفي فتنة»^(٢٢) قال: فمثل عمر وعلي لا يخفى عليهما ثبوت هذا الحكم أو زواله، فيجب حمل ذلك على النسخ. وإن كان ما عمل الصحابي بخلافه من الأخبار مما يخفى مثله على من خالفه لم تحصل مخالفة الصحابي له دلالة على نسخه.

قالوا: وذلك نحو ما روي عنه عليه السلام من إيجاب الوضوء /
من القهقهة^(٢٣) وروي عن أبي موسى الأشعري^(٢٤) أنه لا يعيد

(٢٠) حديث عبادة الذي فيه: قال رسول الله ﷺ: «خذوا عني، خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم». أخرجه مسلم في باب حد الزنى (١٣١٦/٣). وأبوداود في الحدود (٥٩٦/٤) رقم (٤٤١٦، ٤٤١٥) والترمذي في أبواب الحدود (٤١/٤) رقم (٤٣٤) وقال حسن صحيح. وابن ماجه في باب حد الزنى (٨٥٢/٢) رقم (٢٥٥٠). وأحمد في المسند: (٣٢٧، ٣٢١، ٣١٨، ٣١٧/٥). والدارمي (١٨١/٢) والطحاوي (٧٩/٢) وابن الجارود رقم (٨١٠). والبيهقي (٢١٠/٨، ٢٢٢) ومصنف ابن أبي شيبة (١٨٣/١١). وأبوداود الطيالسي رقم (٥٨٤) (٢٩٨/١). انظر تخريجه: تحفة الطالب ص ٣٨١ وأرواء الغليل (١٠/٨). ونصب الراية (٣٢٩/٣).

(٢١) قول عمر رضي الله عنه «لا أنفي بعد هذا أحداً» ذكره ابن قدامة في المغني (١٦٧/٨) وفيه أن عمر رضي الله عنه غرَّبَ ربيعة بن أمية بن خلف في الخمر إلى خيبر، فلحق بهرقل فقتل. فقال عمر «لا أغرَّبَ مسلماً بعد هذا أبداً».

(٢٢) قول علي رضي الله عنه: «كفى بالنفي فتنة» نقله ابن قدامة في المغني (١٦٧/٨) عن علي رضي الله عنه بلفظ: «حَسْبُهُمَا من الفتنة أن ينفيا».

(٢٣) سبق تخريجه ص ١٩١ من هذا المجلد.

(٢٤) هو عبدالله بن قيس بن سليم بضم السين بن حَصَّارَ بفتح المهملة وتشديد الضاد. أبو موسى الأشعري. له ثلاث هجرات الأولى من اليمن إلى مكة، والثانية من مكة إلى الحبشة، والثالثة من الحبشة إلى المدينة. استعمله الرسول ﷺ على اليمن وأمره عمر ثم عثمان، وهو أحد الحكمين بصفين. مات سنة ٥٠ هـ وقيل قبلها. له ترجمة في الإصابة (٢١١/٤) وسير أعلام النبلاء (٣٨٠/٢) وتذكرة الحفاظ (٢٣/١).

الوضوء من ذلك^(٢٥). فهذا - زعموا - مما يخفى على مثله.
وما قالوه من هذا باطل، لأن الحكم متعلق بخبر الرسول لا بفعل الراوي
ولا بتركه العمل بالخبر.

وقد يجوز أن يترك العمل بالخبر لظنه أنه منسوخ. وطريق أداه إلى
القول بأنه منسوخ. فقال ذلك متأولاً لا على وجه القصد لمخالفة الحديث.
وقد يجوز أن يكون ترك العمل به لأنه تابعياً روى له خبراً مرسلأ بأن
الخبر منسوخ فعمل بذلك. والمرسل لا يجوز العمل به عند كثير من الناس،
فضلاً عن ترك أحكام النصوص ورفعها به.

وقد يجوز أن يعتقد حين سمع الخبر أنه أريد به ثبوت حكمه إلى مدة
مخصوصة وأن ذلك واجب في زمن النبي ﷺ لشيء اقترن بالخطاب توهم
به تقدير الحكم بوقت وبمدة حياة الرسول عليه السلام، وإن لم يكن الأمر
كذلك.

وفي الجملة فلا ندري من أين قال بترك العمل بالخبر وهو غير معصوم
من الخطأ والزلل، فلا يجب النسخ بفعله ومذهبه.

ولأننا إذا كنا قد دللنا على أنه لا يجوز التخصص بقوله وهو دون النسخ
به فبأن لا يجوز لأجل تلك الأدلة النسخ به أولى.

(٢٥) عدم إعادة الوضوء من القهقهة في الصلاة أخرجه ابن أبي شيبة (٣٨٧/١) عن حميد بن هلال
قال: «كنا في سفر فصلى بنا أبو موسى فسقط رجل أعور في بئر فضحك القوم غير أبي
موسى والأحنف فأمرهم أن يعيدوا الصلاة».
وأخرجه الدارقطني في سننه ص ٦٣ عن جابر موقوفاً وكذلك أخرجه موقوفاً ابن أبي شيبة
(١٥٤/١) والبيهقي (٢٥١/٢) والطبراني في الصغير ص ٢٠٨ وأبو نعيم في تاريخ
أصفهان (٨٦/١) والخطيب في تاريخه ٣٤٥/١١، ووصف الدارقطني والبيهقي رفعه بالوهم،
وقال الخطيب وابن عدي رفعه لا يثبت، ووصفه الألباني في إرواء الغليل (١١٦/٢) بأنه منكر
الإسناد.

وصحح الدارقطني والبيهقي وقفه على جابر. وانظر تخريجه أيضاً خلاصة البدر المنير (٥١/١).

ويدل على ذلك - أيضاً - قوله عليه السلام : «نُضِرَّ الله امرأً سمع مقالتي فادأها كما سمعها، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى^(٢٦) من هو أفقه منه»^(٢٧) فأوجب بذلك نقل ما به يثبت الحكم من لفظه. وأخبر أن فيمن نقله من ليس بفقيه. فيجب لأجل ذلك تعليق الحكم بلفظه وقوله دون فعل الراوي وتركه.

فإن قالوا: ظاهر حال الصحابي أنه لا يحكم بقوله ورأيه على خبر الرسول وحكمه، ولا يحتمل أمانته وعدالته أن يترك العلم بموجب خبر قد علم ثبوته، فوجب لذلك إذا ترك العمل به أن يكون قد عرّف نسخه ورفع حكمه الرسول عليه السلام. وأن يقوم ذلك مقام قوله قد نسخ ذلك. وقد علمت أنه قد نسخه. ولو قال ذلك لوجب المصير إلى ما يخبر به.

(٢٦) في المخطوط (أولى) بدل (إلى).

(٢٧) أفرد هذا الحديث بجمع طرقه الشيخ عبدالمحسن العباد في مصنف سماه «دراسة حديث نضر الله امرأً سمع مقالتي»

فقد ورد الحديث عن أكثر من عشرين صحابياً بألفاظ متقاربة منهم زيد بن ثابت. وقد أخرج

حديثه أبو داود في كتاب العلم (٦٨/٤) رقم (٣٦٦٠، ٣٦٤٣).

والترمذي في أبواب العلم (٣٤/٥) رقم (٢٦٥٦، ٢٧٩٤) وحسنه.

والنسائي في الكبرى في العلم على ما في تحفة الأشراف ٢٠٦/٣.

وابن حبان في صحيحه في كتاب العلم (١٥٤/١) رقم (٦٧، ٧٢).

وابن ماجة في المقدمة (٨٤/١) رقم (٢٣٠).

والدارمي في المقدمة (٧٥/١) رقم (٢٣٥).

وأحمد في المسند: (١٨٣/٥).

والطبراني في الكبير (٤٨٩٠، ٤٩٢٤، ٤٩٢٥).

وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (٤٦/١).

والطحاوي في مشكل الآثار ٢٣٢/٢ والمستدرک (٨٦-٨٨).

والخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص ١٧.

والحاكم في المدخل ص ٣.

ووصفه السيوطي في مفتاح الجنة ص ٥ بالتواتر.

وانظر تخريجه في المعبر ص ١٣٠، وتحفة الطالب ص ٢١٣.

وتخريج أحاديث اللمع ص ٢٣١.

يقال لهم: الأمر فيما تقتضيه ظاهر عدالته وعلمه وأمانته سماعه من الرسول عليه السلام، وكونه أقرب إلى العلم بمقاصده على ما ذكرتم غير أنه مع ذلك غير معصوم من الخطأ والغلط والتأويل وأن يتوهم على الرسول عليه السلام تقدير العبادة بوقت، وفي فريق دون فريق وإن لم يكن الأمر كذلك، ومن أن يعمل بمرسل عن تابعي إلى غير ذلك مما لا يعلم كيف اتجه له ترك العمل بالخبر، وليس ذلك من فعله بمثابة قوله سمعت من الرسول نسخته وعلمت ذلك من دينه ضرورة، لأن هذا خبر منه. فأما إذا قال استدلت على العام بمراده جوزنا عليه الغلط في ذلك ووجب أن ينظر فيما استدلت به، فبطل ما قالوه.

فصل: وإذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ / بكذا وكذا، ونهى عن كذا، «ورخص في السلم»^(٢٨) فمن الناس من قال يجب أن يحكى

٤٣٦

(٢٨) بلفظ: «رخص في السلم» لم أجده. وأقرب ما وجدته للفظ المصنف قول ابن عباس رضي الله عنه: «أشهد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى قد أحله الله في كتابه وقرأ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَمْتُمْ بَدِينِ إِلَىٰ أَجَلٍ مَّسْمُومٍ فَكُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمَسَاقَاةُ بِمَا ظَلَمْتُمْ إِذْ تَدَايَمْتُمْ عَلَيْهِ لَهَا تَكْوِينٌ فَاكْتُوبُهَا لَمَّا تَحَكَّمْتُمْ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ لِشَيْءٍ مُّسْتَقَرٍّ عِنْدَ اللَّهِ بِمَا ظَلَمْتُمْ فَاصْبِرُوا لَهُ لَا تُرْسِدُوا جَنْبَهُمْ يُبِطِلُوا الْبَيْعَ بِمَا ظَلَمْتُمْ إِنَّهُ مُغْتَابٌ مَّكَرٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَافِلٌ عَنِ الْمُظْلِمِينَ﴾»^(٢٩) وعن ابن عباس في الحديث المتفق عليه. ولفظ البخاري في رقم (٢٢٤٠) قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون بالتمر السنتين والثلاث. فقال: من أسلف في شيء ففي كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم».

- أخرجه البخاري في كتاب السلم برقم (٢٢٣٩، ٢٢٤٠، ٢٢٤١، ٢٢٥٣) ومسلم في باب السلم في كتاب المساقاة (١٢٢٦/٣).
 وأبوداود في السلف في كتاب البيوع رقم (٣٤٦٣).
 والترمذي في السلف من كتاب البيوع رقم (١٣١١) (٥٩٣/٣).
 والنسائي في باب السلم من كتاب البيوع رقم (٢٥٥/٧).
 وابن ماجه في باب السلم من كتاب التجارات رقم (٢٢٨٠) (٧٦٥/٢).
 والدارمي في السلف من كتاب البيوع (٢٦٠/٢).
 وأحمد في المسند (٢١٦/١، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٨٢، ٣٥٨).
 وعبدالرزاق في المصنف في البيوع (٨/٨) رقم (١٤٤٧٧).
 والدارقطني في البيوع (٣/٣) رقم (٢٩٠).
 والشافعي رقم (١٣١٢) وابن الجارود في المنتقى ص ٢٠٨ رقم ٦١٤، ٦١٥.
 وانظر تخريج الحديث إرواء الغليل (٢١٦/٥) وتخريج أحاديث المدونة (١٠٨٤/٣) وتحفة المحتاج (٢٤٧/٢).

لفظ الرسول ﷺ، لأنه يجوز أن يكون قد تأول قوله وظنه أمراً وترخيصاً، وليس كذلك.

وقال فريق من الناس هم أكثر أهل العراق: يجب حمل ذلك على أنه بمثابة حكاية لفظ الرسول عليه السلام.

وشرط قوم في صفته أن يكون عالماً باللغة ومصادر الكلام وموارده ومواقعه. وممن لا يخفى عليه معاني الكلام باللسان، فإذا كانت هذه حاله جعل قوله أمر ونهى ورخص رسول الله ﷺ بمنزلة قول الرسول قد أمرتكم بكذا ونهيت عن كذا، ورخصت في كذا، وإن لم يكن من أهل الضبط لذلك لم يرجع إلى قوله أمر ونهى ورخص وأباح، وأمثال ذلك وطولب بحكاية ما سمعه.

والأقرب في هذا عندنا أنه إن قال الصحابي العالم بوضع اللسان أن رسول الله ﷺ عبّر بمعنى وحكم ليس له في اللسان ألفاظ محتملة ولفظ مشترك بينه وبين غيره قبل ذلك منه، وصار بمعنى تلقي توقيفه لنا عليه السلام بلفظه على ذلك المعنى وإن ذكر عن النبي عليه السلام إثبات معنى وحكم أو نفي حكم، وهو مما له عبارة محتملة مشتركة أو عبارات إحداها له وحده غير محتملة، والأخرى مشتركة بينه وبين غيره وجب مطالبة الراوي بحكاية لفظه عليه السلام، واللفظ الدال على الأمر والنهي مما يحتمل ويشترك فيه الأمر والنهي وغيرهما.

وقد قال كثير من الناس: إن القول إفعال ولا تفعل مطلقه ومجرده موضوع للأمر والنهي مما يحتمل ويشترك فيه الأمر والنهي وغيرهما.

وقال كثير من الناس إن القول إفعال ولا تفعل مطلقة ومجرده موضوع للأمر والنهي.

وقال قوم هو للإباحة وإطلاق الفعل دون الأمر.

وقال أهل الوقف فيه وفي أمثاله: بل هو مشترك بين الأمر والنهي، ويحتمل أن يعتقد الراوي من الصحابة أن القول افعل ولا تفعل هو بمجرد موضوع لإبهام الأمر والنهي، فيقول أمر ونهى، وهو معني بذلك اللفظ الذي يحتمل الأمر وغير الأمر ويظن أن اعتقاده بذلك علم بأنه أمر فيقول أمر، وعلمت أنه أمر، وهو عليه السلام ما أمر ولا علم الراوي أنه أمر، وكل ذلك إذا قال عم رسول الله ﷺ المكلفين والمؤمنين أو المشركين بهذا الحكم أو بإيقاع فعل فيهم وبهم وجبت المطالبة له بلفظ الرسول، وربما كان محتملاً للعموم وغيره والراوي يعتقد أنه لا يصلح إلا للعموم، فيجب حكاية لفظ الرسول عليه السلام في هذا وأمثاله من المحتمل لينظر فيه وإلا لم يجعل قوله أمر ونهى وأطلق ورخص في كذا بمنزلة قول الرسول عليه السلام قد أمرتكم بكذا، ونهيت عن كذا. ولعلنا أن نستقصي الكلام في هذا/ في فصول القول في الأخبار. وفي جواز رواية الحديث على المعنى أم لا، وإن جاز ذلك فمن الذي يجوز له الرواية على المعنى من الرواة. ونشبع القول فيه إن شاء الله (٢٩).

٤٣٧

فصل: وإذا روى الصحابي أن النبي ﷺ: «قضى بالشفعة للجار» (٣٠) وجب أن يسأل هل قال النبي ﷺ: «الشفعة للجار»، أو قضيت بأن الشفعة للجار، أو قضى لجار وشخص من الأشخاص.

(٢٩) لقد استقصى الباقلائي الأقوال في مدى قبول نقل الصحابي للخبر بلفظ أمر ونهى ورخص وقضى رسول الله ﷺ. والذي يرد على هذا اللفظ هو أن يظن الصحابي ما ليس بأمر أمراً وما ليس بنهي نهياً أو يكون الأمر والنهي في قضية عين فرواها بصيغة العموم كما أنه يحتمل أن لا يكون هو السامع من الرسول ﷺ، بل السامع غيره لأنه لم يصرح بالسامع. وحكى ابن حجر في النكت على مقدمة ابن الصلاح (٥٢٢/٢) أن الحديث بلفظ أمرنا رسول الله ﷺ مرفوع بلا خلاف إلا ما حكاه القاضي أبو الطيب الشافعي عن داود وبعض المتكلمين أنه لا يكون حجة حتى ينقل لفظه لاختلاف الناس في صيغ الأمر والنهي ولذلك ذهب ابن حزم كما في الإحكام (٨٦/٢) وانظر في ذلك الكفاية للخطيب البغدادي (٤٥٨) والمسودة (٢٩٣) ومقدمة ابن الأثير لجامع الأصول (٩٢/١) والإحكام للامدي (٩٦/٢) وروضة الناظر (٩٠) والمستصفي (١٢٩/١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٣١٣/٢) وإرشاد الفحول (٦٠).

(٣٠) سبق تخريجه في (٩٦) من هذا المجلد.

فإن قال: سمعته يقول: «الشفعة للجار» فقضيت أن الشفعة للجار حمل^(٣١) ذلك على العموم في كل جارٍ في استحقاقه الشفعة على أنه يجوز أن يقال إنه قال سمعته يقول: قضيت بأن الشفعة للجار احتمال أن يكون نصاً منه لجار معهود وشخص واحد. وقام ذلك مقام قول الراوي قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار في احتماله أن يكون إخباراً عن قضية لعين، ويحتمل أن يكون إخباراً عن بيان حكم الشرع في وجوب القضاء بالشفعة للجار، فسمع لذلك دعوى العموم فيه. فإن كان قضية لعين، ودلّ الشرع بأنه إذا حكم للجار بالشفعة للجوار، وجب إجراء هذه القضية والحكم بوجوب الشفعة لكل من شاركه في علة وجوب الحكم له بالشفعة وجب لذلك من طريق وجوب التعبد بالقياس، لا من ناحية كون اللفظ عاماً، وكذلك حكمه للشفعة للجار يحتمل أن يكون أراد الجنس، ويحتمل أن يكون أراد جاراً معهوداً.

وإن قال الراوي أردت بقولي قضى للجار بالشفعة، وقضى بأن الشفعة للجار حكاية قضية وقعت منه لعين امتنع العموم في ذلك. ولم تجب الشفعة لكل جارٍ إلا من جهة العلة والمعنى بعد التعبد بالقياس^(٣٢).

وقد يفصل قوم بين قول الراوي: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة للجار» وقوله: «قضى بأن الشفعة للجار» لا يخرج إلا مخرج بيان حكم الشرع في إيجاب الحكم للشفعة لكل جارٍ^(٣٣).

(٣١) في المخطوط: (وحمل).

(٣٢) ذهب الباقلاني إلى أن اللفظ يفيد العموم كما يظهر من كلامه وبه قال الشوكاني والآمدي والحنابلة كما في شرح الكوكب المنير (٢٣١/٢) ونسب عدم العموم لأكثر الأصوليين ومنهم الشيرازي في شرح اللمع (٣٢٧/١).

وينظر أقوال العلماء فيها في الأحكام للآمدي (٢٥٥/٢) وإرشاد الفحول (١٢٥) وروضة الناظر (٢٣٥) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٨٩/٢) والمستصفي (٦٦/٢) وفواتح الرحموت (٢٩٤/١) وإحكام لابن حزم (٢٨٤/١) والبرهان (٣٤٨/١) واللمع (١٧) وشرح تنقيح الفصول (١٨٨) والمحصل (٦٤٢/٢/١) وجمع الجوامع مع البناني (٣٦/٢).

(٣٣) ذكر هذا التفريق الشيرازي في شرح اللمع (٢٣٨/١) ولم يرتضه.

فصل : ولا يعقل من ذكر الجار إلا المساقب^(٣٤) دون الخليط. فإن أريد به الخليط أيضاً فبدليل، لأن الخليط اسم أخص به من اسم الجار، واسم الجار أخص بالملاصق المساقب من اسم الخليط فيحتاج ذلك إلى دليل، ولا وجه إذا كان ذلك كذلك حملة عليهما.

وكذلك حكم رواية الراوي بأن رسول الله ﷺ : «قضى بأن الخراج بالضمآن»^(٣٥) في الاحتمال لما قلناه ووجوب استفسار الراوي له عن ذلك.

ومنه - أيضاً - قول الراوي: «قضى رسول الله ﷺ بالشاهد واليمين»^(٣٦) لأنه يحتمل أن يكون قضية منه في عين، ويحتمل أن يكون خارجاً على وجه بيان حكم للشرع لوجوب القضاء لكل ذي شاهد واحد مع يمينه.

فإن قال الراوي سمعته قال^(٣٧) حكمت وقضيت بأن الحكم واجب/ بالشاهد واليمين حمل ذلك على العموم.

٤٣٨

وإن قال إنما أخبرت عن فعل وقع منه لعين محكوم له لم يجب حمل غيره عليه إلا بقوله: «حكمي على الواحد حكمي على الجميع»^(٣٨) وأمره بالقياس على العلل وإجرائها بها من جهة عموم اللفظ، ولا لفظ له أو عموم فعل الرسول عليه السلام^(٣٩). فدعوى العموم في الفعل الذي يقع على وجوه مختلفة، وربما كانت متضادة، ولا نعلم على أي وجه يمتنع.

وإذا ثبت من وجه ما أن المراد بقوله «قضى بالشاهد واليمين» بيان حكم

(٣٤) المساقب: القريب، ومنه الحديث: «الجار أحق بسقبه» وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٤٤٦/٢)

بأنه يطلق على القريب والبعيد.

(٣٥) سبق تخريجه في ص ٩٩ من هذا المجلد.

(٣٦) سبق تخريجه في ص ٩٦ من هذا المجلد.

(٣٧) في المخطوط (قدح) بدل (قال).

(٣٨) سبق تخريجه من ص ٩٨ من هذا المجلد.

(٣٩) العبارة فيها تعقيد بسبب إرجاع الضمير إلى متأخر، والمعنى «ولا لفظ أو عموم لفعل الرسول عليه السلام».

الشرع ووجوب الحكم لكل أحد بالشاهد واليمين صار ذلك تخصصاً لقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾^(٤٠) لأن ذلك يقتضي أن لا يثبت المال والحق إلا برجلين أو رجل وامرأتان.

فإذا قال: وقد ثبت الحق بشاهد ويمين وثبت ما كان نفاه وحمل الأول على أنه لا يثبت إلا بذلك العدد لمن لا يمين له ولا شاهد دون كل ذي حق.

وقول أهل العراق: إنه لا يقبل في مثل هذا خبر الواحد، لأنه زيادة على حكم النص، وهو نسخ، ليس بصحيح^(٤١) وإنما يجعل نسخاً لو قال: وحرام في الشرع أن يحكم بشاهد ويمين. وعلى هذا التقدير قلنا إنه نسخ.

فإما إذا قال: يحكم برجلين أو رجل وامرأتين، ثم قال: ويحكم بالشاهد واليمين كان زيادة لعمرى في حكم النص، ولكنه ليس بنسخ له، لأنه لم يدل ما كان أمر به، فهو بمثابة زيادة العشرين على الثمانين والتغريب على الجلد في أنه ليس بنسخ، ونحن نشرح ذلك في فصول القول في النسخ إن شاء الله.

فصل: وإذا حكى الراوي أمر رسول الله ﷺ بحكم في شخص من غير ذكر علة فلا خلاف في وجوب قصر الحكم عليه، وإذا روى الصحابي أمره

(٤٠) البقرة: (٢٨٢).

(٤١) قول الأحناف الزيادة على النص نسخ ولا يقبل فيه الدليل الظني اشتهر عنهم وبنوا عليه فروعاً كثيرة ينظر مذهبهم في أصول السرخسي (٨٢/٢) وقد أورد أبو الحسين في المعتمد (٤٣٧/١) تفصيلاً عنهم وعن شيوخ المعتزلة بالغ الدقة. وينظر ما يتعلق بالمسألة: شرح اللمع (٥١٩/١) والميزان للسمرقندي (٧٢٣) وفيه بحث جدير بالقراءة وروضة الناظر (٧٩) والتمهيد لأبي الخطاب (٣٩٨/٢) والعدة (٨١٤/٣) والمسودة (٢٠٧) وفواتح الرحموت (٩١/٢) وبذل النظر للأسمندي (٣٥٣) وإحكام الفصول (٤١٠) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٩٠/٢) واللمع (٣٥) وشرح تنقيح الفصول (٣١٧) والمحصول (٥٤٢/٣/١)، والبرهان (١٢٠٩/٢) والمستصفي (١١٧/١) وإحكام للأمدي (١٧٠/٣) وجمع الجوامع مع البناني (٩١/٢) وإرشاد الفحول (١٩٥).

بالفعل في شخصٍ لعلته من العلل وجب ثبوت الحكم في كل من فيه تلك العلة من جهة المعنى، وثبوت التعبد بالقياس لا من جهة عموم اللفظ، وذلك نحو رواية من روى أن محرماً وقصته^(٤٢) ناقته «فأمر رسول الله ﷺ بأن لا يمس طيباً ولا يخمر له وجهاً، فإنه يحشر يوم القيامة ملبياً»^(٤٣) وهذا حكم في شخصٍ معين، ذكر^(٤٤) الحكم فيه فعلاً، وحق هذا التعليل أن يكون جارياً في كل من علم من حاله أن يحشر يوم القيامة ملبياً، وعلم ذلك من حال كل محرم متعذراً، فوجب/ قصر ذلك الحكم على ذلك الشخص، ومن وقفنا على أنه يحشر كمحشره، لأن هذا بمثابة أن يقول: لا يُخمر له وجهاً ولا يمس طيباً، وأنه يحشر مغفوراً له وتكفر عنه سيئاته، وهي علة لا سبيل إلى العلم بحصولها لكل محرم وقصته ناقته أو مات حتف أنفه. ويظن أننا بينا هذا الفصل فيما سلف بأشبع من هذا، ولا يجوز أن يعدل بحقيقة هذا التعليل إلى المجاز. فيقال أريد به فإنه على صفةٍ وصورةٍ وظاهرٍ من يحشر يوم القيامة ملبياً، لأن من هذه صورته قد لا يحشر ملبياً، والتعليل وقع بحشره كذلك. فلم يجز العدول إلى ما قيل من هذا.

(٤٢) وقصت الناقة: رمت براكبها فدقت عنقه، المصباح المنير (٦٦٨) القاموس المحيط (٨١٨).
 (٤٣) حديث من وقصته دابته متفق عليه عن ابن عباس أخرجه البخاري في الجائز رقم (١٢٦٥)،
 ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨) وفي كتاب جزاء الصيد رقم (١٨٣٩، ١٨٤٩، ١٨٥٠، ١٨٥١). ولفظه:
 «اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبين ولا تمسوه طيباً، ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً».

وأخرجه مسلم في الحج من رقم (٩٣-١٠٣/١٢٠٦) (٨٦٥-٨٦٧/٢)
 وأبو داود في الجائز (٥٦٠/٣) رقم (٣٢٣٨).
 والترمذي في الحج (٢٨٦/٣) رقم (٩٥٨).
 والنسائي في مناسك الحج (١٩٥-١٩٧/٥) والجائز (١٤٥، ١٤٤/٥)
 وابن ماجه في المناسك (١٠٣٠/٢) رقم (٣٠٨٤).
 وأحمد في المسند رقم (١٨٥٠، ١٩١٤، ١٩١٥) وغيرها.
 والدارمي رقم (١٨٥٩) والطبراني في الكبير (١٢٢٣٩، ١٢٥٢٣).
 وانظر تخريجه في: تحفة المحتاج ١/٥٨٧، والمعتبر ص ٢٣٠ والابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ص ٢٢٤.

(٤٤) في المخطوط (الكثير) والعبارة بها غير مستقيمة.

ومن هذا النحو ما روي عنه في قتلى بدر وقوله: «زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون يوم القيامة اللون لون^(٤٥) الدم والرائحة رائحة المسك»^(٤٦) وهذا غير معلوم من كل مقتول في معركة، بل لا يعلم أنه مجاهد عن الدين.

فإن قيل: أريد أنهم بصورة من يحشر كذلك. فالجواب عنه ما سلف^(٤٧)، وإذا دل الدليل من غير هذا الخبر على وجوب زمل كل مقتول في المعركة بدمائهم صير إلى ذلك الدليل الدال عليه، لا لأجل هذا الخبر الوارد بما لا يعلم من حال كل مقتول في المعركة.

فصل: وإذا روى الصحابي قولاً عن الرسول ﷺ يوجب تخصص العام وجب تخصصه به وإن كان عاماً لم يدخله تخصص بدليل قاطع، لأننا قد بينا فيما سلف وجوب التخصص بخبر الواحد لما دخله التخصص وما لم يدخله.

(٤٥) في المخطوط (اللوم) بدل (اللون).

(٤٦) أقرب الألفاظ إلى لفظ المصنف، ما أخرجه النسائي في السنن (٦٥/٤) وأحمد في المسند (٤٣١/٥) من حديث عبدالله بن ثعلبة قال رسول الله ﷺ: «زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كلم يكلم في الله إلا يأتي يوم القيامة يدمي لونه لون الدم وريحه ريح المسك» وأخرجه الشافعي في المسند (٢١٠/١) وفيه «شهدت على هؤلاء فزملوهم بدمائهم وكلومهم». وقد روى حديث شهداء أحد البخاري عن جابر في عدة مواضع برقم (١٣٤٣، ١٣٤٥، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٥٣) وفي المغازي رقم (٤٠٧٩) ولفظ الأول: «أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وأمر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلوا ولم يصل عليهم». وأخرج حديث جابر أيضاً أبو داود في الجنائز رقم (٣١٣٢-٣١٣٩) والنسائي في الجنائز (٦٢/٤).

والترمذي في الجنائز (٣٤٥/٣) (١٠١٦) وقال حسن صحيح.

وابن ماجة في الجنائز ٤٨٥/١.

والحاكم في المستدرک (٣٦٥/١) وقال صحيح على شرط مسلم.

وأحمد في المسند (١٢٨/٣).

انظر تخريجه: تحفة المحتاج (٦٠٤/١) وإرواء الغليل (١٦٣/٣) وتخریج أحاديث المدونة (٦٦٢/٢) وخلاصة البدر المنير ص ٢٦٠.

(٤٧) وهو أنه لا يجوز أن يعدل عن حقيقة هذا التعليل إلى المجاز .

والدليل على أنه لا فرق بين الأمرين أننا لا نتيقن بثبوت حكم العام مع قول الصحابي ورواية أن الرسول خصه لجواز أن يقول: اقتلوا المشركين، ويقول الراوي قال رسول الله ﷺ : إلا أهل الكتاب، وإلا ذو العهد في عهده، وإلا من أدى الجزية، لأن المخبر بذلك عدل ضابط متدين. بتحريم الكذب على الرسول فالأغلب من امره سماعه لذلك وضبطه له. ولا يمكن أن ينتفي بثبوت حكم العموم مع رواية من هذه حاله لما يخصه، لأننا لو تيقنا ذلك لتيقنا بطلان الخبر، وذلك فاسد باتفاق.

و عمدتهم في منع التخصص به أنه عموم متيقن والخبر مظنون. وهذا باطل لما قلناه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - أننا إذا اتفقنا مع القائل بذلك على وجوب تخصص ما دخله الخصوص حتى يخرج بخبر الواحد والقياس مما بقي بعد المخصوص ما لولاهما لوجب فيما بقي وجب - أيضاً - تخصص ما لم يدخل الخصوص بهما، وإن يخرج بهما ما لو لم يردا لوجب دخوله فيه، لأن دخول ذلك فيه بعد التخصص/ متيقن والخبر مظنون. وسواء كان اللفظ جارياً فيما بقي بعد التخصص حقيقة أو مجازاً فإنه دلالة على استغراق ما بقي على ما بيناه من قبل، فإذا وجب التخصص منه بخبر مظنون ووجب التخصص من عام لم يخص وإن كان اللفظ مستغرقاً للجميع لولا الخبر. وهذا ما لا فصل منه^(٤٨).

٤٤٠

فإن قالوا: ما نتيقن دخول ما أخرجه خبر الواحد بعد التخصص تحت اللفظ. فلذلك أعلمنا الخبر في إخراج بعضه.

قيل: وكذلك ما نتيقن دخول ما أخرجه الخبر في العام الذي لم يخص، ولذلك وجب إعماله، ولا تخلص من ذلك، هذا على أننا لسنا نخص العام بمظنون من خبر الواحد، لأن المظنون صدقه وضبطه ولسنا نخصه بذلك. وإنما نخصه لوجوب العمل. بخبر من نظنه كذلك ووجوب العمل والتخصص

(٤٨) القائلون بعدم تخصيص العام بالسنة الأحادية إلا إذا سبق أن خص بقطي هو عيسى بن أبان وبعض الحنفية بحجة أن خبر الأحاد مظنون. وقد تقدم الكلام على ذلك.

به متيقن معلوم، كما أننا لسنا نحكم بالمال لظننا بصدق الشهود، وإن كنا نعلم براءة الذمة من جهة العقل ونزول عن ذلك بالشهادة، وإنما نحكم بوجوب العمل بالشهادة، وذلك أمر متيقن معلوم. فبطل ما قالوه.

وقد اعتل بعض المخالفين في هذا الباب لمنع تخصص ما لم يدخله الخصوص بخبر الصحابي.

فإن قالوا: لا يخلو الخبر الخاص من أن يكون وارداً قبل ورود العام أو بعده أو معه.

فإن كان وارداً قبله ثم ورد العام كان ناسخاً له، ولا يجب ترك بعض ما في العام به. وقد أزال العام حكمه.

وإن كان وارداً بعد ورود العام وجب أن يكون ناسخاً لحكم ما ورد فيه بعد دخوله تحت العام، لأنه - زعم - لا يجوز تأخير البيان، وما تأخر عنه لا يكون ناسخاً لما أخرجه من الخطاب والنسخ لا يثبت بأخبار الآحاد^(٤٩).

قال: وإن كانا وردا معاً فذلك محال، لأنه إذا ألقى عليه السلام إلينا خبراً عاماً من لفظه أو من القرآن، وهو مخصوص وجب أن تلفظ بتخصيصه مع ورود اللفظ العام من غير تأخير. فإذا لزم العلم والعمل بالعام وألقاه إلى من تقوم الحجة بنقله، ويعلم صدقه اضطراراً وجب أن يلقي إليهم بيانه معه في الحال، وإلا كان محيلاً في التكليف. وإذا ألقاهما معاً بحضرة الجماعة وجب أن يتلقوه، ويبطلوا ما خصه نقلاً واحداً، وإلا وجب أن يكونوا ملبسين علينا في نقل العام وترك الإخبار بالخاص، وذلك منتفٍ عنهم. ولا يجوز أن يحفظوا العام وينسوا الخاص، وقد سمعوهما على وجه واحد، لأن النسيان لا يجوز على عدد أهل التواتر. فإذا لم يجز عليهم النسيان لذلك/ ولا اعتماد^(٥٠) ترك أقل الخاص ثبت أن ما نقله الآحاد

٤٤١

(٤٩) تقدم الكلام على قول الحنفية في مسألة الزيادة على النص بأنها نسخ عندهم، وأن النسخ لا يكون للقطعي بظني، ومن الظني أخبار الآحاد.

(٥٠) لقد تقدم في مواضع كثيرة استعمال المصنف كلمة (اعتماد) بدل (تعمد) وهي لغة صحيحة.

مما يوجب تخصص العام باطل^(٥١) وتوهمٌ ومما لا أصل له.

أما بأن يكون متكذباً موضوعاً أو منقولاً على وجه السهو وكان الناقل سمع غير الرسول يقول: إلا أهل الكتاب، ومن له أمان، فتوهم أنه سمعه من الرسول فنقله عنه.

فقلنا له: هذا باطل، لأن أهل التواتر قد يكونوا عشرة أو عشرين لو انفرد منهم تسعة عشر لم يكونوا أهل تواتر. فإذا نقلوا جميعاً العام وقع العلم بخبرهم. وإذا نسي الواحد منهم الاستثناء فلم ينقله لسهوه عنه أو اعتمد ترك نقله لجواز الأمرين عليه لم يكن الباقيون أهل تواتر في نقل الاستثناء وإن كانوا معه أهل تواتر في نقل العام. وكذلك الحال لو نسي منهم إثنان وثلاثة. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما اعتل به بطلاناً بيئاً. وهذا ما لا جواب عنه، فدل على أنه يجوز أن يلقي عليه السلام العام الذي هو أول الخطاب إلى الجماعة يسمعه الكل، ثم يقوم نفر منهم قبل إسماع الكلام لعارض تعجلهم من رعايف وقضاء الحاجة. وغير ذلك من أسباب إما متفقة أو مختلفة. وهذا موجود من أحوال الناس^(٥٢) فينقل الكل اللفظ العام لسماعهم له، وينقل البعض منهم الخاص، وهم الذين سمعوه وليسوا بأهل تواتر. وإذا كان ذلك كذلك أنكر أن يكون العام والخاص قد وردا معاً.

وإن اختلف النقل لهما لأجل ما وصفناه ولم يكن على يقين من ثبوت حكم العام مع ورود الخبر، وسقط ما اعتل به هذا القائل على أننا لا نسلم له أن تأخير البيان محال، وأنه لا يقع إلا موقع النسخ، ولا نسلم - أيضاً - أن ما ألقى عمومه عاماً شائعاً لا يلقي خصوصه إذا كان مخصوصاً إلا الإلقاء شائعاً. بل لو تعبد الرسول عليه السلام بأن يبين العام لأهل التواتر في النقل. وقيل له: ألقى^(٥٣) خصوصه عقيب عمومه إلى الواحد والإثنين لصح ذلك

(٥١) في المخطوط (باطلاً).

(٥٢) ينظر ما تكلم به المحدثون على هذه الحال النكت على مقدمة ابن الصلاح (٦١٢)، (٦٨٦-٦٩٤).

(٥٣) في المخطوط (وألقي).

وجاز، واختلف في ذلك فرض المكلفين وكان الواجب عليهم العلم باللفظ العام وأنه قد ورد، وتغليب الظن لكونه مخصوصاً والاجتهاد في خبر بعد تخصصه ليرفع بذلك درجة المجتهد في أعمال ما يوجب التخصص، كما صح وجاز أن ينص على أحكام يقطع بالنص عليها حكم الاجتهاد ويكُلُّ يُعرف أحكام القياس والاجتهاد. وهذا واضح في سقوط هذا الاعتلال/.

٤٤٢

باب

القول في تخصيص العام بفعل الرسول عليه السلام

قد ثبت أن من أفعال الرسول عليه السلام ما يقع موقع البيان للحكم، وإن كان لا بد من كونه كذلك من استناده إلى قول يعلم به أنه يفعله على وجه البيان لمجمل^(١) أو تخصيص عام، وكذلك قال: «صلوا كما رأيتموني»^(٢) «وخذوا عني مناسككم»^(٣) «وتوضأ كما أمرك الله ثم أسبغ الوضوء»^(٤)

(١) في المخطوط (بمجل).

(٢) قوله ﷺ: «وصلوا كما رأيتموني أصلي» جزء من حديث متفق عليه. أخرجه البخاري في الأذان رقم (٦٣١) وفي كتاب الأدب رقم (٦٠٠٨) وفي كتاب أخبار الأحاد رقم (٧٢٤٦).
والدارمي في الصلاة (٢٨٦/١).

وأحمد في المسند عن مالك بن الحويرث (٥٣/٥).

وانظر تخريجه تحفة الطالب ص ١٢٨ وتحفة المحتاج (٢٩٣) والمعتبر ص ٤٨ وخلاصة البدر المنير (٩٩/١).

(٣) قوله ﷺ «خذوا عني مناسككم».

أخرجه مسلم في حديث جابر الطويل في الحج رقم (١٢٩٧/٣١٠) بلفظ «لتأخذوا».

وكذلك أبوداود في الحج رقم (١٩٥٤) وأحمد: (٣٠١/٣)، ٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٦٧، ٣٧٨) وأخرجه بلفظ «خذوا عني مناسككم» النسائي في الحج (٢٧٠/٥) وانظر تخريجه: تحفة الطالب ص ١٢٩، والابتهاج ص ١٥٣ والمعتبر ص ٤٨.

(٤) أقرب الألفاظ إلى لفظ المصنف حديث رفاعة بن رافع الزرقني ولفظه: إنها لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله فيفسل وجهه...»

أخرجه أبوداود في الصلاة (٢٢٦/١، ٢٢٧)، رقم (٨٥٧-٨٦١)

وابن ماجة في الطهارة (١٥٦/١).

والترمذي في أبواب الصلاة (١٠٠/٢) (٣٠١) وقال حسن، والنسائي (١٩٣/٢)، (٢٢٥-٢٢٦).

والبيهقي (١٠٢/٢، ١٣٣)، والدارمي (٣٠٥/١).

والطحاوي في شرح الآثار (٢٣٢/١).

للمأمور به، وعرف من سأل عنه أن ذلك هو المشروع له، وكذلك فقد روي عنه أنه أخر المغرب^(٥) ليعلم من سأله أن ذلك هو الوقت في أمثال هذا مما تنتقصاه في باب أحكام فعله عليه السلام^(٦)، وإذا كانت أفعاله قائمة مقام أقواله في هذا الباب وجب تخصص العام بفعله كما يجب تخصيصه بقوله.

والشافعي في الام (١٠٢/١).

وابن خزيمة (٢٧٤/١).

والحاكم في المستدرک (٢٤٢/١) وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

وفي لفظ لمسلم من حديث أبي هريرة «إذا قمت الى الصلاة فأسبغ الوضوء» رقم (٣٩٧) وفي لفظ لأبي داود: «توضأ كما أمرک الله» انظر تخريجه: تحفة المحتاج ١٨٢/١ و خلاصة البدر المنير (١١٢/١).

(٥) تأخير الرسول ﷺ صلاة المغرب إلى قبل مغيب الشفق وردت في حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه:

أخرجه مسلم في المساجد ومواضع الصلاة (٤٢٨/١) رقم (٦١٣)، والترمذي في الصلاة رقم (١٥٢) ونقل في علله عن البخاري أنه حسنه، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح. وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه رقم (٣٢٣).

وأحمد في المسند ٣٤٩/٥.

وابن ماجة في مواقيت الصلاة رقم (٦٦٧).

والنسائي في المواقيت (٢٠٧/١).

وأخرجه مسلم عن أبي موسى الأشعري (٤٢٩/١).

وأخرجه مسلم عن عبدالله بن عمرو برقم ٦١٢.

وابن خزيمة في صحيحه برقم (٣٢٦، ٣٥٤).

وأبوداود برقم (٣٩٦)، والنسائي (٢٦٠/١).

وأحمد في المسند برقم (٦٩٩٣، ٦٩٦٦).

وأبوعوانه (٣٤٩/١، ٣٥٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٧١) والبيهقي (٣٦٤-٣٦٧).

قال البيهقي في شرح السنة (١٨٦/٢): «هذا هو الأصح لأن آخر الأمرين من رسول الله ﷺ أنه صلى المغرب في وقتين».

وفي حديث جابر في إمامة جبريل أنه صلى المغرب في اليومين في وقت واحد. أخرجه أبوداود والترمذي والنسائي والحاكم وأحمد والدارقطني وابن حبان.

ويوجد عن ابن عباس مثل حديث جابر أخرجه أبوداود والترمذي والطحاوي وابن حبان وابن خزيمة وابن الجارود. ويوجد في الباب عن جمع من الصحابة. انظر في ذلك تخريج أحاديث المدونة (٣٥٣/١).

(٦) وهو أول القسم المفقود من الكتاب.

فصل : ولا يجب التخصص بفعله إلا بأن يعلمنا أنه بيان لحكم ما تعبدنا به. فأما أن ينفرد بالفعل وإن أوقعه على جهة القرية، فإننا لا نعلم بذلك كونه بياناً لما شرع لنا. ولهذا لم يجب تخصيص نهيهِ عن الوصال وبما كان يفعله هو عليه السلام من ذلك، لأن الأصل في بابه جواز مشاركته لنا في العبادة وجواز انفراده بالتعبد له بها على ما بيناه من قبل. ولهذا قال: «إني لست كأحدكم إني أظل عند ربي فيطعمني ويسقيني جواباً لقوله:»نهيت عن الوصال ونراك تواصل»^(٧).

وقد قيل إن من هذا الباب - أيضاً - ما روي عنه عليه السلام من قوله: «من قرن بين حجة وعمرة كفاه لهما طواف واحد»^(٨)

(٧) حديث النهي عن الوصال أخرجه البخاري في مواضع كثيرة من صحيحه. فأخرجه عن أبي هريرة برقم (١٩٦٥-١٩٦٦، ٦٨٥١، ٧٢٤٢، ٧٢٩٩) وعن أبي سعيد الخدري برقم (١٩٦٣، ١٩٦٧)، وعن أنس برقم (١٩٦١، ٧٢٤١)، وعن ابن عمر برقم (١٩٦٢) ولفظه عند ابن عمر: «نهى رسول الله ﷺ عن الوصال. قالوا: إنك تواصل. قال: إني لست مثلكم إني أطعم وأسقى» وأخرجه عن عائشة برقم (١٩٦٤).

وأخرج حديث ابن عمر مسلم في الصيام (١١٠٢/٥٦، ٥٥).

وأبو داود في الصوم (٧٦٦/٢) رقم (٢٣٦٠).

ومالك في الموطأ في الصيام (١٠٠/١) رقم (٣٨).

وأحمد في مسنده (٢١/٢).

وأخرج حديث أبي هريرة مالك في الموطأ في النهي عن الوصال ص ٢٠٠ وأحمد في المسند رقم (٧١٦٢).

والدارمي في الصوم (٨/٢).

وأخرج حديث أنس الترمذي (١٣٩/٣) رقم (٧٧٨).

وانظر تخريجه: تخريج أحاديث المدونة (٧٢٢/٢) و خلاصة البدر المنير (٣٢٥/١)، والمعتبر ص ٣٧، وتحفة الطالب ص ١٢٥.

(٨) في حديث عائشة المتفق عليه « وأما الذين جمعوا الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً».

أخرجه البخاري في باب كيف تهل الحائض والنفساء، رقم (١٥٥٦)، وكذلك في طواف القارن رقم (١٦٣٨).

ومسلم في بيان وجوه الإحرام (٨٧٠/٢)

وأبو داود في المناسك رقم (١٧٨١).

=

وأنة لما جمع بين الحج والعمرة طاف طوافاً واحداً^(٩). فاعترض هذا الفعل اللفظ العام فخصه. وفي هذا عندنا نظر، لأنه إنما يجب أن يكون فعله، طوافين تخصيصاً لقوله كفاه عنهما طواف واحد إذا قال لنا إن فعله لذلك بيان لحكم قوله طوافاً واحداً. وما لم يقل ذلك لم يكن بياناً لجواز تعبدنا في القران بطواف واحد وتعبدنا بطوافين واختلاف التعبد والمصلحة في ذلك إن كان التكليف متعلقاً بالمصالح.

فإن قائل قائل: فلو قال إن فعلي طوافين بيان لقولي لكم كفاه عنهما طواف واحد، ما الذي كان يكون معنى قوله طواف واحد؟

قيل له: يكون معناه أن الطواف عنهما وإن كان مثنى، فإنه من جنس واحد وعلى صفة واحدة لا بد من حملة على ذلك لو ثبت أنه طاف لهما طوافين^(١٠) وقال إنه واقع منه على وجه البيان/ لأمره بفعل طواف واحد، وإلا تناقض فعله وقوله إذا قصد البيان به.

٤٤٣

= و النسائي في المناسك رقم (١٢٩/٥).
 و الطحاوي في معاني الآثار (١٩٩/٢).
 وأخرج مسلم في صحيحه (٨٨٣/٢) عن جابر أنه قال: «لم يطف النبي ﷺ ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً». وأخرجه الترمذي في الحج رقم (٩٤٧).
 والنسائي في المناسك (١٧٩/٥) والطحاوي في معاني الآثار (٢٠٤/٢).
 وابن ماجة في المناسك رقم (٢٩٧٢).
 وأبوداود في المناسك رقم (١٨٩٥).
 وأخرج الطحاوي في معاني الآثار (١٩٧/٢) وابن ماجة في المناسك رقم (٢٩٧٥) والترمذي في الحج رقم (٩٤٨) موقوفاً على ابن عمر قوله: «من أحرم بالحج والعمرة أجزاء طواف واحد وسعي واحد» وقال الترمذي حديث حسن صحيح غريب.
 (٩) هكذا في المخطوط وأستدلالة يقتضي أنه طاف طوافين حتى يحدث التعارض بين أمره وفعله، حتى يكون فعله مخصصاً لقوله، كما أنه صرح بذلك بعد سطر من كلامه هذا.
 (١٠) أحسن الباقلاني بأن قال إن ثبت أنه ﷺ طاف طوافين. فالذي في البخاري وغيره أنه طاف طوافاً واحداً. ولعل مستند من قال إنه طاف طوافين ما ورد في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما برقم (١٦٢٥) أنه قال: قدم النبي ﷺ مكة فطاف وسعى بين الصفا والمروة. ولم يقرب الكعبة بعد طوافه حتى رجع من عرفة» وكان ينبغي حمل طوافه هذا على التطوع حتى لا يتعارض قوله مع فعله ﷺ. وبالتالي لا داعي لما ذكره الباقلاني من تأويلات.

وقد قال قوم ممن زعم أن مجرد فعله يقع به بيان تخصص العام أن فعله لطوافين بيان لقوله طواف واحد، وأنه أراد بقوله طواف واحد الجنس والهيئة والصفة. وأكد ذلك بأن القول متعلق بغيره، والفعل أصل له حكم نفسه لا احتمال فيه، وقوله طوافاً واحداً يحتمل واحداً في العدد وواحداً في الصفة والهيئة. وما قدمناه أولى من أنه لا يكون بمجرد وقوعه دون أن يقول إنه بيان لما أمرنا به.

وقيل: إن من هذا الباب أيضاً نهيه عليه السلام عن استقبال القبلة أو استدبارها بغائط أو بول ورواية عبدالله بن عمر أنه رآه عليه السلام مستقبل بيت المقدس على سطحه^(١١) وهذا أيضاً محتمل لوجوه:

أحدها: أن يكون نهى عن ذلك في الفيافي والقفار وحيث لا سترة. ورآه عبدالله مستقبلاً لسترة.

ويحتمل أيضاً أن يكون ذلك نهياً عن استقبال الكعبة بذلك دون غيرها وإن كان رآه مستقبل بيت المقدس بعد نسخ التوجه إليها.

ويحتمل أيضاً أن يكون مخصوصاً بإباحة ذلك له، لأنه لم يفعله من حيث يعلم أنه يراه أحد من الأمة، فيكون ذلك بياناً لمن يراه ومن ينقل الفعل إليه، لأن من حق ما يبين الفعل اعتماد وقوعه بحضرة^(١٢) من ينقله وثبت التعبد بالعلم والعمل به. فإن شُرِعَ وجوب العلم والعمل بذلك وجب إلقاءه بحضرة عدد يقع بخبرهم العلم، وإن أريد به العمل فَعَلْ بحضرة من ينقله، وساغ الاجتهاد في عدالته والعمل بخبره. فأما ما يستتر^(١٣) به فبعيد أن يفعله على وجه البيان.

(١١) تقدم تخريج الحديثين في ص ٩٣ من هذا المجلد.

(١٢) في المخطوط (بمض)، وذلُّ عليها ما بعدها.

(١٣) في المخطوط (يستتر) بدل (يستتر).

وما يريد به البيان. نحو قوله لأم سلمة^(١٤): «ألا أخبرتيه أنني أقبل وأنا صائم»^(١٥) ولا يقول ذلك إلا وقد تقدم إعلامه لهم إنه وإياهم سيان فيما يفسد الصيام على ما بيناه من قبل.

وقيل: إن من هذا الباب أيضاً ما روي عنه من نهيه عن كشف العورة وحكمه بأن الفخذ من العورة^(١٦) وكشفه فخذة بحضرة أبي بكر وعمر

(١٤) أم سلمة هي أم المؤمنين هند بنت أبي أمية بن المغيرة القرشية المخزومية، وأمها عاتكة بنت عامر ابن ربيعة كانت تحت ابن عمها أبي سلمة. تزوجها النبي ﷺ في السنة الرابعة للهجرة بعد أن اعتذرت بأنها غيبورة، وأنه ليس لها ولي، وأنها كبيرة. دعا لها النبي أن يذهب الله غيرتها وزوجها ابنها على الراجح. ماتت على الراجح في خلافة يزيد سنة ٦١هـ بعد وقعة الحرة. فهي آخر زوجات النبي ﷺ وفاة.

لها ترجمة في الإصابة (٢٤١/٨)، والاستيعاب (١٩٣٩).

(١٥) حديث أم سلمة في جواز القبلة للصائم رواه البخاري رقم (١٩٢٩) في كتاب الصيام عن طريق ابنتها زينب. وأخرجه مسلم (١٣٧/٣) في الصيام عن طريق ابنها عمر. وأخرجه أيضاً البيهقي ٢٣٤/٤ والطحاوي (٣٤٥/١) وأحمد (٢٩١/٦-٣٢٠). وأقرب الألفاظ إلى اللفظ الوارد هنا ما أخرجه مالك في الموطأ (٢٩٣/١) من تنوير الحواك وفيه امرأة جاءت تسأل فقال ﷺ: «ألا أخبرتيها أنني أفعل ذلك».

وفي الباب أحاديث في البخاري ومسلم عن عائشة وحفصة.

وينظر في تخريجه إرواء الغليل ٨٢/٤ وخلاصة البدر المنير (٣٢١/١).

(١٦) حكم الرسول ﷺ على الفخذ أنه عورة ونهيه عن كشفها فقد ورد النهي من رواية علي رضي الله عنه بلفظ: «لا تبرز فخذك ولا تنظر إلى فخذ حي ولا ميت» وحكم عليه ابن الملقن بالنكارة. والألباني في إرواء الغليل (٢٩٦/١) بالضعف الشديد. وبالإنقطاع في موضعين. رواه ابن ماجة (١٤٦٠) في الجناز.

والحاكم (١٨٠/٤) وأبوداود رقم (٣١٤٠، ٤٠١٥) ووصفه بالنكارة.

والبيهقي (٢٢٨/٢) والطحاوي في شرح المعاني (٢٧٤/١) وفي المشكل (٢٨٤/٢) وأحمد رقم (١٢٤٨).

وقد أخرجه من رواية جرهد بلفظ: «غط فخذك فإن الفخذ من العورة» أحمد في المسند (٤٧٩/٣)، وأبوداود رقم (٤٠١٤).

والترمذي في الأدب برقم (٢٧٩٨) وقال حديث حسن.

والدارقطني في الصلاة (٢٢٤/١)، والطحاوي في شرح الآثار (٤٧٥/١).

والحاكم في المستدرک (١٨٠/٤) وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

ويوجد أحاديث تعضد حديث جرهد عن ابن عباس ومحمد بن عبدالله بن جحش ترقى به إلى درجة الصحة كما قال الألباني، ولذا قال البخاري: «حديث أنس (في جواز الكشف) أسند، وحديث جرهد أحوط». وقد علق في صحيحه (١٠٥/١) حديث «الفخذ عورة» وأنظر تخريج الحديث في المعبر ص ١٧٢ ونصب الراية (٢٤٣/١) وأرواء الغليل (٢٩٥/١) وتحفة المحتاج (٣٤٥/١) وخلاصة البدر المنير (١٥٢/١).

وغيرهما واستحيائه من عثمان^(١٧). وفي هذا أيضاً نظر، لأنه لم يقل إن ذلك فعله على وجه البيان، ويحتمل أن يكون عليه السلام كشف للعة العارضة/ فانكشف من فحذه مع ذلك ما لم يعتمده ويقصده على بعد هذا، لأنه روي إنه لم يستر فحذه عنهما وعن غيرهما. فلما دخل عثمان سترها. فقليل له في ذلك تعجباً من صنيعه، فقال: «ألا أستحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء»^(١٨) ولا يكاد يقع ذلك إلا عن اعتماد، ولكن يحتمل ما قلناه من أنه لم يفعل على وجه البيان لهم لكن لكونه مخصوصاً.

ويحتمل إن كان وقع على وجه البيان أن يكون وقع على سبيل النسخ لنهيه عن كشفها لولا أن الإجماع حاصل على بقاء النهي عن كشف العورة.

ويحتمل أن يكون انكشف لما كشف ساقه شيء مما يلي الساق ويقارن العورة فسمي باسم الفخذ مجازاً واتساعاً لكونه مقارناً له، فيجب تنزيل البيان بفعله على ما قلناه من أنه لا يكون بياناً إلا بأن يعرفنا بالقول أنه بيان له دون أن ينفرد بإيقاعه.

(١٧) قصة استحياء الرسول ﷺ من عثمان وتغطية فحذه بعد أن كان كاشفاً عنها عند أبي بكر وعمر رضي الله عنهم مدلياً رجليه في قلبه في حائط من حوائط الأنصار وقوله: «إني لأستحيي ممن تستحي منه الملائكة» أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار ٢/٢٨٤ عن أنس وأخرج البخاري قبل الحديث المتفق عليه رقم (٣٧١) تعليقا عن أبي موسى قال: غطى النبي ﷺ ركبتيه حين دخل عثمان» ولم يذكر فحذه.

وأخرج الطحاوي في مشكل الآثار (٢/٢٨٣) والبيهقي في سننه (٢/٢٣١) ومسلم في صحيحه في فضائل عثمان رقم (٢٤٠١) عن عائشة تغطية فحذه عند دخول عثمان وذلك في بيت عائشة. ويقرب عنه عن حفصة في نفس المصادر وفي مسند أحمد (٦/٢٨٨، ٢٨٩) وينظر مجمع الزوائد (٩/٨٢).

وأما حديث أنس في انكشاف فخذ رسول الله ﷺ في غزوة خيبر فمتفق عليه. أخرجه البخاري برقم (٣٧١) في كتاب الصلاة ومسلم في فضائل عثمان. وأحمد في المسند (٣/١٠٢).

(١٨) تقدم في الصفحة السابقة وهذا اللفظ موجود في صحيح مسلم في فضائل عثمان عن عائشة. وفي الحديث الثاني عن عائشة علل ﷺ تغطية فحذه لدخول عثمان رضي الله عنه أنه حيي. وخشي إن بقي على تلك الحال أن لا يطلب حاجته لكثرة حياته. مسلم مع النووي (١٥/١٧٠).

قيل: وإذا أقر النبي عليه السلام من فعل بحضرتة فعلاً يخالف موجب العموم في حق المكلفين لموجبه ولم ينكر^(١٩) ذلك. فقد قلنا أن الأولى أن يكون إقراره^(٢٠) على ذلك بيان منه أن ذلك الفعل الواقع على ذلك الوجه مخصوص من العموم، أو ذلك الفاعل مخصوص بإطلاق ذلك الفعل له أو فعله في ذلك الوقت، وعلى ذلك الوجه ليس مما قصد بالحظر والمنع.

فإن كان قد استقر تحريمه على كل مكلف في كل وقت على كل وجه، ثم أقر على الفعل بعد ذلك وجب أن يكون بياناً لنسخ التحريم، واحتمل مع ذلك أن يكون نسخاً^(٢١) عن ذلك الشخص وحده، واحتمل كونه نسخاً عنه وعن سائر المكلفين. وكان الظاهر والأقرب أنه إن كان نسخاً عنه وحده من الرسول عليه السلام إنه نسخ عنه وحده ليرتفع التوهم لكونه نسخاً عن الكل والتعلق بذلك.

وكذلك يجب إذا وقع بحضرتة فعل من مكلف يخالف موجب العموم. وكان ذلك الشخص مخصوصاً بإباحته أن يبين هذا ويكشفه لئلا يظن أنه نسخ بعد ثبوته ويسد طريق التأول والتعلق بذلك. ولذلك يجب إذا رأى منكراً، وإن كان قد تقدم إنكاره له أن يعيد النكير لذلك ليرفع التوهم لإطلاقه بعد حظره، ولهذا ما يجب أن يقال إنه لما أقر الصحابة على ترك زكاة الخيل^(٢٢) مدة أيامه علم بذلك أنه لا شيء يجب عليهم فيها، لأن ترك زكاتها مع تعيين فرض ذلك عليهم منكر يجب إنكاره/.

(١٩) في المخطوط (ينكره).

(٢٠) في المخطوط (إقراره).

(٢١) في المخطوط (نسخنا).

(٢٢) الحديث المتفق عليه: بلفظ «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة».

أخرجه البخاري في الزكاة (٣٢٦/٣) رقم (١٤٦٣، ١٤٦٤) من حديث أبي هريرة وأخرجه

مسلم برقم (٩٨٢) (٦٧٥/٢) في الزكاة.

وينظر أدلة القول بعدم وجوب الزكاة في الخيل تحفة المحتاج (٣٩/٢) والمغني لابن

قدامة (٦٢٠/٢) والأموال لأبي عبيد من ص ٥٦٢-٥٦٦.

ولا وجه لقول من قال: إنه لا يعلم أنهم لم يخرجوا زكاتها وأن الرسول عليه السلام أقرهم على ذلك، لأن هذا دفع لما قد ظهر وانتشر. ولو كان فيهم مزكٍ لها لوجب ذكره ونقله على وجه من الوجوه.

ولا وجه - أيضاً - لقول من قال: إنه لم يكن في خيل الصحابة سائمة، وإنما وجبت الزكاة في سائمتها لأجل أنه لو كان ذلك كذلك لوجب تفصيل ذلك لهم وتوقيفهم عليه، وأن يقول في الخيل إذا كانت سائمة، وفي سائمة الخيل زكاة، كما قال ذلك في المواشي من الغنم. وفي تركه ذلك وقيام الحجة بنقله كسائر الزكوات الواجبة في صنوف الأموال أوضح دليل على أنه لم يكن منه إيجاب لذلك ولا قول فيه. وإقراره لهم على ترك زكاتها دليل على ما قلناه.

وروى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه الأموال ستة عشر حديثاً في عدم وجوب الزكاة في الخيل. وقال به قال أهل العراق وأهل الحجاز وأهل الشام لا أعلم بينهم خلافاً. وقد كان بعض الكوفيين يرى في الخيل صدقة إذا كانت سائمة يبغي منها النسل. واستدل أبو جعفر الطحاوي في معاني الآثار (٢٦/٢) لمذهب الكوفيين بما رواه مسلم في باب إثم مانع الزكاة (٦٨٠/٢) وفيه «فرجل ربطها في سبيل الله ثم لم ينس حق الله في ظهورها ولا في رقابها فهي له ستر» وحمل حق الله على الزكاة وعارضه الجمهور في هذا الفهم. واستدلوا بفعل عمر رضي الله عنه الذي رواه مالك في الموطأ على ما في تنوير الحوالك (٢٦٣/١) وفيه: «إن أحبوا فخذها منهم واردها عليهم» وأخرجه أبو عبيد عن مالك في الأموال ص ٥٦٤ رقم (١٣٦٥) بعد أن اعتذر عمر بعدم أخذ الزكاة فيها بعدم أخذ صاحبيه قبله لها.

باب

القول في وجوب تخصيص العام بفحوى الخطاب

قد بينا فيما سلف أن فحوى الخطاب ومفهومه بمنزلة النص، بل هو أبلغ من النص لانتفاء وجوه الاحتمال عنه^(١). وإذا ثبت ذلك ثبت تخصيص العام به. وذلك يجوز أن نقول: افعل بوالديك ما شئت، وكل فعل شئت، ولا تقل لهما أف، ولا تقذي بعينهما^(٢)، لأن قوله ما شئت اطلاق لجميع الأفعال بهما. وقوله ﴿فلا تقل لهما أف﴾^(٣) بمنزلة قوله ولا جميع الأذى لهما فلا تفعله بهما ولا شيء منه. وكذلك لو قال: كُلْ من مال زيدٍ وخذ منه ما شئت ولا تخنه بذرة لوجب أن يكون ذلك بمثابة قوله إلا الخيانة له، فلا تخنه بشيء منها قلَّ أو كثر، في أمثال هذا. وهذا مفهوم الخطاب^(٤)، وليس من باب القياس عليه ولا خفيه في شيء.

فصل: واعلموا أن الاسم إذا كان يشتمل على ما يصح أن يراد باللفظ

(١) نقل الاتفاق على التخصيص بفحوى الخطاب الأمدي في الإحكام (٣٢٨/٢). وقال: لا أعرف خلافاً في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم. ومعنى ذلك يمكن أن يخالف في التخصيص به ابن حزم وداود لعدم قولهما بحجية فحوى الخطاب.

وينظر الأقوال في المسألة في البحر المحيط (٣٨١/٣) وشرح تنقيح الفصول (٢١٥) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٥٣/٢) والعدة (٥٧٩/٢) والمستصفي (١٠٥/٢) وفواتح الرحموت (٢٥٣/١) والبرهان (٤٤٩/١) والمنخول (٢٠٨) والمحصول (١٣/٣/١) وإرشاد الفحول (١٦٠) وجمع الجوامع مع البناني (٣٠/٢) وروضة الناظر (٢٤٧).

(٢) قال في المصباح المنير ص ٤٩٥: أَمَذَيْتُ العَيْنَ أَلْقَيْتُ فِيهَا القَذَى وَقَذَيْتُ العَيْنَ بِتَشْدِيدِ الذَّالِ أَخْرَجْتَهُ. وكذلك في مختار الصحاح ص ٥٢٦.

(٣) الإسراء: (٢٣).

(٤) مفهوم الخطاب إذا أطلق قصد به مفهوم المخالفة. وهنا استعمله الباقلاني في مفهوم الموافقة الأولى.

العام وما لا يصح أن يراد ولا أن يدخل تحت الخطاب وجب أن يكون ما أخرجه عن حكم الخطاب مخصصاً له لا محالة وإن استحال دخوله فيه من جهة الإحالة والمعنى، لأنه وإن كان كذلك فالإسم يتناوله على حد ما يتناول كل ما يصح دخوله تحت الخطاب، وليس التخصيص للعام أكثر من قصره على بعض ما يشتمل عليه الاسم ويتناوله الإطلاق. ولا معتبر بقول من يحكى عنه أن النص على إخراج ما هذه حاله من العام وكل داخل أخرجه منه ليس بتخصيص له لامتناع دخوله فيه، لأن الاسم جارٍ عليه، فلا معنى لما قالوه.

ولهذا وجب/ لو قال: ﴿خالق كل شيء﴾^(٥) و﴿على كل شيء قدير﴾^(٦) وعقبه بقوله إلّا ذاته، وإلّا صفات ذاته، وإلّا الباقي في حال بقائه لكان ذلك تخصيصاً لا محالة، وإن استحال دخوله تعالى تحت الفعل والقدرة^(٧)

٤٤٦

وكذلك لو قال: النفس بالنفس وثبت على دعوى قائل ذلك استحالة دخول البهيمة في ذلك وامتناع تكليف القصاص منها لوجب أن يكون دليل العقل المانع من ذلك. وقوله لو قال إلّا نفس البهيمة، وأنه لا قصاص منها ولا فيها لكان ذلك تخصيصاً لجعله الاسم مقصوراً على بعض الأنفس.

فكذلك لو قال مع قوله: ﴿إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم﴾^(٨) إلّا الملائكة والأنبياء والأصنام إن دل العقل على ذلك لكان مخرج هذه الأشياء من المعبودات مخصصاً للخطاب لتناول الاسم له كتناوله لغيره، فثبت أنه لا معتبر بهذا القول، وأنه لا وجه له^(٩).

(٥) الأنعام (١٠٢) وغيرها.

(٦) البقرة: (٢٨٤) وغيرها.

(٧) في المخطوط (ولا قدرة).

(٨) الأنبياء: (٩٨).

(٩) هذا الفصل هو إعادة للتخصيص بالعقل الذي تقدم الكلام عليه في ص ١٧٢ من هذا المجلد.

فصل: القول في أنه لا يجوز تخصيص العام بعادة^(١٠) المخاطبين^(١١) وإنما لم يجب ذلك لأن الشرع لم يوضع فيما ورد به من تحليل وتحريم، وغير ذلك على عادة المكلفين، وإنما وضعه سبحانه على ما بينا من تدين عباده وإن كان مبنياً على استصلاح المكلفين. وقد تكون المصلحة باتفاق في الإقرار لهم على العقود والأفعال المعتادة بينهم. وقد يكون في ترك ذلك والتعبد بوضده. وبهذا قرر عليهم عبادات ليست في عاداتهم، وحظر عليهم أفعالاً ومأكلاً وعقوداً كانت معتادة عندهم. فهذا ما لا شبهة لهم فيه وفي إبطاله لمن أوجب تخصص العام بعادة المخاطبين، ولا فرق بين أن تكون العادة المتقررة بينهم عادة شرعية أو مألوفة منهم بغير شرع. فإذا جاء الخطاب العام يمنع ذلك وجب منع جميعه.

وهذا نحو أن يقول: قد حرمت عليكم الطعام والشراب في يومكم هذا، أو يقول قد حرمت عليكم البيع، وهم معتادون لأكل طعام مخصوص وشرب شراب مخصوص وبيع أجناس مخصوصة. وعلى صفات مخصوصة. فليس لأحد أن يقول هذا الإطلاق محمول على ما عاداتهم أكله وشربه وتباعيه لأجل أن الاسم عام مطلق. ويمكن أن يكون من مصلحتهم تحريم أكل شيء وشربه

(١٠) من يقول بأن العادة غير معتبرة في التشريع لا يجعلها مخصصاً ومن قالوا بحجيتها اختلفوا في جواز التخصيص بها على تفصيل المراد بالعادة وما يحتج به منها. والجمهور على عدم جواز التخصيص بها. ونقل الأمدى في الأحكام (٣٣٤/٢) عن أبي حنيفة القول بجواز التخصيص بالعبادات. ونسب الجواز في شرح الكوكب المنير (٣٨٨/٣) إلى الحنفية والمالكية. ونقل عن ابن دقيق العيد المالكي التفصيل بين العادة الراجعة للقول فيخصص بها دون العادة الراجعة إلى الفعل.

وينظر ما يتعلق بالمسألة: العدة (٥٩٢/٢) والمسودة (١٢٣) والمستصفي (١١١/٢) وفواتح الرحموت (٣٤٥/١) وإرشاد الفحول (١٦١) والمعتمد (٣٠١/١) والمحصل (١٩٩/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢١١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٥٤/٢) وجمع الجوامع مع اللبناني (٣٤/٢) والبحر المحيط (٣٩٧/٣) وبذل النظر للأسمندي (٢٤٥).

(١١) في المخطوط يوجد (به) بعد المخاطبين، وهي زائدة.

مما هو عادة لهم بشرع/ متقدم أو عادة توافقت^(١٢) على اعتيادها همهم والحكم متعلق بقول صاحب الشرع ومقتضاه لا بعادتهم.

وكذلك لو قال: لا تبايعوا ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل، وعادتهم جارية ببيع نوع مخصوص، وأكل أموالهم بينهم بضرب من الباطل مخصوص لم يجب قصر النهي على ذلك، بل يجب حمله على كل بيع وأكل بالباطل، لأن اللفظ عام والحكم المتعلق لا بعادتهم المتفقة لهم أو المتقررة بشرع لهم سالف.

وقد يرد الخطاب على لسان نبينا عليه السلام بنسخ شرع لهم متقدم وإن كانوا قبل بعثه متعبدين به، ولا معتبر بعادتهم في هذا الباب من أي ناحية جرت وثبتت.

وليس هذا من باب حمل خطاب المخاطب منا بالعام على ما نعلم بالعادة أنه مرید له دون العموم، نحو قوله على الطعام اسقني ماءً في أنه معلوم أنه يريد به البارد القراح دون المسخن الأجاج. وكذلك قوله قدم الطعام في أنه معلوم أنه أراد ما عادته أكله دون الور^(١٣) والحمير ولحوم السباع والخضروات، وكل ما يطعم في أمثال هذا مما قد بيناه فيما سلف، لأن هذا مما يعلم بعادة أهل الخطاب وعادتهم مؤثرة في وجوب حمله على ما يقرر بينهم والقصد به إليه.

وكذلك القول دابة في وجوب قصره في اللغة على البهيمة المخصوصة دون كل ما دب ودرج لما بيناه من أن عليّة عرف الاستعمال مؤثرة في قصر العام على المقصود في العرف، وليس خطاب الشرع في العبادات والعقود

(١٢) قال في مختار الصحاح ص ٧٣١: «توافى القوم، تتاموا» والمراد تتاموا على هذه العادة واجتمعوا عليها. وما في القاموس المحيط ص ١٧٣١ مثل مختار الصحاح.

(١٣) في المخطوط (الور) ولعله (الورل) مفتوحة الواو والراء يُشبه الضب طويل الذنب صغير الرأس، لحمه حار جداً، يسمّن بقوة، وزيله يجلو الوضع، وشحمه يعظم الذكر إذا ذلك به (القاموس المحيط ص ١٣٧٩).

موضوعاً على عاداتهم، فيجب حمله على ذلك. ولو أنه قال لهم بدئاً: إذا حرمت عليكم الأكل والشرب والبيع وأكل المال بالباطل وجاعكم اللفظ عاماً مطلقاً فأحملوه على حظره المعتاد من مأكولكم ومشروبكم، لوجب قصره على ذلك فوجب بالشرع لا بحكم العادة واللفظ. فأما إذا لم يقل ذلك وجب حمله على العموم لما بيناه من قبل.

باب

الكلام في منع تخصيص العام بدليل الخطاب^(١)

قال الشافعي - رحمة الله عليه - وأصحابه القائلون معه بدليل الخطاب إنه يجب تخصيص العام بدليل الخطاب. فإذا عم ما تناوله الاسم بحكم، ثم خُص بعض منه، على صفة بذلك الحكم خص العموم به وقصر لأجله على من له تلك الصفة. وهذا نحو أن يقول: في/ الغنم صدقة، وفي كل أربعين شاة شاة. ثم يقول: في سائمة الغنم زكاة، فيدل ذلك على أنه أراد بالإطلاق ما فيه السوم دون ما عداه.

٤٤٨

قال: ومن هذا - أيضاً - قوله تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢) وذلك عموم فيهن، ثم خصصه في التي لم تُمس ولم يُفرض لها صداق، لأجل قوله: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَعُوهُنَّ﴾^(٣) فأوجب المتعة لمن كانت هذه حالها منهن بدليل الخطاب. وهذا ليس بمستقيم لما ذكره من الدليل على فساد القول بدليل الخطاب من بعد وعليه جلة من أصحاب الشافعي كابن سريج^(٤) ومن قال بقوله، وإنما يُخص

(١) المراد بدليل الخطاب مفهوم المخالفة وذهب أكثر من قال بحجيته إلى جواز التخصيص به. ونسب ابن النجار في شرح الكوكب المنير (٣٦٩/٣) عدم القول بجواز التخصيص به إلى بعض الحنابلة والمالكية وابن حزم. وينظر ما يتعلق بالمسألة: نهاية السؤل مع مناهج العقول (١٥٤/٢) والمسودة (١٢٩) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٨٧) وروضة الناظر (٢٤٨/٢) والعدة (٥٧٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٤٥) والمحصل (١٥٩/٣/١) والأحكام للآمدي (٣٢٨/٢) والمستصفي (١٠٥/٢) وفواتح الرحموت (٣٥٣/١) وجمع الجوامع مع البناني (٣٠/١) والبحر المحيط (٣٨١/٣).

(٢) البقرة: (٢٤١).

(٣) البقرة: (٢٣٦).

(٤) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس. فقيه الشافعية في عصره. لقب بالباز

بعض ما تناوله الاسم في مثل هذا على وجه التأكيد والتنبيه والاقتصار فيه على ذكر البعض. وقد ذكر الله سبحانه إنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير. ثم خص منها بالذكر ما له صفة مخصوصة، ولم يدل على تخصصه العام، فلم يجب ما قالوه.

وكذلك إذا علق المطلق في العام دون إطلاقه بشرط يوجد في بعضه أو بعدد لم يدل ذلك على المخالفة وتخصص العام به، وفي تعليقه بالغاية نظر نذكره من بعد. وقد بيئنا من قبل إنه لا يجب تخصيص العام بخروجه جواباً عن سؤال وسبب، فلا حاجة بنا إلى إعادته.

فصل: القول في معنى « لا » إذا ورد للنفي.

وقد قلنا من قبل أن النفي بهذا الحرف وما جرى مجراه يحتمل نفي الأجزاء أو يحتمل نفي الكمال، وبيئنا مفهوم ذلك في اللسان.

وقد قال بعض أهل اللغة والمتكلمين في أصول الفقه إنه إذا ورد في النفي كان معناه نفي الأصل، لأنك إذا قلت: لا أحد في الدار، ولا جاعني أحد، ولا رأيت أحداً كان مفيداً لنفي الأصل. وكذلك ولا رجل في الدار وأمثاله.

قالوا: ومنه قوله: ﴿لا يصدعون عنها ولا ينزفون﴾^(٥) وقوله ﴿ولا يخفف عنهم من عذابها﴾^(٦) وقوله: ﴿فاليوم لا يخرجون منها﴾^(٧) وقوله: ﴿لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً﴾^(٨) فكان الأظهر إنما هو ليفيد نفي

الأشهب، والطراز المذهب. تفقه على الأنماطي والزعفراني وأبي داود. وأخذ عنه الطبراني. ناظر داود الظاهري وابنه. تولى قضاء شيراز. صنف أربعمئة مصنف لم يصلنا منها شيء، توفي سنة ٣٠٦هـ عن سبع وخمسين عاماً وستة أشهر.

له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢١/٣) وتاريخ بغداد (٢٨٧/٤).

(٥) الواقعة: (١٩).

(٦) فاطر: (٣٦).

(٧) الجاثية: (٣٥).

(٨) الواقعة: (٢٥).

أصل الشيء على كل وجه. فإن أريد به نفيه على وجه دون وجه فذلك مجاز ومشبّه بنفي الأصل^(٩)، ويحتاج إلى دليل. وأوجبوا على هذا الأصل بظاهر قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»^(١٠) و«لا صلاة إلا بطهور»^(١١) وأمثال ذلك على نفي الأصل. فإن أريد به نفي الكمال فبدليل. وقد تكلمنا في ذلك من قبل بما يغني عن إعادته.

(٩) حرف النفي (لا) إذا دخلت على شيء موجود فعلاً فلا يمكن حملها على حقيقتها، لأن ذلك الشيء موجود فعلاً كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» فلا بد من حملها على معنى مجازي، والمعاني المجازية المحتملة كثيرة، فتحمل على المعنى الأظهر منها. والعرف يدل على أن نفي الشيء لعدم فائدته كقولهم: «لا علم إلا ما نفع». والعبادة إنما تكون نافعة إذا كانت مجزئة وصحيحة، والمعاملة تكون نافعة إذا حصلت الثمرة التي عقدت من أجلها. وعلى هذا المبدأ يقدر ما ورد عليه النفي. وينظر أقوال الأصوليين المحصول (٢٤٩/٣/١) وروضة الناظر (١٨٢) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٤٤/٢) والمسودة (١٠٧) والمعتمد (٣٣٥/١) والمستصفي (٣٥١/١) وقواتح الرحموت (٣٨/٢) واللمع (٢٨) والتبصرة (٢٠٣) وإرشاد الفحول (١٧٠) وشرح تنقيح الفصول ٢٧٦ وجمع الجوامع مع البناني (٥٩/٢).

(١٠) سبق تخريجه في ص ٨٩ من هذا المجلد.

(١١) سبق تخريجه في ص ٨٨ من هذا المجلد.

باب

القول في حكم العمومين إذا تعارضا

اعلموا أن من الواجب في هذا الباب البداية بذكر ما يصح وقوع التعارض بين العمومين وبين الخاص والعام، وما لا يجوز ذلك فيه.

وقد اتفق على أن ما تضمنه العام والخاص من الخطاب من الأحكام والقضايا العقلية لا يصح فيه التعارض، فلا يصح لذلك أن يرد اللفظ في إثبات حكم ووصف عام قد قضت العقول على وجوب عمومها لو لم يرد سمع به. وكذلك فإنه لا يجوز أن يرد خاص بنفي حكم أو إثباته قد ثبت بحجة العقل موجب يعارضه^(١) عام ينفي حكمه^(٢).

والذي يدل على ذلك أنه لو عارض خطابٌ موجب خطابٍ آخر قد ثبت موجب بقضية العقل لوجب أن يكون المعارض رافعاً لحكم العقل وناقضاً لدليله وقضيته، وذلك باطل باتفاق، فيجب حمل ما ورد في مثل هذا بتعارض الظاهر حمل ما يقتضي ثبوت موجب على موجب العقل، وتؤول ما ورد بصورة المعارض له. وهذا نحو قوله عز وجل: ﴿والله بكل شيء عليم﴾^(٣) وظاهره يفيد وجوب كونه عاماً بكل ما يتناوله اسم شيء. والعقل قد قضى على وجوب ذلك لو لم يرد الخبر به. فإذا ورد معه

(١) في المخطوط (يتعارضه).

(٢) تقديم الباقلاني لتعارض العمومين أو عام وخاص بما كان في قضايا عقلية لم أجده لأحد من الأصوليين ممن اطلعت عليه سوى إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوحة (٨٦) ونظراً لأن القضايا العقلية قطعية. فلا يتصور التعارض بين قطعيين، ولا بين قطعي وظني إلا في ذهن المجتهد فقط. ولذا كما ذكر الباقلاني يعمد لتأويل ما ظاهره المعارضة.

(٣) البقرة: (٢٨٢).

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَّبِعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ﴾^(٤) وجب حمل ذلك على أنه أراد أنكم تنبئونه بما يعلم أنه لا أصل له ولا حقيقة لا على معنى أنكم علمتم أمراً ليس بعالم به.

وكذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾^(٥) لا يجوز كونه معارضاً لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٦) من وجهين.

أحدهما: إنه عالم بذلك في الأزل والعقل قاضٍ به، وحتى تفيد الاستقبال فلا يجعل ذلك معارضاً لقضية العقل. وما يؤكداه من الأخبار.

والوجه الآخر: إنه ليس في ظاهر قوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ إنه لم يزل به عليمًا حتى يكون قوله: حتى نعلم/ معارضاً له. وإنما المراد بقوله: حتى نعلم حتى يكون المعلوم منكم أفضى، حتى نرى ذلك ونشاهده^(٧)، لأن الإدراك لا يقع إلا على موجود، أو حتى نعلم كون الجهاد منكم كائناً موجوداً وإن كنا عالمين به قبل كونه معدوماً^(٨) وليس يوصف بأنه علم بوجوده إذا وجد لتغير ذاته تعالى في كونه عالماً لكن لتغير حال المعلوم على ما قد شرحناه في الكلام في أصول الديانات.

ولمثل هذا لم يجز أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾^(٩) وهو على كل شيء قدير^(١٠) معارض لدليل العقل على استحالة خلقه تعالى لذاته وصفات ذاته والثاني من الحوادث في حال بقاءه، لأن دليل العقل قد أحال

(٤) يونس: (١٨).

(٥) محمد: (٣١).

(٦) البقرة: (٢٨٢).

(٧) معظم المفسرين على هذا التأويل وهو منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما فقال: (نعلم) هنا بمعنى (ترى).

(٨) هكذا في المخطوط. ولعل الصواب (معلوماً) بدل (معدوماً).

(٩) الأنعام: (١٠٢) وغيرها.

(١٠) البقرة: (٢٨٤) وغيرها.

ذلك فيجب حمل هذه الظواهر وأمثالها على أنه أراد بها ما عدا الذي يستحيل خلقه له وترتيبه عليه.

ولأجل ذلك لم يجوز أن يقال: إن قوله تعالى: ﴿وتخلقون إفكاً﴾^(١١) ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾^(١٢) ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾^(١٣) معارضاً لقوله: ﴿هل من خالق غير الله﴾^(١٤) وقوله: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون﴾^(١٥) وقوله: ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾^(١٦) وقوله: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه﴾^(١٧) لأن قضية العقل قبل ورود هذه الأخبار قد أوجبت أنه لا خالق مبدع سواه تعالى، ووجوب انفراجه بهذه الصفة. وقد وردت هذه الأخبار، فيجب حمل ما صورته معارض لها على تأويل يوافق قضية العقل فيحمل قوله: ﴿وتخلقون إفكاً﴾^(١٨) على أنهم يكذبون كذباً، لأن الإفك هو الكذب. وحمل قوله: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾^(١٩) أي أنك تصوّر وتقدر، وقوله: ﴿أحسن الخالقين﴾^(٢٠) على أنه أراد به المقدرين والمصورين، لأن الخلق يكون بمعنى التقدير والتصوير^(٢١) على ما قد بيناه في الكلام في المخلوق. فمثل هذا ونحوه لا يصح حصول التعارض فيه، بل يجب العلم والقطع على حمل المؤكد لما في

(١١) العنكبوت: (١٧).

(١٢) المائدة: (١١٠).

(١٣) المؤمنون: (٢٤).

(١٤) فاطر: (٣).

(١٥) النحل: (٢٠).

(١٦) لقمان: (١١).

(١٧) الرعد: (١٦).

(١٨) العنكبوت: (١٧).

(١٩) المائدة: (١١٠).

(٢٠) المؤمنون: (١٤).

(٢١) قال الماوردي في النكت والعيون (١/٤٩٧): «الخلق فعل لكن على سبيل القصد والتقدير من غير

سهو ولا مجازفة. ووصفت بعض أفعال العباد بأنها مخلوقة إذا كانت مقدرة مقصودة».

العقل على موجب، وتأول ما هو بصورة المعارض له على موافقته وطلب التأويل له.

وليس هذه صفة المتعارض في الأحكام الشرعية، لأنها ليست بأحكام ثابتة/ بقضية العقل، ولا يجب ثبوتها لأفعال المكلف لصفة هي في العقل عليها. وإنما يثبت لها ذلك بحكم الشرع والأمر والنهي، ويصح دخول النسخ والتبديل فيها، وتحريم البعض منها وتحليل مثله. وقضية العقل في العقليات محال اختلافها وتغيير حكمها، فبان الفرق بين الأمرين وأمكن أن يكون قوله مثلاً: «فيما سقت السماء العشر»^(٢٢) عاماً استقر حكمه ثم نسخ بعض ذلك بقوله عليه السلام: «(ليس)^(٢٣) في الخضروات صدقة»^(٢٤) «وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٢٥) ويمكن أن يكون هذا

٤٥١

(٢٢) تقدم تخريجه في ص ٦٥ من هذا المجلد.

(٢٣) لسياق الكلام ولعدم وجود رواية عن الرسول ﷺ في إثبات الزكاة في الخضروات أضفت «ليس».

(٢٤) أخرج الحديث بلفظ المصنف أبو عبيد في الأموال ص ٦٠٢ برقم (١٥٠٧) عن مجاهد عن عمر بن الخطاب موقوفاً.

وأخرج الحاكم (٤٠١/١) والبيهقي في سننه (١٢٥/٤) من حديث أبي موسى الأشعري ومعاذ رضي الله عنهما حين بعثهما لليمن. قال: «الصدقة في أربعة: التمر والزبيب والحنطة والشعير» قال الحاكم إسناده صحيح. وقال البيهقي رواه ثقات وهو متصل.

وروي عدم أخذ الصدقة من الخضروات موقوفاً على معاذ ابن أبي شيبه (١٩/٤) والدارقطني: (٩٦/٢) والحاكم (٤٠١/١) والبيهقي (١٢٨/٤) وصححه الحاكم وقال على شرطهما ووافقه الذهبي وصححه الألباني في إرواء الغليل برقم (٨٠١) وعن معاذ أخرج الدارقطني (٩٦/٢، ٩٧، ٩٨) والبيهقي (١٢٨/٤)، والحاكم (٤٠١/١) زيادة وهي: (فأما القثاء والبطيخ والرمان و القصب والخضروات عفا عنها رسول الله ﷺ).

وذكر الإمام مالك في الموطأ (٢٦٣/١) من تنوير الحوالك أنه لا يعلم فيه خلافاً عند أهل العلم. وقال أبو عبيد في الأموال رقم (١٥١٤) غير أبي حنيفة.

ينظر ما يتعلق بأحاديث هذا الباب الأموال لأبي عبيد من رقم (١٥٠٦-١٥٢٦) وتخرية الأحاديث: خلاصة البدر المنير (٢٩٩/١) وإرواء الغليل (٢٧٦/٣) وما بعدها وتحفة المحتاج (٥٠/٢) وتخرية أحاديث المدونة (٧٥٤/٢).

(٢٥) تقدم تخريجه في ص ١٧٧ من هذا المجلد.

هو المتقدم المستقر سقوط الفرض فيه، ثم ورد قوله: «فيما سقت السماء العشر» عاماً موقفاً على عمومه وناسخاً لحكم الخطاب الأول في إسقاط الزكاة عن بعضه، وإن لم يُعرف التاريخ، ويمكن أن يكونا وردا معاً على وجه البيان لإخراج بعض ما شمله اللفظ العام، فلذلك أوقعنا التعارض بينهما على ما بيناه من قبل.

فصل: من القول في ذلك يجب الوقوف عليه

واعلموا أنه إذا ورد عامان أو خاصان متعارضاً الظاهر، أحدهما يوجب ثبوت الحكم، والآخر يوجب نفيه وسقوطه وجب علينا القطع بأن الله سبحانه ورسوله ﷺ لا يخاطبان المكلفين بهما معاً، لأن ذلك إحالة وتناقض وإبطال للتكليف^(٢٦)، بل لم يردا إلا في وقتين وأن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، أو أن يكونا وردا معاً فيكون استثناء ومستثنى منه.

وإن فقدنا العلم بالتاريخ والسبيل إليه، فلا بد أن يكون الرسول عليه السلام قد أعلم الأمة أو بعضها أيهما المتقدم وأيها المتأخر فيكون الفرض على من علم ذلك من الصحابة وعلى من تأدى إليه فعل ذلك ومعرفته من التابعين ومن بعدهم العلم بالناسخ منهما من المنسوخ ويكون الفرض علينا نحن إذا لم نعرف التاريخ بنقل وطريق من الطرق، ولم يكن في لفظ أحدهما ما يدل على أنه ناسخ أو منسوخ أحد أمرين: إما أن يقر الحكم في ذلك على حكم العقل، أو يكون التوقيف قد ورد بأنه لا بد من العمل بحكم أحدهما، وهما حكمان/ شرعيان. فإذا تعارضنا رجعنا إلى طرق الأدلة على الأحكام الشرعية من المقاييس وغيرها. فإن وجدنا ما يوجب العلم بأحدهما صرنا إليه (ليس)^(٢٧) بتناول الظاهر له، ولكن بموجب سواه من أدلة السمع، وإن لم

٤٥٢

(٢٦) قوله تناقض وإبطال للتكليف. لأن الحكيم منزّه عن العبث وكون الأمر يأمر بشيء وينهى عنه في وقت واحد فهو عبث خال عن الحكمة. كما أنه بالنسبة للمكلفين تكليف بما لا يطاق. والتكليف بما لا يطاق باطل عند جماهير أهل العلم.

(٢٧) العبارة لا تستقيم إلا بإضافة (ليس) ويوجد فراغ في المخطوط.

نجد شيئاً منها يوجب العمل بموجب أحدهما - وقد فرض علينا العمل بموجب واحد منهما - لم يبق وراء ذلك إلا تخيير العالم في العمل بموجب أيهما شاء، وصار في ذلك بمنزلة المخير في الكفارات وبمثابة المجتهد المخير في إلحاق الفرع بأي الأصلين شاء إذا تكافأ وتقاوم اجتذابهما له على حد سواء، إذ لم يعرف أيهما المتقدم الثابت الحكم، ولا أنهما وردا معاً على جهة البيان بحكم العام، وإنما المراد به الخاص، هذا ما لا بد منه، لأنه لا يمكن القطع على فرض العمل بأحدهما والحال هذه، وكما صح أن يبتدئ بتعبدنا بالتخيير في ذلك، صح أن يُفقدنا طريق العلم بالتاريخ، ويخبرنا بالعمل بموجب أحدهما. وسنشبع القول في هذا الفصل في فصول القول في القياس وكتاب الاجتهاد إن شاء الله^(٢٨).

فصل: فإن قيل: فما تقولون إن فرض الله علينا العمل بموجب أحدهما بعينه دون الآخر.

قيل: إذا وجب ذلك علينا لم يكن بد من أن يجعل الله سبحانه لنا سبيلاً إلى معرفة الناسخ منهما، وأن تؤمن الدواعي على نقل تاريخه حتى لا يندرس ويهي^(٢٩)، بل يبلغ إلينا على وجه تقوم به الحجة، ويلزمنا المصير إلى متضمنه، هذا أيضاً لا بد منه.

فصل آخر من القول في حكمهما.

واعلموا وفقكم الله أن الأوامر والنواهي والأخبار عن العبادات المتعارض ظاهرها يرد على ثلاثة أضرب.

(٢٨) هذا الفصل خصمه الباقلاني للتعارض بين عامين أو خاصين ولم يعلم تاريخ ورودهما. فحكم بالرجوع إلى غيرهما من الأدلة فيعمل بموجبها. وإذا لم يوجد من الأدلة غيرهما حكم بالتخيير بينهما. ولم يتعرض الباقلاني إلى إمكانية الجمع بينهما بحمل كل رواية منهما على حالة غير الأخرى، فعند جمهور الأصوليين الجمع بين الدليلين واجب ما أمكن.

(٢٩) الوهي: الضعف، قال الرازي في مختار الصحاح ص ٧٣٨: وهي السقاء يهي بالكسر وهيا تخرق وانشق - وقال الفيومي في المصباح المنير ص ٦٧٤: وهي العائط وهياً ضعف واسترخى.

فوجه منها: أن يكون لفظ أحدهما عاماً في إثبات الحكم في جميع ما يتناوله الاسم. والآخر خاصاً بنفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام. وهذا نحو قوله: «فيما سقت السماء العشر»^(٢٠) «وفي الرقة ربع العشر»^(٢١) وقوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(٢٢) وأمثال ذلك مع قوله: «ليس فما دون خمسة أوسق، وخمسة أواق ومائتي درهم صدقة»^(٢٣) «ولا قطع في ثمر ولا كثر»^(٢٤) «ولا في أقل من ربع دينار»^(٢٥).

(٢٠) تقدم تخريجه في ص ٦٥ من هذا المجلد.

(٢١) تقدم تخريجه في ص ٦٥ من هذا المجلد.

(٢٢) المائدة: (٢٨).

(٢٣) تقدم تخريجهما في ص ١٧٧ من هذا المجلد.

(٢٤) الكثر: جمار النخل على ما في النهاية لابن الأثير (١٥٢/٤)

والحديث وفيه لفظ المصنف، صححه الألباني وغيره.

رواه مالك في الموطأ في الحدود تنوير الحوالك (٥٢/٣).

وأبو داود في الحدود (١٣٧/٤) رقم ٤٢٨٨.

والترمذي في الحدود (٥٢/٤) رقم ١٤٤٩.

وابن ماجة في الحدود (٨٦٥/٢) والطبراني: (٢١٨/١).

و النسائي في كتاب قطع السارق (٧٩/٨-٨١).

وأحمد في حديث رافع بن خديج (٤٦٣/٣، ٤٦٤).

والحميد في مسنده (١٩٩/١) رقم (٤٠٧) من حديث رافع.

وأبوداود الطيالسي في مسنده ص ١٧٩ رقم (٩٥٨).

وابن الجارود في المنتقى ص ٢٨٠ والبيهقي (٢٦٢، ٢٦٢/٨).

وابن أبي شيبة (٧٤/١١) وابن حبان (١٥٠٥).

وينظر تخريجه في إرواء الغليل (٧٢/٨) وتخرّيج أحاديث المدونة ١١٨٦/٣.

(٢٥) متفق عليه عن عائشة - وربع الدينار يساوي ثلاثة دراهم أخرجه البخاري في الحدود

رقم (٦٧٨٩، ٦٧٩٠، ٦٧٩١).

ومسلم في الحدود (١٣١٣/٣)، وأحمد (٦/٢، ٦٤، ٨٠، ٨٢، ١٤٣) وأبوداود في الحدود

(٥٤٧/٤) رقم (٤٢٨٥) والترمذي (٢٧٣/١) والنسائي في قطع السارق ٧٦/٨ ومالك في

الحدود تنوير الحوالك (٤٨/٣) وابن ماجة في الحدود (٨٦٢/٢) رقم (٢٥٨٤) وابن الجارود

(٨٢٤) والدارمي في الحدود (١٧٣/٢) والبيهقي (٢٥٦/٨) والطيالسي (١٥٨٢) وينظر تخريج

الحديث في تحفة الطالب ص ٢٦٠ وتحفة المحتاج (٤٨١/٢) وإرواء الغليل (٦٠/٨).

وهذا ونحوه ليس مما يجوز أن يقال إنه متعارض من كل وجه، ولكنه متعارض من وجه دون وجه وفيما تناوله العام/ دون غيره وقد بينا حكم هذا الوجه فيما سلف وأنه متعارض في قدر ما تناوله والخلاف في ذلك. وقول من زعم أنه تنبيه بما لا حاجة بنا إلى رده.

والوجه الآخر أن يتعارض لفظاهما تعارضاً يمكن أن يكون حاصلًا بينهما على وجه النسخ. ويمكن أن يكون على وجه البيان والترتيب والأمر بحملهما على وجه ينفي التعارض بينهما إذا حملا عليه. وذلك بأن يكون أحدهما ينفي الحكم عن الشيء إذا كان على صفة مخصوصة. والآخر يثبت له إذا عري وخلا منها أو كان على خلافها. وهذا نحو ما روي من قوله عليه السلام: «لا ربا إلا في النسيئة»^(٣٦) وهو رواية ابن عباس: وقوله في خبر أبي سعيد الخدري^(٣٧) وعبادة بن الصامت «يداً بيداً مثلاً بمثلاً فمن زاد أو ازداد فقد أربى»^(٣٨) ونحوه من اللفظ. فمثل هذا التعارض في ظاهره ولفظه، لأن

(٣٦) الحديث بهذا اللفظ أخرجه البخاري في البيوع عن أبي سعيد الخدري عن أسامة رقم (٢١٧٨)، (٢١٧٩).

ومسلم في المساقاة (١٢١٧/٣) رقم (١٥٩٦).

والنسائي في السنن (٢٢٣/٢) والبيهقي في السنن (٢٨/٥).

وأحمد (٢٠٠/٥ - ٢٠٩) وابن ماجه رقم (٢٢٥٧).

والدارمي (٢٥٩/٢) وأبوداود الطيالسي (٦٢٢).

وعند بعضهم بلفظ: «الربا في النسيئة» وعند آخرين «إنما الربا» وعند بعضهم: «لا ربا فيما كان يداً بيداً» وانظر تخريجه في إرواء الغليل (١٨٨/٥).

(٣٧) هو سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي أبو سعيد الخدري. استصفر يوم أحد ثم شهد غزوة بني المصطلق وعمره خمسة عشر عاماً وشهد ما بعدها. مات بالمدينة سنة ٧٤هـ وقيل قبلها.

له ترجمة في الإصابة (٧٨/٣) والاستيعاب (١٦٧١/٤) والتهذيب (٤٧٩/٣)

(٣٨) يريد بحديث عبادة قوله ﷺ: (الذهب بالذهب فمن زاد أو ازداد فقد أربى) تقدم تخريجه في ص ٢٠٣ من هذا الكتاب وقد رواه مسلم وأحمد وأبوداود وابن الجارود والدارقطني والبيهقي والنسائي.

وأما حديث أبي سعيد الخدري فمتفق عليه.

أخرجه البخاري في البيوع برقم (٢١٧٦، ٢١٧٧) ومسلم في المساقاة (١٢٠٨/٣) والنسائي (٢٢٢/٢) والترمذي (٢٣٤/١) والبيهقي (٢٧٦/٥) وأحمد (٤/٣، ٥١، ٦١) وأبوداود الطيالسي رقم (٢٢٢٥) والحاكم (٤٩/٢) وابن الجارود رقم (٦٤٨). وانظر تخريجه في إرواء الغليل (١٨٨/٥).

قوله: «لا ربا إلا في النسيئة» يعطي جواز التفاضل في الجنس والجنسين نقداً، وأنه ليس بربياً. والآخر يعطي ظاهره أن الزيادة ربياً نقداً كانت أو نسيئة، سوى أنه مع ذلك يمكن أن يكون أراد بقوله: إنما الربا في النسيئة في الجنس المختلفين، ويحتمل أن يكن ذلك منه على جواب سائل سألته عن حكم النسيئة فقال: هي ربا. ويجوز أن يكون قد أجاز التفاضل في الجنس نقداً وحرمة نسيئة. وأن يكون قد نسخ بذلك قوله: «مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى».

ولا يجوز لأحد أن يقطع على أن ذلك خرج جواباً لسؤال سائل، أعني خبر النسيئة لأجل أن فيه إثبات قضية ودعوى خروج على سؤال سائل لا طريق إليه وزيادة لا يقتضيها لفظ الخبر.

وكذلك فليس لأحد أن يقطع على أن خبر النسيئة ناسخ لخبر ذكر المماثلة، أو أن خبر المماثلة ناسخ لخبر النسيئة لجواز أن يكون الأمر بخلاف ذلك، وأن يكون ذكر النسيئة ورد في الجنس المختلفين، والآخر وارداً في الجنس الواحد فلا يكون بينهما تعارض ولا نسخ.

وكذلك فليس لأحد القدر على أنهما وردا كذلك معاً لإمكان أن يكونا ٤٥٤ وردا على سبيل النسخ. وإذا كان ذلك كذلك وجب لتجويز الأمرين/ الحكم بتعارضهما وتعارض كل ما كانت حاله حالهما من الأخبار والأوامر والنواهي العامة في النفي والإثبات ووجوب الرجوع في تعرف حكم أحدهما إلى شيء سواهما من ضروب أدلة السمع، ولأن حالهما إذا كانا كذلك أظهر وأبين من تعارض العام والخاص في قدر ما تقابلا فيه. فإن لم (تكن)^(٣٩) كذلك فهي بمنزلة لا محالة.

ولا وجه لقول من قال: إني أقطع على ورود خبر النسيئة على الجنس المختلفين لإمكان وروده في المثليين أولاً، أعني تحريم التفاضل فيه نقداً أو

(٣٩) (تكن) إضافة من المحقق لحاجة العبارة إليها.

نسيئة، ثم إباحته نقداً وحظره نسيئة فوجب لذلك القضاء على تعارضهما متى قلنا بوجوب تعارض العام والخاص في قدر ما تقابلا فيه.

ومثل هذا - أيضاً - ما روي من قوله عليه السلام: «لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب»^(٤٠) وقوله: «أياها دبغ فقد طهر»^(٤١) وهذا متعارض الظاهر لصحة دخول النسخ فيه، وإن لم يكن في اللفظ ما يمنع من ذلك

(٤٠) رواه عبدالله بن عكيم عن مشيخة من جهيئة أن النبي كتب إليهم: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

رواه أحمد في المسند (٣١١، ٣١٠/٤) وأبو داود الطيالسي رقم (١٢٩٣).

وأبو داود في اللباس (٣٧٠/٤) رقم (٤١٢٧، ٤١٢٨)

والترمذي في أبواب اللباس (٢٢٢/٤) رقم (١٧٢٩) وقال حديث حسن.

والنسائي في المجتبى في كتاب الفروع (١٧٥/٧).

وابن ماجة في اللباس (١١٩٤/٢) رقم (٣٦١٣).

وابن حبان في صحيحه في كتاب الصلاة (٤١٠/٢) رقم (١٢٦٧، ١٢٦٨).

والبيهقي في كتاب الطهارة (١٤/١) وحسنه.

والحازمي في الناسخ والمنسوخ ص ١١٦.

صححه الألباني.

ونقل الترمذي أن الإمام أحمد قال به ثم تركه لما وقف على اضطراب متنه وسنده. وقد رده النووي أيضاً للاختلاف في صحبة عبدالله بن عكيم وقال الحازمي في الناسخ والمنسوخ ص ١١٤. حديث عبدالله بن عكيم لا يقوى على نسخ حديث ابن عباس وغيره في إباحة الانتفاع.

والأولى حمله على منع الانتفاع قبل الدبغ وأحاديث الإباحة على بعد الدبغ.

ينظر تخريجه في التلخيص الحبير (٤٦/١) ونصب الراية (١٢٠/١) وتحفة الطالب ص ٢٠٠.

وتخريج أحاديث اللعص ص ١٠٧ وإرواء الغليل ٧٦/١.

(٤١) أوردته بهذا اللفظ :

النسائي في المجتبى في كتاب الفروع (١٧٣/٧) والدارقطني (٤٨/١) رقم (٢٤) والترمذي في

كتاب اللباس (٢٢١/٤) رقم (١٧٢٨) وقال حسن صحيح وابن ماجة في السنن برقم (٣٦٠٩)

وأبو داود رقم (٤١٢٣).

ومسلم في الحيض (٢٧٧/١) رقم (٣٦٦) بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» ويلفظه رواه

أبو داود في السنن في اللباس (٣٦٧/٤) رقم (٤١٠٥) ومالك في الموطأ كما في تنوير الحوالك

(٤٤/٢) بلفظ مسلم أيضاً.

والدارمي في الأضاحي (٨٥/٢) وأحمد (٢١٩/١، ٢٧٠، ٣٤٣) وينظر تخريجه في المعتمد

ص ١٤٩، وتحفة الطالب ص ٢٥٩ والابتهاج ص ١١٣ وتخرجه أحاديث اللعص ص ١١١.

لأجل أنه يمكن أن يكون قوله: «لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب» ورد بعد قوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» فيكون هذا القول رافعاً لإباحة الانتفاع بالأهـب إذا دبغت.

ويمكن أن يكون قوله لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب ورد قبل «أيما إهاب دبغ فقد طهر» واستقر حكمه، ثم ورد قوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» نسخاً لما كان محظوراً بقوله: «لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب» وناسخاً لما كان أباحه من الانتفاع بما دبغ، لأنه لو قال عليه السلام: «لا ينتفع من الميتة بشيء دبغ أو لم يدبغ. ثم قال إذا دبغ منها شيء يمكن دباغه فانتفعوا به لصح ذلك وجاز. وإذا ثبت ذلك جاز دخول النسخ والتبديل في مثل هذا، وأمكن وروده معه على وجه البيان، وأن يكون أراد بقوله: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب، إذا لم يدبغ الإهاب، وأن يكون قد بيّن ذلك بقوله: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» وكشف ذلك بقوله في شاة ميمونة^(٤٢): «ألا انتفعتم بإهابها. قالوا: إنها ميتة. فقال «دباغها طهورها»^(٤٣)

(٤٢) هي ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلالية. أم المؤمنين. قال مجاهد: «كان اسمها برة فسمها رسول الله ﷺ ميمونة تزوجها الرسول ﷺ سنة سبع في عمرة القضاء.

ماتت سنة ٤٩هـ على الراجح وقيل: إنها بقيت حتى سنة ٦١هـ لها ترجمة في الإصابة (١٩١/٨) والاستيعاب (١٩١٤/٤) والتهذيب (٤٥٣/١٢).

(٤٣) خبر شاة ميمونة متفق عليه: أخرجه البخاري في الزكاة رقم (١٤٩٢) وفي البيوع رقم (٢٢٢١) وفي الذبائح والصيد (٥٥٣١، ٥٥٣٢) ولفظه: «هلا استمتعتم بإهابها؟ قالوا: إنها ميتة. قال: إنما حرم أكلها».

و مسلم في كتاب الحيض (٢٧٦/١) رقم (٣٦٣/١٠٠).

وأبوداود في كتاب اللباس (٣٦٥/٤) رقم (٤١٢٠، ٤١٢١).

والنسائي في كتاب الفروع والعتيرة (١٧١/٧).

والإمام مالك في كتاب الصيد (٤٤/٢) من تنوير الحوالك.

والدارمي في الأضاحي (٨٦/٢).

وأحمد (٢٢٧/١، ٢٦٢، ٣٢٧، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٢، ٣٢٦/٦).

وابن ماجة (٣٦١٠) والترمذي في اللباس (٢٢١/٤) رقم (١٧٢٧).

والدارقطني في الطهارة (٤٨/١) رقم (٢٢) والبيهقي في الكبرى في الطهارة (١٦/١).

ينظر تخريج الحديث في تحفة الطالب ص ٢٥٩ والمعتبر ص ١٤٩.

والإبتهاج ص ١١٤، والتلخيص الصبير (٤٦/١) ونصب الراية (١١٦/١).

على وجه البيان لقوله: لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب.
ولو علمنا ورود الخبرين كذلك لحملناهما على وجهين لا تعارض بينهما:
فيقال أراد بقوله: / لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب قبل دباغه. وأراد
بقوله: ألا انتفعتم بإهابها إذا دبغوه فانتفعوا به، غير أن ذلك وإن كان
جائزاً، فالنسخ الذي ذكرناه ممكن أيضاً. فلأجل ذلك أوقعنا التعارض
بينهما، ولا يجب القضاء بتعارض مثل هذا.

وإن روى التاريخ أو كان في لفظ أحد الخبرين ما ينبئ عن أنه ناسخ أو
منسوخ أن في القصة التي يذكر فيها الحديثان أو أحدهما. وقد ذكر في
الحديث من رواية ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ مر بشاة ميمونة
وهي ميتة. فقال: «ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به. ثم كتب: «لا تنتفعوا
من الميتة بإهاب ولا عصب» يريد بذلك لا تنتفعوا به وهو إهاب حتى يدبغ.
فسياق هذا الحديث يبين أنه إنما قال: لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب
متصلاً بقوله: «ألا أخذوا إهابها فدبغوه وانتفعوا به» ومتى ثبتت هذه السيرة
حملاً على وجهين لا تعارض بينهما. فلا ينتفع بجلدها ما لم يدبغ، ويحل
الانتفاع به إذا دبغ. ولو قاله كذلك لم يكن فيه تعارض.

وكذلك لو صح وثبت أن جلد الميتة لا يسمى إهاباً إذا دبغ. وإنما يسمى
بذلك إذا كان على جسد الميتة أو حال يصح أن يكنى به عن الجسد أو إذا
انفصل منه، لأنه يكون إذا لم يدبغ في حكم ما هو على الجسد منه. وقد ذكر
في حديث أنه دخل على رسول الله ﷺ وفي البيت أهب عطنة^(٤٤)، يريد جلوداً
منتنة لم تدبغ. وأن أهل اللغة لا يسمون الجلد إهاباً إلا إذا لم يدبغ أو إذا
كان على الجسد أو في حكم ما هو عليه^(٤٥) بدلالة قول عائشة رضوان الله

(٤٤) ذكره ابن الأثير عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في النهاية في غريب الحديث (٨٣/١) في
مادة أهب بلفظ «وفي البيت أهب عطنة».

(٤٥) قال ابن فارس في مجمل اللغة (١٠٥/١): الإهاب: هو كل جلد. وقال قوم: هو الجلد قبل أن
يدبغ. والجمع أهب بفتح أوله وثانيه، مثل عمد.
قال في القاموس المحيط ص ٧٧: الإهاب الجلد، أو ما لم يدبغ.
وقال في مختار الصحاح ص ٣١: الإهاب. الجلد ما لم يدبغ.
وقال في المصباح المنير ص ٢٨: الإهاب الجلد قبل أن يدبغ. وبعضهم يقول: الإهاب: الجلد.
والجمع أهب بضم الأول والثاني.

عليها في صفة أبيها في الخطبة المشهورة «فرد الرؤوس على كواهلها وحقن
الدماء في أهبها»^(٤٦) يعني في الأجساد التي في الأهب وكنت عن ذكر
الأجساد بذكر الأهب.

واحتج لذلك أيضاً بقول النابغة الجعدي^(٤٧) في ذكر بقرة وحشية أكل
ولداها وهي غائبة عنه. ثم أنته فوجدت جلده وشيئاً من صوفه:

فلاقت بياناً عند أول معهد إهاباً ومغبوطاً من الجوف أحمر^(٤٨)

تعني أنها وجدت جلدأ غير مدبوغ. وإذا ثبت هذا كان ما يوصف بأنه
إهاب، وإنما ألحق جلد الميتة بالعصب في تحريم الانتفاع به ما لم يدبغ
لكون العصب مما يمتنع دباغه، فكأنه قال والجلد ما لم يدبغ بمثابته في
امتناع الانتفاع به/ وإذا ثبت هذا فلو أنه قال: لا تنتفعوا بإهاب الميتة. ثم
قال انتفعوا بجلود الميتة لم يكن ذلك متعارضاً، لأنها تكون أهباً قبل الدباغ
وجلوداً إذا دبغت. وهذا مستقيم إن ثبت أن الجلد لا يسمى بحال إهاباً إذا
دبغ، وإلا ففيما قالوه نظر، والتعارض باقٍ إن لم يثبت ذلك.

والوجه الثالث^(٤٩) من وجوه التعارض هو أن يتعارض الخبران

(٤٦) ذكره ابن الأثير في منال الطالب في شرح طوال الغرائب (٥٦١-٥٧٣) تحقيق الطناحي - طبع
المركز العلمي بجامعة أم القرى. وذكره الزمخشري في الفائق (١١٣/٢) وذكره الهيثمي في
مجمع الزوائد (٤٩/٩) وعزاه للطبراني في الكبير وورد في صبح الأعشى (٢٤٧/١) والعقد
الفريد (٢٦٢/٤) ونهاية الأرب للقلقشندي (٢٣٠/٧) وبلاغات النساء ص٣- ولكن بلفظ (قرر)
بدل (فرد).

(٤٧) هو الصحابي الشاعر المعمر. اختلف في اسمه فقيل: قيس بن عبدالله بن عدس بن ربيعة. أنشد
للنبي ﷺ قصيدة منها:

ولا خير في حلم إذا لم يكن له بواذر تحمي صفوه أن يكدر

فقال له: «لا يفضض الله فاك» شهد صفين مع علي، وتوفي في خلافة معاوية، قيل عن ١٢٠
سنة وقيل عن ٢٠٠ سنة. ولم تسقط أسنانه بفضل دعاء النبي ﷺ.

له ترجمة في طبقات الشعراء ص٥٣ والإصابة (٥٠٨/٣) والاستيعاب (٥٥٣/٣).

(٤٨) ورد في اللسان (٩/٨) في مادة برقع منسوباً للجعدي مع بيت آخر.

(٤٩) تقدم الوجه الأول والثاني قبل خمس صفحات.

العامان^(٥٠)، والخاصان من كل وجه، ولا يمكن بناء بعضه على بعض، لا بأن يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً ولا حملهما على وجهين مختلفين.

وما هذه صفته في التعارض على ضربين:

فضرب منه يتعارض في لفظه ونصه والضرب الآخر غير متعارض في لفظه، ولكن بأن يمتنع فيه حمله على وجهين. وذلك بأن يكون كل واحد منهما يزيد على ما يتناوله الآخر من وجه وينقص عنه من وجه. ولا يملك لذلك حملهما^(٥١) على وجهين وفي حالتين.

فأما ما يتعارض في نصه ولفظه: فهو قوله: «من بدل دينه فاقتلوه»^(٥٢) ويقول في آخر: من بدل دينه فلا تقتلوه. ويجوز أن يقول: «لا يصلى عند طلوع الشمس ولا بعد صلاة العصر»، ثم يقول في خبر آخر: صلوا عند طلوع الشمس وبعد صلاة العصر. ويقول: قد أحلت لكم الجمع بين الأختين ويقول في خبر آخر: حرمت عليكم الجمع بينهما. وأمثال هذا مما يتعارض في لفظه ونصه.

والضرب الآخر من التعارض: هما اللذان يزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص عنه من وجه، لا بأن يكون التعارض في لفظه.

(٥٠) في المخطوط (والعامان).

(٥١) في المخطوط (حملها).

(٥٢) أخرجه البخاري في استنابة المرتدين عن ابن عباس رقم (٦٩٢٢) وفي الجهاد برقم (٣٠١٧).

وأبو داود في الحدود (٥٢٩/٤) رقم (٤٣٥١).

والترمذي في أبواب الحدود (٥٩/٤) رقم (١٤٥٨) وقال حسن صحيح.

والنسائي في تحريم الدم (١٠٤/٧). والحميدي رقم (٥٣٣).

وابن ماجة في الحدود (٨٤٨/٢) رقم (٢٥٣٥).

وأحمد (٢٨٢/١، ٢٨٣، ٣٢٢) والبيهقي (١٩٥/٨).

والحاكم في المستدرک (٥٢٨/٣) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

انظر تخريج الحديث تحفة المحتاج (٤٦٩/٢) وتحفة الطالب ص ٤٤٦ والمعتبر ص ١٧٨

ورواة الغليل (١٢٤/٨).

وذلك نحو قوله تعالى ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٥٣) مع قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾^(٥٤) ومثل قوله عليه السلام: «من بدل دينه فاقتلوه» ونهيه عن قتل النساء والولدان^(٥٥)، ونهيه عن الصلاة بعد صلاة العصر^(٥٦)، مع قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فذلك وقتها»^(٥٧)

(٥٣) النساء: (٣). (٥٤) النساء: (٢٣).

(٥٥) النهي عن قتل النساء والصبيان متفق عليه عن ابن عمر:

أخرجه البخاري في الجهاد رقم (٣٠١٤، ٣٠١٥)

ومسلم في الجهاد (١٣٦٤/٣) ولفظه: «نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان».

وورد أيضاً قوله ﷺ: «قل لخالد لا تقتلن امرأة ولا عسيفاً» أخرجه أبو داود في الجهاد (٥٣/٣) وابن ماجه في الجهاد (٩٤٨/٢) وابن حبان في موارد الظمان رقم (١٦٥٦)، والحاكم في المستدرک (١٢٢/٢) وقال صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وأحمد في المسند (٤٨٨/٣) والطحاوي في شرح الآثار (٢٢٢/٣) والبيهقي في سننه (٨٢/٩).

(٥٦) حديث النهي عن الصلاة بعد العصر متفق عليه من حديث أبي سعيد بلفظ: «لا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس».

أخرجه البخاري رقم (٥٨٦، ١١٨٨، ١١٩٧، ١٨٦٤، ١٩٩٢، ١٩٩٥) ومسلم في صلاة المسافرين رقم (٨٢٧/٢٨٨)، وأبوعوانة (٣٨٠/١) والنسائي (٦٦/١).

وأبو داود رقم (٢٤١٧) وابن ماجه (١٢٤٩) والدارقطني (٩١) والبيهقي (٤٥٢/٢) وأبو داود الطيالسي رقم (٢٢٤٢). وأحمد (٦/٣، ٧، ٨، ٤٥، ٥٣، ٥٩، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٣، ٩٦) وفي الباب عن عمر وابنه عبدالله وأبي هريرة في الصحيحين وغيرهما. انظر في ذلك إرواء الغليل (٢٣٧/٢) وتخريج أحاديث اللعص ١١٨. وخلاصة البدر المنير ص ٩٣.

(٥٧) حديث متفق عليه عن أنس.

أخرجه البخاري في مواقيت الصلاة رقم (٥٩٧) وفيه: «من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك».

ومسلم في كتاب المساجد (٤٧٧/١) رقم (٦٨٤/٣١٤).

وأبو داود في كتاب الصلاة (٣٠٧/١) رقم (٤٤٢).

والترمذي في أبواب الصلاة (٣٣٥/١) رقم (١٧٨).

والنسائي في المواقيت (٢٩٣/١، ٢٩٤).

وابن ماجه في الصلاة (٢٢٧/١) رقم (٦٩٥، ٦٩٦).

والدارمي (٢٨٠/١)، وأبوعوانة (٢٦٠/٢) وابن أبي شيبة (١٨٩/١) والبيهقي (٢١٨/٢) وأحمد (٢١٦/٣، ٢٤٣، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٨٢).

وفي الباب أحاديث أخرى عن أبي قتادة وأبي هريرة وعن ابن مسعود وأبي جحيفة بالفاظ متقاربة. وينظر تخريجه: تخريج أحاديث اللعص ص ١١٤، وإرواء الغليل ٢٩٢/١ وتحفة الطالب ص ٤٥٠ والمعتبر ص ٢٣٣.

وأمثال هذا مما يزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص من وجه، ويمكن ذلك فيهما، وذلك أنه يمكن أن يجعل قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ عاماً في الأختين والأجنبيتين وتحليل الجمع بينهما بملك اليمين فيكون ذلك زائداً على قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ ويجعل النهي عن الجمع بين الأختين لا فيما ملكت اليمين، ويمكن أيضاً أن يجعل النهي عن الجمع بين الأختين عاماً فيما ملكت وفي المعقود عليهن، ويكون/ قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ مراد به بإحدى الأختين، هذا ما لا يتهياً دفع جوازها، ولأجل هذا قال علي وعثمان رضي الله عنهما: «أحلتها آية وحرمتها آية»^(٥٨) والتمسا تعرف الحكم من جهة غير الظاهرين.

وكذلك يجوز أن يكون قوله: «من بدل دينه فاقتلوه» عام في النساء والرجال وكل ذي دين يصح تبديله له. ويمكن أن يكون نهيه عن قتل النساء متناولاً لجميعهن في كل حال مع تبديل دينهن. ومع ترك ذلك، ومتى أمكن ذلك أمكن أن يكون النسخ والتبديل داخلياً في مثل هذا وأممكن أن يراد به البيان والتخصيص.

وكذلك فيمكن أن يكون نهيه عن الصلاة في تلك الأوقات نهياً عن الصلوات الفائتة وغيرها على العموم. ثم ينسخ ذلك بقوله: «فليصلها إذا ذكرها» فيجعل ذلك وقتاً للقضاء، ويمكن أن يكون ابتداءً. بجعل ذلك وقتاً للقضاء، ثم نسخه بالنهي عنه في هذه الأوقات.

(٥٨) أثر عثمان أخرجه مالك في الموطأ (٧٢/٢) من تنوير الحوالك أن رجلاً سأل عثمان عن الأختين من ملك اليمين هل يجمع بينهما، فقال: «أحلتها آية وحرمتها آية» وأخرجه الشافعي في مسنده ص ٢٨٨.

وقال ابن حجر في الكافي الشافعي ص ٤١ حديث رقم (٢٣٩) وأخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه (١٦٩/٤) من طريق مالك والدارقطني من طريق الزهري وأما أثر علي رضي الله عنه فرواه البزار في مسنده، الحديث رقم (١٤٢٨) (١٦٦/٢) في كشف الأستار. وأبويعلى في مسنده (٢٣٠/١) رقم (٢٦٥/٥) وفي (٣٠٩/١) رقم (٣٨٢-٣٧٩/١١٩) وقال ابن حجر في الكافي الشافعي رواه ابن أبي شيبه في مصنفه عن ابن الكوا قال: حدثنا أمير المؤمنين عن الأختين المملوكتين قال: «أحلتها آية وحرمتها أخرى» وإنما لا أحله ولا أنهى عنه، ولا أفعله ولا أحد من أهل بيتي» المصنف (١٦٩/٤) في النكاح.

ويمكن أن يكون ذلك منه على وجه البيان (منه)^(٥٩) فيكون وقت النهي عن التطوع وفعل ابتداء الفروض في تلك الأوقات ويكون مع ذلك وقت القضاء وما له سبب عارض من الصلوات من نحو دخول مسجد، وصلاة على جنازة ويكون قوله إذا ذكرها عام في سائر أوقات الذكر^(٦٠) ومتى أمكن في ذلك الأمر إن لزم على القول بوجوب تعارض الخاص والعام تعارض مثل هذا، لأن الأثر فيه أظهر من وجوب تعارض العام والخاص، لأجل أنه تعارض مطلق، وذلك مخصوص وهو أقرب إلى الاحتمال والبيان، وهذا ظاهر لا إشكال فيه.

فصل: ولا يجوز لأحد أن يقول فيما يتعارض لفظه ومعناه من كل وجه أنني أجعل ذلك بمنزلة ما وردا معاً إذا جهل تاريخهما، وبمنزلة جعل موت الغرقى^(٦١) الذين لم ينكشف لنا موت بعضهم قبل بعض بمنزلة من علمنا موتهم معاً، لأجل أننا قد بينا فيما سلف أن ما هذه حاله من المتعارض لفظه وما لا يمكن حمله على وجهين، ولا يزيد أحدهما على الآخر من وجه وينقص عنه من وجه لا يجوز أن يكون وردا^(٦٢) معاً، لأنه تناقض وإحالة وإبطال للتكليف والمحنة. فلا بد من القضاء على أن أحدهما/ وارد بعد الآخر على وجه النسخ لحكم الأول وإن جهلنا التاريخ.

٤٥٨

وإنما جعلنا موت الغرقى الذي لا علم لنا بأيهم مات أولاً بمثابة من

(٥٩) هكذا في المخطوط، وهي زائدة.

(٦٠) نقل النووي في شرحه لصحيح مسلم (١١٠/٦) الإجماع على كراهية صلاة لا سبب لها في أوقات الكراهة. ونقل الاتفاق على جواز تأدية الفرائض فيها. ونقل الاختلاف في النواقل التي لها سبب كتحية المسجد وسجود التلاوة والشكر والجنازة وقضاء الفوائت. ونقل عن الشافعي وجماعة الجواز بلا كراهة. وعن أبي حنيفة وآخرين النهي لعموم الأحاديث.

(٦١) ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي ورواية عن أحمد وجمع من الصحابة والتابعين إلى أنه لا يرث بعضهم من بعض، وذهب أحمد في رواية إلى القول بقول عمر رضي الله عنه في طاعون عمواس أن يورث بعضهم من بعض، وينظر تفصيل ذلك في المغني لابن قدامة (٣٠٨/٦).

(٦٢) في المخطوط (وارداً).

علمنا موتهم معاً، لأجل جواز موت سائرهم في حال واحد، لأن ذلك غير مستحيل، ولأجل أن التعبد أوجب ذلك بما يذكر علقته من الدليل من جهة الاجتهاد وأدلة السمع. فالحال إذاً فيهما مفترقة. ولأجل أننا لو قضينا بموت بعضهم قبل بعض لوجب أن نثبت ميراثاً لمن لا نعلم أنه وارث، ولا سبيل إلى ذلك.

وكذلك لو قضينا بالخاص على العام لقضينا بخروج من لا نعلم أنه خارج من حكم العام. وكذلك لو قضينا بالعام على الخاص لأبطلنا بذلك حكم الخاص مع أننا لا نأمن ثبوت حكمه. وذلك غير جائز، وكذلك لو قضينا بأنهما ورداً معاً لقضينا بما لا سبيل لنا إلى العلم به مع تجويزنا كون أحدهما هو المتقدم وكون الآخر ناسخاً له فوجب أن يكون القضاء بأن أحدهما ناسخ للآخر أو أنهما وردا معاً قضاء بما لا يعلم ومشبهاً للقضاء بموت بعض الغرقى قبل بعض. وأن يكون حكمنا بتعارضهما بمنزلة حكمنا بموت جميع الغرقى معاً. وإنما ساغ - أيضاً - الحكم بموت جميعهم من حيث قلنا إن ذلك جائز صحيح، وأنه لا شيء يعارض القضاء بذلك ويمنع منه. وإذا قضينا بحكم الخاص على العام قضينا بشيء يعارضه حكم العام، لأنه بظاهر ينفي حكم الخاص. وكذلك لو قضينا بحكم العام على الخاص لقضينا بحكم يعارضه حكم الخاص، لأنه ينفي ذلك القدر من حكم العام بذلك الفرق بين الأمرين. وإذا لم يجز الحكم بورود الخاص والعام معاً شككنا في ذلك. وتجويز أن لا يكونا وردا كذلك ووجوب القول بتعارضهما كان منع ذلك في العامين والخاصين المتعارضين من كل وجه أولى لاستحالة ورودهما مع أنهما كذلك لا يراد إلا^(٦٣) على وجه نسخ أحدهما لحكم الآخر، ولا طريق لنا إلى العلم بمعرفة عين الناسخ منهما والمنسوخ فنقضى بذلك. وهذا واضح لا إشكال فيه. وإنما لا يجوز أن يرد ما هذا سبيله من

(٦٣) في المخطوط (وإلا).

٤٥٩ المتعارض في لفظه أو بأن يزيد^(٦٤) أحدهما على الآخر/ من وجه وينقص عنه من وجه عند من أجاز تأخير البيان، فإنه يجوز أن يرد كذلك، ولكنه لا بدّ لمعتقد جواز تأخير البيان من أن يعلم أنه إذا قيل له: من بدل دينه غداً فاقتلوه، ومن بدل دينه غداً فلا تقتلوه إنه لا بدّ أن يكون قد أمر بقتل بعض من بدلّ دينه دون بعض ونهى عن قتل بعض منهم دون بعض. ومتى لم يعتقد ذلك وجب أن يعتقد أنه مأمور بقتل من قد نهى عن قتله، وذلك متناقض وإسقاط للتكليف، وليس من كلام مكلف حكيم.

فصل : فإن قيل: أفلمستم قد أوجبتم القضاء على إخراج بعض العام من حكمه بالقياس؟ فهلا أخرجتم أيضاً البعض منه بالخبر الخاص؟

قيل له: قد قلنا من قبل أننا نعمل في العام والقياس إذا تقابلا في قدر ما تقابلا فيه ما نصنعه من التعارض بين الخاص والعام، فسقط السؤال.

ولو فصل فاصل بينهما بأن القياس دليل مستقر بعد النبوة وبعد ورود العام ولا بد أن يكون مستخرجاً من أصل يعلم ثبوت حكمه وأنه غير منسوخ ولا مرفوع حكمه، فيجب لذلك القضاء بأنهما وردا معاً للاتفاق على أن الأصل المستخرج منه علة القياس والأصل الذي يقصره على تخصصه ثابتين، وأن أحدهما غير ناسخ لصاحبه فيجب القضاء بمضمون أحدهما وما دلّ من تعليقه على تخصص العام. وهذا فرق واضح لا إشكال فيه، على أنه إذا كان القياس جارياً بعد ورود العام جاز القضاء به. ولا سبيل لنا إلى العلم بأن الخاص وارد بعد ورود العام، أو أنهما وردا معاً، فيقصر به عليه. فبطل ما قالوه.

فصل : وإن قال قائل: أفلمستم قد قضيتم بقوله تعالى: ﴿فعلين نصف ما على المحصنات من العذاب﴾^(٦٥) على عموم قوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا

(٦٤) في المخطوط (يزد).

(٦٥) النساء: (٢٥).

كل واحد منهما مائة جلدة ﴿٦٦﴾ وهذا عام والأول خاص فهلاً بنيتم كل عام على كل خاص وارد.

قيل له: كل خاص اتفقت الأمة على العمل به وبناء العام عليه عملنا فيه كالذي عملناه في حد الأمة، لأنه يكون حينئذ مما قد علم أنه لم يرد على وجه النسخ. والأمة متفقة على أن حد الأمة لم يرد على وجه النسخ فوجب بناؤه. فإن اتفق/ على مثل ذلك في كل خاص مع عام وجب بناء جميعه، ولكن ليس الأمر كذلك في سائره، فسقط ما قالوه.

٤٦.

وكذلك الجواب عن قوله تعالى: ﴿ولا تكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ (٦٧) مع قوله: ﴿والمحصنات من الذين أتوا الكتاب﴾ (٦٨) لأن الأمة متفقة على أن ذلك لم يرد على وجه النسخ. وأن حكميهما ثابتان، فوجب بناء العام على الخاص. وليس هذه حال ما لم يتفق على ثبوت حكميهما.

فإن قيل: فهلاً أوجبتم بناء العام على الخاص الوارد في الأحكام كما أوجبتم ذلك في قوله: ﴿هذا يوم لا ينطقون﴾ (٦٩) وقوله: ﴿فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون﴾ (٧٠) ﴿ويتلاومون﴾ (٧١).

قيل: لأن الضرورة أُلجأت إلى بناء ذلك في الأخبار لاستحالة الكذب في شيء من أخبار الله عز وجل. وما ورد في الأحكام يجوز أن يكونا وردا معاً على وجه البيان، ويجوز أن يرد أحدهما بعد الآخر على وجه النسخ، فوجب لذلك الوقف.

فصل: القول في هل يجوز أن يخلو العامان أو الخاصان المتعارضان من

(٦٦) النور: (٢).

(٦٧) البقرة: (٢٢١).

(٦٨) المائدة: (٥).

(٦٩) المرسلات: (٣٥).

(٧٠) الصافات: (٢٧)، والطور: (٢٥).

(٧١) القلم: (٣٠).

ترجيح أحدهما على الآخر أو دليل يوجب العمل بموجب أحدهما أم لا يجوز ذلك.

اختلف الناس في ذلك: فقال الكل إلا شنود من متأخري أهل العراق إنه يجوز ذلك ويصح، وقال هذا الفريق إنه لا يجوز^(٧٢).

والذي يدل على جوازه علمنا بجواز سقوط التعبد لنا بموجب كل واحد منهما، وليس في ورودهما متعارضين أكثر من تكافيهما وسقوط فرض العمل بكل واحد منهما وبقيهما على حكم العقل وبراءة الذمة. وكذلك إن وجب بإجماع العمل بموجب واحد منهما وتحريم ترك العمل بموجبهما جميعاً كان العالم عند التقاوم مخيراً في العمل بموجب أيهما شاء. ومثل هذا مما كان يجوز ورود التعبد به كما خير في الكفارات وغيرها مما تقدم ذكرنا له.

فإن قيل: إذا لم يرد متعارضين وبقينا على حكم العقل لم يكن في ذلك تنفير وإيهام الشبهة والمناقضة في كلام الحكيم العليم/.

٤٦١

(٧٢) قال السمرقندي في الميزان (٦٩٥) «لا يتصور خلوهما عما يقع به التمييز بين الحق والباطل». وقد ذكر هذا القول ابن النجار في شرح الكوكب (٦٠٥/٤) ونسبه لقوم. ونسب الزركشي في البحر المحيط (١١٣/٦) هذا القول للرخي، ونقل عنه أنه قال «لا يجوز اعتدالهما» ونسبه أيضاً لل KIA الهراسي والعنبري. ونسبه الكيا وابن السمعاني لعامة الفقهاء وهو قول الشافعي لقوله في الرسالة (٢١٦) ولم نجد عنه شيئاً مختلفاً فكشفناه. إلا وجدنا له وجهاً يحتمل به أن لا يكون مختلفاً». وقال إمام الحرمين في البرهان (١١٨٣/٢) «لم يقع مثله في الأزمان» ونسب الآمدي في الإحكام (١٩٧/٤) المنع إلى الرخي والإمام أحمد. ونسب القول بالجواز للجبائين والباقلاني وأكثر الفقهاء واختاره وبهذا يتبين أن اقتصار الباقلاني نسبة القول بمنع التعادل بين الظنيين بدون مرجح لشنود من متأخري أهل العراق ليس دقيقاً. بل قال به جمع كبير من الأصوليين. أما جواز وقوعه في ذهن المجتهد فهذا جائز عند عامة الأصوليين. وينظر الأقوال في المسألة في: روضة الناظر (٣٨٧) والمستصفي (٣٩٥/٢) وفواتح الرحموت (١٨٩/٢) وإرشاد الفحول (١٧٣) والمحصول (٥٠٥/٢/٢) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٨٣/٣) وجمع الجوامع مع البناني (٣٥٧/٢) والمسودة (٤٤٨) والمنخول (٤٢٧) وشرح تنقيح الفصول (٤٢٠) واللعم (٦٦). وينظر دليل من قال بمنع جواز التعادل بين الأمارتين في نفس الأمر شرح الكوكب (٦١٤/٤).

وإذا وردا متعارضين من كل وجه عاريين من ترجيح أحدهما على الآخر بوجه أو دليل قاطع يوجب العلم بأحدهما نفراً ذلك من الطاعة فهو الوهم الباطل والتناقض من كلام صاحب الشريعة، فلم يكن بد من وجود أمرٍ يوجب العمل بموجب أحدهما.

قيل: هذا باطل، لأن من حق المسلم العالم أن يعلم أن صاحب الشرع لم يوردهما إلا في زمانين على سبيل النسخ، وإنه لا يجوز إيرادهما من جهته معاً. وفي اعتقاد ذلك والنظر فيه تعريض لثواب عظيم وتشديد لمحنة المكلفين. ولو كان ما قالوه من هذا صحيحاً لاستحال في صفة الله سبحانه إنزال شيء من كتابه متشابهاً يتبعه الملحدون والذين في قلوبهم زيغ، لأنه تنفير ومفسدة مع قدرته على إنزاله محكماً غير متشابه.

وكذلك فكان يجب أن لا ينسخ آية بأية لإخباره عنهم إذا بدل آية مكان آية قالوا لرسوله: إنما أنت مفتر. ولما لم يجب ذلك وكان في إنزال هذا والنسخ على هذه السبيل تشديد للمحنة وتعريض لأحوال المثوية^(٧٣)، فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: ولا يكون في أقواله وإيراده متعارضاً فائدة.

قيل: إن الله سبحانه ورسوله عليه السلام: لا يوردانه متعارضاً ولا يصدر منهما إلا على جهة النسخ، ولا بد أن يعلم ذلك المتعبدون من الصدر الأول ومتلقي الخطاب عن الرسول عليه السلام. فالفائدة حاصلة لهم والامتحان بالنظر إليهما لازم لنا والعلم بأنه لا يرد منفصلاً على سبيل النسخ، فبطل ما قالوه.

وإن قالوا تعري المتعارضين من الترجيح يوجب تكافي أدلة الشرع.

(٧٣) يعني الباقلاني بتشديد المحنة وتعريض لأحوال المثوية أن الله سبحانه أورد في كتابه المنسوخ والمتشابه والمجمل والظاهر والمؤول وغير ذلك مما يحتاج إلى اجتهاد لكي يثابروا على اجتهادهم. فهو ابتلاء وامتحان للمجتهدين وكذلك للأمة ليعرف مدى التزامها بما أنزل على رسولها.

قيل: إذا تعارضت لم تكن أدلة، ومع ذلك فلا يمتنع تعارضهما
والتخيير في العمل بأيهما شاء العالم، لأنه لو ابتدأ الحكم بالتخيير لكان
صحيحاً جائزاً

فصل: ومتى أجمعت الأمة على أنه لا بد من العمل بموجب أحدهما مع
تساويهما وتقاومهما وجب التخيير لا محالة، فكذلك يجب كون العالم مخيراً
في حكم الفرع متى اجتذبه أصلان متنافيا الحكم اجتذاباً واحداً في وجوب
التخيير في إلحاقه بأيهما شاء^(٧٤) وإذا وجد دليل يقتضي العمل بموجب
أحدهما صير إليه، ولم يكن العمل بموجبه رجوعاً إلى أحد المتعارضين، بل
ذلك رجوع إلى ذلك الدليل فقط.

فصل: ولا يجوز أن يقال إن للدليل القاطع الموجب للعمل بموجب
أحدهما/ ترجيح له على الآخر^(٧٥) لأنه لا يوصل إلى العلم، والقطع على
العمل بموجب أحدهما، وإن لم يجب ذلك من جهة أحد الظاهرين، وما أوجب
العلم قطعاً لا يوصف بأنه ترجيح، بل يقال حجة ودليل قاطع.

وإنما الترجيح ما يتوصل به إلى تغليب الرأي والظن لوجوب العمل
بموجب أحدهما ولو أوجب العلم لم يكن ترجيحاً، بل دليل قاطع. ونحن نذكر
من بعد ضروب الترجيحات وما يختص منها والأخبار وطرقها وما يشترك
فيه القراء والأخبار.

(٧٤) كرر الباقلاني القول بالتخيير في حالة تعارض الدليلين مع عدم وجود مرجح. وقد أبطل الأمدى
في الأحكام هذا القول من ثلاثة أوجه.

أقواها: إنه عمل بالتشهي. والعمل بالتشهي غير جائز في الشرع.
وثانيها: أن له حكماً واحداً في كل حادثة. والتخيير يؤدي للعمل بخلاف حكم الله.
وثالثها: قد يكون التخيير تخيير بين الفعل والترك أي بين النقيضين وهو ممتنع عقلاً.
وقد أبطل الأمدى أيضاً القول بإهمالهما جميعاً أو إعمالهما جميعاً لأن إعمالهما جميعاً قد
يكون فيه الجمع بين النقيضين، وأما إهمالهما فيتنافى مع مقصود المشرع في إنزال النصوص
لأنها ما أنزلت إلا ليعمل بها. فلم يبق إلا التوقف مع البحث عن المرجح. وهو منهج أهل اللغة
والأصول في المجمل من الألفاظ. فالتوقف أخف محظوراً من باقي الوجوه.

(٧٥) إذا تعارض دليلان ظنيان ووافق أحدهما نص قاطع فلا يطلق على هذا القاطع أنه مرجح. لأن
القاطع لا يكون معارضاً للظني.

فصل : وقد بينا فيما سلف وجه التعارض في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾^(٧٦) وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^(٧٧) وأن عثمان وعلياً رضوان الله عليهما قالوا: «أحلتها آية وحرمتها آية»^(٧٨) ويمكن أن يرجح عموم قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾ على عموم قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، فإن عموم النهي عن الجمع بين الأختين ما اتفق على أنه قد دخله تخصيص، ولا هو محتاج إلى شروط. وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ مما قد أجمع على تخصيصه، وأنه مشروط بخصوص بالاستبراء أو نفي الشركة في الملك وغير ذلك من الأمور، فوجب أن يكون إباحة الوطاء بملك اليمين عموم متفق على تخصيصه^(٧٩)، وليس تخصيصه أيضاً باستثناء ولفظ يصح أن يقال: إنه يصير للاسم العام اسم لما بقي بعد الاستثناء. والتخصص على هذا الوجه يجعل اللفظ مجازاً ومستعملاً في غير ما وضع له، وصار عند كثير من الناس مما لا يمكن التعلق به في قدر ما بقي. وكذلك سبيل كل عمومين هذه حال أحدهما. ولا يستقيم دفع هذا بأن يقال لسنا نقول إن اللفظ يبقى مجازاً، لأنه قد قيل ذلك واختلف فيه، فصار غير المختلف فيه أظهر وأقوى منه.

ووجه آخر من وجوه الترجيح بينهما، وهو أن تحريم الجمع بين الأختين مما قد ثبت وعلم أنه ورد بعد ذكر المحرمات من الأجنبيةات ونوات المحارم، ومع تفصيل ما يحل من ذلك مما يحرم، فلما ألحق الجمع بين الأختين بجملة المحرمات وجب القضاء بعمومه في الحرائر والإماء.

(٧٦) النساء: (٢٣)

(٧٧) النساء: (٣)

(٧٨) تقدم تخريجه في ص ٢٧٤ من هذا المجلد.

(٧٩) أرسى المصنف بهذا الترجيح قاعدة الخروج من النزاع بيقين. فإذا كان يوجد نصاب بينهما عموم وخصوص من وجه وأحدهما متفق على جواز تخصيصه وهو قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فقد خصص إباحة الوطاء بالاستبراء ونفي الشركة فيها. فيجوز تخصيصها مرة أخرى على رأي الجمهور وعلى رأي المخالف وهو عيسى بن أبان والكرخي.

وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ لم يرد لتفصيل ما يحل مما يحرم بالمدح من تحذر واجتناب الاستمتاع بمن ليست بزوجة ولا ملك يمين فلم يرد التفصيل، فصار العمل بعموم تحريم الجمع بين الأختين أولى. وهذه جملة في هذا الباب كافية.

باب

القول في هل يجب تخصيص العام بخروجه على سبب خاص وسؤال خاص أم لا؟

أول ما يجب أن يقال في هذا الباب أن بيّن قولنا خرج الخطاب على سبب وخرج عند سبب/ فرق، وهو أن القول خرج على سبب يفيد أنه متعلق بذلك السبب وخارج لأجله وبمثابة قول القائل ضربت العبد على قيامه وكلامه، وأكرمته على موافقته وطاعته، وذلك بمثابة قولهم ضربته لأجل قيامه وأكرمته لأجل طاعته.

٤٦٣

والقول ضربته عند كلامه وعند قيامه لا يفيد تعلق الضرب بالفعل ووقوعه لأجله، ولكنه يصلح أن يقال: إنه لفظ مشترك يصلح أن يراد به ضربه بسبب القيام ولأجله، ويحتمل أن يكون إخباراً عند طاعته إياي يريد لأجل طاعته ومعصيته. وقد يقول ضربته عند قيامه ومشيه، ويعني موافقة الضرب المشي في حالة. فهذا قدر ما بينهما من الفرق^(١)

فصل: وقد نعلم أحياناً ضرورة قصد المتكلم إلى قصر العام على السبب والسؤال الخاص ومتى علم ذلك لم يجز دعوى العموم فيه، لأن العلم بقصده قرينة تمنع من إجراء الخطاب على عموميه. وذلك نحو علمنا بأن من قيل له كل هذا الطعام وكلم هذا الإنسان، فقال: والله لا أكلت ولا تكلمت. وهو يقصد إلى أنه لا يكلم من قيل له كلمه، ولا يأكل ما قيل له كله. وأمثال هذا كثير.

(١) عنون الباقلاني للمسألة «بخروج العام على سبب خاص» ثم نبه على الفرق بين «على سبب خاص» و«عند سبب خاص» وقد تابعه على ذلك إمام الحرمين في تلخيص التقریب لوجه (٨٧).

فمتى علم القصد إلى قصر الخطاب على السبب والسؤال الخاصين
وجب حملته على ذلك. وطريق الاضطرار إلى قصد الله تعالى إلى قصر
العام على السبب والسؤال منسد، وإنما يعرف ذلك بتوقيف الملك والرسول
عليهما السلام على أنه مقصور على ما حرم عليه أو العلم الضروري من
حال النبي والملك عليهما السلام إلى القصد إلى قصره على بعض ما جرى
عليه الاسم.

فصل: واعلموا - رحمكم الله - أن الجواب الصادر على سؤال هو
متعلق به على ضربين.

أحدهما: بلفظ مستقل بنفسه لو أورد مبتدأ به من غير تقدم سؤال لكان
مستقلاً وكلاماً تاماً مفيداً للعموم، وذلك نحو جوابه عليه السلام حين سئل
عن ماء بئر بضاعة بقوله: «الماء طهور لا ينجسه شيء»^(٢) وقوله عن سؤال
من سأل عن عبد اشتراه واستغله «الخراج بالضمان»^(٣) لأنه لو ابتدأ فقال:
الماء طهور لا ينجسه شيء. والخراج بالضمان، لكان كلاماً مفيداً.

والجواب المتعلق بالسؤال ناقص غير تام. وذلك نحو قوله
تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا: نعم﴾^(٤) وهذا جواب لا يصح
الابتداء به.

وكذلك قوله في جواب السؤال عن بيع الرطب بالتمر، وقوله: «أينقص
الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذا»^(٥) لأن «فلا إذا» لا تفيد شيئاً لو
ابتدئ به.

وكذلك حكم جوابه عن السؤال عن حكم ماء البحر. وقوله: «هو

(٢) تقدم تخريجه في ص ١٠٧ من هذا المجلد.

(٣) تقدم تخريجه في ص ٩٩ من هذا المجلد.

(٤) الأعراف: (٤٤).

(٥) تقدم تخريجه في ص (١٠٨) من هذا المجلد.

الطهور ماؤه»^(٦) لأن القول «هو كناية لا بد له من التعلق بمذكور معهود متقدم ذكره^(٧) / ولذلك لا يحسن أن يبتدئ القائل فيقول كلمته وما رأيت. ولو أورد ذلك في جواب قول سائل هل رأيت زيداً أو كلمته لكان مفيداً صحيحاً. وهذا الجواب وأمثاله متعلق بالسؤال ومرتبطة به، ولا يجوز تعديده وانتشاره إلى غيره، ولا خلاف يعرف في ذلك^(٨)

فصل : فأما الجواب التام المستقل بنفسه الخارج على سؤال وسبب خاص فإنه على ثلاثة أضرب.

فضرب منه يكون لفظه عاماً منتظماً لما وقع السؤال عنه ولغيره نحو قوله

(٦) قوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه» رواه الخمسة وصححه الترمذي والالباني وابن خزيمة والبخاري وابن

حبان وابن منده ورواه أبو داود في الطهارة (٢١/١).

والترمذي في الطهارة (١٠١/١).

والنسائي في الطهارة (٥٠/١)، والدارقطني (٣٦/١).

وابن ماجة في الطهارة (١٣٦/١)، والبيهقي (٣/١).

والشافعي في الأم (٣/١)، والبيهقي في شرح السنة (٥٥/٢) وصححه.

وأحمد في المسند (٢٣٧/٢، ٣٦١) وابن حبان في صحيحه رقم (١١٩).

وابن أبي شيبة (١٣١/١) وابن الجارود رقم (٤٣).

ومالك في الموطأ (٣٥/١) وابن خزيمة في صحيحه (٥٩/١).

والدارمي في سننه (١٨٥/١) والحاكم في المستدرک (١٤٠/١).

وفي الباب عن جابر بن عبدالله رواه أحمد في المسند (٣٧٣/٣).

وابن ماجة في الطهارة (١٣٧/١)، والدارقطني (٣٤/١)، وابن خزيمة (٥٩/١)، وابن حبان

رقم (١٢٠)، والحاكم (١٤٣/١).

وينظر تخريج الحديث إرواء الغليل (٤٢/١) وتحفة المحتاج (١٣٦/١) ونصب الراية (٩٥/١).

(٧) هذا المثال ذكره الرازي في المحصول (١٨٧/٣/١) وابن برهان في الوصول إلى

الأصول (٢٢٨/١) على أنه للسبب الذي يستقل بنفسه خلافاً لفعل الباقلاني هنا.

(٨) نقل الاتفاق على أنه تابع للسؤال في عموم ابن النجار في شرح الكوكب (١٦٨/٣) ولكنه ذكر

خلافاً في كونه تابعاً له في خصوصه.

وينظر ما يتعلق بذلك المحصول (١٨٤/٣/١) والإحكام للآمدي (٢٣٧/٢) ونهاية السؤل

مع مناهج العقول (١٥٨/٢) والمعتمد (٣٠٣/١) وإرشاد الفحول (١١٣) وشرح تنقيح

الفصول (٢١٦) والعدة (٥٩٦/٢) والمستصفي (٦٠/٢) وفواتح الرحموت (٢٨٩/١) والبرهان

(٣٧٤/١) وأصول السرخسي (٢٧١/٢) والمسودة (١٠٨) والمنخول (١٥٠).

عليه السلام: «الماء طهور لا ينجسه شيء» «والخراج بالضمآن».

وهذا الضرب يوصف بأنه جواب زائد على السؤال.

والثاني يكون مطابقاً للسؤال وغير زائد عليه ولا ناقص عنه. وذلك نحو أن يسأل عن ماء بئر بضاعة وماء البحر، فيقول ماء بئر بضاعة وماء البحر طهور لا ينجسه شيء وربما اختصر فقال: الماء الذي سألت عنه طهور، أو يقول هو طاهر، وهو كناية عنه وحده. وأمثال هذا مما هو راجع إلى ما تقدم ذكره وغير متلبس على غيره. وهذا الجواب في بابه بمثابة الجواب الناقص الراجع إلى ما وقع السؤال عنه فقط.

والجواب الثالث هو الناقص عما يتناوله السؤال. وذلك نحو أن يسأل عن حكم ماء بئر بضاعة فيُشير إلى شيء منه، فيقول هذا الماء طهور ويسأل عن ماء البحر فيشير إلى شيء منه. ويقول هذا ماء طهور. ويجوز أن يسأل عن بيع الرطب بالتمر، فيشير إلى رطب وتمر حاضرين، فيقول لا يجوز بيع هذا الرطب بالتمر. وهذا وأمثاله جواب ناقص، لأنه سئل عن أمر عام فأجاب عن حكم بعضه، ومثل هذا لا يكاد يقع منه إلا بتنبيه على أن ذلك حكم جميع ما يقع عليه الإسم عما يُسأل عنه.

وقد يسأل عن شيء فيجيب عن غيره تنبيهاً للسائل على حكمه إذا كان عالماً ومن أهل الاجتهاد، نحو قوله لعمر حين سألته عن القبلة للصائم: «أرأيت لو تميمضت هل كان عليك من جناح؟ قال: لا قال ففيما إذا»^(٩) وقوله للثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أولى»^(١٠) ومثل هذا الجواب لا يصدر منه إلا لعالم مجتهد.

فأما إن كان السائل ممن قد مسته الحاجة إلى تعجيل الجواب أو عامياً

(٩) تقدم تخريجه في ص ١١٠ من هذا المجلد.

(١٠) تقدم تخريجه في ص ١١٠ من هذا المجلد.

ليس من أهل الاجتهاد، فإنه لا يصدر جوابه إلا عما يسأل عنه على وجه
يبين به الحكم فيما وقع السؤال عنه^(١١).

فصل: ذكر اختلاف الناس في الجواب بالخطاب العام.

اختلف الناس في ذلك.

فقال الجمهور من المثبتين للعموم أن الواجب حمله على العموم، وإن كان
السؤال واقع عن/ شيء مخصوص.

٤٦٥

وقال قوم من أصحاب الشافعي رضي الله عنه يجب قصره على السؤال
والسبب الخاص. قالوا: وهذا هو قول الشافعي^(١٢) يقال من قال إن مذهبه
حمله على العموم. قال: مذهبه اعتبار لفظ صاحب الشرع دون السبب

(١١) هذا التفصيل ذكره أبو الحسين في المعتمد (٢٠٢/١).

(١٢) اختلف أصحاب الشافعي في حقيقة قوله. فنقل عنه أكثرهم كالأمدي في الإحكام (٨٣/٢)
والرازي في المحصول (١٨٨/٣/١) اعتماداً على إمام الحرمين في البرهان (٣٧٢/١) القول
بالحمل على خصوص السبب. واعتمد إمام الحرمين فيما نسبه للشافعي على قوله في
الرسالة (٢٠٦، ٢٣١) حول قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن
يكون ميتة﴾ فذكر هذه المحرمات لأنهم كانوا يحلون ما كانه قال ما حرام إلا ما أحللتهموه. فعلق
الحكم بالسبب. والمدقق في كلام الشافعي فيجمع بعضه إلى بعض يأخذ منه غير ما أخذه إمام
الحرمين. فقد ذكر الشافعي أنه يوجد للآية معنيان. أحدهما: أنه لا يحرم إلا ما ذكر وقال:
هذا أولى معانيه استدلالاً بالسنة عليه ثم ذكر حديث أبي ثعلبة في النهي عن كل ذي ناب من
السباع.

كما نسب هذا القول للشافعي في قوله ﷺ:

«الولد للفراس» في مناقشته لأبي حنيفة لما ألحق الولد بالآب في النكاح وإن تيقن استحالة
العلق من الزوج ولم يلحق ولد المملوكة بمولدها وإن أقر بالوطء من أن سبب ورود الحديث هو
في الأمة. فالشافعي يرى أن السبب داخل قطعاً في العموم ففهموا من كلامه أنه يقول العبرة
بخصوص السبب.

ونقل الاسنوي والزرکشي وغيرهما عن الشافعي أنه يقول العبرة بعموم اللفظ لأنه قال في الأم
في باب ما يقع به الطلاق ما نصه: «وما يصنع السبب شيئاً إنما تصنعه الألفاظ. لأن السبب
قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب».

وانظر تحقيق مذهب الشافعي في البحر المحيط (٢٠٤/٣) فقد أجاد وأفاد.

والسؤال الخارج عليهما. وقوله في هذا مختلف، لأنه قال تارة إن قوله: «الخراج بالضمان»^(١٣) عام وحمله على جميع المبيعات وإن كان خارجاً على عبد اشترى واستغل وظهر به عيب فقال: «الخراج بالضمان» ولم يراع خروجه على ذلك العبد ولا على جنس المبيع من الرقيق. فهذا قول من يراعي اللفظ دون السبب والسؤال.

وقال في موضع آخر إن قوله عليه السلام: «إنما الربا في النسيئة»^(١٤) يحتمل أن يكون خارجاً على سؤال سائل يجب قصره عليه. فهذا كلام من يعتبر السبب دون لفظ الخبر.

والذي نختار من ذلك لو ثبت العموم حمل الخطاب على عمومه دون مراعاة السبب والسؤال^(١٥).

والذي يدل على ذلك أن الأحكام معلقة بلفظ صاحب الشرع دون السبب، لأنه لو ابتداءً عليه السلام من غير سؤال فقال: «الخراج بالضمان» والماء طهور لا ينجسه شيء» لوجب باتفاق تعليق الحكم بمقتضى الخطاب. ولو

(١٣) تقدم تخريجه في ص ٩٩ من هذا المجلد.

(١٤) تقدم تخريجه في ص ٢٦٦ من هذا المجلد.

(١٥) نسب ابن برهان القول أن العبرة بخصوص السبب لما لك ولكن القرافي في شرح تنقيح الفصول (٢١٦) نقل عن الإمام مالك روايتين، وكذلك نقل عنه الباجي في إحكام الفصول (٢٧٠) ونسب لأكثر مالكية العراق القول بأن العبرة بعموم اللفظ ومنهم الباقلائي وسماعيل القاضي وابن خويزمنداد واختاره الباجي والقرافي، ونسب القول بالخصوص في المسودة (١٣٠) لما لك وأبي ثور والقفال والدقاق ونسبه في اللمع (٢٠) للمزني وأبي ثور والدقاق. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول خمسة أقوال أحدها القول بالتوقف ونسبه للباقلاني لأن الباقلائي اختار كون العبرة بعموم اللفظ إن قال بالعموم في الألفاظ وهو لا يقول به.

وينظر الأقوال في المسألة أيضاً: المحصول (١٨٨/٣/١) ونهاية السؤل (١٣١/٢) والمعتمد (٣٠٢/٢) والبرهان (٣٧٢/١) والمنخول (١٥١) والمستصفي (٦٠/٢) وفواتح الرحموت (٢٩٠/١) والعدة (٦٠٢/٢) وإرشاد الفحول (١٣٣) وروضة الناظر (٢٣٣) والأحكام للآمدي (٨٣/٢) والوصول إلى الأصول (٢٢٧/١) وجمع الجوامع مع البناني (٣٨/٢) القواعد والفوائد الأصولية (٢٤٢) وشرح اللمع (٣٩٢/١) بذل النظر (٢٤٦) والبحر المحيط (١٩٨/٣).

وجد السبب والسؤال مع عدم الكلام لم يثبت بذلك حكم، وليس لأحد أن يقول إنما يثبت الحكم باللفظ والسبب والسؤال جميعاً، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب لو ابتداءً بالكلام مع عدم السبب والسؤال أن لا يثبت به حكم. وذلك باطل باتفاق فثبت أن الحكم متعلق بمقتضى الكلام.

ومما يدل أيضاً على أن الحكم للكلام دون ما خرج عليه اتفاق الكل على ثبوت الحكم بمقتضى الخطاب، وما يخرج عليه من الصفات والصيغ والأحوال دون الرجوع إلى السبب والسؤال. يبين ذلك أن سائلاً لو سأله فقال: أيحل الانتشار^(١٦) ويحل شرب الماء وأكل الطعام. فقال: الانتشار من صيغه الصلاة والشرب مندوب إليه والأكل واجب عليك والاصطيداء على المحرم حرام لوجب حمل الحكم على موجب خطابه دون السؤال، لأنه يقول: أيحل ويجوز الانتشار، وذلك سؤال عن الجواز. فإذا أجاب بلفظ يقتضي النذب أو الوجوب أو التجويز صير إليه وقضي به، وعدل عن اعتبار السؤال الذي خرج عليه وكان سببه، فصار الاعتبار بصفة اللفظ ومقتضاه.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - قوله سبحانه: ﴿فردوه إلى الله والرسول﴾^(١٧) وقوله: ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(١٨) وليس ذلك إلا الرد إلى قوله تعالى وقول رسول الله ﷺ والمصير إلى موجبيهما دون السبب والسؤال، لأن الرد إليهما مخالف للرد إلى الله وإلى رسوله.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - أنه/ لو كان مقتضى العام الخارج على سؤال وسبب خاص قصره عليهما لوجب إذا ذكر الدليل على عمومه أن يصير بذلك الدليل مجازاً ومستعملاً في غير ما وضع الكلام له. وذلك باطل باتفاق، فعلم أن خروجه على السبب والسؤال لا يقتضي قصره عليهما.

٤٦٦

(١٦) لعله يريد بالانتشار ما ورد في قوله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض﴾.

(١٧) النساء: (٥٩).

(١٨) الحشر: (٧).

ولأجل هذه صار قوله: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(١٩) عاماً وإن كان سبب ورودها^(٢٠) سرقة المجن^(٢١) أو رداء^(٢٢) صفوان بن أمية^(٢٣).
 وصار قوله: ﴿والذين يظاهرون من نسائهم﴾^(٢٤) عاماً في حكم الظهار وإن كان سببه ظهار^(٢٥) سلمة بن صخر^(٢٦).

(١٩) المائة: (٣٨).

(٢٠) في المخطوط (ورود).

(٢١) سبق تخريجه في ص ٩٨ من هذا المجلد.

(٢٢) سرقة رداء صفوان أخرجها:

النسائي في كتاب قطع السارق (٦٨/٨، ٦٩).

وأخرجه أبوداود في الحدود (٥٥٣/٤) رقم (٤٣٧١، ٤٣٩٤).

وابن ماجة في الحدود (٨٦٥/٢) رقم (٢٥٩٥).

والإمام مالك في الحدود (٨٣٤/٢) وعنه الشافعي رقم (١٥٠٩).

والطبراني في الكبير (٧٣٣٤، ٧٣٣٥، ٧٣٣٦، ٧٣٣٧، ٧٣٣٨).

وابن الجارود رقم (٨٢٨) والحاكم (٣٨٠/٤) وصححه ووافقه الذهبي والبيهقي (٢٦٥/٨).

وأحمد (٤٦٥/٦، ٤٦٦).

وذكر الواحدي في أسباب النزول ص ١١١ أن الآية نزلت في طعمة بن الأبيرق سارق الدرع.

ينظر تخريج الحديث المعتبر ص ١٥٠ وتحفة الطالب ص ٢٦١، وإرواء الغليل (٣٤٥/٧).

(٢٣) هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب القرشي الجمحي المكي أبو وهب صحابي من المؤلفات.

أسلم قبل الفتح ومات في آخر خلافة عثمان.

وقيل في أوائل خلافة معاوية سنة ٤٢ هـ.

له ترجمة في الإصابة (٤٣٢/٣) والتذهيب (٤٢٤/٤).

(٢٤) المجادلة: (٣).

(٢٥) سبب نزول آية الظهار، هو أوس بن الصامت وخولة بنت مالك رواه أبوداود في الطلاق

(٦٦٦/٢) رقم (٢٢١٤).

وابن الجارود في الطلاق ص ٢٤٩، وأحمد (٤١٠/٦).

والطبراني في الكبير رقم (٦١٦) والطبري (٦/٢٨).

أما حديث ظهار سلمة بن صخر:

فرواه أبوداود في الطلاق (٦٦٠/٢) رقم (٢١٩٨، ٢٢١٣).

والترمذي في أبواب التفسير (٤٠٥/٥) رقم (٣٢٩٩) وفي الطلاق (٤٩٤/٣) رقم (١٢٠٠) وقال

حديث حسن.

وابن ماجة في الطلاق (٦٦٥/١) رقم (٢٠٦٢).

وصار قوله ﴿والذين يرمون أزواجهم﴾^(٢٧) عام في كل ملاعن ورام لزوجته
وناف لولد وإن كان سببه^(٢٨) رمي هلال بن أمية^(٢٩) زوجته بالفاحشة.
وصار قوله ﴿والذين يرمون المحصنات﴾^(٣٠) عاماً في جميع القذف إذا لم

- والدارمي في الطلاق (١٦٣/٢) رقم (٢٢٧٨).
وأحمد (٤٣٦/٥) وعبدالرزاق في المصنف رقم (١١٥٢٨).
والطيالسي في الإيلاء (٣١٨/١).
وابن الجارود في المنتقى في الطلاق ص ٢٤٨ رقم (٧٤٤).
والحاكم في المستدرک في الطلاق (٢٠٣/٢) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي
والبيهقي في الكبرى (٣٩٠/٧).
وينظر تخريجه: تحفة الطالب ص ٢٦٤ والمعتبر ص ١٥١.
وإرواء الغليل ١٧٦/٧ وصححه الألباني.
(٢٦) هو سلمة بن صخر بن سليمان بن الصمة - بكسر الصاد وتشديد الميم، صحابي أنصاري
خزرجي يقال له سلمان: قال البيهقي: لا أعلم له حديثاً مسنداً إلا حديث الظهار. له ترجمة في
الإصابة (١٥٠/٣) والتهذيب (١٤٧/٤).
(٢٧) النور: (٦).
(٢٨) حديث لعان هلال بن أمية:
أخرج البخاري في تفسير سورة النور أن سبب نزول آية اللعان هو عويمر العجلاني
رقم (٤٧٤٥).
وأخرج أن سببها هو هلال بن أمية رقم (٤٧٤٧). وورد لعانه في رقم (٢٦٧١، ٥٣٠٧) مختصراً
بدون الإشارة إلى أنه سبب النزول وأخرج الحديث أبو داود في الطلاق (٦٨٦/٢) رقم (٢٢٥٤)،
٢٢٥٦) والترمذي في تفسير سورة النور (٧٣١/٥) رقم (٣١٧٩) والبيهقي (٣٩٣/٧) وابن
ماجه في الطلاق (٦٦٨/١) رقم (٢٠٦٧).
وأخرج مسلم في كتاب اللعان (١١٣٤/٢) أن أول من لاعن هو هلال. وكذلك النسائي في
اللعان (١٧١/٢-١٧٣).
ولذا اختلف في سبب نزول آية اللعان لأجل هذا التعارض، فبعضهم قال لعل القصة واحدة،
وبعضهم قال وقعت في زمن متقارب فنزلت الآية فيهما جميعاً، ورجح جماعة أنه هلال وآخرون
أنه عويمر.
وينظر تخريج الحديث المعتبر ص ١٥٢ وتحفة المحتاج (٤٠٩/٢) وتحفة الطالب ص ٢٦٦ وإرواء
الغليل ١٨٢/٧.
(٢٩) هو هلال بن أمية بن عامر الأنصاري الواقفي صحابي شهد بدرأ وهو أحد الثلاثة الذين خلفوا
عن غزوة تبوك. له ترجمة في الإصابة (٥٤٦/٦) والاستيعاب (١٥٤٢/٤).
(٣٠) النور: (٤).

يأتوا بالشهود، وإن كان سببه رمي أم المؤمنين عائشة رضوان الله عليها في قصة الإفك^(٣١) وصفوان بن المعطل الذكواني^(٣٢).

وصار قوله: «الثيب بالثيب جلد مائة والرجم»^(٣٣) عاماً في كل محصن وإن كان سببه إقرار ماعز بن مالك بالزنا^(٣٤) في أمثال هذا مما يطول تتبعه. وليس لأحد أن يقول إنما يجب تعميم هذا الخطاب الوارد في هذه الأحكام بدليل لولاه لوجب قصره على السبب إلا من حيث جاز لغيره أن يقول: بل، إنما يقصر العام على السبب بدليل وموجب إطلاقه العموم. هذا على أنه لا يمكن القول بذلك مع القول بأنه عموم على الحقيقة مع الدليل على ذلك، وبالله التوفيق.

(٣١) قصة الإفك أخرجها:

البخاري في المغازي رقم (٤١٤١)، وفي الشهادات رقم (٢٦٦١)، وهي تفسير سورة النور رقم (٤٧٥٠).

وأخرجها مسلم في كتاب التوبة رقم (٣١٧٩) وانظره مع النووي (١٠٢/١٧) والترمذي في سننه رقم (٣١٧٩).

(٣٢) هو صفوان بن المعطل بن ربيعة - بالتصغير - السلمي ثم الذكواني أبو عمرو. أسلم قبل غزوة المريسيع. وشهد الخندق والمشاهد بعدها. وكان مع كرز بن جابر في طلب العرنين. وكان دائماً في ساقية الجيش في غزوات الرسول ﷺ: قال فيه عليه السلام: « ما علمت عليه إلا خيراً » قيل قتل في غزوة أرمينية شهيداً سنة تسع عشرة في خلافة عمر. وقيل مات في غزوة الروم سنة ٥٨ هـ في خلافة معاوية.

له ترجمة في الإصابة (١٥٢/٥) رقم (٤٠٨٤) وفي الاستيعاب رقم (١٢٢٣).

(٣٣) تقدم في ص ٢٢٧ من هذا المجلد.

(٣٤) تقدم في ص ٩٨ من هذا المجلد.

باب

ذكر ما يتعلق به المخالفون^(١) في ذلك وقد استدلوا على صحة قولهم بأشياء

منها: إنه لما كان الحكم المتعلق بعينٍ مخصوصة يجب قصره عليها دون ما عداها، لأنه قد تكون المصلحة في التكليف تعلق الحكم بها فقط وجب مثل ذلك في قصر العام على السبب والسؤال الخاصين.

يقال لهم: هذا باطل، لأن الحكم المتعلق بالعين الواحدة لا شيء يوجب تعديه إلى غيرها. والخطاب العام يقتضي لفظه تناول ما خرج عليه السؤال، وما له المسبب الخاص، وجميع ما عداهما بحق اللفظ.

فكما لا يجب أن يكون اللفظ الوارد بحكم في عشرة أعيان مقصوراً على عين واحدة. فكذلك لا يجب قصر الخطاب العام على ما خرج عليه السؤال، لأنه لفظ يتناوله ويتناول ما عداه. وهذا واضح في الفرق بين الأمرين. ولو خرج الجواب متعلقاً بما وقع عنه السؤال فقط لقصرناه عليه لجواز تعلق المصلحة فقط، كما يصنع ذلك في العين الواحدة. وإذا ورد الحكم فيها بلفظ/ موضوع لها دون ما عداها، ولكن ليس الأمر في عموم اللفظ كذلك.

٤٦٧

فصل: فإن قالوا: إذا اعتبرتم اللفظ العام دون ما خرج عليه من السؤال والسبب الخاص، فما أنكرتم من جواز قيام دليل على تخصيص ما خرج

(١) يريد الباقلاني بالمخالفين القائلين بأن العبرة بخصوص السبب. وينظر ما يتعلق بأدلتهم ومناقشتها: المستصفى (٦١/٢) والإحكام للآمدي (٢٤١/٢) وفواتح الرحموت (٢٩٢/١) وروضة الناظر (٢٣٤/٢) والعدة (٦١٣/٢) والمسودة (١٣١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٥٩/٢) والمعتمد (٣٠٣/١) والمحصل (١٩٠/٢/١) وشرح تنقيح الفصول (٢١٦).

عليه السؤال وماله السبب الخاص، كما جاز تخصيص ماعداه. وكما أنه لو ورد مبتدأ غير جواب لجاز تخصيص نفس ما وقع عنه السؤال. وهذا منتف على فساده، فوجب تخصيص العام وقصره على السبب والسؤال الخاصين.

يقال لهم هذا باطل، لأنه إذا ورد مبتدأ يخص منه ما يقدر أن السؤال كان وارداً فيه كان ذلك صحيحاً. وإذا كان العام جواباً عن السؤال فأخرجنا منه نفس ما وقع عنه السؤال لم يكن الكلام جواباً ولا بياناً عما وقع عنه السؤال. ولا يجوز أن لا يقع منه بيان ما يستل عنه وحكم ماله السبب الذي خرج عليه الخطاب، فافتقرت حال العموم إذا كان جواباً ومبتدأ في جواز تخصيص كل شيء منه إذا كان مبتدأ به، وإحالة تخصيص ما وقع عنه السؤال إذا كان جواباً.

ومما يعتمد عليه - أيضاً - في إسقاط هذا السؤال إجماع الأمة على أنه لا يجوز تخصيص ما خرج عليه السؤال، وما ورد عليه من السبب الخاص^(٢). فوجب منع ذلك بالإجماع، وبطل ما قالوه. لأن من يقول إنه مقصور على السبب والسؤال الخاصين لقول هو بيان لحكهما فقط دون ما عداهما. ونحن نقول لا بد أن يكون بياناً لهما وإن كان بياناً لما عداهما، فالإجماع إذاً حاصل على أنه لا يجوز تخصيصهما.

واعتمدوا - أيضاً - على ذلك أن قالوا : لولا وجوب قصر العام على السبب والسؤال الخاصين لم يكن لنقل الرواة لهما فائدة ولا وجهاً. وكان ذكرهما بمثابة تركهما. وهذا باطل. فوجب أن يكون تكلف نقلهما إنما فائدته قصر العام عليهما.

(٢) ذكر ابن النجار في شرح الكوكب أنه عند الأكثرين، ولم ينقل فيها إجماعاً، وقال البيهقي في القواعد والفوائد الأصولية (٢٤٢) : وأما محل السبب فلا يجوز إخراجه بالاجتهاد إجماعاً، قاله غير واحد لأن دخوله مقطوع به لكون الحكم ورد بياناً له، لكن نقل ناقلون عن أبي حنيفة أنه يجوز إخراج السبب وذلك بناءً على إخراجه الأمة في حديث «الولد للفراش».

يقال لهم: لم قلت أنه لا فائدة فيه إلا ما ذكرتم؟
فإن قالوا: لأنه لا يمكنكم ذكر وجه غير ذلك.

يقال لهم: وهذه دعوى نائية. وعندنا من ذلك ما لا يجب علينا ذكره^(٣).
فدلوا أنتم على أنه لا فائدة لنقلهما إلا ما ادعيتم.

ثم يقال من الفوائد في ذلك معرفة أسباب التنزيل والسير والقصص،
والاتساع في حكم الشريعة، وذلك لا يعلم بالاختصار على نقل اللفظ.
ومن أعظم الفوائد في ذلك أنه لو لم ينقل السؤال والسبب الخاص
الذين خرج الخطاب عليهما ونقل مجرد اللفظ لجاز لأهل الاجتهاد إخراج
جنس ما وقع عنه السؤال وما له السبب الخاص الذي ورد الخطاب لبيان
حكمه وحكم غيره من اللفظ العام، مع أنه لا بد أن يكون مراداً ومقصوداً
بالحكم وإن أريد ثبوته في غيره.

وإذا نقل السبب والسؤال امتنع التعرض بتخصيصهما وإخراجهما من
حكم الخطاب باتفاق. وهذا من أعظم الفوائد/ في هذا الباب، وقد صنع أبو
حنيفة مثل هذا بعينه في قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»^(٤)

٤٦٨

(٣) لا يسلم للباقلاني أنه لا يلزمه ذكر ما يدعيه من الفوائد لأنه هنا مدع، وخصمه ناف والمدعي عليه
البينة.

(٤) حديث «الولد للفراش وللعاهر الحجر» جزء من حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في البيوع رقم
(٢٠٥٣، ٢٢١٨) وفي كتاب الخصومات رقم (٢٤٢١) وفي كتاب العتق رقم (٢٥٣٣) وفي كتاب
الوصايا رقم (٢٧٤٥) وفي كتاب المغازي رقم (٤٣٠٣) وفي كتاب الفرائض رقم (٦٧٤٩، ٦٧٦٥)
وفي الحدود رقم (٦٨١٧) وفي كتاب الأحكام رقم (٧١٨٢) وفيه قوله ﷺ لزوجه سودة بنت زمعة
احتجبي عنه. وذلك لما رأى ﷺ من شبهه بعنبة بن أبي وقاص. وفي الحديث ما صدر عن سعد
بن أبي وقاص وعبد بن زمعة من مطالبة.

وأخرجه مسلم في كتاب الرضاع (١٠٨٠/٢) رقم (١٤٥٧/٣٦).

وأبو داود في الطلاق (٧٠٣/٢) رقم (٢٢٧٣). والنسائي في الطلاق (١٨١/٦).

والإمام مالك في الموطأ في كتاب الأتضية (٧٣٩/٢).

والدارمي في النكاح (١٥٢/١) وابن ماجه في النكاح (٦٤٦/١) رقم (٢٠٠٤) وأحمد في المسند
(١٢٩/٦، ٢٣٧).

تنبية: قوله «للعاهر الحجر» أي للزاني الرجم أو الزاني لا حق له في الولد وانظر تخريجه في
المعتبر ص ١٥٣ وتحفة المحتاج (٢/٢٦٩).

وزعموا أن الأمة لا تكون فراشاً. والخبر إنما ورد في الأمة، وفي وليدة زمعة^(٥). فذكر أن عبدالله بن زمعة^(٦) قال: «هو أخي، وابن وليدة أبي، ولد علي فراشه». وقال سعد^(٧): «هو ابن أخي عتبة بن أبي وقاص»^(٨) فقال ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» فجعل ﷺ الأمة فراشاً. فحفظ النسب يمنع من هذا.

وكذلك لو قال في السؤال عن ماء البحر: «الماء طهور لا ينجسه شيء» أو سؤال عما وقعت فيه النجاسة، وهو دون القلتين فنقل مجرد اللفظ العام دون السؤال لجاز أن يتسلط مجتهد بضرب من القياس إلى تنجيس ماء البحر وما دون القلتين إذا كان يحمل الخبث عنده، فيكون قد أخرج باجتهاده نفس ما قصد بيان الحكم فيه، وإن كان بياناً لغيره أيضاً. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه من أنه لا فائدة في نقل السبب والسؤال إلا ما ذكر.

ويقال لمن اعتل بهذا ممن ينكر العمل بأخبار الآحاد، ومن ينكر العمل

(٥) هو زمعة بن قيس بن عبد شمس القرشي العامري المكي. مات قبل فتح مكة، كانت له جارية يطؤها مع غيره كما كان معهوداً في أنكحة الجاهلية.

له ترجمة في الإصابة: (٤٢٣/٢) وتهذيب الأسماء واللغات (٣١١/١) والاستيعاب (٤١٠/٢).

(٦) هو عبد بن زمعة بن قيس القرشي العامري. أخو سودة أم المؤمنين من أبيها أسلم يوم الفتح. وكان من سادات الصحابة. وقد ورد عند جمع من الأصوليين باسم عبد الله بن زمعة وهو خطأ تتابعوا عليه.

له ترجمة في الإصابة (٣٨٦/٤) أسد الغابة (٥١٥/٢).

(٧) هو الصحابي الجليل سعد بن مالك بن وهيب بن عبد مناف بن زهرة الزهري، أبو اسحاق. أحد العشرة المبشرين، مناقبه كثيرة، مات بالعقيق سنة ٥٥ هـ على الراجح.

له ترجمة في الإصابة (٧٣/٢) والتهذيب (٤٨٣/٣).

(٨) هو عتبة بن أبي وقاص بن أهيب القرشي الزهري. ذكره ابن منده في الصحابة دون غيره وأنكر عليه ذلك أبو نعيم وابن حجر وهو الذي شج وجه الرسول ﷺ وكسر ربايعته يوم أحد. ودعا عليه النبي أن لا يحول عليه الحول حتى يموت كافراً. فكان ذلك. له ترجمة في أسد الغابة (٥٧١/٣) والإصابة (١٦١/٣).

بالمراسيل. ومن ترك قبول الزيادات في الأخبار، ويمنع العمل بدليل الخطاب، وقصر الخطاب على ماله شرط خاص^(٩).

فلولا وجوب العمل بخبر الواحد والمرسل والزيادة في الخبر، والمصير إلى دليل الخطاب، وقصر العام على ماله الشرط لم يكن لنقلهم أخبار الآحاد والمراسيل والزيادات في الأخبار وتعلق الحكم بالوصف والشرط الخاص وجهاً ولا معنى. فإن مرَّ على ذلك ترك قوله.

وإن قال : له فوائد غير وجوب العمل بذلك.

قيل له : وما هي؟ وأجيب بمثل هذا عن فائدة نقل السؤال والسبب الخاصين. بل ما نقوله في ذلك أبين وأظهر وأعم فائدة. فبطل ما قالوه.

فصل : علة لهم أخرى :

قالوا : لولا وجوب قصر العام على السبب والسؤال الخاصين لم يكن لتأخير الحكم إلى حين حدوث السبب والسؤال الذين خرج عليهما الخطاب معنى. فلما أخرج إلى حين حدوثهما وجب قصر الحكم (عليهما)^(١٠).

يقال لهم : لم قلت : إنه لا فائدة لذلك إلا ما قلتكم؟ فلا يجدون فيه متعلقاً.

ثم يقال لهم : إن الله سبحانه لا يقدم التعبد بالحكم ولا يؤخره لعله من العلة على ما بيناه في أصول الديانات فسقط ما قلتكم.

ويقال لهم - أيضاً - : ما أنكرتم أن تكون الفائدة في ذلك سبق العلم بأن التعبد عند حدوث السؤال والسبب الخاص هو اللطف والمصلحة في التكليف. وأنه لو تقدم التعبد عليهما أو أورده بعد ورودهما أو مبتدئاً به لم

(٩) لا يقصد الباقلاني بهذه الأقوال أنها أقوال إلى جماعة معينين. لأن هذه الأقوال لم تجتمع لفئة من العلماء. بل هو من المتشددين في قبول المرسل.

(١٠) في المخطوط (عليها) والذي يقتضيه السياق (عليهما).

يطع أحد من المكلفين، ولكان تنفيراً وفساداً. ومثل هذا لا ينكر أحد اتفاقه في المعلوم. وإذا/ كان ذلك كذلك سقط ما قلموه^(١١).

ويقال لهم: هل أنتم في هذه الدعوى إلا بمثابة من قال إنه لما أحرَّ الحكم في جلد الزاني ورجمه، وقطع السارق، وحكم اللعان والظهار إلى حين حدوث تلك الأشخاص في تلك الأوقات وجب أن يكون الحكم متعلقاً بتلك الأعيان فقط في تلك الأزمان دون ما عداها. فإن مروا على هذا فارقوا الأمة، وإن أبوا أبطلوا شبهتهم.

واعتلوا لذلك - أيضاً - بأن أهل اللغة قالوا: إن الجواب متضمن للسؤال ومعلق به ومردود إليه، فوجب لذلك قصره عليه، وهذا صحيح في الجواب الناقص مثل نعم ولا، وهو حلال وحرام. ونحو ذلك من الأجوبة.

فأما الجواب التام العام الذي يصح الابتداء به فليس من حقه^(١٢) قصره على السؤال.

وقولهم: إنه مردود إلى السؤال ومعلق به، إنما معناه إنه يجب أن يكون فيه بيانه. فأما أن لا يثبت ويبين حكم غيره فباطل على ما قدمناه.

واعتلوا لذلك - أيضاً - بأن قالوا: قد اتفق على وجوب قصر العام على قصد المتكلم ومراده به، متى علم ذلك من حاله، وأنه قاصد به إلى الخصوص دون العموم. فلذلك يجب قصره على السبب والسؤال الخاصين.

وهذا في نهاية البعد، لأننا إنما قصرنا العام على قصد المتكلم إلى الخصوص للعلم بأن ذلك مراده. وإنما تكلم ليدلنا على قصده. وخروج الخطاب على السبب والسؤال الخاصين لا يعلم به قصد المجيب إلى

(١١) من الفوائد في ورود الأحكام على الأسباب سهولة التطبيق وهذه هي الحكمة في نزول الشرع منجماً حسب الحوادث.

(١٢) الضمير راجع إلى الجواب التام.

قصر لفظه على ما خرج عليه السؤال. ولو علمنا قصده إلى ذلك لقصرناه عليه، على ما بيناه من قبل، ولكن إذا لم يعلم ذلك. وكان الخطاب عاماً حملناه على موجبه ومقتضاه.

وليس لهم أن يقولوا خروجه على سبب وسؤال خاص دليل على قصر (١٣) الخطاب عليهما دون ما عداهما، لأن في نفس هذا وقع النزاع، فكيف يجعل دليلاً؟ وهذه جمل في هذا الباب كافية إن شاء الله.

(١٣) في المخطوط (قصره).

باب

الكلام في هل يجوز أن يُسمع اللفظ العام الذي قد خُصَّ بدليل من لا يُسمع تخصصه أم لا ؟ .

اختلف الناس في ذلك :

فقال الجمهور من أهل العلم المثبتون للعموم إنه يجوز أن يسمع اللفظ العام الذي قد ورد خصوصه من لا يسمع الخصوص، وعليه البحث عن ذلك. فإن وجدته وإلا اعتقد عمومه.

وقال قوم من المتكلمين، ومتأخرون من أهل العراق إنه لا يجوز أن يسمع الله عزَّ وجلَّ أحداً من المكلفين العام المخصوص ولا يسمعه خصوصه^(١) فإنه لا بد أن يسمعه إياهما أو يصرفه عن سماع العموم. إذا لم يسمع الخصوص.

واتفق الكل على أنه إذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل جاز أن يسمعه من لم يتقدم له نظر في الدليل على تخصيصه، وأن دليل العقل المخصص له متقدم عليه، لأن العقل وقضيته متقدم على ورود السمع.

(١) هذه المسألة من فروع مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب والجمهور يجيزونه إلى وقت الحاجة، وقد نسب منع جواز تأخير إسماع المخصص أبو الحسين في المعتمد (٣٦٠/١) لأبي الهذيل وأبي علي الجبائي المعتزليين ونقل عنهما أنهما جوزا إسماع المكلف العموم المخصوص بدليل العقل.

ونسب جواز تأخير سماع المخصص للفقهاء والنظام وأبي هاشم الجبائي. وتابعه الرازي في المحصول (٣٣٤/٣/١) على هذا النقل. وينظر الأقوال والأدلة لكلا الفريقين في البحر المحيط (٣٥/٣) والإحكام للآمدي (٤٩/٣) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٦١/٢) والمستصفي (١٥٢/٢) وفواتح الرحموت (٥١/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٨٦) وجمع الجوامع مع البنائي (٧٣/٢) والبرهان (٤٠٤/١) والوصول إلى الأصول (٢٨١/١) وبذل النظر (٣٠٥).

واتفق القائلون بجواز تأخير بيان العام على جواز سماع العام، وإن لم يسمع خصوصه، وإن كان التخصيص وارداً، لأن فقد سماعه/ للتخصيص بمنزلة تأخير بيان التخصيص. فقال: ابن سريج يجوز سماعه للفظ العام وإن كان مخصوصاً ببعض أدلة السمع، وإن لم يسمع تخصيصه، ولم يتقدم منه نظر فيما يخصه من جهة القياس. وأن عليه إذا سمع ذلك التصفح والبحث عن أدلة التخصيص. وتجوز أن يكون قد وردت معه أو بعد وروده. فإن وجد ما يجوزه من ذلك خصه، وإن فقدته قضينا بعموم اللفظ - وهذا هو الذي نختاره.

والذي يدل على ذلك اتفاق الكل على أن الله سبحانه قد خاطب بالعمومات المخصوصة بأدلة العقل المكلفين وأسمعهم ذلك، وإن لم يتقدم من كثير منهم النظر فيها والعلم بها.

ولذلك قال الله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ (٢) يريد بذلك أنه إنما يعلمه الطالب لمعناه الراسخ في العلم. فبين بذلك أنه قد يسمعه من ليس براسخ، ولا طالب، ولم يوجب على السامع العموم الذي لم يتقدم نظره فيما يخصه من أدلة العقل الإقدام على اعتقاد عمومته قبل نظره في أدلة العقل، بل أوجب عليه جواز إخراج دليل العقل لبعضه وجواز عدمه فالزمه النظر في ذلك والفحص عنه.

وإذا كان ذلك كذلك صح - أيضاً - وجاز أن يسمعه العام الوارد في الأحكام الشرعية ولا يسمعه الخاص، ولا يوجب عليه اعتقاد عمومته والقطع على ذلك، بل يلزمه تجويز كونه مخصوصاً، والنظر هل في الشرع ما يخصه أم لا؟.

فإن وجد ذلك خصه، وإن علم فقدته قضى بعمومه (٣).

(٢) آل عمران: (٧).

(٣) عنون معظم الأصوليين لهذا الأمر بهل يجب اعتقاد عموم العام والعمل به في الحال؟. وبنى بعضهم الخلاف على الخلاف في كون عدم المخصص شرطاً في حمل العام على عمومته أم المخصص مانع من حمل العام على عمومته. فمن قال عدمه شرط لا يرى اعتقاد عمومته في الحال. =

فإن قالوا: الفرق بين الأمرين أنه قد أعلم المكلفين وجوب بناء السمع على أدلة العقل وحمله على موافقتها.

قيل لهم: وكذلك فقد أعلم المكلفين بناء وجوب العام على الأدلة الموجبة لتخصيصه وأعلمهم جواز تخصيصه له، فوجب تساوي الأمرين. وهذه الدلالة بعينها هي جوابهم عن اعتلالهم لإحالة ذلك بأنه لو سمع العام ولم يسمع الخاص لوجب عليه اعتقاد العموم. وذلك إيجاب للجهل، وذلك محال.

وعن اعتلالهم لذلك بأن لو جاز أن يسمع العام من لا يسمع تخصصه لجاز أن يسمع المنسوخ من لا يسمع ناسخه، لأننا نجوز الأمرين وعلى السامع لذلك النظر فيما يخصه، فإن وجدته وإلا أوجب عمومه، وكذلك يجب عليه التمسك^(٤) بحكم المنسوخ الذي سمعه وتجويز كونه منسوخاً. فإن كان قد تعبد بالعمل بالمنسوخ لزمه ذلك حتى يعلم الناسخ له، وإن سمعه يتلى وجوز أن يكون منسوخاً قد أزيل حكمه لم يجب عليه العمل به حتى يتصفح الأدلة. فإن وجد ناسخه لم يعمل به. وإن فقد ذلك علم ثبوت حكمه، وعليه البحث والنظر.

وليس ما يدعونه من وجوب اعتقاد السمع لعموم اللفظ وثبوت الحكم المنسوخ بواجب، بل عليه اعتقاد ما وصفناه. فبطل تعلقهم بذلك.

واستدلوا على ذلك - أيضاً - بأنه لو جاز ما قلناه لجاز أن يسمع الخطاب المستثنى منه من لا يسمع الاستثناء.

ومن قال هو مانع لم يوجب البحث عنه - والأول هو مسلك ابن سريج، والثاني هو مسلك الصيرفي واختار مذهب الصيرفي أبو يعلى في العدة (٥٢٥/٢) ونسبه لأبي بكر بن عبد العزيز وإلى أبي عبدالله الجرجاني وأبي سفيان الحنفيين وابن قدامة في الروضة (٢٤٢) واختاره الرازي في المحصول (٢٩٠/٣/١) والأرموي في التحصيل (٣٧٢/١) ونسبه الزركشي في البحر المحيط إلى الكيا الهراسي وابن عقيل، وعن الإمام أحمد والشافعي روايتان وينظر هذا القول في المسودة (١٠٩) والرسالة (٢٩٥، ٣٢٢، ٣٤١) والاحكام للآمدي (٥٠/٣) والبرهان (٤٠٨/١) والمستصفي (١٥٧/٢) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٩١/٢) واللمع (١٥) والتبصرة (١١٩) وإرشاد الفحول (١٢٩) وفواتح الرحموت (٢٦٧/٢).

(٤) في المخطوط (المسك).

فيقال لهم : إن عنيتم بهذا أنه لورد/ الخطاب المستثنى منه شيء في قصد المتكلم به من لا يصل به الاستثناء، فذلك باطل، لأنه إذا فصله من الاستثناء فقد أُلزم كونه عاماً إذا لم يكن فيه استثناء، ولا هناك دليل يقوم مقامه.

وإن عنيتم به أنه قد يجوز أن يسمع المستثنى منه من لا يستتم سماع الكلام إلى آخره، ومن يصده عارض من علةٍ وغفلةٍ و(عائق)^(٥) عن سماع ما يتصل به من الاستثناء، فذلك صحيح، وعلته إذا كانت الحال هذه أن يبحث عمّا لم يستتم سماعه وصدده عارض عن استغراق سماعه أن يسأل ويبحث هل ورد معه استثناء أم لا؟ فإن علم ما استثنى منه حكم به. وإن علم أنه عارٍ منه قطع على أنه لا استثناء ورد فيه، وجوز مع ذلك أن يكون في أدلة الألفاظ ووجوه الاجتهاد ما يخصصه، ويكون قائماً مقامه لاستثناء فيه المتصل به. فإن وجد ذلك حكم به، وإن فقدته حكم حينئذٍ بعمومه. فسقط ما عولوا عليه.

واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن^(٦) سماع المخاطب العام، وإن لم يسمع الخاص ليس بحكمة، لأنه بمنزلة خطاب العربي بالأعجمية. وهذا باطل، لأن الأعجمية لا يعلم العربي منها شيئاً. والعربي المخاطب بعام لم يسمع قرينته يعرف أنه خطاب عام. ويجوز أن يكون مخصوصاً بما يعرفه عند الطلب، وأن لا يكون كذلك، فافترق الأمران.

فصل : فإن قيل: فلم قلت إن الذي^(٧) على سامع العموم اعتقاد جواز كونه عاماً عارياً مما يخصه، وجواز كونه مقرناً^(٨) بما يخصه والنظر في ذلك.

(٥) في المخطوط (عابن) والصواب عارض أو عائق.

(٦) في المخطوط آبيان.

(٧) في المخطوط النهي بدل الذي

(٨) في المخطوط (مقرنا) وهو صحيح. قال في المصباح المنير ص ٥٠١ «أقرن فهو مُقرن على الأصل.

وجاء «مقرن».

قيل: لأنه لا يخلو أن يكون الواجب عليه اعتقاد العموم قطعاً أو اعتقاد الخصوص قطعاً، أو اعتقاد كونه خاصاً عاماً، أو اعتقاد كونه لا خاصاً ولا عاماً، أو اعتقاد كونه عاماً متجرداً. وجواز كونه مخصوصاً مقرناً^(٩).

فإذا بطلت الأربعة الأقسام. وقسمان منها متفق على فسادهما، وهو وجوب كونه عاماً خاصاً، أو لا عاماً ولا خاصاً. وقسمان منها قد أفسدناهما^(١٠)، وهو اعتقاد العموم مطلقاً، أو الخصوص، لأنه قد وضع في عقولنا جواز تجرده وجواز إقرانه، ولم نقف على ذلك إلا بالبحث والطلب فلم يبق وراء ذلك إلا ما قلناه.

فصل: فإن قال قائل: وكم مدة الاجتهاد في البحث عن تجرده أو اقترانه بما يخصه؟

قيل: ليس لذلك حد مقدر. وإنما يجب على العالم أن يبحث وينظر حتى يعلم قطعاً أنه متجرد أو مقترن، أو يغلب ذلك على ظنه ويبدل في ذلك وسعه وجهده^(١١). فإذا فعل ذلك وجب عليه القضاء إما بتجرده إن علم ذلك أو ظنه أو مقترنًا. ومدة الطلب لذلك وحصول الظن له أو العلم به، يختلف بحسب اختلاف طباع العلماء وقراءتهم وذكائهم واستدراكهم وبطء بعضهم.

(٩) في المخطوط مقرفاً.

(١٠) في المخطوط (أفسدناه).

(١١) اختلف الذين قالوا يجب عدم اعتقاد عموم العام إلا بعد البحث في مقدار البحث الذي يبيح اعتقاد عموم العام والعمل به إذا لم يجد ما يخصه. ذكر الغزالي في المستصفى (١٥٨/٢) ثلاثة مذاهب:

الأول: قال قوم يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء.

الثاني: يجب أن يبحث حتى يقطع ويجزم بانتفاء الأدلة وبه قال الباقلاني - ولكن الباقلاني هنا متردد بين غلبة الظن والقطع.

الثالث: مثل الثاني لا يظهر لي فارق بينهما.

وزاد الزركشي في البحر المحيط.

رابعاً: وهو أنه يكفيه أدنى نظر ويبحث.

وينظر في مقدار البحث عند القائلين بوجوبه البحر المحيط (٤٩/٣) وروضة الناظر (٢٤٢).

فطلب مهلة محدودة معينة بعيد متعذر. وإنما الواجب ما قلناه.
فإن قيل: فهل يجوز ورود المحتمل والمجمل من الخطاب الذي لم يتعين
فرض تقديم العمل/ بالمراد به عارياً مما يدل على المراد به.

٤٧٢

قيل: أجل، لأن تأخير بيان المجمل والمراد بالعام صحيح جائز على ما
نبينه من بعد، فجاز لذلك ورود خبر يرد عارياً من دليل المراد وتأخره إلى
وقت الحاجة إلى تنفيذه.

باب

القول في المطلق والمقيد

قد بينا فيما سلف أن التقييد للعام بالصفات يوجب قصره وحصره وأن
كلما زيدت الشروط في تقييده كان ذلك أضيق في تخصيص العام.
واعلموا أن التقييد للعام وما قصر عنه يكون بلفظ الاستثناء ولفظ
الشرط ولفظ الصفة والنعته. وقد اتفق على أن ذلك أجمع مخصص للعام.
وقد ذكرنا صورة هذه الألفاظ من قبل بما يغني عن رده^(١).

واعلموا أن التقييد بذلك أجمع يوجب تخصيص العام بلفظ الجمع
المعرف والمنكر وغيره من الألفاظ وتخصيص العام الشائع في الجنس
وتخصيص الجمل القاصر له عن استغراق الجنس، لأنه إذا قال : اقتلوا
المشركين إذا كانوا وثنيين أو حربيين خص ذلك اللفظ العام. وإذا قال : اقتل
مشركاً، وأعط فقيراً كان ذلك عاماً شائعاً في الجنس. فإذا قال إذا كان أو
إن كان المشرك حربياً. وكان الفقير شريفاً تقييد بذلك ما كان شائعاً^(٢).

(١) هكذا في المخطوط. والسياق يقتضي (إيراده) بدل (رده) .
(٢) الباقلاني يستعمل لفظ التقييد بدل لفظ التخصيص، كما يستعمل لفظ العام بدل المطلق. وذلك
لوجود شبه كبير بين كل عبارتين منهما. وجعل الرازي في المحصول (٢١٢/٣/١) المطلق والمقيد
جزءاً من العموم والخصوص. وقد استقر الاصطلاح عند الأصوليين بحيث لا تستعمل أحدهما
مكان الأخرى.

ولذا يحسن أن نبين الفرق بين العام والمطلق ووجه الشبه بينهما. وبه يتبين الفرق بين الخاص
والمقيد ووجه الشبه بينهما :

فالعام : هو المتناول لما يدخل تحته على سبيل الاستغراق وفي أن واحد كلفظ المشركين يدخل
تحتها كل مشرك.

والمطلق هو المتناول لما يدخل تحته على سبيل البدل فيدخل تحته أفراد كثيرون لكن إذا قصد
واحد لم يقصد معه غيره مثل كلمة رقبة تتناول كل الرقاب لكن ليس في إطلاق واحد. وبه ظهر
الفرق ووجه الشبه. ولهذا ميز بينهما الأرموي في التحصيل (٣٤٤/١) فقال : المطلق : هو اللفظ
الدال على الماهية من حيث هي. والعام : هو اللفظ الدال على كثرة غير معينة.

وكذلك إن قال : اضرب عشرة من الناس لكان ذلك شائعاً في كل عشرة. ولو قال: إذا كانوا مذنبين أو عجميين تقيدت الجملة بالصفة. ومن هذا قوله ﴿فحريز رقية مؤمنة﴾^(٣) ولو لم يقيدها بالإيمان لأجزأت كل رقية. وقوله ﴿فصيام شهرين متتابعين﴾^(٤) ولو لم يقيدهما بالتتابع لأجزأ^(٥) متتابعاً ومتفرقاً في أمثال هذا مما يطول تتبعه.

فصل : وقد اتفق أهل العلم على أن الحكم الواحد بعينه^(٦) إذا أطلق في موضع وقيد في موضع كان الحكم لتقيده، ولم يعتبر بإطلاقه، نحو أن يقول في كفارة القتل: ﴿فحريز رقية مؤمنة﴾ ويقول فيها في موضع آخر : {فحريز رقية}، لأن مطلق هذا هو مقيده لعينه. وكذلك حكم إطلاق الصيام في كفارة الظهار وتقيده بالتتابع في موضع آخر، وأمثال ذلك^(٧).

واتفق الكل أيضاً على أن الحكم المقيد إذا كان غير المطلق ومتعلقاً بغير

(٣) النساء : (٩٢).

(٤) النساء : (٩٢).

(٥) في المخطوط (الأجزيا) وما أثبتته لكي يتناسب مع ما بعده والضمير فيها راجع للصيام.

(٦) في المخطوط (لعينه).

(٧) المثال الذي ذكره المصنف هنا فرضي، والمثال الواقع فعلاً هو قوله تعالى : {حرمت عليكم الميتة والدم} بدون قيد، ثم قيد الدم في قوله تعالى : ﴿أو دماً مسفوحاً﴾ فحمل المطلق على المقيد إجماعاً. ونقل الإجماع في هذا القسم ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٢٨٦/١) وقال الزركشي في البحر المحيط (٤١٧/٣) ونقل الاتفاق في هذا الباقلاني وعبد الوهاب وابن فورك وإلكيا الطبري وغيرهم وتابعه على هذا النقل الشوكاني في إرشاد الفحول (١٦٥) ونفى الزركشي المخالفة عن أبي حنيفة اعتماداً على تفسير أبي منصور الماتوريدي والأسرار لأبي زيد. ولكن يوجد تفصيل في هذا القسم لأبي الحسين البصري في المعتمد (٣١٣/١) يفرق فيه بين الأوامر والنواهي. والذي يبدو أن مخالفة الأحناف في هذا القسم إذا كان المقيد أحاداً والمطلق متواتراً فإنه لا يقيد به بناء على قاعدتهم الزيادة على النص نسخ.

وانظر في هذا القسم فواتح الرحموت (٣٦٢/١) وكشف الأسرار (٢٨٧/٢) والمحصل (٢١٥/٢/١) والإحكام للأمدي (٤/٣) واللمع (٢٤) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٨١) والعدة (٢٢٨/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٦٦) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٤٠/٢) والمستصفي (١٨٥/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٥٠/٢) وروضة الناظر (٢٦٦) والتبصرة (٢١٢) وميزان الأصول (٤١٠).

سببه ومخالفاً لجنسه، فإن المطلق من ذلك على إطلاقه والمقيد على تقييده. وذلك نحو تقييد الشهادة بالعدالة في أنه لا يوجب/ تقييد الرقبة بالإيمان، ٤٧٣ وتقييد التتابع في الصيام، ولا خلاف في ذلك^(٨).

واتفقوا - أيضاً - على أن المطلق من الحكم إذا كان من جنسه مطلق ومقيد فواجب حملة على إطلاقه، لأنه ليس بأن يُردَّ إلى المقيد من جنسه أولى من رد مقيده إلى مطلقه. لأن في ذلك تركاً لحكم الإطلاق، وإن كان لفظه مقتضياً لذلك، كما لو أطلق المقيد لترك ما يوجبه التقييد، ولا سبيل إلى ذلك، وهذا نحو إطلاق الصيام في كفارة اليمين، لأن من جنسه مقيد بالتتابع، وهو صيام الظهر، ومنه ما قد شرط فيه التفرق، وهو صيام المتمتع.

وهذا النوع واقع بين مطلق ومقيد^(٩).

واختلف الناس في الحكم المنفصل من التقييد إذا كان غير حكم آخر مقيد. وكان مع ذلك من جنسه إلا أنه متعلق بغير سببه هل يجب حمله على الإطلاق أو تقييده بتقييد ما هو من جنسه المتعلق بغير سببه^(١٠).

(٨) أي لا خلاف في عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلف الحكم والسبب. ونقل الاتفاق في هذه الصورة الزركشي في البحر المحيط (٤١٦/٣) عن الباقلاني وإمام الحرمين والكياء والأمدي وغيرهم وتابعه الشوكاني في الإرشاد (١٦٤) ونقل السمرقندي في الميزان (٤١٠) عن الشافعي حمل المطلق على المقيد مطلقاً. ونقله ليس صحيحاً. وينظر الكلام حول هذا القسم في مراجع الحاشية السابقة.

(٩) المثال الذي ذكره الباقلاني فيما إذا أطلق الحكم في موقع وقيد مثله في موضعين بغيرين مختلفين. وليس كما قال كان من جنسه مطلق ومقيد. وهذه الصورة ليست محل اتفاق كما ذكر المصنف هنا. بل من يرى أن حمل المطلق على المقيد لقياس يحمل المطلق على المقيد الذي كان القياس عليه أولى. ومن يقول إن حمل المطلق على المقيد من جهة اللفظ، أو يقول لا يحمل المطلق على المقيد أصلاً يبيح على إطلاقه. وينظر في ذلك المحصول (٢٢٢/٣/١) وإرشاد الفحول (١٦٦). والمعتمد (٣١٣) والبحر المحيط (٤٢٧/٣) والاحكام للأمدي (٥/٣).

(١٠) هذه الصورة هي التي اشدت فيها النزاع، وهي المعبر عنها باتحاد الحكم واختلاف السبب، وهي - كما مثل المصنف - فقد وردت الرقبة في كفارة الظهر مطلقة وفي كفارة القتل مقيدة بالإيمان - فالحكم واحد والسبب مختلف.

فقال أهل العراق وكثير من أصحاب مالك والشافعي : إن المطلق من ذلك على إطلاقه والمقيد على تقييده، إلا أن يدل القياس على تقييده فيلحق بالمقيد قياساً، لا من ناحية وجوب حمل المطلق على المقيد لموضع التقييد.

وقال بعض متقدمي أهل العراق ومتأخريهم إنه لا يجوز تقييد ما أطلقه القرآن والسنة بالقياس والاستدلال، لأن ذلك زعموا زيادة في حكم النص بقياس والنسخ لا يجوز بالقياس. وقد بينا نحن أن التقييد بالقياس وغيره نقصان لا زيادة .

وقال كل من خالفهم يجوز تقييد المطلق بقياس، لأنه ليس بزيادة ولا نسخ.

وقال كثير من أصحاب مالك والشافعي يجب تقييد المطلق بتقييد ما هو من جنسه المتعلق بغير سببه.

واختلفوا فقال بعضهم إن ذلك واجب من جهة وضع اللغة ومعقول اللسان. وهذا خطأ لما نذكر من بعد.

وقال آخرون منهم : بل يجب ذلك من جهة القياس إذا اقتصر حمله على حكم المقيد. وهذا صحيح على ما قالوه إن وجد قياس وشيء يقوم مقامه يوجب تقييده وإلحاقه بما ورد النطق بتقييده.

وهذا نحو اختلافهم في إطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وهل يجب تقييدها بالإيمان لأجل تقييدها به في كفارة القتل أم لا .

والذي نقوله إن ذلك غير واجب من جهة اللغة وهما كفارتان متغايرتان ومتعلقتان بسببين مختلفين^(١١).

(١١) مجمل ما ذكره الباقلاني في هذه الصورة ثلاثة مذاهب:

أولها : يحمل المطلق على المقيد إن وجد قياس صحيح.

ثانيها: يحمل المطلق على المقيد من جهة وضع اللغة .

وكذلك القول في إطلاق اسم اليد في التيمم وتقييدها بذكر المرافق في الغسل، لأن حكم التيمم غير حكم الغسل^(١٢) إلا أن/ يدل على ذلك قياس من الجمع بينهما بأنهما طهارتان أو مستباح بهما الصلاة، أو كون التيمم بدلاً من الغسل، وأمثال ذلك.

والذي يدل على صحة ما قلناه أن الحكم المطلق غير الحكم المقيد وإطلاق المطلق يقتضي نفي التقييد عنه، كما أن تقييد المقيد ينفي كونه مطلقاً. فلو وجب تقييد المطلق، لأن من جنسه ما هو مقيد لوجب إطلاق المقيد لأن من جنسه ما هو مطلق، ولا فصل بين الدعويين.

فإن قالوا: قد أجمعوا على منع رد المقيد على المطلق وإطلاقه لأجله.

قيل لهم: هذا الإجماع هو الدليل على صحة ما قلناه وفساد ما قلتم، وإلا فكيف وجب رد المطلق على المقيد، ولم يجب رد المقيد إلى حكم المطلق إلا لأن للفظ كل واحد منهما حكم غير حكم الآخر.

وإن قال قائل: حمل المطلق على المقيد يقتضي تخصيصه، وتخصيص

ثالثها : لا يحمل المطلق على المقيد لا من جهة اللغة ولا من جهة القياس. واختار الباقلاني القول الأول ونسبه في شرح الكوكب (٤٠٢/٣). إلى المالكية ومنهم الباقلاني وابن الحاجب وإلى الشافعية ومنهم الأمدي والرازي. وانظر في ذلك : المحصول (٢١٨/٣/١) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٨٣) والمسودة (١٤٥) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٤١/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٥١/٢) والأحكام للامدي (٥/٣) والعدة (٦٣٨/٢) وروضة الناظر (٢٦١) واللمع (٢٤) والتبصرة (٢١٦) والمعتمد (٣١٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٦٧) وأصول السرخسي (٢٦٧/١) وفواتح الرحموت (٢٦٥/١) والمستصفي (١٨٥) وميزان الأصول (٤١٠) وشرح اللمع (٤١٨/١) والبرهان (٤٣١/١) وبذل النظر (٢٦٣) وإحكام الفصول (٢٨٠).

(١٢) ما دام أن حكم التيمم غير حكم الغسل فالمثال غير داخل في هذه الصورة، ثم الإلحاق في هذا المثال معارض للنص الصحيح وهو حديث عمار بن ياسر المتفق عليه : أخرجه البخاري في التيمم برقم (٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٢٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧) وأخرجه مسلم في التيمم (٢٨٠/١).

العام جائز صحيح، وحمل المقيد على المطلق يوجب إبطال تقييده وفائدته، فافترق الأمران.

قيل له: وحمل المطلق على المقيد يبطل فائدة إطلاقه ونفي عمومه فيما فيه الصفة. وفيما ليس فيه، ونحن لا ننكر تخصيص العموم بدليل وتقييد غير حكم المطلق المتعلق بغير سببه ليس بدليل على تخصصه أو تقييده، كما أن إطلاق المطلق ليس بدليل على إطلاق غيره المقيد. فبطل ما قلتم.

ويدل على ذلك - أيضاً - أن المطلق والمقيد الواردين في حكمين متعلقين بسببين مختلفين بمنزلة حكم خاص وحكم عام في وجوب إمضاء كل واحد منهما على موجب، لأنه لو قال في كفارة الظهار: فتحريم رقبة، أي الرقاب كانت من مؤمنة وكافرة وذكر وأنثى لوجب عموم ذلك في كل الرقاب. ولو قال في كفارة القتل فتحريم رقبة مؤمنة لتقيدت بالإيمان، ولم يجب حمل مطلق هذا على تقييد باتفاق. وإذا ثبت ذلك وكان إطلاق الرقبة باتفاق تفيد عمومها شائعاً في سائرهما. وقوله: أي الرقاب كانت، وأي رقبة شئت وأمثاله. إنما هو تأكيد لقوله فتحريم رقبة، فوجب حمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده.

فصل: ذكر ما يتعلق به المخالفون في ذلك^(١٣). وقد تعلقوا في ذلك بأن موجب اللسان يقتضي حمل المطلق على المقيد، لأن أهله يكتفون بالتقييد للشيء عن تكرار تقييده وتقييد مثله اقتصاراً على ما ذكر منه/.

٤٧٥

قالوا: وعلى مثل هذا ورد قوله تعالى: ﴿وَلْيَبْلُوكُمْ بَشْيءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾^(١٤) يريد بنقص من الأموال، ونقص من الأنفس، ونقص من الثمرات. فيدل على إعادة ذكر النقص إيجازاً واختصاراً.

(١٣) يعني بالمخالفين الذين يحملون المطلق على المقيد في هذه الصورة بموجب اللغة.

(١٤) البقرة: (١٥٥).

ومنه قوله: ﴿عن اليمين وعن الشمال قعيد﴾^(١٥) يعني قعيد عن اليمين،
وقعيد عن الشمال. وقوله: ﴿والذاكرين الله كثيراً والذاكرات﴾^(١٦) يعني
والذاكرات الله . فحذف اختصاراً.

ومنه قول الشاعر:

وما أدري إذا يمت أرضاً أريد الخير أيهما يليني^(١٧)
أالخير الذي أنا ابتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني
يعني أريد الخير أم الشر. فحذف ذكر إرادة الشر اجتزاءً بذكرها في
الخير.

وقال آخر:

يامن يرى عارضاً يُسرُّ به بين ذراعي وجبهة الأسد^(١٨)
يريد بين ذراعي الأسد وبين جبهته
وقال آخر:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والأمر مختلف^(١٩)
يعني نحن راضون بما عندنا.

(١٥) ق: (١٧).

(١٦) الأحزاب: (٣٥).

(١٧) البيت للشاعر المثقب العبدى. وهو في ديوانه ص ٢١٢ وقد نسبه الشيرازي في شرح اللمع
للحميت وهو خطأ ونسبه للمثقب البغدادي في خزانة الأدب (٤٩/٤) وابن قتيبة في الشعر
والشعراء (٣٩٦/١).

(١٨) البيت للفرزدق. وهو في ديوانه (٢١٥/١) وهو من شواهد المغنى (٧٩٩) والكتاب (٩٢/١).

وهو موجود في الخصائص (٤٠٧/٢) وسر الصناعة (٢٩٧/١). وفي ديوانه «أرقت له» بدل
«يُسْرُ به». والمراد (بذراعي الأسد وجبهته) منزلة من منازل القمر. والمراد بالعارض: السحاب.

(١٩) البيت لقيس بن الحطيم وهو في ديوانه ص ٨١ طبعة بغداد. ونسبه له سيبويه في الكتاب

(٣٧/١) ورجح أنه له محيي الدين عبد الحميد على شرح ابن عقيل (٢٤٤/١).

ونسبه أبو الفرج في الأغاني (١٩/٣) والبغدادي في خزانة الأدب (١٨٩/٢) لعمرو بن امرئ

القيس الخزرجي - جد عبدالله بن رواحة من قصيدة يخاطب بها مالك بن العجلان.

وينظر في تحقيق هذه النسبة المقتضب للمبرد، وتعليق محمد عبد الخالق عظيمة عليه.

قالوا: وعلى مثل هذا جاءت الآيات المضمنة الأحكام. فقال في موضع :
﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾^(٢٠) وأطلق الشهادة في موضع آخر^(٢١)، فتقيد
المطلق منها بالمقيد وعقل ذلك المسلمون.

وكذلك فقد عقلت الأمة تقيد آخر جميع المواريث بأن تكون بعد قضاء
الدين، لأجل تقيد بعضها بذلك في موضع مخصوص، وذلك قوله: ﴿من بعد
وصية يوصى بها أو دين﴾^(٢٢) ولم يقيد بذلك في قوله: ﴿وورثه أبواه فلأمه
الثلث﴾^(٢٣) وقوله: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾^(٢٤) وقوله:
﴿فلها نصف ما ترك﴾^(٢٥) ﴿فلهن الثمن﴾^(٢٦) وأمثال ذلك، فوجب لأجل هذا
أجمع حمل المطلق على المقيد الذي هو من جنسه.

يقال لهم : ما قلتوه من هذا أجمع غير واجب..

فأما تعلقهم بذكر الحذف والاختصار في كلامهم. فالفرق بينه وبين
المطلق والمقيد أنه لو لم يحمل الثاني مما ذكر فيما وصفتهم على معنى الأول
ويُرد إليه ويُقدر الحذف فيه بطل الكلام وخرج عن أن يكون مفيداً، وإن قدر
فيه الابتداء به صار منقطعاً منبتراً وابتداءً لا خبر له، وإن قدر فيه معنى
آخر غير الذي^(٢٧) بدئ بذكره كان تعسفاً وتركاً لعادة الاستعمال لأننا متى
لم نقدر الحذف في قوله: ﴿والأنفس والثمرات﴾ وأنه أراد بقص من الأنفس
والثمرات لم يكن الكلام مفيداً، لأنه يتم عند قوله:

(٢٠) الطلاق : (٢).

(٢١) وذلك في مواضع منها قوله تعالى : ﴿واشهدوا إذا تبايعتم﴾ البقرة: (٢٨٢) وقوله تعالى : ﴿فإذا
دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم﴾ النساء: (٦).

(٢٢) النساء : (١٢).

(٢٣) النساء : (١١).

(٢٤) النساء : (١١).

(٢٥) النساء : (١٧٦).

(٢٦) النساء : (١٢).

(٢٧) في المخطوط (النهى).

﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال﴾ (٢٨).

فإذا قال بعد ذلك. والأنفس والثمرات ولم يرد الابتلاء بالنقص منهما صار لذلك كلاماً مبتدأً لا خبر له. وذلك باطل في الاستعمال.

وكذلك متى لم يقدر في قوله : والذاكرات الله صار ذكرهن لغواً لا فائدة فيه. وكذلك القول في جميع ما ذكروه من الآي والشعر. وذلك واضح عند التأويل، فصار ما ذكرناه ضرورة ملجئة إلى حمل ثواني ما ذكر من هذا ونحوه على أوائله ورده إليه وتقدير المحذوف فيه، وإن حذف اختصاراً وإيجازاً.

وليست هذه حال المطلق والمقيد، لأن تقييد المقيد لا يلجئ إلى حمل المطلق عليه ولا يخرجُه عن كونه مقيداً إذا حمل على إطلاقه والمقيد على تقييده، وكل واحد منهما كلام تام منفصل عن صاحبه ومستقل بنفسه لا تعلق لأحدهما بالآخر، فبطل ما قالوه.

فأما قوله: إن الأمة عقلت تقييد الشهادات بالعدالة بتقييدها في الأموال. وعقلت تقييد دفع جميع الموارِيث إلى أهلها بعد الوصية والدين بتقييد ذلك في بعضها. فإنه قول باطل.

لأننا إنما نوجب تقييد ذلك في كل موضع بدليل قاطع من توقيف وإجماع وخبر واحد وقياس، وبعض ضروب أدلة الشرع. ولولا ذلك لما أجمعوا على رد المطلق إلى المقيد، وفي الأمة من لا يرى تقييد الشهادة في النكاح بالعدالة وإن كانت عنده واجبة، وإن كان من جنسها ما هو مقيد^(٢٩). وليس يجوز أن ننظر بالأمة أنها قيدت المطلق من ذلك برده إلى المقيد، لأن ذلك إجماع منها على خطأ عظيم، وإن كنا لا ننكر أن يكون فيها مخطئ قد

(٢٨) البقرة : (١٥٥).

(٢٩) ذهب الحنفية لعدم اشتراط العدالة في شاهدي النكاح وانظر في ذلك فتح القدير (١٩٩/٣)

والمغني (٤٥٢/٦) والمهذب للشيرازي (٤٠/٢).

توهم وجوز تقييد المطلق لكون ما هو من جنسه مقيداً، لأن البعض منهم يجوز الخطأ عليه. وهو ممتنع في جميعهم، ولا يقطع أيضاً على ما لأجله قيدوا المطلق المتفق على تقييده. وقد يتفقون على تقييده بطرق مختلفة. فدعواهم الإجماع في هذا بعيد جداً.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على صحة قولهم بأن القرآن بأسره بمنزلة كلمة واحدة. فإذا قيد الحكم في موضع تقييد أمثاله في غيره، وإن تعلق بغير سببه، وهذا أبعد من الأول.

فيقال لهم: لم قلت هذا؟ والله سبحانه يقول: إنه كلمات وقصص وسير وأحكام وأداب وأمثال، وفيه نفل وفرض، وحلال وحرام وإباحة وحظر، وخاص وعام، ومطلق ومقيد، ومجمل ومفسر^(٢٠)، وظاهر ومكنى، ونطق وفحوى، ولحن ودليل خطاب عند مثبتيه إلى غير ذلك من الأقسام التي بدأنا بذكرها. وكيف يكون هذا أجمع/ بمثابة كلمة واحدة.

٤٧٧

ثم يقال لهم: فلو قال لهم لأجل نتبين ما قلت فوجب جعل المقيد مطلقاً، لأنه بمثابة المطلق، وجعل جميع العمومات مخصوصة لأن منه مخصوص، وجميع الأوامر على الندب، لأن منها ندب، وجميعها على الفور أو التراخي، لأن فيها كذلك، وجميعها ناسخ غير منسوخ، أو منسوخ غير ناسخ، لأن من أي القرآن كذلك هل كان في هذا إلا بمثابةكم، وإذا لم يجب هذا أجمع سقط ما قلت.

فإن زعموا أنهم أرادوا بذلك أن الحكم الواحد المتعلق بسبب واحد إذا أطلق تارة وقيد أخرى وجب القضاء بإطلاقه.

قيل: هذا مسلم، فلم يجب ذلك إذا كانا حكيمين متعلقين بسببين مختلفين، ولا شبهة لهم في ذلك.

(٢٠) في المخطوط بعد كلمة (ومفسر) (وخاص وعام) وهو تكرار لما تقدم.

فصل: فأما قول من قال من أصحاب أبي حنيفة إنه لا يجوز تقييد الرقبة في كفارة الظهار، وتقييد الصيام بالتتابع في موضع إطلاقه بالاستدلال والقياس، لأجل أن ذلك زيادة في حكم النص، وهذا نسخ، والنسخ لا يجوز بقياس واجتهاد، فإنه خطأ على ما نبينه في فصول القول في النسخ. وقد بينا أن تقييد المطلق نقصان. والزيادة على النص^(٣١) منها نسخ، ومنها ما ليس بنسخ، على ما سنشرحه من بعد إن شاء الله.

(٣١) في المخطوط (النسخ) بدل (النص) وهو سبق قلم.

باب الكلام على القائلين بالخصوص

اعلموا - رحمكم الله - أن هذا الفريق زعموا أن مطلق أسماء الجموع المعرفة والمنكرة إنما وضع لإفادة أقل الجمع، وهو الثلاثة على قول أكثرهم.
قالوا : فإن أريد به ما زاد عليه ذلك فبدليل يقرن باللفظ^(١).

وكل دليل استدللنا به^(٢) على إبطال القول بالعموم من أن ذلك يحتاج إلى رواية تقطع العذر وتوجب العلم. وذلك متعذر من أن مطلق اللفظ يرد تارة يراد به والمراد به أقل الجمع، ويرد تارة لاستغراقه، وتارة يراد به ما بين استغراقه وأقله. فدعوى وضعه لبعض ذلك بمثابة دعوى وضعه لغيره.

ومن أن الاستفهام^(٣) عن الجمع وكما قدر المراد به ثلاثة أم الاستغراق، أم قدراً بين العديدين أوضح دليل على أنه غير موضوع لبعض ذلك دون بعض.

(١) نسب العلاني في تلقيح الفهوم (١٠٧) القول بأن هذه الصيغ تحمل على أقل الجمع، على خلاف بينهم هل هو اثنان أو ثلاثة - ولا تقتضي العموم إلا بقريئة إلى ابن المنتاب المالكي وإلى محمد بن شجاع الثلجي الحنفي، ونسبه للثلي أيضاً السمرقندي في الميزان (٢٧٩) ونسبه الباجي في إحكام الفصول (٢٤٠) إلى أبي الحسن بن المنتاب المالكي ولأبي العباس بن سريج الشافعي. وينظر الكلام على أصحاب الخصوص الإحكام للآمدي (٢٠٠/٢) وروضة الناظر (٢٢٣) وجمع الجوامع مع البناني (٤١٠/١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٨٢/٢) والمستصفي (٤٥/٢) والبرهان (٢٢١/١) وفواتح الرحموت (٢٦٠/١) والقواعد والفوائد الأصولية (١٩٤) والعدة (٤٨٩/٢) والمعتمد (٢٠٩/١) والمحصل (٥٢٣/٢/١) والتبصرة (١٠٥) وإرشاد الفحول (١١٥) والبحر المحيط (١٧/٣) وشرح اللمع (٣٠٩/١) وفيه نسب القول بالخصوص لأبي هاشم الجبائي.

(٢) (به) إضافة من المحقق.

(٣) في المخطوط (لاستفهام).

ومن أنه لو كان مجردة موضوعاً لإفادة الثلاثة فقط لكان ما دلّ على أن المراد به ما زاد عليها مصيراً له مجازاً في الاستغراق، وكل عدد زائد على الثلاثة، لأنه يصرفه إلى غير ما وضع له مجردة، وذلك باطل باتفاق منا ومنهم ومن سائر أهل اللغة والمعاني. وقد أوضحنا في الدلالة وفساد القول بالعموم وجه الاستدلال بجميع هذه الأدلة، فأغنى ذلك عن الإطالة بإعادته.

فصل: وقد اعتمدوا في أن المعقول من مطلق اسم الجمع أقله بأن ذلك متيقن كونه مراداً باللفظ، وما زاد عليه فيجوز أن يراد به وأن لا يراد، وهو مشكوك فيه.

فيقال لهم: لسنا نخالفكم في أن اسم الجمع إذا كان مستعملاً في حقيقته دون مجازه كان أقل الجمع منه متيقن/ القصد إليه. وهذا لا يوجب ٤٧٨ أن يكون مطلق اللفظ موضوعاً له فقط. وأن ما زاد عليه لا يصلح أن يكون مراداً بمطلق اللفظ. وفي هذا الفصل بيننا وبينكم الخلاف، لأنكم تقولون إنه موضوع لإفادة الثلاثة فقط دون ما زاد عليها، ونحن نقول يصلح أن تراد وما زاد عليها، ويكون اللفظ مستعملاً فيها وفي الزايد عليها، وأنه إذا أريد ما زاد عليها كان حقيقة فيه وأنتم تزعمون أنه لا يعقل من مطلقه إلا أقل الجمع، ولا طريق لكم إلى ذلك. ولو وجب إذا كان يتيقن من^(٤) إطلاق اسم الجمع الثلاثة التي هي أقله أن يكون اللفظ موضوعاً لهذا المتيقن دون ما عداه، فوجب أن يكون القول عشرة ومائة وكل عدد بين أقل الجمع وبين استغراقه موضوعاً للثلاثة التي هي أقل الجمع، لأن القائل إذا قال رأيت عشرة ومائة، فالثلاثة منهم متيقن القصد إليهم بالاسم، وإن لم يجب كون الاسم موضوعاً له، وكذلك اسم الجمع المطلق بغير تقدير يتيقن منه الثلاثة، ولا يجب كون الاسم موضوعاً له دون ما عداه.

(٤) (من) إضافة من المحقق.

وكذلك فإن هذه العلة توجب عليهم أن يكون القول ناس، والناس اسم للواحد دون الثلاثة، لأن دخول الواحد فيه والقصد إليه متيقن، كما أن القصد إلى الثلاثة متيقن، فكيف صار الاسم موضوعاً لبعض ما تيقن منه دون بعض؟ فبطل بذلك ما قالوه.

ويقال للمعتل بهذا ممن لا يقول^(٥) إن الأمر قد دخل فيه معنى الإباحة، وإن الإيجاب قد دخل فيه معنى النذب، وإن مطلق الأمر لا يعقل منه فعل دفعة واحدة، وأن التراخي قد دخل فيه معنى الفور.

فيجب لأجل اعتلاك هذا أن تقول مطلق لفظ الأمر موضوع لإباحة الفعل وإطلاقه، لأن ذلك متيقن منه، والاقتران له أمر زائد على إباحتها. وكذلك ما حمل الإيجاب على النذب إلى الفعل، لأن النذب إلى الواجب والدعاء إليه متيقن وكونه فرضاً زائداً على النذب إليه.

وكذلك إذا قال: اضرب وصل، فإن المرة الواحدة منه متيقن القصد إليه، وما زاد عليه مشكوك فيه، وإذا قال افعل ففعله عقيب الأمر متيقن إجزاؤه وتأخيرها غير متيقن ومختلف فيه. فإن مر على هذا أجمع خلط وترك قوله. فإن أباه نقض اعتلاله.

فيقال لهم : في استدلالكم هذا تخليط ظاهر، لأنكم تزعمون أن المعقول من مطلق اللفظ الثلاثة فقط. ثم تقولون ما زاد عليها مشكوك فيه، وهذا نقض لما أصلتم، لأنه إذا كان اللفظ مفيداً للثلاثة فقط. فما عداها متيقن كونه غير مراد ولا داخل في الإطلاق. فكيف يجوز أن يكون مشكوكاً فيه، وأن تقولوا يجوز أن يراد ويجوز أن لا/ يراد؟ وما يجوز أن يراد باللفظ هو الذي يستعمل حقيقة أو مجازاً فيه. وقد اتفق على أنه إن أريد به فوق^(٦) الثلاثة لم يكن مجازاً، وما وضع لقدر من العدد لا يجوز ولا يصلح أن يراد

٤٧٩

(٥) هكذا في المخطوط والذي يظهر لي أن (لا) زائدة.

(٦) في المخطوط (فرق).

بمطلقه ما وضع له. ولهذا لم يجز أن يراد بذكر العشرة المائة والألف والأحد عشر، لأنه موضوع للعشرة^(٧) فقط، دون ما عداه، فما زاد عليها متيقن كونه غير داخل في اللفظ.

وكذلك القول مشركون والمشركون لو كان مفهومه ومعقوله الثلاثة فقط لتيقن خروج ما زاد عليه منه. ولو كان ذلك متيقناً لما حسن أن يقول لمن قال رأيت الناس، كم رأيت منهم؟.

فقولكم يجوز أن يراد به ما زاد على الثلاثة نقض لقولكم إنه موضوع للثلاثة. وكل هذا يدل على كونه مشتركاً بين الثلاثة وما زاد عليها من الأقدار إلى استغراق الجنس.

فإن قالوا: إنما يحسن الاستفهام في قوله رأيت الناس لجواز أن يكون أراد به فوق الثلاث ويكون مجازاً فيهم.

قيل لهم : هذا باطل باتفاق، لأنه حقيقة فيها، وفيما زاد عليها، على أن بإزاء هذه الدعوى قول أصحاب العموم إنه^(٨) حقيقة لاستغراق الجنس، وإنما يجوز الاستفهام، لأنه قد يريد به المتكلم ما قصر عن الاستغراق من الثلاثة وما فوقها، ويكون مجازاً إذا استعمل فيما قصر عن الاستغراق، كما يكون مجازاً في الواحد إذا استعمل فيه^(٩). وهذا مع كونه خطأ أقرب من دعوى أصحاب الخصوص أنه مجاز في استغراق الجنس، وما زاد على الثلاثة من الأعداد، وليس تركيب هذا منهم محصل لعلم هذا الباب. فبطل ما قالوه، وصح ما قلناه.

(٧) في المخطوط (العشرة).

(٨) في المخطوط (إن) بدل (إنه).

(٩) استعمال ألفاظ الجموع في الواحد مجاز باتفاق، وقد ورد في القرآن في قوله تعالى ﴿الذين قال

لهم الناس﴾ وأراد به نعيم بن مسعود.

باب

الكلام في أقل الجمع والخلاف في ذلك

قد بينا فيما سلف أن العموم هو الشمول. وذلك أصله، ويجب على ذلك أن يكون العموم المجموع تحت اللفظ وباللفظ هو الاثنان اللذان يشتمل اللفظ عليهما ويجمعهما، وليس معنى المجموع باللفظ، وفيه أنه موافٍ به ومنضم ومتقارب باللفظ الشامل له، لأنه قد يجمع باللفظ المجتمع في نفسه مع غيره والمنضم بعضه إلى بعض ويجمع به - أيضاً - في الذكر والخبر والأمر ما لا يجوز عليه الاجتماع والانضمام، نحو القديم سبحانه وصفاته والحوادث إذا ذكرت معه بلفظ يعمه وإياها. ونحو الأعراض التي لا يمكن فيها التقارب والانضمام. ونحو الجسم والعرض إذا جمعا في الذكر واجتماعهما محال. فبان بذلك أن الجمع من جهة القول ليس من معنى اجتماع المنضمين المتجاورين في شيء. وإنما المراد به أنهما مجتمعان في الذكر.

وقد اختلف الناس في أقل الجمع الداخل تحت اللفظ من الصحابة رضوان الله عليهم.

فقال عثمان بن عفان وزيد بن ثابت^(١): «إن أقل الجمع اثنان»^(٢). وبه قال

(١) هو زيد بن ثابت بن الضحاك بن لوذان الأنصاري الخزرجي النجاري، أبو سعيد، كاتب الوحي، شارك في جمع القرآن، وشهد له الرسول ﷺ بالعلم بالفرائض. اختلف في وفاته. قيل ٤٥ وقيل ٥٤ وقيل ٥٥.

له ترجمة في الإصابة (٥٩٩/٢) وأسد الغاية (٢٢١/٢) وتذكرة الحفاظ (٣٠/١).

(٢) أخرج الحاكم في المستدرک في کتاب الفرائض (٢٣٥/٤) قول زيد بن ثابت وهو: «الأخوة في كلام العرب أخوان فصاعداً» وقال صحيح على شرط الشيخين وواقفه الذهبي. وقال الزركشي في المعبر ص ١٤٩: «وروي نحوه عن عمر بن الخطاب أيضاً».

أما ما روي عن عثمان عندما قال له ابن عباس: كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى: ﴿فإن كان له إخوة﴾ والأخوان ليسا بإخوة. فقال عثمان: «لا أستطيع أن أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الامصار».

٤٨٠ جلة من الفقهاء منهم مالك بن أنس^(٣) ومن قال بقوله^(٤) / وعليه كثير من أهل اللغة.

وقال عبدالله بن عباس وأبو حنيفة والشافعي وكثير من أهل اللغة إن أقل الجمع ثلاثة، وأول ما يجب أن يقال في هذا إن غرض الخلاف في ذلك ليس هو أن الاثنين ليسا بمجموعين يجب لفظ يعمهما، لأن هذا ليس بقول لأحد، وإنما الغرض منه أنه إذا قيل ناس ورجال، وتصديق على مساكين، وثلاث مالي للمساكين أو الفقراء ومساكين هل يقع هذا الجمع على الاثنين حقيقة، وما زاد عليهما أم لا يقع إلا على ما زاد على الاثنين. وإن استعمل فيهما فعلى وجه المجاز.

أخرجه ابن حزم في المحلى (٣٢٢/١٠) في المواريث.

والحاكم في المستدرک في الفرائض (٣٣٥/٤) وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه والبيهقي في الفرائض (٢٢٧/٦) وابن جرير في التفسير (١٨٨/٤) وليس في الأثر ما يفيد ما نسبته المصنف لعثمان رضي الله عنه. فهو وافق ابن عباس فيما قاله من أقل الجمع ثلاثة. ولكن استدلل على ما ذهب إليه بالإجماع الفقهي. وانظر تخريج الأثر تحفة الطالب (٤١٠) والمعتبر (١٤٨).

(٣) هو الإمام مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني، أبو عبدالله، إمام دار الهجرة. صاحب المذهب، وصاحب كتاب الموطأ. مات سنة ١٧٩ هـ له ترجمة في تذكرة الحفاظ (٢٠٧/١) وسير أعلام النبلاء (٤٤/٨).

(٤) قال الباجي في إحكام الفصول (٢٤٩) «إن المشهور عن مالك رحمه الله أن أقل الجمع ثلاثة. وإنما نسب له القول بأن أقل الجمع اثنان ابن خوزيمنداد ومحمد بن الطيب» والموجود في الموطأ على ما في تنوير الحوالك (٤٨/٢) أن الأم تحجب من الثلث إلى السدس بأخوين فأكثر. ولكن لم يصرح بأن أقل الجمع اثنان.

وممن قال بأن أقل الجمع اثنان جمهور أهل الظاهر عدا ابن حزم على ما في الإحكام (٣/٤) وأبو الحسن الأشعري ومحمد بن داود الظاهري والخليل بن أحمد ونفطويه والغزالي في المستصفى. ومن المالكية ابن الماجشون والباقلاني والسمناني والباجي كما في إحكام الفصول. ونسبه العلاني في تلقيح الفهوم (٣٥٢) إلى الأستاذ أبي إسحاق وينظر ما يتعلق بالمسألة: إرشاد الفحول (١٢٤) والقواعد والفوائد الأصولية (٢٣٨) والعدة (٦٤٩/٢) وروضة الناظر (٢٣١/٢) واللمع (١٥) والمنخول (١٤٨) والتبصرة (١٢٧) وجمع الجوامع مع البناني (٤١٩/١) والإحكام للآمدي (٢٢٢/٢) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٩٧/٢) والمحصل (٦٠٦/٢/١) والمعتمد (٢٤٨/١) والمستصفى (٩١/٢) وكتاب سيبويه (٤٨/٢) والبحر المحيط (١٤١/٣) والإحكام لابن حزم (٣٩١/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٣٣) والبرهان (٣٤٨/١) وأصول السرخسي (١٥١/١) وفواتح الرحموت (٢٦٩/١) والوصول إلى الأصول (٣٠٠/١) وشرح اللمع (٣٣٠/١) وبذل النظر (١٨٤).

والذي نختاره في ذلك أن مطلق اسم الجمع يقع على الاثنين، وما زاد عليهما حقيقة وإن أقل الجمع إثنان.

والذي يدل على ذلك أشياء أحدها^(٥) إجماع أهل اللغة وغيرهم على صحة إجراء اسم الجمع وكناياته على الاثنين كإطلاقه على الثلاثة وما فوقها، وقولهم فعلتم ويفعلون. ولا خلاف في ذلك. وقد ورد به القرآن ومثثور كلام العرب ومنظومه.

قال الله سبحانه في قصة موسى وهارون عليهما السلام: ﴿إنا معكم مستمعون﴾^(٦) وإنما هما اثنان.

وقال تعالى في قصة يعقوب عليه السلام: {عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً}^(٧) وإنما هما يوسف وأخوه: وقوله بهم كناية عن الجمع.

وقال تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾^(٨) وإنما هما قلبان، وقوله: قلوبكما اسم الجمع.

وقال تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان إذ الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين﴾^(٩)، وإنما هما إثنان. وقوله لحكمهم كناية عن الجمع. ولو قال لحكمهما لجاز.

وقال تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما﴾^(١٠) وقوله: اقتتلوا اسم الجمع. ثم قال تعالى: ﴿فأصلحوا بينهما﴾، وذلك لفظ التثنية. ثم قال: ﴿فأصلحوا بين أخويكم﴾، ثم قال: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾^(١١) بلفظ الجمع.

(٥) في المخطوط (أحدهما).

(٦) الشعراء: (١٥).

(٧) يوسف: (٨٣).

(٨) التحريم: (٤).

(٩) الأنبياء: (٧٨).

(١٠) الحجرات: (٩).

(١١) الحجرات: (١٠).

وقال تعالى: ﴿وهل أتاك نبأ الخصم، إذ تسوروا المحراب، إذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق﴾ (١٢). وإنما كانا داود وسليمان عليهما السلام وملكين من الملائكة، وقوله: تسوروا لفظ جمع.

وروي عن الرسول ﷺ «أنه أمر بستر ظهور القدمين» (١٣)، وإنما هما ظهران.

وإذا كان ذلك كذلك وكان الاستعمال له قد جرى في الاثنين، كما جرى على ما زاد عليهما وجب كونه حقيقة فيهما، فمن ادعى (كونه مجازاً فيما استعمل فيه) (١٤) عليه إقامة الحجة برواية قاطعة عنهم أو حجة عقل/تحليل إجراء اسم الجمع على الاثنين وأنى لهم بذلك، فنثبت ما قلناه.

وقد تطلبوا لكل شيء مما تلوناه تأويلاً يوجب حمل ذلك على ما زاد على الإثنين.

فقالوا: أراد بقوله: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ موسى وهارون وفرعون وقومه وهم جماعة.

قالوا: وقوله: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ فلا حجة فيه، لأنه باب ذكر فيه أهل اللغة أن ما في الإنسان من الجوارح زوج وما فيه منها فرد.

(١٢) ص: (٢٢).

(١٣) الذي عثرت عليه عن أم سلمة قالت: «قلت يا رسول الله: أتصلي المرأة في درع وخمار ليس عليها إزار؟ قال: نعم، إذا كان سابغاً يغطي ظهور قدميها».

أخرجه أبو داود في الصلاة رقم (٦٤٠).

ومالك في الموطأ موقوفاً على أم سلمة في صلاة الجماعة (١٤٢/١).

والحاكم في المستدرک مرفوعاً (٢٥٠/١) وقال صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. وقال الألباني في الإرواء (٣٠٤/١) وهذا وهم فاحش منهما لأن فيه أم محمد بن زيد

قال الذهبي نفسه في الميزان: لا تعرف. وقال الألباني: لا يصح مرفوعاً ولا موقوفاً. ورد على النووي قوله رواه أبو داود بإسناد جيد. وأخرجه البيهقي (٢٣٣/٢).

(١٤) ما بين القوسين أخذته من تلخيص التقريب لإمام الحرمين لوحة (٩١) لأنه مطموس في المخطوط.

وقوله: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(١٥) يراد به اقطعوا يد كل أحد منهما.

قالوا: وقوله: ﴿عسى الله أن يأتيني بهم جميعاً﴾ إنما أراد به يوسف وأخاه والأخ الأكبر المتخلف عن العود إليه.

وقوله: ﴿وكننا لحكمهم شاهدين﴾ فإنما المراد به حكمهما وحكم من حكما عليه ممن حضرهما.

وقوله: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ فإنما قال ذلك، لأن الطائفتين جماعتين، وهم جمع على الحقيقة. فإذا ذكروا بذكر الطائفتين عبّر عنهما بلفظ الاثنتين.

فيقال لهم: جميع ما قلتموه في هذه الآيات من التخريج تعسف وترك لموجب الظاهر، لأن ظاهر الكلام أن لا ثالث مع كل اثنتين ذكرا في هذه الآيات، فإدخالكم في الظاهر ما لم يذكر فيه مطرح، لأنه لا توقيف عن أهل اللغة على أن الاثنتين لا يجري عليهما اسم الجمع حقيقة، وإنما يجري مجازاً فيلجئ توقيفهم على ذلك إلى بطلان التأويلات التي تعسفتموها، ولا حجة للعقل تحيل إجراء اسم الجمع في أصل الوضع على الاثنتين لجريانه على ما زاد عليهما، وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قلتموه.

وما قلتموه في قوله:

﴿وإن طائفتان من المؤمنين﴾، وأن الطائفتين جماعتان باطل من وجهين:

أحدهما دعواكم أن الطائفة لا تكون إلا جماعة، وليس الأمر كذلك، لأن الواحد من كل شيء طائفة منه. ولهذا استدلت كثير من الناس على وجوب العمل بخبر الواحد بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾^(١٦) قال: والواحد من الفرقة طائفة^(١٧).

(١٥) المائدة: (٢٨) ولم يسبق ورودها مع الآيات التي استدلت بها

(١٦) التوبة: ١٢٢.

(١٧) قال في القاموس المحيط (١٠٧٧) الطائفة الواحد فصاعداً أو إلى الألف. أو أقلها رجلان أو رجل. وفي الكليات للكفوي (٥٨٥) موافق لما في القاموس. وفي (٦٨٥) من الكليات نقل عن محمد بن كعب أن الطائفة هي الواحد، ونقل عن عكرمة أنها للواحد فما فوقه من دون المتواتر. وقال الفيومي في المصباح المنير (٣٨١) وربما تطلق على الواحد والاثنتين. ونقل الرازي في مختار الصحاح (٤٠٠) عن ابن عباس في قوله تعالى، ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ الواحد فما فوقه.

والوجه الآخر أن في الآية ما يوجب أنه أراد بذكر الطائفة الواحد، لأنه قال ﴿فأصلحوا بين أحوالكم﴾ والجماعة من الناس لا يقال: إنها أخوان. ولا يقال في الفرقة من الناس التي هي جماعة أنها أخ لجماعة أخرى أو لواحد.

فإن قيل : فقد قلتم إن الاثنين جمع فقط، فلم لا يجري على كل جمع اسم الاثنين، لأنه اسم جمع.

قيل لهم : إنما يجري على الاثنين اسم الجمع المشترك بين الاثنين وما زاد عليهما ولا يجري على الثلاثة، وكل جمع زائد/ على الاثنين اسم الجمع المفيد للاثنين فقط. كما لا يجري على كل جمع اسم الثلاثة والعشرة، وإن كانا اسم جمع، لأنه جمع مخصوص، فكذا القول رجلان وطائفتان اسم جمع، غير أنه ليس بمشترك في كل جمع، فبطل ما قلتم.

فأما رومكم الانفصال في قوله: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾، فإن أهل اللغة ذكروا ما في الإنسان من الجوارح زوج وما فيه فرد فلا تعلق فيه، لأنهم متفقون على أن القلب فرد في الإنسان وليس بزوج، كما أن الرأس فرد فيه. فساغ أن يقال أيديهما لأنها أربعة أيدي في الاثنين، ولم يسغ أن يقول فاقطعوا رؤوسهما، لأنه ليس لهما إلا رأسان. فكذا إذا لم يكن لهما إلا قلبان وكان الإثنان لا يجري عليهما عندهم اسم الجمع لم يسغ أن يقال فقد صغت قلوبكما، بل يجب أن يقال فقد صغت قلبكما . وهذا لا مخرج منه.

ومما يدل - أيضاً - على أن الإثنين جمع على الحقيقة إجماع أهل اللغة على أن القول قمنا وفعلنا وفعالوا وقالوا من كنيات الجمع وأسمائه، وأن الثلاثة وما فوقها مستعمل ذلك فيه. وإذا كان ذلك كذلك. وكان الإثنان يخبران عن أنفسهما بما يخبر به الجماعة عن أنفسها فيه، ولأن فعلنا وقلنا وقمنا حسب ما تقوله الثلاثة وما فوقها وجب لذلك كون الإثنين جمعاً على الحقيقة.

فإن قالوا : فيجب على هذا كون الواحد جمعاً، لأن الواحد قد يقول فعلنا وقلنا. وقد قال الله سبحانه: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنِينَا﴾^(١٨) و﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾^(١٩) وقوله: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ﴾^(٢٠)، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(٢١) وقال: ﴿فَلَنَعْمَ الْعَجِبُونَ﴾^(٢٢) إلى أمثال ذلك.

يقال لهم : نحن لم ننكر أن تستعمل بعض الألفاظ على طريق النقل والمجاز. وقد علمنا ضرورة من توقيف أهل اللغة أن الواحد ليس بجمع، وأنه إنما يجري عليه اسم الجمع مجازاً، وليس مثل هذه الضرورة التوقيف في نفي كون الاثنين جمعاً، فسقط ما قالوه.

فليس يمكن أحد أن يقول استعمال قلنا وفعلنا في الاثنين مجاز، وفيما زاد عليهما حقيقة، لأنه من ألفاظ الجمع للاتفاق على أنه لفظ جارٍ على الاثنين حقيقة، كما يجري على ما زاد عليهما، وبمثابة قولنا «الناس» الجاري على كل جمع من المجموع زاد أو نقص، وليس بموضوع لقدر منه مخصوص.

فصل : وقد استدلوا على أن الاثنين ليستا بجمع بأن أهل اللغة قالوا : إن الأسماء على ثلاثة أضرب توحيد وتثنية وجمع. فالتوحيد قولك رجل وزيد والتثنية قولك زيدان ورجلان. والجمع قولك زيدون ورجال، فيجب أن تكون التثنية ليست بجمع، كما أن الموحد ليس بجمع^(٢٣).

(١٨) الذاريات: (٤٧).

(١٩) نوح: (١).

(٢٠) القصص: (٨١).

(٢١) الاسراء: (١٥).

(٢٢) الصافات: (٧٥).

(٢٣) الترجيح بين الأقوال لا يكون بكثرة الأدلة، بل بقوتها. وكون أهل اللغة قسموا الأسماء والضمائر إلى ثلاثة أقسام : مفرد ومثنى وجمع. والتقسيم يقتضى المغايرة، فلا شك أن المثنى غير الجمع. وهذا الدليل لا يقاومه أي دليل من أدلة من قال أقل الجمع اثنان لما تقدم من تأويلها وصرفها عن ظاهرها. ولو لم يكن لمن قال أقل الجمع ثلاثة إلا هذا الدليل لكفاه. وإجابة الباقلاني بأن رجلاً جمع مخصوص، ورجال جمع مشترك في غاية الضعف لأنه لم ينقل عن العرب أن قالوا الاثنان جمع مخصوص.

فيقال لهم: إنهم لم يقولوا إن الاثنين ليستا بجمع على الإطلاق، وإنما أرادوا أن القول رجلان ليس باسم جمع يشترك فيه الاثنان وما فوقهما، بل هو جمع بمنزلة الاثنين/ مما زاد عليهما، وهو جمع مخصوص ومفيد لقدر من الجموع مخصوص. وهذا كما قالوا إن القول رجال وناس اسم جمع، والقول مائة وعشرة مفيد لقدر من العدد وإن كان مع ذلك اسم جمع. وجملة ذلك أنهم قصدوا بقولهم هذا أن القول رجال جمع مشترك بين الإثنين وما فوقهما، ورجلان جمع مخصوص.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن صورة القول رجلان مخالف لصورة القول رجال، والأسماء إذا اختلفت^(٢٤) صورها اختلفت معانيها. فإذا كان القول رجال مفيداً لجمع لم يفده قولنا رجلان.

وهذا باطل، لأننا قد قلنا إن القول رجلان يفيد جمعاً مقدرًا مخصوصاً، ورجال^(٢٥) جمع مشترك فقد اختلفت الفائدتان، ولأن هذا اعتلال يوجب أن يكون القول عشرة ومائة ليس بجمع، لأنه مخالف لصورة القول رجال، فإن لم يجب هذا لم يجب ما قالوه. على أننا قد بينا في صدر الكتاب أن الأسماء قد تختلف صورها وتفيد معنى واحداً وإن اختلفت (صورها)^(٢٦) فسقط ما قالوه.

قالوا: ويدل على ذلك أن السابق إلى فهم كل واحد من قول القائل ناس ورجال وفقراء الثلاثة وما زاد عليهما دون الاثنين.

فصار الاسم مختصاً بما زاد عليهما. وهذا باطل، لأن فيه الخلاف. وليس السابق ذلك إلى فهم السامع^(٢٧)، بل هو مشترك، كما بين الاثنين وما فوقهما.

(٢٤) في المخطوط (اختلف).

(٢٥) في المخطوط (رجل).

(٢٦) في المخطوط (معانيها) بدل (صورها) ولا تستقيم العبارة بها.

(٢٧) قول الباقلاني ليس السابق إلى الفهم من كلمة رجال وفقراء ثلاثة لم ينصف فيه من نفسه.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأنه لا يحسن أن يقال رأيت اثنين رجالاً، كما يقال: رأيت ثلاثة رجال، وليس ذلك إلا لأن القول رجال اسم الجمع والاثنين ليسا بجمع، وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: إن الاثنين وإن كانا جمعاً فإنهم لم يستعملوا رأيت اثنين رجالاً، ولا يجب أن يتعد استعمالهم. ولو قالوا ذلك لقلناه.

والوجه الآخر: إن القول اثنين يفيد جمعاً مخصوصاً مقدراً. والقول رجال جمع مشترك بين الاثنين وما زاد عليهما، فلم يستحسنوا^(٢٨) تعقيب اسم الجمع المقدر المفسر باسم جمع مبهم ومحتمل، وحسن أن يقولوا رأيت اثنين رجلين وفرسين، لأنه يفيد التقدير، كما يفيد الاثنين، وهذا مسلم على ما استعملوه، فسقط ما قالوه^(٢٩).

(٢٨) في المخطوط (يستحسنون).

(٢٩) استدلال من قال أقل الجمع ثلاثة في غاية القوة. وجواب الباقلاني عنه لا يقوى على إسقاطه.

باب الكلام في دليل الخطاب

أما مفهوم الخطاب ولحنه وفحواه فمتفق على صحته ووجوب القول به^(١) وقد ذكرنا منه طرفاً في صدر الكتاب، وهو نحو قوله: ﴿فلا تقل لهما أف﴾^(٢) ﴿أن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾^(٣) ﴿ولا يظلمون فيلأ﴾^(٤)، وأمثال ذلك.

فأما دليل الخطاب عند مثبتيه فهو تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء، فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً ينبه عما خالفه فيها، وذلك نحو قوله: ﴿ومن قتلته منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم﴾^(٥) ﴿ولا تقتلوا أولادكم/ خشية إملاق﴾^(٦) و﴿إنما أنت منذر من يخشاها﴾^(٧) وقوله عليه السلام: «في^(٨) سائمة الغنم زكاة»^(٩) وأمثاله مما يكثر تتبعه. فهذا يوجب ثبوت الحكم فيما فيه الصفة ونفيه عما خالفه عندهم.

٤٨٤

(١) يقصد المصنف بفحوى الخطاب مفهوم الموافقة الأولى وقد ذكر له مثالين. ويقصد بلحن الخطاب مفهوم الموافقة المساوي ولكنه لم يمثل له. ويبدو من التمثيل بقوله تعالى: ﴿وأن اضرب بعصاك البحر فانفلق﴾ أنه يريد بمفهوم الخطاب دلالة الاقتضاء. وهو تقدير كلمة (فضرب)، وجميع هذه الدلالات الثلاث متفق عليها كما قال المصنف إلا ما نقل عن ابن حزم وداود الظاهريين أنهما لا يقولان بلحن الخطاب ولا فحواه، ووصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم في هذا أنها مكابرة. على ما في إرشاد الفحول (١٧٩) والبحر المحيط (١٢/٤).

(٢) الاسراء: (٢٣).

(٣) الشعراء: (٦٣).

(٤) النساء: (٤٩) والاسراء: (٧١).

(٥) المائدة: (٩٥).

(٦) الإسراء: (٣١).

(٧) التازعات: (٤٥).

(٨) في المخطوط (من) بدل (في).

(٩) تقدم تخريجه في ص ٨٧ من هذا المجلد.

وقد اختلف الناس في ذلك:

فقال الجمهور من الفقهاء بثبوت القول به وأشهرهم به الشافعي رحمه الله وأصحابه، وعليه الأكثر من أصحاب مالك وأهل الظاهر.

وقال شيخنا أبو الحسن - رحمة الله عليه - في الاحتجاج للعمل بخبر الواحد بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(١٠) قال: فدل ذلك على أن العدل بخلافه.

واحتج - أيضاً - بوجوب رؤية المؤمنين الله عز وجل في المعاد بقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ مَنجُوبُونَ﴾^(١١) قال: فدل تخصيص الكفار بالحجاب على رؤية المؤمنين له.

وقال أهل العراق وكثير من أصحاب مالك وغيرهم من المتكلمين والفقهاء بإبطال دليل الخطاب، وبه قال أبو العباس بن سريج وحذاق أصحاب الشافعي من أتباعه. وهذا هو الصحيح وبه نقول^(١٢).

(١٠) الحجرات : (٦).

(١١) المطففين : (١٥).

(١٢) انقسم العلماء في حجية مفهوم المخالفة إجمالاً على قولين والأكثر على الاحتجاج به، ونظراً لأن أنواعه كثيرة جداً ومتفاوتة في قوة الحجية احتج بعضهم ببعض أنواعه دون بعض. والقائلون بحجيتها اشتراطوا شروطاً لكونه حجة يجمعها شرطان وهما: إن لا يكون لذكر الوصف فائدة غير نفي الحكم عما عداه. وأن لا يصادمه ما هو أقوى منه. وعلى سبيل التفصيل اشتراطوا لحجيته تسعة شروط.

والأقوال المنسوبة هنا تنزل على مفهوم الصفة. فقد نسب ابن النجار القول بمنع حجيته إلى أبي حنيفة وأصحابه وابن سريج والقفال من الشافعية وجماعة من المالكية وكثير من المعتزلة وإلى أبي الحسن التيمي من الحنابلة.

ونصره ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٣٤٢/١) ونسبه للشافعي نقلاً عن القفال الشاشي وهو مخالف لما في الأم (٢٠/٢): «قال أخبرنا الشافعي قال روي عن النبي ﷺ أنه قال: «في سائمة الغنم زكاة» فإذا كان هذا يثبت فلا زكاة في غير السائمة من الماشية. وقال الشافعي ولا يبين لي أن في شيء من الماشية صدقة حتى تكون سائمة» انتهى.

ونسب الشوكاني هذا القول أيضاً للأخفش وابن فارس وابن جني والغزالي والامدي والرازي. =

وتجاوز بعض أصحاب الشافعي ذلك بأن تعليق الحكم بالأعيان وأسماء الأعلام المحضة تدل على نفيه عمّن عدا العين^(١٣)، وقالوا بذلك في تعليق الحكم بالعدد والغاية وفي تعلقه بالشرط.

وقد قال بدليله إذا علق بغاية وشرط بعض منكري دليل الخطاب إذا علق بالصفة^(١٤). ونحن نفصل القول في ذلك إن شاء الله.

والذي يدل على فساد القول بذلك أشياء :

أحدها: إنه لو كان ذلك كذلك لم يثبت القول به إلا لغة وتوقيفاً، وما يقوم

= ونسبة الرازي لإمام الحرمين وما في البرهان (٤٦٦/١) إنه حجة إذا كان الوصف مناسباً. وينظر ما يتعلق بالمسألة: المنحول (٢١٣) والمسودة (٣٢٢) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٣١٩/١) واللمع (٢٦) وشرح تنقيح الفصول (٢٧٠) وإرشاد الفحول (١٨٠) والمحصل (٢٢٨/٢/١) والمستصفي (١٩٢/٢) وجمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٥٥/١) والتبصرة (٢١٨) والإحكام للآمدي (٧٢/٣) وفواتح الرحموت (٤١٤/١) والمعتمد (١٦٢/١) وروضة الناظر (٢٧٣) والميزان للسمرقندي (٤٠٧) ونقل عن الكرخي من الحنفية القول بحجيته. والبحر المحيط (٣٠/٤) وبذل النظر (١٣٠) وإحكام الفصول (٥١٤) واختار منع الحجية.

وشرح اللمع (٤٢٨/١) ونسب المنع أيضاً لأبي حامد المرزوي. والمحصل (٢٢٨/٢/١). (١٣) وصف الياقلائي من قال بمفهوم اللقب بالتجاوز، وفعلاً له الحق في ذلك. لأن مفهوم اللقب هو أضعف المفاهيم ولم يقل به إلا قلة. اشتهرت نسبته إلى أبي بكر الدقاق. وقد الزمه بعض العلماء الكفر لذلك لأنه يلزمه إذا قال محمد رسول الله أن غيره ليس رسولاً. وينسب القول به الكيا الطبري وسليم إلى أبي بكر بن فورك على ما في البحر المحيط (٢٥/٤). ونقله أبو الخطاب في التمهيد (٢٠٢/٢) عن الإمام أحمد وبعض الشافعية ومالك وداود. ونسبه الباجي في إحكام الفصول (٥١٥) إلى ابن خويز منداد وابن القصار المالكيين ونسب لملك عدم حجيته. وقال بحجيته أبو يعلى في العدة (٤٧٥/٢) وابن قدامة في الروضة (٢٧٥).

وينظر ما يتعلق بهذا النوع من المفهوم شرح اللمع (٤٤١/١) والمعتمد (١٥٩/١) واللمع (٢٦) والبرهان (٤٥٢/١) والمستصفي (٢٠٤/٢) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٣١٤/١) وفواتح الرحموت (٤٣٢/١) وإرشاد الفحول (١٨٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٧١) والإحكام للآمدي (٩٥/٣) وجمع الجوامع مع البناني (٣٥٢/١) والتحصيل من المحصول (٢٩٦/١) والمحصل (٢٢٥/٢/١).

(١٤) وذلك لأن مفهوم الغاية والشرط والعدد أقوى من مفهوم الصفة. وانظر التنبيه على ترتيبها في القوة شرح الكوكب المنير (٥٠٥/٣) وما بعدها.

مقامه من استقراء كلامهم يعلم به قصدهم اضطراباً، ولو كان عنهم في ذلك توقيف لكان لا يخلو أن يكون متواتراً معلوماً صحته ضرورة أو بدليل، أو من أخبار الأحاد التي لا يعلم صحتها، ومحال أن يكون فيه تواتر من الأخبار مع جحد أكثر الناس لذلك.

وكذلك فلا خبر فيه دلّ دليل من الأدلة التي قدمنا ذكرها في غير بابٍ على صحتها صحة الأخبار وإن كان المخبر عنهم بذلك مخبراً عن الأحاد. وقد بينا بغير وجه سلف فساد إثبات لغة يقطع بها على الله عز وجل، ويحمل عليها كتابه تعالى وسنة رسوله ﷺ وأحكام دينه المعلومة بأخبار الأحاد، على ما بيناه قبل هذا بما يغني عن إعادته. وإذا لم يثبت في ذلك رواية وتوقيف على معاني الكلام في لغتهم سقط ما قالوه^(١٥).

فإن قيل: ما معنى قولكم أو ما يقوم مقام التواتر بتوقيفهم مما يعلم قصدهم به عند استقراء كلامهم.

قيل : هو مثل علمنا بأن مرادهم بقوله ضروب وقتول وأمثاله مراد به تكثير المضاف إلى المذكور من القتل والضرب. وقيل : تكثير الفعل. وما قلناه/ أولى. ومثل قولهم أعلم وعليم، وأقدر وقدير، وأجسم وجسيم، لأننا بالضرورة نعلم أن قصدهم بقوله أجسم وجسيم، وأقدر وقدير المبالغة والتفضيل في الصفة.

وقد قالوا لنا: إن معنى المبالغة في الإسم مأخوذة من معنى الإسم فعلم أن القول قاتل وضارب وجسيم مفيد للضرب والقتل والتأليف.

(١٥) طلب الباقلاني نقلاً متواتراً عن أهل اللغة بأن مفهوم المخالفة حجة يتعذر تحقيقه ليس في هذه المسألة اللغوية فقط، بل في معظم مسائل اللغة، ثم إذا كان معظم مسائل الشرع ثبتت بأخبار الأحاد لقلّة التواتر وصعوبة تحقيقه فمسائل اللغة لا تزيد في أهميتها عن مسائل الشرع فيلزم قبول أخبار الأحاد فيها. ثم لا يوجد ما يسقط المطالبة بالحجية من النافي لحجية مفهوم المخالفة.

فإن قيل: فأنتم إذا قلتم أن تعلق الحكم بالصفة لا يدل على المخالفة
احتجتم في ذلك إلى رواية عنهم.

قيل له: لا نحتاج إلى رواية فيما لم يضعوه، لأن ذلك فيما لا نهاية له،
وإنما نحتاج إلى نقل ما وضعوه له. وقد مرّ بيان هذا من قبل بما يغني عن
إعادته.

ومما يدل على ذلك - أيضاً - حسن الاستفهام لمن قال إذا ضربك زيد
عامداً فأضربه، وأن يقال له: فإن ضربني خاطئاً أضربه أم لا؟ وكذلك إذا
قال لا تقتل ولدك خشية إملاق، وزك السائمة من ماشيتك وأن يقال له:
أفأقتله إن لم أخش إملاق وأزكي المعلوفة - أيضاً - أم لا؟ وكذلك لو قال:
إذا قتلت الصيد عامداً فعليك الجزاء حسن أن يقول فما الحكم إن قتلته
خطأ؟ وقد بينا فيما سلف أن حسن الاستفهام عن الشيء دليل على صلاح
تناول الخطاب له في حقيقة أو مجاز، وأن دعوى كون المستفهم عنه متجاوز
به يحتاج إلى برهان وتوقيف متعذر، فثبت أن ما عدا ماله الصفة موقوف
لجواز الاستفهام عن حاله^(١٦).

ويدل على ذلك - أيضاً - أننا نجدهم يعلقون الحكم بالصفة تارة، ويكون
حكمهم فيما خالف تلك الصفة كحكمهم فيما يعلقونه تارة بالصفة، ويكون
حكم ذلك مخالفاً لنفي الحكم عنه. فثبت بذلك أن ذلك مفيد لثبوت الحكم فيما
له الصفة بنصه وخلافه فيها بوقوف حكمه يجوز مساواته له فيه ويجوز
انتفاؤه عنه^(١٧).

(١٦) حسن الاستفهام كما يصح أن يكون دليلاً لما نعي الحجية فهو أيضاً صالح لأن يكون دليلاً لمن
يقول بالحجية. فلو كان اللفظ لا يحتمل أن يدل على نفي الحكم عما عداه لما حسن الاستفهام.
بل قد يكون أقوى في الدلالة إلى جانب من يقول بحجية المفهوم. لأن القائلين بحجية المفهوم
يشترطون لحجيته شروطاً منها التاكيد أنه لا توجد فائدة للقيد غير نفي الحكم عما عداه. ولهذا
حسن الاستفهام.

(١٧) هذا الاستنباط لا يسلم به القائل بحجية مفهوم المخالفة لأنه يقول نعم قد يثبت نفس الحكم لما
عدا الصفة. ولكن لأنه لم تتوفر الشروط التي نشترطها للحجية وبالتالي يكون القيد لا مفهوم له
مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ الّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ والحكم واحد لمن هي في الحجر ومن ليست
في الحجر.

فإن قالوا: إذا كان ما خالف ذا الصفة مساوياً لحكم كان الخطاب مستعملاً على جهة التجوز والاتساع.

قيل لهم: انفصلوا ممن قال وإذا انتفى الحكم عن خالف ذا الصفة، فذلك مجاز واتساع. وإلا فموضوعه مساواة المختلفين في الصفة في الحكم، ولا فرق في ذلك.

ومما يدل على أن تعليق الحكم بالصفة لا يدل على المخالفة أن تعليقه بها بمثابة الخبر عن ذي الصفة ببعض الأفعال. وقد اتفق على أنه إذا قيل قام أو انطلق أو خرج الأسود لم يدل على نفي ذلك عن الأبيض. وكذلك قوله اضرب الأسود أو السودان لا يدل على نفي الضرب عن البيضان^(١٨).

فإن قالوا: نحن نسوي بين الأمرين، فنقول ذلك في الخبر والأمر.

قيل لهم: فانفصلوا من قول من قال إن تعليق الحكم والخبر بالإسم العَلَم يدل على نفيه عن ليس الاسم له حتى إذا قيل ركب زيد أو قام أو صلى لوجب نفي ذلك عن كل أحد غير زيد، وهذا بُعد/ وخطأ ظاهر ممن بلغه. ونحن نتكلم على قائله من بعد.

٤٨٦

ومما يدل على ذلك - أيضاً - اتفاق الكل من أهل اللغة والمعاني على أن الغرض بوضع أسماء الأعلام والأسماء التي هي النوع والصفات تمييز من له الإسم ممن ليس له سواء كان مفيداً صفة فيه، كالقول قائم وضارب، أو علم كالقول زيد وعمرو، وأنهم إذا علقوا الحكم بالإسم فقصدتهم إثبات الحكم له، فلو دلّ تعليقه بالإسم الصفة على المخالفة لدلّ تعليقه بالعلم واللقب المحض على ذلك^(١٩). وفي العلم بفساد ذلك دليل على ما قلناه.

(١٨) في مثل ما مثل به الباقلاني لا يكون مفهوم المخالفة حجة، لأنه يشترط بعضهم أن يكون الوصف مناسباً حتى يكون مفهوم المخالفة حجة، فلو قال شخص: الميت اليهودي لا يبصر. لم يقل أحد ممن قال بحجية مفهوم المخالفة أن الميت غير اليهودي بخلافه.

(١٩) هذا الزام من الباقلاني للقائلين بحجية مفهوم المخالفة بما لا يقولون به. وهو قياس مع الفارق. بل صرحوا بالقول بعدم حجية مفهوم اللقب وخاصة إذا كان الاسم جامداً أو علم شخص.

فإن قالوا: هذا قياس منكم لبعض الأسماء على بعض، واللغة عندكم لا تقاس.

يقال لهم ليس الأمر كذلك، لأننا روينا عن أهل اللغة أن الغرض بوضع الأسماء تمييز المسميات. وأن تعليق الحكم بالإسم يفيد إثباته لمن هو له كالإسم العلم يفيد نفيه عن من ليس له، فكما يحتاج مدعي ذلك إلى توقيف منهم، فكذلك دعواكم، وأنى لكم به.

وأما من يرى القياس في الأسماء فليس يمتنع عنده قياس النعوت والصفات في هذا الباب على الألقاب. فزال ما قلتم.

فإن قال قائل فقد ركب قوم منهم وجوب دلالة تعليق الحكم باللقب على المخالفة، فما المبطل لذلك من قولهم.

قيل لهم: إن الواجب عندنا أن لا نناظر قائل ذلك^(٢٠)، لأننا نعلم بضرورة من مقاصد أهل اللغة إنهم لم يرضوا قولهم رأيت زيداً إنهم لم يروا ثوبه ولا شيئاً غيره يواريه، وإنما رأوه مجرداً، وقولهم زيد عالم للدلالة على أن الله سبحانه وملائكته وأنبياءه وجميع من عداه من الإنس وغيرهم ليس بعالم، وقولهم محمد نبي، وأن كل غير له من إبراهيم وموسى وغيرهم من الرسل ليس بنبي^(٢١)، وقولهم عمر^(٢٢) عدل رضي للدلالة على أنه كذلك، وإن كل من عداه غير عدل ولا رضي^(٢٣) مما يعلم أنه غير موضوع في

(٢٠) هذا الدليل خاص بإبطال قول من يقول بحجية مفهوم اللقب - وكون الواجب عدم المناظرة القائل بمفهوم اللقب لأنه ينكر أمراً معلوماً بالضرورة، ومنكر الضروريات لا يستحق المناظرة. ومن الضروريات ما مثل به من قولهم رأيت زيداً فإنه لا تنتفي الروية عن ثوبه مما يدل بداهة على عدم حجية مفهوم اللقب.

(٢١) بهذا المثال ألزموا الدقاق الكفر. لأنه يلزمه على قوله بحجية مفهوم اللقب نفي الرسالة عن عدا محمد ﷺ. والإيمان بسائر الرسل ركن من أركان الإيمان ومن لم يقر برسالتهم يكفر. ولكن عبارة الزركشي في البحر المحيط (٢٧/٤) تدل على أن الأستاذ أبا اسحق نقل رجوعه عنه. وينقل عنه أنه قال: «أقول بذلك ما لم يقم دليل النطق بخلافه» وأقول: لقد أثلج صدري عثوري على هذه العبارة، لأن فيها مخرجاً للدقاق من الإلزام بالكفر. فهو لا يقول بأن مفهوم اللقب حجة مطلقاً على ما اشتهر في النقل عنه.

(٢٢) في المخطوط (عمرو). (٢٣) في المخطوط (رضا).

لغتهم ضرورة، فلا يحسن مناظرة من ركب لنصرة دليل الخطاب.
ومما يزيد ذلك كشفاً ووضوحاً اتفاق أهل اللغة على أن في لغتهم
خبر عن مخبر واحد متعلق بمن له الاسم، هذا ما لا يختلفون فيه، كما لا
يختلفون في أن في لغتهم خبراً عن مخبرين وأكثر. وإذا كان ذلك كذلك لم
يجز قولهم رأيت زيداً أو قام زيد خبراً عن قيامه، وعن انتقاء القيام عن
غيره، لأن ذلك يوجب كونه أبداً خبر عن مخبرين. أحدهما إثبات أمر والآخر
انتقاء غيره.

وكذلك قولهم رأيت الطريق، وقام الطويل إن كان خبراً عن إثبات
الحكم/ عمّن قضى عليه وعن نفيه عن غيره، فليس في اللغة خبر
عن مخبر واحد مثبت ولا منتهى. وإذا كانوا مطبقين على بطلان ذلك
ثبت أن الخبر عن قيام زيد وانطلاقه ورؤيته ليس بخبر عن نفي ذلك
عن غيره.

٤٨٧

وقد قيل : لو كان الخبر عن قيام زيد خبراً عن نفيه عن غيره لكان القول
بأن زيداً قد قام وعمرو، أو زيد وغيره مناقضة لا محالة، لأن الخبر عن قيامه
ينفي القيام عن غيره، فإذا ضم إليه ما يثبت ذلك كان نقضاً ظاهراً. ولما لم
يعد ذلك أحد نقضاً بطل ما قالوه.

وهذه الدلالة إذا صححت فهي - أيضاً - دلالة على فساد دعوى
دلالة تعليق الحكم بالصفة على نفيه عمّن ليست له، لأنه كان يجب أن
يكون قوله في سائمة الغنم زكاة، وفي المعلوفة نقضاً، وكذلك قوله
في الغنم زكاة وفي الخيل والإبل، وإذا لم يكن ذلك نقضاً بطل ما
قالوه.

فصل : ذكر ما تعلقوا به في أن تعليق الحكم بالصفة دال على
المخالفة.

وقد استدلووا على ذلك بأمر نحن ذاكرون لها ومعتضون عليها:

فمنها: أن قالوا: إن ذلك موضوع لغة العرب، وأن الشافعي إذا قاله عن العرب ثبتت لغة لهم. وأن أبا عبيد^(٢٤) قال بذلك في قوله عليه السلام: «لِي^(٢٥) الواجد يحل عرضه وعقوبته^(٢٦)، وأن دليله أن من ليس بواجد لا يحل ذلك منه^(٢٧)».

وفي قوله عليه السلام: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خيراً من أن يمتلئ شعراً^(٢٨)» لأنه قيل له إنما يريد بذلك الهجاء من الشعر وسب الناس

(٢٤) هو أبو عبيد القاسم بن سلام. إمام في الحديث والفقه واللغة أخذ عن الكسائي والفراء وابن الأعرابي والأصمعي. كان حسن التأليف، تولى قضاء طرسوس، له كتب كثيرة منها: الأموال وغريب الحديث وغريب القرآن. ولد بهراة سنة ١٥٠ هـ، وتوفي سنة ٢٢٤ على الأرجح بمكة أو بالمدينة.

له ترجمة في إنباء الرواة (٦٢/٣) وتاريخ بغداد (٤٠٣/١٢) وتذكرة الحفاظ (٤١٧/٢). وقد ورد في المخطوط (أبو عبيدة).

(٢٥) في المخطوط (في أن) بدل (لي).

(٢٦) الحديث علقه البخاري في صحيحه في كتاب الاستقراض (٨٥/٣) وأخرجه أبو داود في الأفضية (٤٥/٤) رقم (٣٦٢٨) والنسائي في البيوع (٣١٦/٧)، والحاكم (١٠٣/٤) وصححه ووافقه الذهبي وابن ماجه في الصدقات (٨١١/٢) رقم (٢٤٢٧). ومسنده أحمد (٣٨٩، ٣٢٨، ٢٢٢/٤).

وابن حبان في البيوع ص ٢٨٣ رقم (١١٦٤) في الموارد قال ابن كثير في تحفة الطالب ص ٣٦٣: إسناده جيد.

وأما حديث «مطل الغني ظلم» فمتفق عليه من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في الحوالات رقم (٢٢٨٧، ٢٢٨٨) والاستقراض (٢٤٠٠).

ومسلم رقم (١٥٦٤/٣٣) في المساقاة وأبو داود في البيوع (٦٤٠/٣) رقم (٣٢٤٥) والترمذي في البيوع (٦٠٠/٣) رقم (١٣٠٨).

والنسائي في البيوع (٣١٦/٧)، والبيهقي (٧٠/٦).

وابن ماجه في الصدقات (٨٠٣/٢) رقم (٢٤٠٣).

(٢٧) ينظر كلام أبي عبيد في غريب الحديث (١٧٥/٢).

(٢٨) متفق عليه عن أبي هريرة وابن عمر. ولفظ المصنف مطابق للفظ ابن عمر عند البخاري في كتاب الأدب رقم (٦١٥٤) ويوجد زيادة في حديث أبي هريرة وهي (حتى يريه) رقم (٦١٥٥) ومسلم

في كتاب الأدب (١٧٦٩/٤) رقم (٢٢٥٧)

وأبو داود في كتاب الأدب (٢٧٦/٥) رقم (٢٧٦).

والترمذي في أبواب الأدب (١٤٠/٥) رقم (٢٨٥١)

وأحمد (٢٨٨/٢، ٣٣١، ٣٩١، ٤٧٨).

وفي الباب عن سعد وجابر وأبي الدرداء ومالك بن عمير وغيرهم.

ينظر تخريجه المعتبر ص ١٩٥ وتحفة الطالب (٣٦٥).

أو ما هجي به الرسول عليه السلام. فقال: لو كان ذلك هو المراد لكان لا معنى لتعليق ذلك، وتعليق التحذير منه والنهي عنه بامتلاء الجوف، لأن قليل الهجاء ككثيرة، يعني بذلك إن ما دون ملأ الجوف لا يلحق الذم به. ففهم أبو عبيد من تعليق الذم عليه بامتلاء الجوف عليه أن ما دون ذلك بخلافه^(٢٩) وأن قليل الهجاء وكثيره هو مراد به، وقول أبي عبيد حجة في هذا الباب.

فصل: واستدلوا على ذلك بأي من القرآن وأخبار عن الرسول والصحابة فمنها: قوله: «لأزيدن على السبعين»^(٣٠) لما قيل له «إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم»^(٣١)، فعقل أن ما زاد على السبعين بخلافها.

ومنها: قول ابن عباس في امتناعه من حجب الأم عن الثلث إلى السادس، وأن ما دون الثلث وأقل الجمع لا يحجب الأم. فعقل أن ما دون أقل الجمع بخلافه حكمه في الحجب به^(٣٢).

(٢٩) نقل الزركشي في المعبر ص ١٩٧ عن ابن الأنباري في الوقف والابتداء (١٠٢/١) عن أبي عبيد قال: «التأويل عندي فيه غير هذا لأن الذي هُجِيَ به النبي ﷺ لو كان شطر بيت لكان كفراً. ولكن وجهه عندي أن يمتلئ قلبه من أي شعر كان» وأخرجه هذا عن أبي عبيد أيضاً البيهقي في سننه (٢٤٤/١٠) والحافظ ابن حجر في الفتح (٥٤٩/١٠).

(٣٠) الحديث ورد في قصة طلب عبدالله بن عبدالله بن أبي من الرسول ﷺ الصلاة على أبيه. واعتراض عمر رضي الله عنه وقوله ﷺ في حديث عمر: «إني خيرت فاخترت، ولو أعلم إني إن زدت على السبعين يغفر له لذت» وفي رواية ابن عمر سألته عن السبعين.

فرواية ابن عمر متفق عليها أخرجه البخاري في تفسير سورة التوبة رقم (٤٦٧٢، ٤٦٧٠)، ومسلم في كتاب صفات المنافقين (٢١٤١/٤) رقم (٢٤٠٠/٣).

أما رواية عمر رضي الله عنه فأخرجها البخاري في الجناز برقم (١٣٦٦) وفي التفسير برقم (٤٦٧١).

وخصوص لفظ الباقلاني أخرجه الطبري مرسلأ من طرق عن قتادة ومجاهد بلفظ: «قد خيرني فوالله لأزيدن على السبعين» انظره من رقم (١٧٢٣-١٧٣٢).

وتكملة الحديث فأنزل الله عز وجل: «ولا تصل على أحد منهم مات أبداً» وينظر تخريجه في المعبر ص ١٩٨ وتحفة الطالب ص ٣٦٦.

(٣١) التوبة: (٨٠).

(٣٢) تقدم تخريجه في ص ٣٢٢ من هذا المجلد ضمن أثر عثمان وزيد بن ثابت.

ويقول الصحابة إن قوله : «الماء من الماء»^(٣٣) منسوخ بقوله «إذا التقى الختانان وجب الغسل»^(٣٤) ونصه باتفاق غير منسوخ، وإنما نسخ دليله، وهو أن لا ماء من غير ماء.

ويقول يعلى بن أمية^(٣٥) لعمر : كيف نقصر الصلاة وقد أمنا وقوله عجبٌ مما عجب/ منه، سألت رسول الله ﷺ فقال : «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته»^(٣٦) فعقلا من إطلاق قصر الصلاة عند الخوف وجوب الاتمام عند الأمن وكونه بخلاف حكم الخوف.

(٣٣) تقدم تخريجه في ص ٧٤ من هذا المجلد.

(٣٤) روى الشافعي في الأم ٣٩/١ عن عائشة «قالت إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا» وقصة اختلاف الصحابة في ما يوجب الغسل وسؤال أبي موسى لعائشة وقولها «إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل» أخرجه مسلم في كتاب الحيض (٢٧١/١) رقم (٣٤٩/٨٨)

وأحمد (٦٧/٦) وعبد الرزاق في كتاب الطهارة (٢٤٨، ٢٤٥/١) رقم (٩٥٤، ٩٣٩).

وأخرجه الترمذي في أبواب الطهارة (١٨٢/١) رقم (١٠٨) عن عائشة بلفظ : «إذا جاوز الختان الختان..» وقال : حسن صحيح وابن ماجه في الطهارة (١٩٩/١) رقم (٦٠٨) ، والإمام مالك في الطهارة رقم (٧٢) وأحمد (١٦١/٦) وعبد الرزاق في الطهارة (٢٤٦/١) رقم (٩٤١) . وانظر تخريجه في تحفة الطالب ص ١٤٠ والابتهاج ص ١٥٢ وتحفة المحتاج (٢٠٢/١) .

(٣٥) هو يعلى بن أمية بن أبي عبيدة الحنظلي التميمي، أبو صفوان أو أبو خالد، الصحابي : أسلم يوم الفتح وشهد حنيناً والطائف وتبوك. استعمله أبو بكر على بلاد حلوان في الردة، ثم استعمله عمر وعثمان على اليمن : قتل بصفين سنة ٣٨ هـ.

له ترجمة في الاستيعاب (١٥٨٥/٤) وسير أعلام النبلاء (١٠٠/٣).

(٣٦) رواه مسلم في صلاة المسافرين (٤٧٨/١) رقم (٦٨٦).

وأبو داود في أبواب صلاة المسافرين ٢٧٤/١ رقم (١١٨٧، ١١٩٩).

والترمذي في تفسير سورة النساء (٢٤٢/٥) رقم (٥٠٢٥).

والنسائي في تقصير الصلاة في السفر (١١٦/٣).

وابن ماجه في كتاب الصلاة (٣٣٩/١) رقم (١٠٦٥).

وأحمد في المسند (٢٦/٢٥/١).

والدارمي في كتاب الصلاة (٢٩٢/١).

وينظر تخريجه في تحفة الطالب ص ٣٦٨ وتحفة المحتاج ٤٧٩/١، والمعتبر ص ١٩٩.

وقالوا - أيضاً - قد قال ابن عباس : إن الربا لا يكون إلا في النسيئة لقوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة»^(٣٧) فعقل أن البيع نقداً لا ربا فيه، وأنه بخلاف حكم النسيئة.

فصل : فاستدلوا - أيضاً - على أن تعليق الحكم بالشرط دال على أن ما عداهما بخلافهما^(٣٨). ويجب تجنب العمل^(٣٩) بما يكون قد جاء في سائر ما ذكروه.

فأما تعلقهم بأن الشافعي قال ذلك، وأنه موجب لغة العرب وأبو عبيد، فإنه لا تعلق فيه من وجوه :

أحدها: إنه لم يثبت عنهما أنهما روياه عن العرب، وإنما قالوا إن ذلك موجب اللغة، وقد يظنان أن ذلك موجب اللغة، وإن لم يكن الأمر كذلك يكون اجتهادهما المؤدي لهما إلى القول بذلك ليس بصحيح، وهما غير معصومين من أن يظنا بالنبي ﷺ وبالعرب ما ليس كما ظناه. وقد قال الشافعي وأبو عبيد لو لم يكن الواجد بخلاف حكم من ليس بواجد، وحكم السائمة بخلاف حكم العاملة. ولو لم يكن لقوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»^(٤٠) «ولي»^(٤١) الواجد يحل عرضه وعقوبته^(٤٢)»، فائدة لبطل معنى التخصيص،

(٣٧) تقدم تخريجه في ص ٢٦٦ من هذا المجلد.

وأما قول ابن عباس رضي الله عنهما «الربا لا يكون إلا في النسيئة» فقد رجع عنه ابن عباس رضي الله عنه. فقد أخرج الحاكم في المستدرک (١٩/٢) أن أبا أسيد الصاعدي أنكر على ابن عباس قوله فرجع عنه. وصححه الحاكم. ونقل ابن حجر في فتح الباري (٢٨١/٤) إنكار أبي سعيد الخدري على ابن عباس ورجوع ابن عباس.

وقد أخرج إنكار أبي سعيد مسلم في صحيحه انظره، مع النووي (٢٣/١١).

(٢٨) في المخطوط بضمير المثني. ويرجع الضمير للشرط والتقييد بالصفة لأن المصنف يقصد الاستدلال بالشرط ليثبتوا حجية مفهوم الصفة.

(٣٩) مكان كلمة (العمل) فراغ في المخطوط وتقديرها من المحقق.

(٤٠) تقدم تخريجه في ص ٨٧ من هذا المجلد.

(٤١) في المخطوط (وفي).

(٤٢) تقدم تخريجه في ص ٣٣٩ من هذا المجلد.

فهذا اجتهاد منهما واستدلال ليس بصحيح لما نذكره من بعد .

والوجه الآخر: إنهما لو رويَا ذلك عن العرب لم يحصل العلم بروايتهما له عنها، لأنها رواية الواحد، ومن جرى مجراه، ولا دليل يدل على ثبوتها . وقد بينا من قبل أن اللغة لا يثبت العلم بها بمثل هذه الرواية وإن استعمل مثلها فيما^(٤٣) يتعلق بالآداب ومعاني الشعر والحكايات، وبيننا هذا بما يغني عن إعادته^(٤٤).

والوجه الآخر: إنهما إذا أرويا ذلك وقال خلقُ من أهل اللغة، وكل من لم يقل بدليل الخطاب إن ذلك ليس بلغة للعرب تكافأت الدعاوي وسقطت، وكانت مسألة خلاف عن العرب، فيحتاج كل مدع ما ليس^(٤٥) منها إلى دليل على دعواه. وقد قيل إنه لا يجوز أن يقبل في إثبات لغة قول ذوي الآراء والروايات، لأنهم ربما قصدوا بذلك نصرة المذهب والقول. وكل ذلك يوجب أنه لا حجة في مثل هذه الرواية في إثبات لغة يحمل عليها الكتاب والسنة. ويمكن أن يكون أبو عبيد قد اعتقد سقوط عقوبة من ليس بواجد ولزومها للواجد من جهة العقل، لكون الواجد قادراً على دفع الحق مع إلطاطه^(٤٦) وعجز المعدم عن ذلك.

فأما المحكي عنه في قوله: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خير له من أن يمتلئ شعراً، فيمكن أيضاً أن يكون أبو عبيد إنما قال ذلك لاعتقاده أن قليل الشعر الذي هو هجو للنبي ﷺ وسبه لأعراض/ الناس شر كلمة ومستحق

٤٨٩

(٤٣) في المخطوط (ومما) .

(٤٤) يمكن أن يقال للباقلاني ما دليكَ على هذا التفريق.

(٤٥) في المخطوط (ليس) بدون (ما).

(٤٦) الإلطاط: مصدر أَلَطَّ. قال في القاموس المحيط (١٨٨٥) : «أَلَطَّ عنه الخبر لواه وكتمه، وأَلَطَّ

الباب أغلقه، ولططت حقه جحدته».

وقال ابن فارس في مجمل اللغة (٧٩٣/٣) نقلاً عن ابن دريد : كل شيء سترته فقد لططته.

وذكر أن الفعل منه (لَطَّ وأَلَطَّ).

عليه الذم والعقاب فلا يكون لقوله : «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً خيراً له من أن يمتلئ شعراً». معنى. وإذا قاله من هذه الجهة كان مستدلاً وغير حاك عن العرب، ولا قائل به من ناحية دليل الخطاب^(٤٧).

وأما تعلقهم بما روي عنه من قوله ﷺ : «والله لأزيدن على السبعين» فلا تعلق فيه من وجوه :

أحدهما: إن هذا الخبر من أخبار الأحاد التي لا يُعلم ثبوتها، فلا حجة فيه.

ولا يبعد أن يقول الرسول ذلك. وهو^(٤٨) أفصح العرب وأعلمهم بمعاني الكلام فقد علم أن قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أولاً تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾^(٤٩) إنما خرج مخرج الإيأس وقطع الطمع في الغفران لهم، وأنه بمنزلة قول القائل منهم اشفع لزيد أولاً تشفع له، فلو شفعت له سبعين مرة لم تُشَفَّع فيه. ومثل هذا لا يجوز أن يخفى على الرسول ﷺ، فبطل التعلق بهذه الرواية.

وقد يجوز أن يشفع النبي عليه السلام شفاعات تزيد على السبعين مع العلم بأن الله سبحانه قد آيسه من قبول شفاعته لضرب من الاستصلاح والسياسة وتألف قلوب المنافقين والمنحرفين عنه، لأنه معلوم ميل القلوب وحبها لمن يشفع ويلج في السؤال في الصفح عن المسيء إليه فيوقع الشفاعة في المنافقين لهذا الضرب من التألف والاستصلاح للحي منهم، لا لأنه يعتقد أن ما زاد على السبعين مخالفاً لها، وأن الغفران واقع به لا محالة أو مجوز وقوعه به، فبطل ما قالوه.

(٤٧) لقد تابع الباقلاني في هذا التعسف في إبطال الاستدلال بما روي عن أبي عبيد والشافعي ابن برهان في الوصول إلى الأصول (٢٤٧/١) حتى قال : «وأما كلام الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما فلا يحتج به، لأن الحجة إنما تثبت بأقوال الأعراب الفصحاء الاتحاح».

(٤٨) في المخطوط (وهذا) بدل (وهو).

(٤٩) التوبة (٨٠).

وليس ما نتبع به القدرية في هذا الخبر تصحيح من أنه لو حلف المزيد على السبعين لوجب أن يزيد عليها وإلا صار عندهم كاذباً ونفروا عن طاعته ولو زاد عليها فأجيب بطل دينه وتوقيفه على أن جميع الكفار خالدين في النار، وإن لم يجب إلى ذلك لانحطت عند الأمة منزلته، وأدى ذلك إلى النفور عن طاعته^(٥٠). وذلك غير صفته، لأنه لا يمنع عندنا أن يقدم الرسول ﷺ على مسألة الله سبحانه فيما يجوز إجابته إليه. ويجوز أن لا يجاب إليه، لأن ترك إجابته ليس بقادح في اعلام نبوته. وقد تكون المصلحة له ولمن سأل حاجة له أن لا يُجاب إلى ذلك. وقد تكون المصلحة في إيقاع ما سأل فعله به أو بأنه لا يفعل إلا عند المسألة. ولو ابتدئ به من غير مسألة لصار مفسدة له أو لهم. فلو كان ترك إجابته تنفيراً عن طاعته لكان وقوع المعاصي الصغائر منه جائزاً^(٥١) عندهم، وجواز/ السهو والغفلة عليه فيما عدا البلاغ عن الله مقتضياً لانحطاط قدره والنفور عن طاعته، لأن ذلك أعظم في النفوس من ترك إجابته في بعض ما سأل فيه، فبطل ما قالوه.

٤٩٠

وقد يجوز أن يكون قال ذلك قبل توقيفه^(٥٢) وتوقيف أمته على أنه لا يغفر لأحد من الكفار، لأن العقل يُجوزُ الغفران لهم، وإنما يمنع سمعاً: ثم نزل

(٥٠) كلام الباقلاني فيه إشارة إلى أحد أصول المعتزلة الخمسة وهو الوعد والوعيد. يقول القاضي عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة (١٣٥) : «وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب» وعلى أصلهم في الوعد والوعيد لا بد من حصول ما توعد به الله سبحانه الكافر من العذاب وبالتالي فالاستغفار لا تأثير له.

كما أن فيما ذكره الباقلاني إشارة لمذهب المعتزلة في الشفاعة والمعتزلة يرون أن الشفاعة ثابتة فقط للتائبين من المؤمنين دون الفاسق. يقول عبد الحبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة (٦٨٨): «عندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين» وقال في ص ٦٩٠: «الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفاسق من أهل الصلاة»، وقال في متشابه القرآن (٤٩٩/٢) في قوله تعالى : ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ «الكافر والفاسق ليسا من أهلها».

(٥١) (جائز) إضافة من المحقق لفساد العبارة بدونها.

(٥٢) في المخطوط (توقيف).

قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾^(٥٣). ولا تعلق فيما قالوه، بل القدح في التعلق بالرواية من حيث قلنا بدئا أولى.

وشيء آخر: وهو إنه إذا كانت العقول تجوزُ الغفران لهم بما زاد على السبعين عقل عليه السلام جواز ذلك بقضية العقل لا بدليل الخطاب، وأن تعليق منع الغفران لهم بالسبعين يوجب وقوعه بما زاد عليها، فبطل ما قالوه. وعلى أنه لو كان إنما زاد على السبعين من ناحية دليل الخطاب لوجب أن يوجب الزيادة على السبعين وقوع الغفران لا محالة، لأنه منع وقوعها بالسبعين، فدليله أن ثبت القول بدليل الخطاب وجوب وقوعها بما زاد عليها لا جواز ذلك، وليس في الأمة قائل بأن النبي ﷺ كان قاطعاً بوقوع الغفران لهم بما زاد على السبعين، وهو موجب دليل الخطاب، فبطل ما قالوه.

فإن قالوا: إذا جوزَ عليه السلام وقوع الغفران لهم بما زاد على السبعين وفقى دليل الخطاب حقه، وإن لم يقطع على ذلك.

قيل: هذا خطأ، لأنه إنما علق بالسبعين عدم الغفران لا نفي جوازه، فدليل ذلك وقوعه بما زاد عليها، وليس ذلك بدين النبي ﷺ، ولا لأحد من الأمة. فسقط ما قالوه.

فأما تعلقهم بقول من روى عنه من الصحابة: «إن الماء من الماء»^(٥٤) منسوخ، فإنه لا تعلق فيه من وجوه:

أولها: إنه من أخبار الأحاد التي لا يعلم صحتها بضرورة أو دليل ولا حجة في مثل هذا فيما يوجب العلم، وإنما يقبل فيما يوجب العمل.

وجه آخر: وهو أنه لم يرو ذلك عن كافة المهاجرين والأنصار، وإنما روي أن قائلًا قال: إن فلاناً أو قوماً من الأنصار قالوا حين روت عائشة

(٥٣) النساء (٤٨، ١١٦).

(٥٤) سبق تخريجه في ص ٧٤ في هذا المجلد.

رضوان الله عليها ما روت في وجوب الغسل من إلتقاء الختانين، وأنها فعلته
ورسول ﷺ واغتسلا.

وقال قائل أو قائلون عند ذلك الماء من الماء منسوخ، ولا سبيل أبدأ إلى
العلم بأن جماعة المهاجرين والأنصار، قالوا ذلك ورضوا به واتفقوا عليه،
وقول البعض لا حجة فيه^(٥٥). هذا إن كان قائل قاله من ناحية دليل الخطاب.
وهذا - أيضاً - مالا سبيل إليه، وإنما قال من قال ذلك ليبين بذكره غير دليل
الخطاب. فبطل ما قالوه.

٤٩١ والوجه الآخر : إنه يمكن أن يكون/ قول من قال منهم «الماء من الماء»
منسوخ لاعتقاده العموم وأنه قد نسخ بعضه بعد استقراره، لأن القائل
بالعموم منهم يقول إن قوله ﷺ : «الماء من الماء» عام مستغرق. وبمثابة قول
كل الاغتسال وجميعه وسائره إنما يجب بإنزال الماء، فلماً استقر هذا الحكم.
ثم روى لهم قوله ﷺ : «إذا التقى الختانان وجب الغسل»^(٥٦) اعتقد القائل أنه
منسوخ إنه قد نُسخ الحكم بأن جميع الاغتسال واجب بالماء، لأنه قد أوجب
بعد ذلك بعض الماء من غير إنزال الماء فصار عنده نسخاً لبعض العام.
وليس القول بهذا من دليل الخطاب في شيء.

وشيء آخر: وهو أنه قد روي عن النبي ﷺ أنه قال : «لا ماء إلا من
الماء»^(٥٧) وفي هذا نفي وإثبات. فأثباته وجوب الاغتسال من الماء، ونفيه قوله :
لا ماء إلا من الماء، فهو بمثابة قوله : «لا نكاح إلا بولي» وأمثاله. وهو نص
على نفي النكاح بغير ولي.

(٥٥) ويمكن أن يجاب عن كلام الباقلاني أن قول البعض إذا لم يعرف له مخالف يكون حجة لأنه
إجماع سكوتي.

(٥٦) تقدم تخريجه في ص ٢٤١ من هذا المجلد.

(٥٧) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، ولكن لفظ مسلم من حديث أبي سعيد رقم (٣٤٣/٨٠) في كتاب
الحيض «إنما الماء من الماء» وعند بعض أهل اللغة أن كلا اللفظين يتضمن النفي والاستثناء.
لرواية الصحابة مجموعة من الأحاديث باللفظين مثل قوله ﷺ : «لا عمل إلا بنية» «وإنما الأعمال
بالنيات» .

وروي - أيضاً - رواية ظاهرة أن رسول الله ﷺ أتى باب رجل من الأنصار فصرخ به، فاحتبس ساعة ثم خرج ورأسه يقطر، فقال ﷺ: «عجلت عجلت، ولم تنزل فلا تغتسل والماء من الماء». وهذا نص منه على أنه لا ماء من غير الماء. وليس هذا من دليل الخطاب في شيء. فبهذا الخبر والذي قبله وأمثاله. وقوله: إنما الماء من الماء وجب سقوط الاغتسال بالماء من غير إنزال لا من ناحية قوله الماء من الماء.

وقد قال قوم قوله: «إنما الماء من الماء» دخل لتحقيق وجوب الماء من الماء ونفيه عن غيره. لأن هذا عنده حكم قوله «إنما» لأنها محققة وقد تقدم القول في ذلك.

وبعد فقد بينا فيما سلف أن تعليق الحكم بالاسم العلم لا يدل على أن ما عداه بخلافه. وقوله الماء من الماء من تعليق وجوب الغسل بالاسم العلم، لأن الإسم ماء اسم علم محض فلا يفيد ذلك سقوط الغسل من غير الماء وصفة الماء أن يقول الماء من غليظ الماء أو كثيره أو أبيضه ونحو ذلك من صفاته فأما (٥٨) القول ماء فليس لصفة لها خلاف.

فإن قالوا: فيه حذف يقوم مقام الصفة، لأنه أراد الماء من إنزال، وقد يكون الماء منزلاً وغير منزل.

قيل: والقول إنزال اسم علم أيضاً، فتعلق الحكم به لا يدل على نفي الحكم عن غيره (٥٩). ولو قال نصاً الماء من ماء منزل لكان يجب على قولهم أن لا يجب الغسل من ماء غير منزل/ فأما أن لا يجب بشيء غير ماء وغير منزل فباطل، وإنزال الماء صفة للماء، وليس بصفة لنزوله، وإنما صفة نزوله أن يقال نزول قوي أو ضعيف وكثير أو قليل، وما جرى مجرى ذلك، فبطل التعلق بهذا الخبر من كل وجه.

(٥٨) (فأما) مكررة في المخطوط.

(٥٩) نقل المصنف - بصيغة التضعيف - أن كلمة إنزال اسم علم فقوله إنها اسم علم في غاية البعد.

فإن قالوا: ما روي عن أحد منهم أنه قال نسخ قوله : «إذا التقى الختانان وجب الغسل» قوله: لا ماء إلا من الماء، وقوله إذا لم ينزل فلا يغتسل، والماء من الماء، وإنما قالوا الماء من الماء منسوخ.

قيل: أرادوا هذا المعنى ونسخ بعضه إذا كان عموماً. ويقال لهم : فما روي عن أحد منهم حرفاً يقول فيه نسخ دليل قوله الماء من الماء، فوجب أن يكونوا قالوا إنه منسوخ من حيث قلنا^(٦٠). وقد أجمعوا على أن وجوب الغسل بالماء من إنزال الماء غير منسوخ، بل ثابت ولا دليل له عندنا، فيجب أن يكون نسخ بعضه أو نسخت الأدلة التي هي غير دليل الخطاب.

فأما تعلقهم بقول يعلى بن أمية^(٦١) لعمر رضي الله عنه : «ما بالنا نقصر من الصلاة وقد أمنا. وقول عمر: عَجِبْتُ مما عَجِبْتَ منه، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك. فقال : «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» وقوله فعقلاً جميعاً من قوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْسِكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(٦٢) أن حال الأمن يجب أن يكون بخلاف حال الخوف.

فيقال لهم : ليس الأمر في هذا على ما ظننتم، بل إنما تعجبنا، لأن الأصل في الصلاة كان الإتمام وحظر القصر ثم شرط إباحته بحصول الخوف. وذلك يوجب أنه إذا زال الخوف بقي الفرض على أصل الإتمام

(٦٠) قال ابن حجر في تلخيص الحبير (١/١٢٥) رقم (١٨٠) أخرج أصحاب السنن بسند رجاله ثقات عن أبي بن كعب قال : «إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام»، وزاد ابن خزيمة في صحيحه (١/١١٢) رقم (٢٢٥) «ثم أمر النبي ﷺ بالاعتسال بعد» كما أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (١/٨٩) عن سهل بن سعد قال : «إنما كان قول الأنصار الماء من الماء إنما كانت رخصة في أول الإسلام ثم كان الغسل بعد».

(٦١) في المخطوط (منية) والذي تقدم «أمية» وهو الصحيح .

(٦٢) في النساء (١٠١).

ورجعا إليه فلما وجدا^(٦٣) القصر مباحاً مع عدم الشرط تعجبا وقالوا ما الذي قام مقام الخوف، وقد عدم والأصل الإتمام إلا أن يوجد الخوف. فقال الرسول ﷺ لم يبيح القصر مع زوال الخوف لشيء قام مقامه لكنه صدقة تصدق الله بها عليكم، فهذا تعجبا لا لأجل اعتقادهما أن تعلق إباحة القصر بحصول الخوف، دال على أن ما عداه بخلافه.

فإن قالوا: لم يكن لهما أن يتعجبا من نسخ وجوب الإتمام بالقصر، لأن العقول تجوز ذلك.

قيل لهم : لم يتعجبا لاعتقادهما إحالة نسخ وجوب الإتمام بإباحة القصر، وإنما تعجبا لظنهما إنه لم ينسخ، وأن هناك شرط يقوم مقام الخوف، فسقط ما قلتم.

فيقال لهم : وليس لهم أن يتعجبا من التسوية بين حال الخوف والأمن لأنهما يجوزان ورود الشرع بالتسوية بين ذي الصفتين المختلفين في الحكم، فإن وجبت المخالفة عند عدم الدليل على/ وجوب التسوية، فيجب أن لا يكون لهما التعجب من ذلك، ولو اعتقدا دليل الخطاب. فبطل ما قالوه.

٤٩٣

فأما تعلقهم في ذلك بأن ابن عباس رضي الله عنه عقل من قوله عليه السلام : «إنما الربا في النسيئة» جواز البيع متفاضلاً نقداً لأن النقد خلاف النسيئة، فعقل من تعليق الحكم بالنسيئة إن التباعد نقداً بخلافه. وكذلك فقد عقل من قوله: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾^(٦٤) أن ما نقص عما يقع عليه اسم إخوة، وهو عنده ثلاثة لا تحجب بهما الأم من الثلث إلى السدس، وعلم أن حكم الاخوين خلاف الأخوة في ذلك.

وكذلك فقد قال إن الأخوات لا يرثن مع الأولاد.

(٦٣) في المخطوط (وجد).

(٦٤) النساء : (١١).

واحتج بقوله: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك﴾^(٦٥) وإنه لما جعل ميراثها النصف بشرط عدم الولد دلّ ذلك عنده على أنه لا شيء لها مع وجود الولد. وكل هذا قول منه بدليل الخطاب.

فإنه يقال لهم : لا تعلق لكم فيما ذكروه من وجوه :

أولها: إنه لو ثبت أن ذلك مذهب ابن عباس وصرح به، وقال : إنما قلت ذلك بالمخالفة في هذه الأحكام من ناحية دليل الخطاب لم يثبت به حجة، لأنه قول له واجتهاد منه، فظن أن ذلك موجب وضع اللغة وقد ثبت أنه ليس الأمر كذلك، وتقليده فيما هو دون القول بدليل الخطاب غير سائغ فكيف به فيه.

والوجه الآخر: إن جميع الصحابة خالفته في ذلك ولم تعقل المخالفة في الحكم. فإن كان قوله حجة فقولهم^(٦٦) هم حجة - أيضاً - لنا، ولا فصل في ذلك.

والوجه الآخر : إنه ليس عنه حرف مروى في أنه أوجب المخالفة في هذه الأحكام من ناحية دليل الخطاب، وإذا لم يرو ذلك عنه، فمن أين لنا أنه يوجب المخالفة، لأجل ذلك، وقد يجب بأدلة صحيحة غير دليل الخطاب.

والوجه الآخر: إنه إنما حرم البيع رباً متفاضلاً نسيئة ولم يحظره نقداً لأجل اعتقاده أن التبائع كله غير محرم من جهة العقل متساوياً ومتفاضلاً في الجنس الواحد وفي المختلف، وأنه لا يجب أن يحرم منه إلا قدر ما حرمه الشرع، فورد بتحريم الربا، ثم قال : إنما الربا في النسيئة، فكأنه قال حرمت الربا إذا كان نسيئة فحرم هذا القدر، وعقل جوازه نقداً، وأنه غير محرم بحكم العقل وبظاهر قوله: ﴿وأحل الله البيع﴾^(٦٧) وعقل/ أن الربا المحرم ٤٩٤ في النسيئة بقوله : «إنما الربا في النسيئة» وإباحته نقداً بالأصل الذي كان

(٦٥) النساء: (١٧٦).

(٦٦) في المخطوط (بقولهم).

(٦٧) البقرة: (٢٧٥).

عليه في حكم العقل، وإذا كان ذلك كذلك وجب أن يكون الأولى والأليق به أن يكون خالف بين الحكمين من هذه الناحية دون دليل الخطاب.

وشيء آخر: وهو أنه قد روي عنه عليه السلام أنه قال: «لا ربا إلا في النسب»^(٦٨) وهذا نص على أن التفاضل نقداً ليس بربا، وليس القول بموجب هذا النص من القول بدليل الخطاب في شيء، فسقط ما قالوه.

ويمكن أن يكون قال ذلك لأجل قوله: «إنما الربا في النسب». وأن قوله «إنما» دخلت في الكلام محققة، وأنها بمعنى قوله لا ربا إلا في النسب، لأن من الناس من اعتقد ذلك فيها على ما بيناه من قبل. وليس هذا من القول بدليل الخطاب في شيء^(٦٩).

فأما منعه حجب الأم بدون ما هو عنده أقل الجمع وهما الاثنان، فلم يقل ذلك من ناحية دليل الخطاب، وإنما قاله لأجل أن للأخت ولكل وارث أصل وميراث مقدر في الشريعة. فإذا نقل عن ذلك القدر الذي هو الأصل في ميراثه بشرط، ثم عدم الشرط عاد استكمال ميراثه إلى أصل ما جعل له، لأنه إنما نقل عنه بوجود أمر. فإذا لم يوجد بقي على ما كان عليه. فإذا كان ميراث الأم مقدراً بالثلث، ونقلت عنه إلى ما دونه بشرط وجود إخوة، فإذا لم يوجد عاد الميراث إلى أصله، وليس هذا من القول بدليل الخطاب في شيء.

(٦٨) تقدم تخريجه في (٢٦٦) من هذا المجلد.

(٦٩) ذهب جمع من أهل اللغة إلى أن النفي والاستثناء يدل على النفي والإثبات بالمنطوق. فلا يدل على أحدهما بالمفهوم.

كما ذهبوا أيضاً في «إنما» إلى أنها مركبة من حرف نفي وهو (ما) وحرف إثبات وهو (إن) ولهذا يحسن استعمالها في كل موضع استعمل فيه النفي والاستثناء. وخالف أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم فقالوا: إنما تدل على الإثبات فقط ولا تدل على الحصر وأن (ما) في (إنما) زائدة كافة لا تدل على نفي. وينظر في ذلك روضة الناظر (٢٧١) ورفص المبانى (٢٠٣، ٣٨٤) والكليات للكفوي (١٨٩) وفيه بحث جيد انتصر فيه للحنفية بعد نقله أقوال الفريقين. والبحر المحيط (٥٠/٤) وشرح الكوكب المنير (٥١٥/٣).

وكذلك سبيل منعه توريث الأخت النصف مع وجود الولد ليس من ناحية دليل الخطاب، لكن لأن الشرع جعل ميراثها النصف مع عدم الولد. فإذا عدم وجب لها. وإذا وجد الولد ولها ميراث في الأصل مع عدمه ردت إليه.

وكذلك لو لم يجعل لها شيء مع وجود الولد وجب أن لا تأخذ شيئاً أصلاً مع وجوده. وإنما عمل في هذا أجمع بالرجوع عند عدم الشروط إلى الأصل، لا إلى دليل الخطاب.

هذا على أن في الناس من يرى أن تعلق الحكم بالعدد والغاية والشروط يدل على المخالفة ويوجب وإن لم يقل بذلك في تعليق الحكم بأحد الوصفين، فيمكن أن يكون ابن عباس من القائلين بذلك في العدد والغاية والشرط وإن لم يقله في الوصف الخاص^(٧٠) فبطل ما تعلقوا به عنه من كل وجه/.

٤٩٥

علة لهم أخرى : واستدلوا – أيضاً – على ذلك بأن القائل إذا قال لعبيده اشتر لي عبداً أسود عقل منه منع شراء الأبيض. وإذا قال له : إذا قام زيد فاضربه، عقل منه سقوط وجوب ضربه إذا لم يقم. وهذا هو القول بدليل الخطاب، وهو لغة العرب. وهذا باطل . وفيه – أيضاً – وقع الخلاف.

فإن قالوا : فمن أين عقل المخاطب إنه لا يجوز له شراء الأبيض، ولا ضرب زيد إذا لم يقم.

قيل لهم : من حيث علم أن الأصل إنه لا يجب ضربه ولا شراء عبد ولا غيره إلا أن يؤمر بذلك. فإذا قال اشتر لي عبداً وليكن أسود لزمه شراء من له هذه الصفة، ولم يجز له شراء غيره، لأن الأصل أن لا يجب ذلك أو حظر شراء عبد لسيدة أسود وغير أسود دون أن يأمر بذلك. فإذا أمره بشراء شيء مطلق أو مقيد بصفة وجب عليه ذلك وبقي حظر شيء غيره، وما خالفه في صفته على سقوط وجوبه أو على حظر شرائه، وهذا واضح لا إشكال

(٧٠) وذلك لأن مفهوم الغاية والشرط والعدد أقوى من مفهوم الصفة. فقال بحجته طائفة لم تقل بحجية مفهوم الصفة.

فيه، وكذلك الأصل سقوط ضرب زيد أو حضره في كل حال. فإذا قال فإذا قام فاضربه لزمه الضرب عند قيامه، وسقط ذلك عنه أو حضر عليه عند عدم القيام بالأصل لا بدليل الخطاب، فبطل ما قالوه.

فصل: وقد اعتمدوا في الاستدلال على ذلك باتفاق الكل من أهل اللغة والمعاني على أنه لا بد للتقييد بالصفة الخاصة من فائدة. نحو قوله: ﴿ومن قتله منكم متعمداً﴾^(٧١) و«في سائمة الغنم زكاة»^(٧٢). ولا فائدة^(٧٣) لذلك إلا وجوب الحكم فيما له الصفة وسقوطه عما ليس له.

فيقال لهم : هذا بعيد وباطل من وجوه :

أقربها: إنه غلط عظيم في الاستدلال، وذلك إنكم تتوصلون إلى العلم بمعنى الكلام في أصل الوضع الخاص من فائدته. وهذا عكس الواجب وقلبه، لأن العلم بفائدة الكلام تبع للعلم بما وضع له الخطاب. فإذا علم أنه موضوع لشيء وأمر من الأمور على أن ذلك الشيء هو فائدته وصار العلم بفائدته تبعاً للعلم بما وضع له. وأنتم تجعلون العلم بفائدته طريقاً للعلم بما وضع له. وهذا قلب الواجب وتخليط ظاهر فيه^(٧٤).

والوجه الآخر: إنكم مخطئون في قولكم لا فائدة لتعليق الحكم بالصفة الخاصة إلا وجوب المخالفة في الحكم. فلم قلتم ذلك؟ وما الحجة عليه؟

فإن/ قالوا: لأننا لا نعلم لذلك فائدة سواه.

٤٩٦

قيل لهم : ولم إذا لم تعلموا ذلك وجب القطع على أنه غير ثابت ولا معلوم لأجل أنكم يجب أن تعلموا كل معلوم وتعتروا بكل فائدة، فلا تجدون في ذلك متعلقاً.

(٧١) المائة : (٩٥).

(٧٢) تقدم تخريجه في (٨٧) من هذا المجلد.

(٧٣) في المخطوط (فائدة ولا فائدة).

(٧٤) الفائدة هي أثر للكلمة وثمره. وقد يعرف الشيء بأثره وثمرته. وإن كان وجودها بعد وجوده.

وأما حصرهم الفائدة في نفي الحكم عما عدا المذكور يمكن منازعتهم فيها.

ويقال لهم : ما أنتم في هذه الدعوى عندنا إلا بمثابة من قال إنه لا فائدة لقوله : في الغنم زكاة، وفي أربعين شاة شاة. وتخصيص الغنم بتعليق الحكم عليها إلا الدلالة على الوجوب باسقاط الزكاة عما عدا الغنم^(٧٥)، لأنه لو لم يرد ذلك لقال في الماشية زكاة، لأنه اسم يعم الغنم وغيرها.

فإن مروا على ذلك أبطلوا قولهم، وإن أبوه وقالوا له فائدة غير ذلك.

قيل لهم : مثله في تعليق الحكم بالصفة الخاصة. وإنما يلزم هذا من أبى دلالة تعليق الحكم بالاسم العلم على المخالفة، ومن ركب ذلك فقد أبعد لما قدمناه من قبل.

ثم يقال لهم : لتعليق الحكم بالصفة الخاصة فوائد غير ما ظننتم، وهو أنه إذا قال في الغنم زكاة وجب بحق العموم عندكم وجوبها في المعلوفة والسائمة، وأغنى ذلك عن قياس أحد الصنفين على الآخر والاجتهاد في طلب الحكم في شيء مما يقع عليه الاسم. وإذا قال في سائمة الغنم زكاة. أوجب النظر على أهل الاجتهاد في حكم المعلوفة، وهل يجب إلحاقها في الحكم بالسائمة لوجه يوجب ذلك. وفي هذا غرض صحيح وتعريض لثواب جزيل، ورفع للذين أتوا العلم درجات. وهو ساقط عند النص على وجوب الزكاة في جميعها.

وفائدة أخرى عظيمة، وهو أنه إذا كان مراده تعالى وجوب الزكاة في سائمة الغنم. فقال في السائمة زكاة فقطع النص على وجوبها فيها وجرى على كل مجتهد منع الزكاة فيها بضرب من القياس ووجوه الاجتهاد^(٧٦) لأنه

(٧٥) في المخطوط (العشر) بدل (الغنم).

(٧٦) مراد الباحثين أن من فوائد تعليق الحكم على وصف هي ثبوت الحكم للوصف ثم على المجتهدين البحث عن حكم ما عداه لكي يثابوا على اجتهادهم. ولو نص على الحكم في كلا الحالتين لما وجد تكليف للمجتهدين وإثابتهم على اجتهادهم. والفائدة الأخرى هي القطع بحكم ما ورد مطلقاً على الوصف وعدم فتح باب الاجتهاد فيه. فلو قال في الغنم السائمة زكاة لم يكن فرصة للاجتهاد في حكم السائمة لورود النص.

في منافاة حكم النص، وذلك دليل على بطلانه وفساده. ولو قال مكان ذلك في الغنم زكاة، وهو يريد إيجابها في السائمة لا محالة لجاز للمجتهد إخراج جميع ما فيه السوم عن وجوب الزكاة بضرب^(٧٧) من القياس، مع أنه مراد بالحكم لا محالة. فهذه فائدة - أيضاً - واضحة لا إشكال فيها. فبطل ما ظنوه.

ولو لم يُجمع لتعليق الحكم بالصفة الخاصة هاتين الفائدتين لم يخرج - أيضاً - / عن أن يكون له فائدة ثالثة، وهو أنه إذا قال في الغنم زكاة أوجبها في جميعها عندهم مع القول بالعموم - وجاز عندنا ذلك^(٧٨) وجاز أن يريد السائمة دون المعلوفة أو المعلوفة دون السائمة، ووجب الوقف والنظر عند أهل الوقف. وإذا قال في سائمة الغنم زكاة قطع الوقف فيما له هذه الصفة وعدل عن إيجابها في عموم الغنم، وكانت الفائدة في ذلك إيجابها في ذلك الصنف وتبقيّة الباقي على حكم العقل في سقوط وجوب الزكاة فيه. وإذا كان ذلك كذلك بطل التعلق بذكر التخصيص من كل وجه.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على وجوب القول بذلك بأن دليل الخطاب يجري مجرى لحنه ومفهومه. فإذا وجب القول بأحدهما وجب القول بالآخر. وهذا باطل، لأننا قد اتفقنا من قبل أن مفهوم الخطاب جارٍ مجرى نصفه، بل العلم به أسبق إلى القلوب من العلم بكثير من النصوص، وأن ذلك معلوم ضرورة من حكم المخاطب، فأغنى ذلك عن رده، وبيئنا أن تعليق الحكم بالوصف الخاص لا يدل على المخالفة بحال فبطل الجمع بين الأمرين.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن تعليق الحكم بالصفة الخاصة بمنزلة تعليق الحكم بالعلة، وكما يجب إثبات حكم ما فيه العلة وسقوطه عما ليس فيه. فكذا حكم الصفة. وهذا باطل من وجوه:

(٧٧) في المخطوط (وضرب).

(٧٨) أي على فرض قول الباقلاني بالعموم، مع أنه في الواقع لا يقر بوجود ألفاظ خاصة للعموم.

أحدهما: إن الأمر في ذلك على حد سواء، غير أنه ليس فائدة علة الحكم ثبوت الحكم بثبوتها وسقوطه لفقدائها أو إثبات ضد حكمها بما يخالفها من العلل، وإنما من حقها ثبوت الحكم بثبوتها متى وجدت. وكذلك تعليق الحكم بالصفة يوجب ثبوته بثبوتها. وقد يثبت^(٧٩) حكمها بعلّة تخالفها، لأن إثبات الحكم الواحد الشرعي بعلتين مختلفتين واجب صحيح على ما نبينه في أحكام العلل إن شاء الله^(٨٠). ولأجل هذا جاز إثبات وجوب القتل بالردة والقتل بالزنى مع الإحصان، ونجاسة العصير بكونه^(٨١) خمراً شديداً، وبوقوع النجاسة فيه، وإن كان حلواً إلى غير ذلك. فهذا بأن يدل على صحة تساوي ماله الصفة الخاصة في الحكم وما خالفه فيها أولى.

٤٩٨ وشيء آخر: وهو أنه ليس فائدة تعليق الحكم بالعلة سقوطه/ عما يخالفها أو إثبات ضد حكمها بخلافها، وإنما فائدتها إذا قال حرمت السكر لحلاوته والخمر لشدته تعريفنا علة تحريم تلك العين، ولو لم نعرف علة تحريمها لم ندر لماذا حرمت. فأما أن تكون فائدتها زوال الحكم بزوالها عما عداها، فذلك باطل.

وكذلك فليس فائدتها وجوب القياس عليها، وإنما يجب ذلك ويستفاد بالتعبد بالقياس لا بنصب علة للحكم. فبطل ما قالوه.

على أنه لو سلم أن فائدة العلة في حكم التعبد لحوق الحكم وسقوطه بانتقائها لكان إنما يجب ذلك من حكمها بتوقيف المتعبد تعالى على وجوب

(٧٩) في المخطوط (ثبت).

(٨٠) نقل إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (١٨٨) عن الباقلاني قوله بجواز التعليل بعلتين في أحكام الشرع دون الأحكام العقلية ولكن الأمدي في الإحكام (٢٣٦/٣) نقل عن الباقلاني وإمام الحرمين المنع مطلقاً. وفي البرهان (٨٢٠/٢) يمتنع أن تفرض علتان يتوصل إليهما بالاستنباط وللقاضي إلى هذا صغوظا في كتاب التقريب.

واختار إمام الحرمين في البرهان (٨٣٢/٢) امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين شرعاً مع جواز عقله. واختار الجواز الغزالي في المستصفي (٣٤٢/٢).

(٨١) في المخطوط (وكونه).

العمل بالقياس، وإنما يجوز أن يقال يجب زوال الحكم عن هذه العين إذا زالت العلة إن لم يكن لتحريمها علة أخرى تقوم مقامها أو بدليل أوجب ذلك من حكم العلة، وليس مثل هذا التوقيف والدليل في إيجاب دلالة تعليق الحكم بالوصف الخاص على المخالفة، فبطل ما قالوه من كل وجه.

واستدلوا على ذلك بذكر آيات وسنن من الكتاب علق الأحكام فيها بصفة خاصة وسقطت عند انتقائها وتتبعها يطول، ولا تعلق لهم في ذلك، لأن المخالفة في تلك الأحكام لم تجب بدليل الخطاب، وإنما وجب ذلك بأدلة قد نبهنا على كثير منها. فبطل ما قالوه. ولو كان ما قالوه دليلاً لكان وجودنا لأحكام كثيرة في الكتاب والسنة معلقة بصفات خاصة ومتناولة ما خالفها في الحكم دليل على ما قلناه.

فصل : القول في تعليق الحكم بالغاية هل يدل على المخالفة أم لا؟.

اختلف الناس في ذلك.

فقال بعض منكري دليل الخطاب : إنه لا تدل عليه، كما لا يدل تعليقه بالصفة.

وقال بعضهم : بل هو دال على ذلك، وهو الأولى وبه نقول^(٨٢).

واحتج من قال بأنه لا يدل بأن ذلك غير مروى عن أهل اللغة، ولا ثابت بطريق نقطع به عنهم، فلا يجب القول به. وهذا لا تعلق فيه لما نذكره. وهو الدليل على ما أخبرنا. وهو أن أهل اللغة قد وقفونا على ما يقوم مقام نصهم

(٨٢) قال بمفهوم الغاية طائفة ممن أنكروا مفهوم الصفة منهم الباقلاني. ونسب الأمدى في الأحكام (٩٢/٣) القول بحجيته إلى عبد الجبار وأبي الحسين البصري أيضاً - ونسب القول به ابن النجار في شرح الكوكب (٥٠٧/٣) إلى الجمهور ومعظم نفاة المفهوم. وينظر ما يتعلق بمفهوم الغاية : روضة الناظر (٢٧٣) والمستصفي (٢٠٨/٢) وفواتح الرحموت (٤٣٢/١) والمعتمد (١٥٦/١) واللمع (٢٦) والمسودة (٣٥٨) وإرشاد الفحول (١٨٢) وجمع الجوامع مع البناني (٢٥١/١) وإحكام الفصول (٥٢٣) واختار الباجي عدم الحجية. وبذل النظر (١٢٥) والميزان (٤٠٥) والبحر المحيط (٤٦/٤) وشرح اللمع (٤٢٨/١).

على أن ذكر الغاية بحتى وإلى وما يجري مجراها يدل على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها.

٤٩٩ وذلك أنهم متفقون على أن القول حتى يعطوا الجزية/، وحتى تنكح زوجاً غيره، وحتى يطهرن كلام غير تام ولا مستقل بنفسه.

وأنه لا بد فيه من إضمار، وأن المضمرة في الكلام الثاني هو المظهر في الأول المتقدم، وهو قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن﴾ (٨٣) وقوله ﴿فلا تحل له﴾ (٨٤) فتقديره والمتضمن فيه حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له وحتى يطهرن فاقربوهن. ولو لم يقدر هذا الكلام الإضمار في الكلام لصار قوله فلا تقربوهن لغواً، لا فائدة فيه اللهم إلا أن يقول: فلا تقربوهن حتى يطهرن، وحتى يتطهرن أو يقمن أو يصلين، ونحو ذلك، فيجعل حتى الأول إحدى الغائتين، والثاني غاية أخرى. ومتى لم يأت بغاية أخرى، ولم يضم فتحل له. وحتى يطهرن فاقربوهن بطلت فائدة الكلام وخرج عن حد الاستعمال.

ولأجل هذا قبح استفهام قول من قال لا تعط زيدا شيئاً حتى يقوم وإلى أن يقوم. وأن يقال له فأعطه إذا قام، لأن هذا مفهوم في الإضمار وتقدير الكلام، وبمنزلة قوله فإذا قام فأعطه، وإنما يضم ويقدر ويحذف النطق لسبقه إلى فهم كل متكلم باللسان.

ويدل على ذلك - أيضاً - أن الغاية نهاية الحكم، وكذلك غاية كل شيء نهايته والسبب الذي ينتهي إليه وينقطع عنده. فلو كان ما بعد الغاية مثل ما قبلها لخرجت بذلك عن أن تكون غاية لتساوي الحال قبلها وبعدها. فلهذا لم يحسن أن يقول القائل: اضرب المذنب حتى يتوب وهو يريد اضربه وإن تاب، لأنه إذا أراد ذلك - أيضاً - مع تويته لغا في كلامه وضربه لأنه لا فائدة لها، فثبت ما قلناه.

(٨٣) البقرة: (٢٢٢).

(٨٤) البقرة: (٢٣٠).

ولأجل هذا بعينه قبح أن يقول القائل: لا أعطيك شيئاً حتى تقوم. فإذا قمت لم أعطك، لأنه يصير قوله لا أعطيك حتى تقوم كلاماً لغوياً لا معنى له، إذا كان لا يُعطه إذا لم يقم وإذا قام، وهذا من توقيفهم معلوم، فوجب أن يكون ذلك بمنزلة قولهم أن تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها. وقد كنا ربما نصرنا أنه لا يدل، وإن كان هذا هو الأولى الأصح عندنا^(٨٥).

فصل: فإن قال قائل: قد قلت في غير موضع أن قوماً قالوا: إن تعليق الحكم بأنما يدل على نفي الحكم/ عن غير المذكور.

وإنما تدخل في الكلام محققة. فما الذي عندكم في ذلك؟

قيل: هي عندنا محتملة لأن يقصد تحقيق تعلق الحكم بالمذكور وتأكيده فيه ويحتمل أن ترد لنفي الحكم عما عدا المذكور، لأنها قد تستعمل في الأمرين، وإن كان لا يبعد أن يقال ذلك، وإن جاز فإن ظاهر الكلام يقتضي تعلق الحكم بالمذكور ونفيه عما عداه. ومنه قوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات^(٨٦)»، «وإنما الولاء لمن أعتق^(٨٧)» ويمكن أن يكون إنما دخلت لتأكيد

(٨٥) هذه العبارة نقلها عنه الزركشي بمعناها ونسبها له في التقريب.

(٨٦) تقدم تخريجه في ص ٨٩ من هذا المجلد.

(٨٧) متفق عليه عن عائشة.

أخرجه البخاري في كتاب الطلاق رقم (٥٢٧٩، ٥٣٨٤) وكتاب الأطعمة رقم (٥٤٣٠) وكتاب النكاح رقم (٥٠٩٧) بعضها بلفظ الولاء لمن أعتق وبعضها بلفظ المصنف. وأخرجه البخاري عن ابن عمر في عشرة مواضع ومسلم في العتق (١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤-١٥٠٤) مسلم مع النووي (١٤٦/١٠) والترمذي في الولاء والهبة (٤٣٧/٤).

وابن ماجه في الطلاق (٦٧١/١).

وأبو داود في العتق (٣٤٦/٢).

والنسائي في البيع (٢٦٩/٧).

والدارمي في الطلاق (٩٠/٢).

والدرارقطني في النكاح (٢٩٤/٣).

والطيالسي في العتق (٢٤٤/١). والشافعي في العتق (١٤٠/١).

وفي لفظ لمسلم (١١٤٣/٢) وأبو داود (٢٧٠/٢) والنسائي (١٦٥/٦) «الولاء لمن ولي النعمة».

وينظر تخريجه نصب الراية (١٤٩/٤) والتلخيص الحبير (٢١٣/٤).

والمعتبر (٢٠٠) وتحفة المحتاج (٣٧٦/٢).

إثبات الحكم لمن علق عليه فقط دون نفيه عن غيره، ولذلك يحسن أن يقال : إنما الأعمال بالنيات، وبالآلئ والمشقة، وأن يقول: إنما الولاء لمن أعتق ولن وهب ومن صام وتصدق، ونحو ذلك، ولا يبعد أن يقال إن ظاهر تعليقه بإنما يدل على أن ما عدا المذكور بخلافه، وأنه قد عقل من قوله إنما الولاء لمن أعتق نفيه عن من لم يعتق، ومن قوله : إنما الأعمال بالنيات إن لم ينو فليس بعمل نافع، وعلى هذا ورد قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^(٨٨) يعني أنه وحده يستحق العبادة والوصف بالإلهية دون كل شيء سواه. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(٨٩) وظاهره أن غير العلماء لا يخشونه. وهذا ظاهر الإطلاق.

وقولهم ليس هذا ظاهره، لأنه يجوز أن يقوله ومن وهب وتصدق، فلو كان ظاهره نفي الحكم عن من عدا المذكور لم يجز إثباته لغيره ومساواته له فيه، فإنه غير قادح فيما قالوه، لأنه إنما يدل على نفي الحكم عن غيره إذا لم ينص على دخول بعض أغيارها وكلهم معه في الحكم الملحق عليه بإنما - فإذا جعل غيره كهو بطلت دلالة الكلام بما ضم إليه، ولو كان ما قالوه واجباً لبطل أن يكون قوله اقتلوا المشركين عاماً مستغرقاً لأنه يحسن أن يقول إلا زيد وفلان. فلو كان اللفظ موضوعاً للعموم لكان الاستثناء نقضاً له. فإذا لم يجب هذا لم يجب ما قالوه، لأنه إنما يدل بالتجريد له بالحكم من غير نص على مساواة العين له، فزال القدر بهذا وثبت ما قلناه.

٥٠١ وقد يقول القائل/ لغيره إنما النبي محمد ﷺ تأكيداً لثبوت نبوته لا يقصد نفي كون ما عداه في سائر الناس نبياً. وإنما زيد عالم ولا نفي كون كل غير له عالماً فزال ما قالوه.

(٨٨) النساء : (١٧١).

(٨٩) فاطر : (٢٨).

فإن قال قائل: فالأجر يتم لام التوكيد مجرى إنما حتى يدل قول القائل:
إن العرب لتقري الضيف، وتحافظ على الجار، وتحمي الذمار، على أن ما
عداهم لا يفعل ذلك.

قيل: لا يجب هذا باتفاق، لأنه إنما يُفيد هذا القول إضافة هذه الأفعال
إلى العرب، وليس في إضافة الفعل إلى فاعله وجوب نفي مثله عن غيره.
ولذلك لم يعقل من قولهم إن زيدا لقائم، أن غيره ليس بقائم. وإنما معناه في
ظاهر الاستعمال إثبات الفعل والصفة والحكم المذكور ونفيه^(٩٠) عن عداه.
ولو قصد بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ إلى أن الجهال -
أيضاً - يخشونه لأحال معنى الكلام، ولم يفد بذكر العلماء شيئاً، والله أعلم.

(٩٠) سياق الكلام يقتضي أن تكون العبارة (وليس نفيه) بدل (ونفيه) والله أعلم.

باب

القول في أن تعليق الحكم بالشرط يدل على نفيه عن ليس له أم لا؟

فقد اختلف - أيضاً - في ذلك.

فقال جمهور المنكرين لدليل الخطاب: إنه لا يدل على نفي الحكم عن
ليس فيه الشرط.

وقال بعض أهل العراق وابن سريج من أصحاب الشافعي إنه يدل
انتفاء الحكم عن انتفى عنه الشرط.

والذي نختار في ذلك إنه ليس بدليل على ذلك^(١).

والذي يدل على هذا علمنا بأنه لا يمتنع ثبوت الحكم بشرطين مختلفين.
ولذلك ما جاز أن يقول القائل إذا قام زيد فأكرمه وإذا تكلم، وإذا أكرمك.
فإنما ساغ ذلك لأن نهاية ما في تعليق الحكم بالشرط جعله علامة على
وجوب الحكم، وكونه علامة عليه لا يمنع من كون غيره علامة عليه، وأقصى

(١) نسب الأمدي في الأحكام (٨٨/٣) القول بحجية مفهوم الشرط لابن سريج والكيالهراسي والكرخي وأبي الحسين البصري. ونسب عوم الحجية إلى أبي عبدالله البصري وتلميذه عبد الجبار بن أحمد واختاره. ونسب الزركشي في البحر المحيط (٣٧/٤) عدم حجيته - أيضاً - لأكثر المعتزلة والمحققين من الحنفية والامام مالك وأبي حنيفة. وقد دافع إمام الحرمين في البرهان (٤٥٢/١) عن القول بحجيته والرد على المنكرين حتى قال: «وغلا غالون بطرد مذهبهم في رد اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به. وهذا سرف عظيم» وقال في (٤٦٥/١) من البرهان: «وإن استقر على النزاع اكتفينا معه بنسبته إلى الجهل باللسان أو إلى المراغة والعدا». وينظر ما يتعلق بمفهوم الشرط: المستصفي (٢٠٥/٢) وقال فيه بعدم الحجية، وروضة الناظر (٢٧٣) والمسودة (٣٥٧) والمعتمد (١٥٢/١) وجمع الجوامع مع البناني (٢٥١/١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (٢٣١/١) وفواتح الرحموت (٤٢١/١) وإرشاد الفحول (١٨١) وشرح تنقيح الفصول (٢٧٠) وبذل النظر (١٢٠) وإحكام الفصول (٥٢٢).

حالاته - أيضاً - أن يكون بمثابة العلة الشرعية، وكون الشيء علة لا يمنع من كون غيره أيضاً علة، ولذلك جاز إثبات الحكم الواحد بعلمتين مختلفتين. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قالوه.

وقد زعم بعض من قال بذلك أن من حق الحكم المعلق بالشرط إذا ورد على وجه البيان أن يدل على نفي الحكم عما ليس هو فيه. وذلك نحو أن يقول: اقتلوا المشركين الحربيين والقتلة المغتالين، وفي خمس من الإبل السائمة زكاة، وأمثال هذا^(٢)، ولا يدل إذا لم يرد كذلك وكان خطاباً مفيداً.

وهذا - أيضاً - باطل لأنه لا فصل بين الأمرين، ولو ساغت هذه الدعوى لساغ قلبها وأن يقال: إذا ورد الحكم مبتدئاً ومعلقاً بالشرط دل على المخالفة، وإن كان بياناً لمجمل لم يجب ذلك فيه وإلا فما الفرق بين أن يبتدئ فيقول في سائمة الغنم زكاة غير مبين به مجملاً تقدم، وبين أن يقول في الإبل إذا كانت سائمة زكاة/. وذلك ما لا يمكن الفصل فيه.

٥٠٢

فإن قيل: فإذا جعلتم قوله في الغنم إذا كانت سائمة قدرها كذا زكاة هل تجعلون ذكر السوم بياناً؟

قيل: أجل، هو بيان لما تعبدنا به، وذلك لا يوجب نفي الحكم عما ليس سائمة، ولا يمنع أن يكون قوله السائمة بيان لما يجب الحكم فيه، وهو ما فيه السوم، وليس هو بيان لما لا يجب الحكم فيه. وقد يكون الشيء بياناً لشيء وحكماً في شيء وإن لم يجب أن يكون بياناً لغيره، فيكون بياناً لحكم بعض ما اشتمل عليه الاسم.

فلا نجيز إذا كان ذلك كذلك أن يكون بيان ما فيه الحكم بياناً لغيره وهذا واضح في إبطال هذا القول.

وليس الشرط كالغاية في هذا الباب لما بيناه من قبل، فلا يجب إذا كان

(٢) ما ذكره المصنف من أمثلة لا يوجد فيها لفظ الشرط، وإن كان يمكن تقديره فنقول: اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين.

ذلك كذلك أن يكون قوله احكم بالمال للمدعي إذا كانت له بينة. واحكم بالشهادة إذا كانت عادلة. واحكم بالمال إذا شهد به شاهدان، فإن شهد به شاهدان دالاً على أنه لا يجوز الحكم بالشاهد واليمين والإقرار، ولا أن يقال إن ذلك زيادة على حكم النص موجبة لنسخه، لأن الحكم بالشاهد واليمين والإقرار ليس بمزيل لوجوب الحكم بالشاهدين، والرجل والمرأتين. وسنقول في تفصي ذلك في فصول القول في النسخ قولاً بيناً إن شاء الله^(٣)، وبالله التوفيق، وبه نستعين.

(٣) كتاب النسخ هو من الجزء المفقود من الكتاب. والذي سيبيئه في كتاب النسخ هو الكلام على الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؟ وإذا كانت نسخاً متى يحتج بها ومتى لا يحتج بها؟.

باب

الكلام فيما ثبت وجوبه في الشريعة من أحكام، وهناك لفظ يقتضي وجوبه، هل يجب القضاء بثبوتها بذلك اللفظ وكونه مراداً به أم لا؟

اعلموا - وفقكم الله - أن الآي والسنن التي قصد بها بيان إثبات الأحكام الشرعية على ثلاثة أضرب: (١).

إما أن تكون جملة محتملة، أو جارية على ما أريد بها على جهة المجاز. أو نصوص ظاهرة وما يجري مجراها من العموم عند مثبتيه، ومن لحن القول ومفهومه وفحواه. وقد بينا شرح هذه الجملة فيما سلف.

فإن كانت محتملة جملة يجوز أن يراد بها إثبات ذلك الحكم، وأن لا يراد، لم يجب القضاء على أنه بها ثبت ذلك الحكم وأريد، لجواز أن يكون غير مراد به وثابتاً بغيره. وذلك نحو قوله: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾ (٢) وقوله: ﴿إلا بحقها﴾ (٣) ونحوه، لأنه يجوز أن لا يكون ما ثبت من الجزية بإثباتها، بل

(١) هذا البحث لم أعتز عليه في كتب أصول الفقه التي اطلعت عليها. حتى إمام الحرمين في تلخيص التقريب لم يذكره. والذي تضافرت كتب الأصول على بحثه في باب الأخبار وباب الاجماع هو أنه إذا وقع الاجماع على وفق خبر فهل يدل على صحة ذلك الخبر، وهل إذا أجمعوا على وفقه يكونوا قد أجمعوا لأجله. والمسألة الثانية أقرب لمسألة المصنف، ونقل الأسنوي في نهاية السؤل (٢١٤/٢) والزرکشي في البحر المحيط (٤٥٦/٤) تفريقاً بين كون الخبر متواتراً فقطع على أن الاجماع لأجله. وذكر في خبر الأحاد اختلافاً ونسبه للقاضي عبد الوهاب وينظر ما يتعلق بالمسألة المناظرة لمسألتنا شرح العمدة (٢٧٧/١). والمحصول (٢٧٤/١/٢) والوصول إلى الأصول (١٢٨/٢).

(٢) التوبة : (٢٩).

(٣) تقدم تخريجه ضمن حديث في ص ٢٩ من هذا المجلد.

يكون واجباً بغيرها ويجوز ثبوته بها، فالقطع على أنه مراد بها متعذر ،
وكذلك قوله : إلا بحقها/.

فإذا قيل في شيء معين إنه من حقها لم يجب القطع على ثبوته بتلك
السنة لجواز أن يكون ثابتاً بغيرها.

فإن قيل : إذا لم يكن في الشرع جزية سوى الثابت عليهم علم
بالإجماع إنه هو المراد بتلك الجزية.

يقال : فإنما علم أنه مراد بها بدلالة الاجماع، ونحن لا نمنع ذلك، وإنما
منعنا أن يعلم أنه مراد بها بنفسها مع كونها^(٤) محتملة، فثبت ما قلناه.
وكذلك القول في كل حكم يصح أن يراد بمجمل من القول، ويصح أن لا يراد
به في إنه لا يجب القطع على أنه مراد به بنفس المجمل، من نحو قوله تعالى:
﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٥) وقوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ
وَأَخَوَاتِكُمْ﴾^(٦) وقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾^(٧) و﴿أَحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ
الْأَنْعَامِ﴾^(٨) عند من رأى ذلك مجملاً، وإن كنا لا نقول به.

وكذلك ما ثبت من الأحكام في تحليل أو تحريم، وهناك لفظ يجري
عليه مجازاً واتساعاً، فإنه أبعد عن وجوب القطع بثبوته باللفظ
الجارى عليه على طريق المجاز، لأنه إنما يعلم بدليل أنه مراد به وإلا بإطلاق
اللفظ، فوجب حمله على ما وضع له حقيقة. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا
تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^(٩) لأنه قد زعم قوم أن اسم النكاح حقيقة للعقد
دون الوطء.

(٤) في المخطوط (كونه).

(٥) الأنعام : (١٤١).

(٦) النساء : (٢٣).

(٧) المائدة : (٩٦).

(٨) المائدة : (١).

(٩) النساء : (٢٢).

وقال آخرون : بل هو للوطء دون العقد، وإنما سمي العقد نكاحاً، لأنه وصلة وذريعة إليه. وأي الأمرين ثبت وجب أن لا يثبت الحكم من تحريم وطء من وطئه الأب، أو عقد من عقد عليه باللفظ الجاري على أحدهما مجازاً، لأنه إنما يستعمل فيه بدليل غير مطلقه، فإن أجمع على أنه مقصود مراد باللفظ الجاري عليه مجازاً أصير إلى ذلك بدليل الإجماع وما يقوم مقامه لا بنفس اللفظ الجاري على الفعل مجازاً، لأنه يجوز أن يكون إنما يريد بلفظ غيره، وبما هو حقيقة له. وإن كان هذا اللفظ يجري عليه مجازاً واتساعاً.

وإن كان اللفظ يجري على شيئين أحدهما حقيقة، والآخر مجازاً وجب أن يقال إن الحكم الذي يتناوله اللفظ حقيقة ثابت بنفس اللفظ إلا أن يمنع من ذلك دليل ويتفق على أنه ثبت في الأصل بلفظ آخر وورود هذا مؤكداً له.

فأما إذا لم يمنع منه دليل قضى على أنه ثابت به، لأجل ظاهر الحال، وما يجري عليه مجازاً لا يجب القضاء على أنه ثابت باللفظ منه/ لجواز أن لا يكون ثبت به. فإن قام دليل من غير اللفظ على أنه ثابت به قضى به، لأجل ذلك الدليل لا بنفس اللفظ.

٥٠٤

فأما الحكم الثابت وهناك نص وعموم واحن بقول يقتضيه فواجب القضاء على ما ثبت به إلا أن يمنع من ذلك دليل. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾^(١٠) ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾^(١١) ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾^(١٢) ﴿فاقتلوا المشركين﴾^(١٣) ﴿والسارق والسارقة﴾^(١٤) و﴿الزانية والزاني﴾^(١٥) وأمثال ذلك من النصوصات والعمومات، ونحو

(١٠) الاسراء : (٣٢).

(١١) النساء : (٢٩).

(١٢) الاسراء : (٣١).

(١٣) التوبة : (٥).

(١٤) المائدة : (٣٨).

(١٥) النور : (٢).

قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١٦) ﴿وَلَا تَظْلَمُونَ فِتْيَانَهُ﴾^(١٧) و«أدوا الخيط والمخيط»^(١٨) وأمثال هذا مما يجب إثباته بلحن القول وفحواه. فيجب تنزيل ذلك على ما رتبناه.

(١٦) الاسراء: (٢٣).

(١٧) النساء: (٧٧).

(١٨) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الجهاد (١٤/٢) رقم (٢٢) في حديث طويل يتعلق بغزوة حنين، وفيه: «أدوا الخياط والمخيط، فإن الغلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة».

وأخرجه النسائي في المجتبى (٢٢٢/٦) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في كتاب الهبة. وأخرجه ابن ماجة في كتاب الجهاد - باب الغلول (٩٥٠/٢) رقم (٢٨٥٠) والدارمي في كتاب السير (٢٣٠/٢) عن عبادة بن الصامت.

وأحمد (١٢٨/٤) في مسند العرياض وفي (٣١٦/٥، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٣٠). في مسند عبادة ابن الصامت.

باب

القول في ماهية البيان، ووجوهه، وتفصيل ما يحتاج إلى بيان من قول وغيره، وما به يقع البيان، وجواز تأخيره إلى وقت الحاجة إليه، وغير ذلك من فصول القول فيه

أما البيان فحقيقته أنه الدليل المتوصل بصحيح النظر فيه إلى فعل العلم بما هو دليل عليه.

والدليل على ذلك أن البيان عند أهل اللغة هو ظهور الأمر وكشفه على وجه ينفصل عما^(١) ليس منه، ولذلك يقال: بان لي الأمر إذا انكشف، وأبان الرجل عن ضميره وما في نفسه إذا أظهره، وبان الهلال والفجر وإذا ظهرا واتضحوا. وقال عليه السلام: «ما بان من حي فهو ميت»^(٢) يراد ما انفصل. ومنه قوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس﴾^(٣) أي اظهار لما كلفوه. وقوله

(١) في المخطوط (بما) بدل (عما).

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أجده. وأقرب ما يتناسب مع موضع الاستشهاد لفظ صحيح البخاري في الذبائح معلقاً عن الحسن وإبراهيم بلفظ: «إذا ضرب صيداً فبان منه يد أو رجل لا تاكل الذي بان» وأخرجه بلفظ «ما قطع» من حديث ابن عمر ابن ماجة (١٠٧٢/٢) رقم (٣٢١٦) في كتاب الصيد، والحاكم في المستدرک (١٢٤/٤) ورواه من حديث أبي سعيد الحاكم (١٣٩/٤). وأخرجه من حديث أبي واقد الليثي. أبو داود في الصيد (١٠٠/٢) والترمذي في الأطمعة (٧٤/٤) وقال حديث حسن غريب والحاكم في الذبائح (٢٣٩/٤) والدارقطني (٢٩٢/٤) والدارمي في الصيد (٢٠/٢) وأحمد (٢١٨/٥). وقال الزبيدي في إتصاف السادة (٢١٦/٢): أخرجه من حديث تميم الداري بلفظ (ما أخذ) ابن ماجة والطبراني وابن عدي. وينظر تخريجه نصب الراية للزيلعي (٣١٨/٤) وغاية المرام للألباني رقم (٤١) والمعتبر للزركشي (١٦٧) والجامع الصغير للسيوطي (٤٦١/٥).

(٣) آل عمران: (١٣٨).

تعالى : ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾^(٤) أي ليصدق به ويظهر. وقوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾^(٥) أي ليظهروه للناس.

ومنه قولهم أبْنُ وبَيِّنٌ مرادك أي أظهره على وجه ينفصل به عما عداه. وإذا كان ذلك كذلك وجب أن نقول هذا معناه. وأن نحده بأنه «الدليل الذي يتوصل بالنظر فيه إلى فعل العلم الذي هو دليل عليه»، وإن كان البيان قولاً مظهراً لمعناه. فالنظر فيه إنما هو للعلم بالمواضعة على معناه، وأن كل ما سمعه من لا يعلم ما وضع لإفادته إذا لم يعرف المواضعة.

وقد بينا فيما سلف أن ما يعلم ضرورة لا يحتاج إلى بيان ودليل يتوصل به إلى معرفته/ وكل دليل على أمر من الأمور مظهر ومبين له من غيره من ٥٠٥ حيث كان النظر فيه طريق إلى العلم بما هو دليل عليه. وسواء^(٦) كان الدليل المظهر المبين للمراد فعلاً أو قولاً أو إشارة وعقداً أو أي شيء كان.

وقد صار المعقول من دليل البيان في عرف الفقهاء والمتكلمين بيان معنى الكلام دون ما سواه من سائر ما يعلم بدليل.

فيجب على هذا الاصل أن يكون المبيِّن هو الدال بما ينصبه من الأدلة على الأمر الذي يظهره الدليل.

وأن يكون البيان قوله وما يقوم مقامه من الأدلة.

وأن يكون المبيِّن له الحكم هو المدلول عليه بالقول وغيره.

وأن يكون المبيِّن هو المدلول عليه من الأحكام العقلية والشرعية.

وأن يكون التبين هو العلم الواقع للمكلف بمدلول الدليل عند متأمله

والعلم به^(٧).

(٤) النحل : (٤٤).

(٥) آل عمران : (١٨٧).

(٦) في المخطوط (هيو).

(٧) ذكر الباقلاني حدوداً للبيان والمبيِّن له والمبيِّن والتبيين والمبين.

فصل: وليس من حق البيان أن لا يكون بياناً حتى يتبين به، أو حتى يتبين به كل من يصح أن ينظر فيه أو يسمعه إن كان قولاً، وإنما من حقه أن يكون في نفسه على صفة ما إذا سمع وتأمل وعرفت المواضعة على معناه صح أن يعلم به ما هو بيان له. وقد تختلف أحوال الناس في سماعه وتأمله والنظر فيه^(٨).

فصل: وليس من حقه - أيضاً - أن يكون بياناً لمجمل ومشكل من القول وما لا يستقل بنفسه، لأن العمومات والنصوص بيان لما وضعت له وكشف لمعناه. وإن لم تكن محتملة لبيان المراد بالمجمل المحتمل ضرب من البيان، وإن كان منه ما ليس كذلك.

ولأجل هذا لم يصح قول من قال إن حد البيان «إنه إخراج الشيء من حيز الأشكال إلى التجلي بأي وجه كان»^(٩)، لأنه حد يخرج من البيان أكثره،

والبيان لغة على ما في القاموس المحيط (١٥٢٦) الإفصاح مع نكاه. وأما في الاصطلاح فإطلاق وأريد به الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد. ويطلق ويراد به الدليل على المراد ويطلق ويراد به فعل المبين. وقد عرفه الباقلاني على أنه الدليل وتابعه على ذلك إمام الحرمين والغزالي والآمدي وفخر الدين الرازي وأكثر المعتزلة. وذهب معظم الحنفية وفي مقدمتهم الجصاص في الفصول (٦/٢) بأنه «إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً مما يلتبس به». واختاره السرخسي في أصوله (٢٦/٢).

وينظر ما يتعلق بتعريف البيان العدة (١٠١/١) والمستصفي (٣٦٤/١) وإرشاد الفحول (١٦٨) وجمع الجوامع مع البناني (٦٧/٢) والبحر المحيط (٤٧٧/٣) والمسودة (٥٧٢) والبرهان (١٥٩/١) والاحكام للآمدي (٢٥/٣) وفواتح الرحموت (٤٢/٢) وروضة الناظر (١٨٤).

والمحصول (٢٢٦/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٧٤) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٤٨/٢) واللمع (٢٩) والمعتمد (٣١٧/١) والاحكام لابن حزم (٣٨/١) والرسالة (٢١) وما بعدها.

(٨) نظراً لأن الناس تتفاوت عقولهم فقد يبين لأحدهم الأمر فلا يفهمه لقصور في ذهنه ومع هذا يسمى بياناً.

(٩) هذا الحد نسبه للصيرفي إمام الحرمين في تلخيص التقريب لوجه (٩٥) وقال: هذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي رحمه الله. ونقده بعدم الجمع. ونسب هذا الحد للصيرفي - أيضاً - أبو يعلى في العدة (١٠٥/١) والزركشي في البحر المحيط (٤٧٧/٣) وابن النجار في شرح الكوكب المنير (٤٣٨/٣) وقد أخطأ في نسبة هذا الحد لإمام الحرمين والآمدي. فقد اختار الآمدي في الإحكام (٢٥/٣) أنه الدليل، وهو حد الباقلاني. وكذلك اختار إمام الحرمين في البرهان (١٦٠/١) فقال: «والقول المرضي في البيان ما ذكره القاضي أبو بكر حيث قال البيان هو الدليل».

ويوجب أن لا يكون البيان إلا بيان مجمل محتمل، وأن لا يكون العموم عند مثبتيه بياناً لما اشتمل عليه. وهذا باطل، لأن كل قول يكشف عن معنى ما وضع له، فهو بيان له، ولذلك صارت النصوص والعمومات ومفهوم الخطاب ودليله عند مثبتيه بياناً، وإن لم يكن بيان المحتمل من الكلام آخر^(١٠) هو بيان له.

فصل : فأما قول من حد البيان بأنه العلم بالشيء فإنه باطل^(١١)، لأن العلم به تبيين له. وبيانه ما يمكن أن يتوصل به إلى معرفته، ولو كان العلم بالشيء بياناً له لكانت سائر العلوم الضرورية الواقعة عن درك الحاسة بياناً للمعلومات، وكان المعلوم ضرورة يحتاج إلى بيان. وذلك باطل باتفاق.

ويدل على فساد ذلك إطباق الكل على أن الله سبحانه قد بين أحكام أصول دينه وفروعه للكافر والجاحد/ وإن لم يعلم ما بينه تعالى له. فلو كان البيان هو العلم بالمبين لكان من لم يعقل العلم بما كلف غير مبين له. وهذا خلاف الاجماع.

ويدل على ذلك قولهم : بينت له الشيء فلم يتبين، ودلته عليه فلم يعلم. وذلك دليل على أن البيان غير التبيين.

ويدل عليه - أيضاً - قولهم : بيان أبين من بيان، وأن مراتب البيان مختلفة في هذا الباب. وقد علم أن تعلق سائر العلوم للمعلومات تعلق متساوي غير مختلف، فوجب أن يكون البيان غير التبيين.

(١٠) هكذا في المخطوط والعبارة ركيكة. ويبدو أن كلمة (آخر) زائدة.

(١١) ونسبه الزركشي في البحر المحيط (٤٧٨/٣) إلى أبي عبدالله البصري وإلى أبي بكر الدقاق الشافعي. ونسبه أبو يعلى في العدة (١٠٧/١) للدقاق. ونسبه في المعتمد (٢١٨/١) لأبي عبدالله البصري. وكذلك فعل ابن النجار في شرح الكوكب (٤٤٠/٣).

ونسبه الأمدى في الإحكام (٢٥/٣) إلى أبي عبدالله البصري وأبطله الأمدى من وجهين :
والأول : إن حصول العلم عن الدليل يسمى حقيقة (تبييناً) والأصل في الاطلاق الحقيقة.
الثاني : الحاصل عن الدليل قد يكون علماً وقد يكون ظناً فتخصيصه بالعلم دون الظن مخالف للواقع.

فإن قالوا: فيجب على ما أصلتم أن تكون الإدراكات المتوصل بها إلى علم حقائق المدركات والفصل بين صفاتها دليلاً للمدركات على العلم بها.

قيل له: لا يجب ما قلته من وجهين :

أحدهما: أبداً قد شرطنا في الحد أنه الدليل الذي يتوصل بمعرفته وصحيح النظر فيه إلى فعل العلم بما هو دليل عليه، والإدراكات لا نظر للمدرك فيها، ولا هي - أيضاً - مما يتوصل بها إلى فعل العلم بالمدرك، لأن العلم به ضرورة مبتدأ من فعل الله عز وجل دون المدرك فزال الاعتراض.

والوجه الآخر : إن الإدراكات عندنا علم ضروري بالمدرك، وليست بطرق للعلوم، فسقط ما قاله المعترض.

ومما يدل على أن البيان معنى غير التبیین الذي هو العلم بالشيء قول أهل اللغة فيمن دل غيره على الشيء وبيّنه له هذا بيان منك لفلان. وعلى هذا قال الله سبحانه ﴿هذا بيان للناس﴾^(١٢) فقد علم أن القرآن ليس بعلم لأحد، وأن المبيّن لغيره بالقول وما يقوم مقامه ليس بعلم لمن بين له. فبطل ما قالوه.

وقد تكلمنا على ما قاله الشافعي رحمه الله من أن البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. وأقل ما فيه أن يكون بياناً لمن يدل بلسانه في الكتاب الكبير بما يغني النظر فيه^(١٣).

(١٢) آل عمران : (١٣٨).

(١٣) كلام الشافعي هذا موجود في الرسالة (٢١) ثم قسم الشافعي رحمه الله البيان لخمسة أنواع :

أولها : ما أبانه لخلقه نصاً .

ثانيها: ما بينه الله بكتابه .

ثالثها: ما أحكم الله فرضه بكتابه وبين كيفيته على لسان نبيه .

رابعها: ما سن رسول الله ﷺ مما ليس له فيه نص حكم .

وخامسها: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه .

وذكر إمام الحرمين في البرهان تقسيمات أخرى واختار تقسيم البيان إلى سمعي وعقلي .

وقد أورد الجصاص في الفصول (١٠/٢) تعريف الشافعي للبيان ونقده بأنه لم يبين في تعريفه =

ماهية البيان ولا صفته.

وأنة لم يذكر الاجماع في أقسام البيان. وذكر إمام الحرمين في البرهان(١/١٦٢) أن أبا بكر ابن داود الأصفهاني قال : أغفل الشافعي رحمه الله في المراتب الاجماع. وينظر رد القاضي أبي الطيب على ابن داود في البحر المحيط(٣/٤٧٩).

باب

الكلام في تفصيل ما به يقع البيان

أما بيان العقليات المستنبطات فهو الدليل على كل شيء منها .

وأما بيان الشرعيات فإنه يحصل بالقول وما يقوم مقامه من الوسطة بين المتعبد جل ذكره، وبين المكلفين من عباده من العقل^(١) والكتابة والإشارة والإيماء والرمز وإقرار صاحب الشرع^(٢) على الفعل على وجه يعمل به رضاه به وعدم إنكاره أو على ما قد بيناه من قبل .

ولا فرق بين أن يكون البيان مبتدئاً به، وبين أن يكون بياناً/ بالمجمل ومحتمل متقدم لأنهما بيانان. ٥٠٧

ومنه - أيضاً - البيان للأحكام بعلها المنصوص عليها والمستثارة بالنظر مع تعبدنا لنا بالقياس عليها والرد إليها، لأننا نعلم بالنص عليها والاستخراج لها وجوب ثبوت حكمها متى وجدت وأين وجدت كما يعلم ثبوت الحكم بالقول والفعل القائم مقامه .

ولا وجه لقول من قال : إن الصفات التي جعلت عللاً وعلامات على ثبوت أحكامها ليست ببيان، لأجل أن البيان ما أوصل إلى العلم والقطع على حكم ما هو بيان له . وليس هذه حال علل الأحكام، لأنها أمارات توصل إلى غلبة الظن دون العلم، لأننا وإن سلمنا أن البيان ما يوصل إلى العلم، ويتبين الشيء على ما هو به، فإننا نقول إن علة كل مجتهد ينصبها ويقيس عليها توصله إلى العلم بالحكم قطعاً، لأن الدليل قد قام بما نذكره في كتاب

(١) في المخطوط (العقل) والذي يبدو لي أن الصواب (الفعل) .

(٢) المراد بصاحب الشرع هو الرسول ﷺ لأنه هو الذي يعلم رضاه ويكون إقراره حجة .

الاجتهاد على أن كل مجتهد مصيب، وأن الحق قطعاً في سائر الأقاويل
يوجب أن تكون العلل بيانياً.

وقد يجوز أن يقال إن العلل والصفات المستثارة ليست ببيان، لأنه
إنما يحصل عندها الظن لثبوت الحكم لما هي فيه لا العلم بذلك. ولكن
الظن الحاصل عند استثارتها لكون الحكم متعلقاً بها هو البيان
لثبوت الحكم، لأن به يعلم المجتهد وجوب الحكم قطعاً بما يغلب على ظنه أنه
حكم الله عز وجل.

فأما من قال إن علل الأحكام توجب العلم والقطع على تعلق الحكم بها
وأن الحق في واحد وأنه يقطع على خطأ مخالفه ومخطئ علة الحكم^(٣) فقد
زال عنه هذا الكلام، ووجب عليه جعل العلل بيانياً.

فصل: وبيان أحكام الشرع مقصور على السمع دون أدلة العقل، وإن
كان العلم بصحة السمع وما يودعه ويستخرج منه حاصل بالاعتبار العقلي
غير أن علل الأحكام موضوعة بالسمع، ولولاه لم يعلم كونها عللاً وليست
كالعقليات في هذا الباب. ونحن نشرح ذلك عند بلوغنا إلى القول في القياس
وأحكام العلل إن شاء الله.

وجميع السمع الذي هو بيان الأحكام الكتاب والسنة على مراتبها
التي قدمنا ذكرها، وأفعال الرسول ﷺ وإقراره الواقعين موقع أقواله،
ثم إجماع الأمة^(٤)، ثم ما استخرج من النطق من الكتاب والسنة
بطرق الاجتهاد.

(٣) الباقلاني ممن يقول بتصويب المجتهدين. وهو ممن يقول بأن العلل الشرعية توصل المجتهد إلى
العلم بالحكم في الفرع فهي بيان للحكم. وكذلك على قول من يرى أن المصيب واحد فالعلل بيان
للحكم لأنها توجب تعلق الحكم بها.

(٤) عطف المصنف إجماع الأمة على الكتاب والسنة بأنواعها الثلاثة بحرف «ثم» يشعر بتأخر
الاجماع علماً بأن المجتهد إذا ما أراد أن يحصل على حكم فعل من أفعال المكلفين يبحث عن
الاجماع أولاً لكي لا يجتهد في موضع وقع فيه إجماع.

ومنه قياس علة، ومنه استدلال بشواهد الأصول، وما يجري مجرى ذلك،
ويحل محل قياس العلة، ويسوغ الحكم للمجتهد به إذا رأى ذلك.
هذا جملة بيان الأحكام الشرعية^(٥).

(٥) ينظر ما يحصل به البيان في نهاية السؤل مع مناهج العقول (١٥٠/٢) والمعتمد (٣٣٧/١)
والمحصل (٢٦١/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٧٨) وجمع الجوامع مع البناني (٦٧/٢)
والعدة (٦١٠/١) وارشاد الفحول (١٧٣) وأصول السرخسي (٢٧/٢) وقواتح الرحموت (٤٥/٢)
واللمع (٢٩) والمستصفي (٣٦٧/١) وروضة الناظر (١٨٤) والتبصرة (٢٤٧) وبذل النظر (٢٨٦)
وشرح اللمع (٤٦٩/١) والإحكام للآمدي (٢٧/٣).

باب

ذكر وجه حاجة القول إلى بيان والفرق بينه وبين ما لا يحتاج منه إلى ذلك /.

٥٠٨

وقد بينا فيما سلف أن الكلام على ثلاثة ضرب

فمنه النصوص وفحواها ومفهوماتها المستقلة بأنفسها. وهذا الضرب لا يحتاج باتفاق إلى بيان لكونه مظهراً بنفسه لعنايه وما وضع له لإفادته.

ومنه ضرب يستقل من وجوه ولا يستقل من وجه. وهذا الضرب يستغني عن البيان فيما هو مستقل بنفسه في إفادته.

ومنه ضرب يستقل من وجه ولا يستقل من وجه. وهذا الضرب يستغني عن البيان فيما هو مستقل في إفادته ومحتاج إلى بيان فيما لا يستقل بنفسه في إفادته. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١) و﴿حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾^(٢) و﴿يَتْرَبُصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣) لأنه لا يحتاج إلى بيان في أن فيه حقاً وأن الجزية ضريبة وأتاوة، وأن القرؤ زمن معتاد بالحيض والطهر، ويحتاج إلى بيان فيما هو الحق وقدرة الجزية وجنسها. وأي الزمانين من الأقرء وقع به الاعتداد. وهذا بين.

وكذلك القول في جميع الألفاظ والأسماء المشتركة بين أشياء مختلفة يجري على سائرها حقيقة في أنها غير محتاجة إلى بيان في كونها متناولة لجملة ما يقع عليه ومحتاجة إلى بيان في تفصيل ما أريد بها منه معيّنًا وذلك

(١) الأنعام: (١٤١).

(٢) التوبة: (٢٩).

(٣) البقرة: (٢٢٨).

نحو القول بيضة ولون وجارية وعين، وأمثال ذلك مما قدمنا ذكره.

والضرب الثالث : هو الذي لا يستقل بنفسه من وجه ما، وهو المجاز المستعمل في غير ما وضع لإفادته. فإذا أريد به مالم يوضع له احتاج إلى دليل وبيان يكشف عن قصد المتكلم به، اللهم إلا أن يكون مجازاً قد غلب وظهر استعماله في الشيء الذي تجوز به فيه، وصار عرفاً معهوداً. وذلك نحو قوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾^(٤) وأمثاله مما غلب مجازه على حقيقته. وقد بينا هذا فيما سلف. وكشف ما ذكرناه الآن الفرق بين ما يحتاج إلى بيان أصلاً وبين ما لا يحتاج إليه من وجه، وبين ما يحتاج إليه في كشف المراد به من كل وجه.

فصل : ومن الجمل التي تحتاج إلى بيان قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَهُ سُلْطَانًا﴾^(٥) والسلطان هو الحجة، وحجة ولي المقتول غير معلومة عقلاً، وإنما هي ما يجعله الشرع حجة له وقد يصح جعل حجته فعل قاتل وليه، ويصح جعلها أخذ ديته، أو غير ذلك مما يجوز العقل ورود السمع به. فإذا وصله بقوله تعالى : ﴿فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾^(٦) بين بذلك أن السلطان الذي جعله تعالى للولي قاتل وليه بغير سرف/.

٥٠٩

فصل : فأما قوله ﷺ : « لا يقتلن مؤمن بكافر »^(٧) فليس بمجمل ولا

(٤) النساء: (٤٣).

(٥) الاسراء: (٢٣).

(٦) الاسراء: (٢٣).

(٧) حديث « لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

أخرجه أبو داود في الديات (٦٧٠/٤) رقم (٤٥٣١).

وأخرجه عن علي النسائي بلفظ «ألا لا يقتل» (١٩/٨، ٢٤) في القسامة وأبو داود في الديات (٦٦٦/٤) رقم (٤٥٣٠).

وأحمد في المسند (١١٩/٧٩، ١١٢) والدراقطني (٩٨/٣) رقم (٦١).

وأخرجه ابن ماجة من حديث ابن عباس في الديات (٨٨٨/٢) رقم (٢٦٦٠).

وأخرجه أبو داود رقم (٤٥٠٧، ٢٠٣٥) والبيهقي (٢٨/٨).

محتاج إلى بيان على قول أهل العموم، لأنه عام في كل كافر من أهل الحرب والصلح وذي عهد ومن لا عهد له، وليس إثباته له بقوله «ولا ذو عهد في عهده» فوجب تخصيص قوله لا يقتلن مؤمن بكافر، حتى يحمل ذلك على أن لا يقتل بكافر حربي دون معاهد، لأنه لو قطع الكلام على قوله لا يقتلن مؤمن بكافر لثم وكان صحيحاً عاماً. وصلته به ولا ذو عهد في عهده استئناف حكم آخر، وهو النهي عن القتل للمعاهد في عهده. فإذا نقض العهد زال النهي ورجع إلى حكم الأصل، فهو بمثابة أن يقول لا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده^(٨). وليس النهي عن ذي العهد من تخصص قوله : لا يقتلن مؤمن بكافر في شيء، ويمكن أن يكون - أيضاً - أراد بقوله ولا ذو عهد في عهده النهي عن قتل المؤمن بالكافر وقتل المعاهد بالكافر الحربي، فكأنه قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا معاهد كافر بكافر حربي لا عهد له ، ويصير بمنزلة قوله لو قال: لا يقتلن مؤمن بكافر، ولا الرجل من الكفار بالمرأة.

وقوله : ولا يقتل الرجل من الكفار بالمرأة ليس بتخصص لقوله لا يقتلن مؤمن بكافر - وقد تفصينا في الكتاب الكبير ذكر الآي التي ألحقت بالمجمل، وليست^(٩) منه. وما أخرج منه وهو منه بما يغني عن الإطالة هاهنا، وبالله نستعين.

وأخرج البخاري شقه الأول عن علي برقم (٦٩١٥. ٣٠٤٧) والترمذي في الديات (٢٤/٤) رقم (١٤١٢) وقال حسن صحيح والدارمي في الديات (١١٠/٢).
والشافعي في الأم في كتاب القتل والجنايات (٢٥٠/٢).
والطياييسي في كتاب القتل والجنايات (٢٩٣/١).
ينظر تخريجه في إرواء الغليل (٢٦٦/٧) والابتهاج (١١٨) وتحفة الطالب ص ٢٨٣ والمعتبر ص ١٥٦.

(٨) ينظر ما يتعلق بهذا الحديث وما يدل عليه من أحكام فتح القدير لابن الهمام (٢١٧/١٠) والمهذب للشيرازي (١٧٤/٢) والمغني لابن قدامة (٢٧٣/٨) والمحلى (٣٤٧/١٠) وسبيل السلام (٤١٦/٣).
(٩) في المخطوط (ليس).

باب

القول في حاجة الفعل إلى بيان

قد بينا فيما سلف أن القول الذي لا يستقل بنفسه في بيان ما قصد به محتاج إلى بيان، فإذا ثبت ذلك وجب حاجة فعل الرسول الذي به تُبَيَّن الأحكام إلى بيان، هو قول يتقدمه أو يتعقبه، وما يقوم مقام القول من الأحوال التي يعلم بها أنه قاصد بالفعل إلى بيان.

وذلك نحو قوله ﷺ : «خذوا عني مناسككم»^(١) «وصلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) ونحوه، لأنه قد يفعل القرب الشرعية لا على وجه البيان لأمته، لكونهم مشاركين له فيه، بل لكونه مخصوصاً بالتعبد به. وكذلك فقد يقع الفعل على وجه القربة وغير القربة لا لبيان مجمل تقدم، بل لتعبده بذلك واختصاصه به. كذلك/ فلا يجوز أن يعلم في الجملة أن قوله قربة قبل النظر في أنه بيان مبتدأ لأمته أو لجملة تقدمت بنفس الفعل الظاهر منه وحقيقته وحال يرجع إليه إلى صورته، لأننا قد بينا فيما سلف إنه لا يكون قربة لنفسه وجنسه وصورته وبعض صفاته الراجعة إليه، وإنما يكون قربة إذا قصد به وجه الله سبحانه ويتقيد موجب الأمر به والطلب لثوابه. وذلك غير معلوم بصورة الفعل وجنسه، وما عليه من الصفات في ذاته، وسنزيده إيضاحاً عند انتهائنا إلى القول في أحكام أفعاله ﷺ، فبان بذلك أن الفعل

٥١٠

(١) تقدم تخريجه في (٢٤٢) من هذا المجلد.

(٢) تقدم تخريجه في (٢٤٢) من هذا المجلد.

أحوج إلى البيان من القول الذي لا يستقل بنفسه في بيان ما أريد^(٣) به.
وليس لأحد أن يقول لا يجوز البيان للمجمل بالفعل^(٤)، لأن من حق
البيان أن لا يتأخر، والفعل والعلم بالقصد إليه يقع منفصلاً من الخطاب،
لأننا نتبين من بعد جواز تأخير البيان. ولو صح أيضاً ما قاله لم يمتنع أن
يكون من الأفعال ما يعقبه بتلاوة الخطاب، ويظهر معه ما يعلم به قصده إلى
بيان المراد به، فلا يكون لذلك متأخراً.

(٣) فعل الرسول ﷺ في حاجة إلى البيان كقول لعدة أمور :
منها : إجمال كونه خاصاً به ﷺ . واحتمال كونه فعلة لا على سبيل القرية ثم الفعل ليس له
صيغة فلا تعرف دلالة على الأحكام هل هو على سبيل الوجوب أو الندب إلا ببيان.
(٤) عقد الأمدي في الأحكام (٢٧/٣) مسألة لهذه الفقرة ونقل الخلاف عن طائفة شاذة وأفسد ما
تمسكوا به وأثبت أن البيان بالفعل أقوى من البيان بالقول. وخاصة في الأمور التي تطول بحيث
يصعب على المستمع متابعة القول. ثم كذلك يكون الفعل أقوى في البيان لما فيه هيئات وهذا الذي
سلكه ﷺ في بيان كيفية الصلاة والحج. كما أن للفعل تأثيراً في النفس ولذا قال ﷺ : « ليس
الخير كالمعاينة ».
وينظر البيان بالفعل نهاية السؤل مع مناهج العقول (١٥١/٢) وجمع الجوامع مع البناني (٦٧/٢)
والمستصفي (٣٦٦/١) واللمع (٢٩) والمعتمد (٣٢٨/١) والأحكام لابن حزم (٧٢/١) وأصول
السرخسي (٢٧/٢) وفواتح الرحموت (٤٥/٢) وإرشاد الفحول (١٧٣) والبحر المحيط (٤٨٥/٣)
والعدة (١١٨/١) وروضة الناظر (١٨٤) والمحصل (٢٦٩/٣/١) وشرح تنقيح الفصول (٢٨١)
والتبصرة (٢٤٧) ونقل المنع عن أبي اسحاق المروزي وأبي الحسن الكرخي.

باب

القول في منع تأخير بيان ما يحتاج إلى بيان عن وقت الحاجة

لا خلاف بين الأمة في أن الشرع لم يرد بأمر يجب تقديمه
وتمس الحاجة إلى تنفيذه مع تأخير بيانه. وهذا هو المعتمد في
أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
وقد اختلف في جواز تأخير بيانه من جهة العقل.

فقال جميع القدرية ومن قال بقولها في التعديل والتجوير
والحسن والقبح إن ذلك محال في التكليف، وعبث وظلم غير جائز في
صفحة الحكيم العليم تعالى، وأنه بمثابة التكليف للفعل مع عدم القدرة
عليه والعجز عنه، وعدم محله والآلة في إيقاعه. وذلك ظلم قبيح
عندهم^(١). وقد بينا فساد مذهبهم هذا في غير موضع من الكلام في
الأصول.

وأقر^(٢) أهل الحق في ذلك. فمن قال من أصحابنا لا يجوز أن يكلف إلا
من يصح منه فعل ما كلف أو تركه أحال ذلك، لا لأنه ظلم ولكن لإحالة فعله
وتركه.

(١) عبارة أبي الحسين في المعتمد (٣٤٢/١) مع أنه من المعتزلة مهذبة. ومذهب المعتزلة هذا له ارتباط
- أيضاً - باشتراطهم إرادة الأمر حدوث الفعل حتى يكون أمراً. وقد نقل الباقلاني في
(٢٦٢/١) من هذا الكتاب عن المعتزلة أنهم اشترطوا أحد عشر شرطاً حتى يصح الأمر بالفعل
أو النهي عنه. وأجاب عنها .
(٢) في المخطوط (وأقروا).

وقال شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه : إن ذلك جائز من جهة العقل،
وعدل وصواب منه، غير أنه لم يرد به سمع^(٣).

(٣) اشتهر النقل عن أبي الحسن الأشعري بأنه يقول بجواز التكليف بما لا يطاق. مستدلاً عليه بقوله تعالى: ﴿رَبِّنا وَلَا تَحْمِلنا ما لا طاقة لنا به﴾ ويأمر الله سبحانه لأبي لهب بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن. وللمانعين منه مناقشة لما ذكره الأشعري.
انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين (٢٠٣).

باب القول في جواز تأخير بيان المجمل والعموم لو ثبت^(١)، وكل ما يحتاج إلى بيان إلى حين وقت الحاجة إلى التنفيذ /

اختلف الناس في هذا الباب

فقال أهل الحق، وكل من خالف القدرية من الفقهاء بجواز تأخير بيان
المجمل والعموم إلى وقت الحاجة، وعليه كثير من الفقهاء، وممن قال به من
أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج وأبو سعيد الاصطخري^(٢) وابن أبي
هريرة^(٣) والطبري^(٤) والقفال^(٥).

(١) قوله (لو ثبت) لأنه لا يقول الباقلاني بوجود الفاظ خاصة بالعموم.

(٢) هو أبو سعيد الحسن بن أحمد الاصطخري، ولد سنة ٢٤٤هـ تولى القضاء والحسبة. وكان رأساً
في مذهب الشافعي من آرائه الخاصة في أصول الفقه أن فعل الرسول ﷺ المداوم عليه يكون
واجباً في حقه وحق أمته. توفي يوم الجمعة لأربع عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة سنة
٥٢٢٨هـ - له: كتاب الفرائض الكبير وكتاب الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات.

له ترجمة في الفهرست ص ٣٠٠ وطبقات الشافعية لابن السبكي (١٩٣/٢) وتاريخ
بغداد (٢٦٨/٧) والبداية والنهاية (١٩٣/١١).

(٣) هو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة أبو علي. إمام الشافعية بالعراق، كان ذا هيبة ووقار وجاه
عند الحكام. تتلمذ على ابن سريج وأبي اسحاق المروزي.

له كتاب المسائل في الفقه وكتاب التعليق، وشرحان على مختصر المزني، توفي سنة ٣٤٥هـ.
له ترجمة في الفهرست ص ٣٠٢ وطبقات الشافعية لابن السبكي (٢٥٦/٣) والبداية
والنهاية (٣٠٤/١١) وطبقات الأصوليين (١٩٣/١).

(٤) هو الحسن بن القاسم أبو علي الطبري الشافعي - أصولي فقيه متكلم. سكن بغداد ودرس بها.
توفي ببغداد سنة ٣٥٠هـ له: الإفصاح في الفقه وكتاب العدة وكتاب مختصر مسائل الخلاف في
النظر وكتاب في أصول الفقه وكتاب المحرر في الخلاف.

له ترجمة في معجم المؤلفين (٩٧٠/٣) والفهرست ص ٣٠١.

(٥) هو أبو بكر محمد بن علي بن اسماعيل القفال الشاشي الكبير. أوجد عصره في الأصول والفقه =

وقالت المعتزلة ومن وافقها من الفقهاء بإحالة تأخير بيان العام إذا أريد به الخاص. وممن قال بهذا كثير من أصحاب أبي حنيفة، وعليه كثير من أصحاب الظاهر منهم ابن داود^(٦) وغيره. ومن أصحاب الشافعي أبو اسحاق المروزي^(٧) وأبو بكر الصيرفي^(٨)، ومن قال بقولهما.

وفرق كثير منهم بين جواز تأخير البيان للمجمل الذي لا يستقل بنفسه في كشف المراد به، وبين تأخير بيان العام المستقل بنفسه في الاستغراق.

وعلم الكلام. ولد سنة ٢٩١هـ درس على محمد بن جرير الطبري وابن خزيمة وأبو القاسم البغوي ودرس عليه الحلبي وابن منده وأبو عبدالله الحاكم النيسابوري له : كتاب في أصول الفقه، وشرح رسالة الشافعي وتفسير كبير. توفي سنة ٣٦٥هـ.

له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٠٠/٣) وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ١٨٢، ووفيات الأعيان (٣٣٨/٣).

(٦) هو محمد بن داود بن علي بن خلف، أبو بكر الظاهري، كان فقيهاً ظاهرياً وأديباً وشاعراً. كان كثير المناظرة لابن سريج الشافعي. خلف أباه على رئاسة المذهب. وكان على جانب عظيم من الذكاء.

ذكر له ابن النديم في الفهرست ص ٣٠٥ عدة مؤلفات طبع له منها كتاب الزهرة في الأدب. وله كتاب الوصول إلى معرفة الأصول، توفي سنة ٢٩٧هـ وصلى عليه ابن سريج. له ترجمة في تاريخ بغداد ٢٥٦/٥ وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٧٥ والنجوم الزاهرة (١٧١/٣) والفهرست ص ٣٠٥.

(٧) هو إبراهيم بن أحمد بن اسحاق المروزي، أبو اسحاق. تتلمذ على ابن سريج، وخلفه على رئاسة الشافعية ببغداد درس عليه أبو علي بن أبي هريرة وغيره. توفي بمصر سنة ٣٤٠هـ. له : الفصول في معرفة الأصول، وشرح مختصر المزني وكتاب الشروط. ترجم له ابن النديم في الفهرست ص ٢٩٩ وابن السبكي في الطبقات (٢١/٣) وابن خلكان في وفيات الأعيان (٤٠/١) والمراغي في طبقات الأصوليين (١٨٨/١).

(٨) هو أبو بكر محمد بن عبدالله الصيرفي، الشافعي البغدادي. أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي. أخذ عن ابن سريج، له : شرح الرسالة، والبيان في دلائل الأعلام في أصول الفقه وكتاب الإجماع وكتاب حساب الدور وكتاب في الفرائض . توفي يوم الجمعة لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الأول سنة ٣٣٠هـ. ترجم له : ابن النديم ص ٣٠٠ وابن السبكي (١٨٦/٣) والخطيب في تاريخه (٤٤٩/٥) وابن خلكان (٣٢٧/٣).

قالوا لأنه لا يجب علينا اعتقاد أمر مخصوص في المجلد إلى حين ورود بيانه، ولفظ العموم موضوع للاستفراق، فإذا أريد به الخاص وآخر بيانه لزمنا اعتقاد العموم وخلاف ما أريد به، وذلك غير جائز.

وسوى كثير منهم بين الأمرين العام كقوله اقتلوا المشركين ونحوه، والمجلد كقوله: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٩)، و﴿إِلَّا بِحَقِّهَا﴾^(١٠) و﴿حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾^(١١) وأمثاله.

وأهل الوقف يجعلون اللفظ المدعى للعموم مجملاً في احتماله البعض والكل. ومن المجلد أيضاً قوله: افعل عدا صلاة أمرك بقدرها وشروطها ووقتها (وأمرك)^(١٢) واقتل رجلاً على صفات أبينها لك، وافعل من الحج والزكاة ما أوقفك عليه، ونحو ذلك، فليس تأخير البيان مقصوراً على بيان المجلد الذي يذكره والعموم فقط، بل هو جائز في تأخير بيان كل ما يحتاج إلى بيان إذا كان موجه على التراخي.

وحكي عن قوم من المتكلمين أنهم يجيزون تأخير بيان الأوامر والنواهي والواجب من مضمونها على التراخي في العام والمجلد، ويحيلون تأخير بيان المراد بالخبر العام الوارد على الوعد والوعيد. وفصلوا بين ذلك مما لعنا أن نذكر^(١٣) من بعد هذا جملة الخلاف في هذا الباب^(١٤).

(٩) الأنعام: (١٤١).

(١٠) تقدم تخريجه في ص ٢٩ من هذا المجلد.

(١١) التوبة: (٢٩).

(١٢) (وأمرك) موجودة في المخطوط ويبدو أنها زائدة.

(١٣) في المخطوط (نذكره).

(١٤) ذكر الباقلاني في المسألة أربعة أقوال:

أولها: نسبه لأهل الحق ومنهم خمسة من أصحاب الشافعي وهو الجواز مطلقاً واختاره الباقلاني.

وثانيها: منع التأخير مطلقاً سواء كان اللفظ مجملاً أو عاماً.

وثالثها: التفريق بين العام والمجلد فيجوز في المجلد دون العام.

ورابعها: التفريق بين الأوامر والنواهي والأخبار فأجازوه في الأوامر والنواهي دون الأخبار. =

والذي يدل على صحة ما اخترناه من ذلك أنه لا يخلو تأخير بيان ما ذكرناه من أن يكون جائزاً أو محالاً، فإذا بطلت إحالته وجب القول بجوازه. وقد ثبت أنه لو كان منه وجه من الإحالة لوجب أن يكون إلى العلم بذلك سبيل وطريق، وإذا ثبت أن طريق ما يدعون/ إحالته من جهته باطل، ليس على ما يدعونه، بما نبينه من بعد ثبت جوازه، إذ لا منزلة بين الجواز والإحالة وقد علم أن محيله إنما يتعلق في إحالته بأن ذلك يوجب استعمال الخطاب على وجه يقبح، وأنه بمنزلة خطاب العربي بالعجمية، وبمثابة خطاب الميت بالجماد، ومن لا عقل له، ونحن نبين فساد ذلك من بعد، أو بأن ذلك يوجب أنه يكون ورود الخطاب بمنزلة عدمه، أو بأنه يوجب الوقف في العموم مع ثبوت ذلك، أو بأنه يريد منا تعالى اعتقاد العموم وإن كان مخصوصاً، وذلك إيجاب للجهل وخلاف المراد، أو بأنه يوجب أن يدلنا على الشيء بما يدل على ضده ونقيضه. أو بأنه يوجب الإخلال بصحة أداء الفعل وقت الحاجة إلى إيقاعه، أو لأنه يقتضي جواز تأخير بلاغ الرسول مع الأمر له بتقديمه، أو بأنه يوجب صحة تأخيره الدهر الطويل مع حضور الحاجة إلى تنفيذه. وذلك باطل.

فأما إذا لم يرد تنفيذه وأمر(يلزم)^(١٥) الرسول تقديم البلاغ، فإنه جائز

= وقد أضاف الأمدى في الإحكام مذهبين آخرين هما:

الأول: جواز تأخير بيان النسخ دون غيره ونسبه للجباثيين وعبد الجبار.

الثاني: جواز تأخير ما ليس له ظاهر كالمجمل أما ما له ظاهر فيجوز تأخير بيانه التفصيلي دون الإجمالي ونسبه لأبي الحسين البصري وزاد الزركشي في البحر المحيط(٣/٥٠٠) ثلاثة مذاهب أخرى .

وينظر في ذلك: ميزان الأصول(٣٦٣) والمحصل(٢٨٠/٣/١) والعدة(٧٢٥/٢) والبرهان(١٦٦/١) والمستصفي(٣٦٨/١) وفواتح الرحموت(٤٩/٢) وروضة الناظر(١٨٥) واللمع(٢٩) والتبصرة(٢٠٧) وشرح اللمع(٤٧٣/١) وإرشاد الفحول(١٧٤) والإحكام للأمدى(٣٢/٣) ونهاية السؤل مع مناهج العقول(١٥٦/٢) وشرح تنقيح الفصول(٢٨٢) وجمع الجوامع مع البناني(٦٩/٢) والمسودة(١٧٩) والمعتمد(٥٤٢/٧) وبذل النظر(٢٩٠) وأصول السرخسي(٢٩/٢) وإحكام الفصول(٣٠٣).

(١٥) (يلزم) موجودة في المخطوط. ويبدو لي أنها زائدة.

تأخيرها. أو لأنه يوجب اعتقاد فعل اعتقاد لا فعل تعجل لا تعرف صفته، أو لأنه يوجب جواز قطع الكلام عن تمامه، والابتداء عن خبر، أو يوجب جواز تأخير الاستثناء عن المستثنى منه الدهر الأطول. هذا جملة ما يتوصلون به إلى إحالة تأخير البيان فإذا أفسدنا جميع ما يذكرونه من بعد ثبت جواز تأخيرها لبطان كل ما يتعلق به في إحالته.

ويجب إذا أريد الاستدلال بهذه الدلالة أن يقال إما أن يكون جائزاً على ما نقول أو محال. وقد تعلق في إحالته بأمور كثيرة يطول تعدادها. فإن كنت أيها السائل تقول إنه يفسد سائرهما شرحنا ذلك وتقصيناه.

وإن كنت إنما تحيله لوجه أو وجوه محصورة من ذلك فاذكره ليكون الكلام عليه. فإذا أفسدناه بالحجة، وفسد ما عداه باتفاقنا وإياك ثبت جوازه.

وإن قال السائل إنه لا مذهب لي في ذلك ولا علة، وإنما أنا واقف ومستترشد.

قيل له: إن جميع ما يمكن التعلق به في إحالته كذا وكذا ونذكر ما ذكرناه عنهم ونبيين له فساد وجه وجه. فإذا فسد صح ما قلناه.

وليس لأحد منهم أن يقول^(١٦) دلوا على صحة قولكم بجوازه بشيء غير المفسد لإحالته، لأن ذلك تجبر/ وتحكم، ولا وجه له إذا كان إبطال جميع ما يتوصل به إلى إحالته أحد الأدلة على صحته وجوازه. ونحن نكشف عن فساد جميع ما ذكره في هذا الباب. فصح بذلك القول بجوازه.

دليل آخر: ومما يدل على جواز ذلك - أيضاً - أن البيان إنما يحتاج إليه المكلف لإيقاع الفعل على وجه ما أمر بالتقرب به، كما أنه يحتاج إلى القدرة والآلة في إيقاعه لكونه مكلفاً له، ولو لم يؤمر به لم يجب البيان له والإقذار

(١٦) في المخطوط (يقولوا).

عليه وإيجاد الآلة، ولذلك لا تجب هذه الأمور لمن ليس بمكلف للفعل، وإذا كان ذلك كذلك. وكان تأخير البيان إلى وقت الحاجة وإيراده قبل تلبس المكلفين بالفعل ووقت التضيق لجزء من الزمان لا يخل بصحة أدائه إذا قدم بيانه بهذا القدر، كما لا يخل بصحته تأخير القدرة عليه والآلة منه إلى وقت الحاجة وقد جاز باتفاق تأخير آله وإقداره^(١٧) إلى وقت الحاجة وجب كون البيان بمثابته^(١٨) ولو ركب راكب إحالة تأخير ذلك أجمع إلى وقت الحاجة لأبطله، لأن تأخيره إلى وقتها لا يخل باتفاق بصحة الفعل وأدائه إذا قُدِّم قبله بجزء من الوقت. وقد بينا إنه إنما يحتاج إلى ذلك أجمع لصحة أداء الفعل وحاجته إلى تنفيذه. فإذا لم يخل تأخيره إلى حين الحاجة بصحة التنفيذ^(١٩). بطل قوله، وصح ما قلناه.

فإن قال محصلهم ما يحل ذلك، لأن تأخيره يخل بصحة الأداء وقت الحاجة. لكن لأن الخطاب به قبيح وبمنزلة الخطاب للعربي بالأعجمية، ولأنه يوجب اعتقاد عموم ما هو مخصوص أو ما لعله أن يكون مخصوصاً. فسنبين فساد ذلك عند ذكرنا استدلالهم به، فصح ما قلناه.

فصل : وما يدل على ذلك - أيضاً - إجماع الأمة على صحة النسخ وجواز تأخير بيان القول الموجب ظاهره، أو دليل وجوب تكراره بغير اللفظ لزوم^(٢٠) الفعل في عموم الأزمان، واعتقاد / تجويز تركنا ظاهره ودليل تكراره

٥١٤

(١٧) في المخطوط (إقراره).

(١٨) قوله جاز باتفاق تأخير آله وإقداره على الفعل إلى وقت الحاجة محل نظر. قال الإيجي في المواقف (١٥٢) وقالت المعتزلة: «القدرة قبل الفعل، فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه» ونقل عن العلاف من المعتزلة قوله القدرة على أفعال القلوب تكون معها وعلى أفعال الجوارح قبلها. ونقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري والأشاعرة قولهم إن القدرة تكون مع الفعل ولا توجد قبله.

وقد نقل الباقلاني في (٢٦٣/١) من هذا الكتاب أن المعتزلة يشترطون أن تكون القدرة على الفعل موجودة وينظر في ذلك: الإنصاف للباقلاني (٧١). وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩٠/٨) والتمهيد للباقلاني (٣٢٣) والإحكام للآمدي (١٣٣/٨).

(١٩) في المخطوط (التقيد).

(٢٠) في المخطوط (لزوم)، والمراد : مما يدل على جواز تأخير البيان جواز تأخير دليل وجوب تكرار الفعل بغير اللفظ الملزم للفعل في عموم الأزمان. والله أعلم.

ولزوم العبادة لنا ما دما أحياء سالمين، وجواز نسخه وورود البيان منه تعالى برفعه في بعض الأزمان، ويأن المراد كان به^(٢١) عندهم إلى ذلك الزمان وإن كان اللفظ العام ودليل التكرار لا ينبئ عن ذلك، بل عن نقيضه وضده لو تجرد عنه. وإذا كان ذلك كذلك ولم يوجب تأخير بيان اللفظ المقيض^(٢٢) لعموم الأزمان شيئاً من سائر ما قالوه في جواز تأخير بيان العموم في الأعيان بطل ما قالوه، وصح ما قلناه.

واعلموا أن هذه الدلالة غير مستمرة مع القول بأن النسخ إنما هو رفع ما ثبت حكمه وعلم استقراره. وهذا هو الذي نختاره، لأنه إذا ثبت وجوب دوام لزوم العبادة باللفظ العام - لو ثبت -^(٢٣) وبدلالة التكرار فقد علم لزوم ذلك قطعاً في جميع الأزمان فإذا ورد النسخ أزال ما كان ثبت حكمه وبدلّه، ولم يجز أن يقال تبين به أنه أريد التعبد بالقول إلى تلك المدة، لأن ذلك يدخله في التخصص دون النسخ، وإنما تثبت هذه الدلالة على أصولهم، لأنهم يقولون أن ما ينسخ مما اقتضى لفظ العموم أو دليل التكرار دوامه تبين بنسخه إنه إنما أريد باطلاق اللفظ العام العبادة إلى ذلك الوقت (وأن تأخير)^(٢٤) وإن تأخر بيانها^(٢٥). وهذا نفس ما نقوله نحن في تأخير بيان العام لو ثبت. وكل شيء يتعلق به في إحالة ذلك مبطل لجواز النسخ الذي يذهبون إليه، ولا محيص لهم عن ذلك.

ولسنا نحتاج إلى إعادة ذكر كل ما حكيناه عنهم في إحالة ذلك وكشف

(٢١) لو كانت العبارة «ويأن كان المراد به» لكانت أوضح .

(٢٢) المقيض : الناقض للبناء من غير هدم انظر المصباح المنير(٥١٩/٢) والقاموس المحيط(٨٤٢).

(٢٣) «لو ثبت» أي لو ثبت القول بالعموم والباقلاني في الواقع لا يقول به.

(٢٤) «وأن تأخير» موجود في المخطوط ويبدو أنها زائدة.

(٢٥) ينظر حقيقة النسخ عند المعتزلة المعتمد(٣٩٧/١) وقد أبطل حدّ من حدّه بأنه «إزالة حكم بعد

استقراره» بحجة أنه يلزم عليه القول بالبداء. واختار في حدّه أنه :

«إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله بقول منقول عن

الله أو رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً».

لزومه لهم، لأنه بيّن عند التأمل. وقد خلطوا في جواب هذه الدلالة أنواعاً من التخاليط/ عجيبة نحن نكشفها.

٥١٥

وقال فريق منهم الفرق بين جواز تأخير بيان الأزمان وتأخير بيان الأعيان أن تأخير النسخ الذي هو بيان الأزمان لا يخل بصحة أداء الفعل على وجه ما كلفناه إذا قدم بيانه قبل تضيقه، وتأخير بيان الأعيان يخل بأداء الفعل.

وإن قُدّم قبل وقت التضيق، وهذا ما لا يذهب فسادَه على ذي تحصيل لأنهما متساويان في عقل كل عاقل^(٢٦).

ويقال لقائل هذا لو قُلبت هذه الدعوى فقبل تأخير بيان الأزمان مخل بالأداء. وليس كذلك تأخير بيان الأعيان. ما الذي كنت صانعاً. ويقال له : قد بينا فيما سلف أن تأخير بيانه إلى حين الحاجة لا يخل بصحة أدائه. وأنه بمثابة تأخير القدرة والآلة، وكل ما يحتاج في إيقاع الفعل إلى وجوده. وإذا كان ذلك كذلك بطل ما ظنوه.

فإن قالوا لم نرد بأنه مخل بأداء نفس الفعل المأمور به، وإنما عنينا أنه مخل بأداء اعتقاد وجوبه على وجه ما أمرنا به وذلك إنه إذا أطلق اللفظ وآخر البيان أوجب علينا بحق اللفظ اعتقاد عموميه بأداء كان مخصوصاً عنده وأخرّ عنا بيانه لزمنا اعتقاد مراده به، وأنه مخصوص مع فقد الدليل عليه، وأخل تأخيره بصحة اعتقاد خصوصه، بل يجب علينا اعتقاد ضد ذلك من عموميه.

يقال لهم : من سلم لكم أن الواجب اعتقاد خصوصه أو عموميه، وهل المنازعة إلا في ذلك. بل ما أنكرتم أن يكون الواجب علينا اعتقاد جواز تركنا

(٢٦) الذين قالوا يجوز تأخير بيان الأزمان دون الأعيان هم الجبائيان وعبد الجبار بن أحمد على ما في المعتمد (٣٤٢/١) وذكر هذا الدليل لمن فرق بينهما أبو الخطاب الكلوزاني في التمهيد (٢٩٩/٢) وزاد عليه أدلة أخرى جديرة بالاطلاع

وموجب اللفظ فيكون عاماً وجواز ورود تخصيص له فيكون خاصاً ووقفنا في ذلك وتجويز كل واحد من الأمرين، فلا يجدون إلى دفع ذلك طريقاً^(٢٧).

ويقال لهم : فهذا بعينه لازم لكم في جواز تأخير النسخ الذي هو بيان الأزمان، لأنه إذا أطلق لفظ التأييد، وما يقتضي التكرار/ في سائر الأزمان أو دل عليه بما يقتضي التكرار، أو يجب علينا اعتقاد وجوبه في عموم الأزمان، فإذا كان مخصوصاً عنده ومراداً به بعض الأزمان وجب علينا اعتقاده ولا جواب عن ذلك يُراد. وكونه مخصوصاً مع أن اللفظ ودليل التكرار يدلان على نقيض ذلك فيحل تأخيره بما يجب علينا من فعل الاعتقاد.

٥١٦

فإن قالوا: ليس يجب علينا بما يقتضي عموم الأزمان القطع على بقاءه وتأييده، ولا على نسخه وإزالته. وإنما يجب علينا اعتقاد تجويز كل واحد من الأمرين. فهذا نفس جواب^(٢٨) الذي به أسقطنا شبهتهم، فبطل ما قالوه.

وأجاب فريق آخر منهم عنه بأن قالوا - لعمرى - : إنه لا فصل بين الأمرين، وليس من حق بيان مدة انقطاع العبادة المسمى نسخاً أن يتأخر عن الخطاب العام، بل يجب أن يكون مقروناً به، وكل فصل يتعاطى في ذلك باطل. وهؤلاء وإن كانوا قد الصقوا في التسوية بين الأمرين فقد خرجوا عن الاجماع، وأبطلوا النسخ جملة بما ركبوه، لأن أهل اللغة والمعاني لا يقول أحد منهم أن بيان مدة انقطاع التعبد بالفعل المقترن بالخطاب نسخ للعبادة والأمر، ولذلك لم يقل أحد أن قول القائل اضربه إلى الليل، واضربه ما دام مصراً. فإذا تاب فلا تضربه نسخاً للأمر بالضرب. ولذلك لم يقل أحد من

(٢٧) هذا الجواب مناسب لما ذهب إليه الباقلاني من أنه لا يجب حمل العام على عمومه حتى يبيح السامع له عن المخصص ويقطع ويجزم بعدم وجوده. وبالتالي يكون حكم سامعه التوقف في حمله على العموم عنده.

(٢٨) في المخطوط (جواز).

الامة أن قوله تعالى ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾^(٢٩) نسخ للأمر بالصيام، وأن قوله: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾^(٣٠) نسخ لآباحة الأكل، وأن قوله: ﴿ولا تقربوهن حتى يطهرن﴾^(٣١) نسخ لحظر وطئهن في الحيض، بل قد اتفق الكل على أن من حق الناسخ أن يكون وروده متراخياً عن وقت المنسوخ مع اقتضاء اللفظ ودليل التكرار لعموم الأزمان^(٣٢). وإذا كان ذلك كذلك سقط ما قالوه.

فصل: وأجاب آخرون عن ذلك بأن قالوا: لا فصل - لعمرى - بين تأخير بيان الأعيان وتأخير بيان الأزمان، ولا يجوز نسخ ما أطلق فيه اللفظ العام أو دليل/ التكرار. وإنما يجوز أن ينسخ من ذلك ما علمنا قطعاً أنه سينسخه أو أشعرنا بجواز نسخه، والقرينة المؤذنة بوقوع النسخ لا محالة قوله: صلوا أبدأً إلى أن أنسخ عنكم والمشعرة بجواز نسخ العام قوله: صلوا أبدأً إلا أن أنسخ عنكم، ومتى لم يقل ذلك لم يجز النسخ^(٣٣).

فيقال لهم : ما قلتموه باطل من وجوه :

أولها: إنه يجب عليكم أجازة مثله في تأخير بيان الأعيان إذا أشعر بما يدل على أنه سيخصه لا محالة أو بما يؤذن بجواز تخصصه دون القطع عليه

(٢٩) البقرة : (١٨٧).

(٣٠) البقرة : (١٨٧).

(٣١) البقرة : (٢٢٢).

(٣٢) نقل الاتفاق على جواز تأخير الناسخ أبو الخطاب في التمهيد (٢/٢٩١) بل الجمهور جعل تأخر الناسخ شرطاً في النسخ وضمنوه حد النسخ. فقالوا : هورفع حكم ثابت بخطاب متقدم بخطاب متأخر مع تراخيه عنه» بل تعدى المعتزلة اشتراط التراخي فلم يجيزوا النسخ قبل التمكن من الفعل وانظر في ذلك الاحكام للآمدي (٣/١١٤).

(٣٣) أفرد أبو الحسين في المعتمد (١/٤١٣) مسألة لمن لا يجوز نسخ ما أطلق فيه اللفظ. ولم يسم هذه الفرقة، بل قال ذهب بعض الناس. وذكر لهم أربعة أدلة على دعواهم وأجاب عنها بما يكفي ويشفي. ونقل عن شيوخ المعتزلة قولهم : «إن العادة في لفظ التأييد المستعمل في الأمر المبالغة لا الدوام كقول القائل : لازم فلاناً أبدأً».

بأن يقول اقتلوا المشركين رأس الحول إلا من أخصه^(٢٤) منهم ومن استثنيه لكم، ومن أبين أنه غير داخل في هذا الخطاب، ونحوه أو أن يقول : اقتلوا المشركين رأس الشهر إلا أن استثني منهم، وإلا أن أبين لكم المنهي عن قتله، وأمثال هذا. فإن راموا فصلاً بين الأمرين لم يجدوه. فإن مروا عليه، فقد قاسوا قولهم..

ويقال لهم: إن قوله إلى أن أنسخ عنكم، أو إلا أن انسخ عنكم لا يعلم به وقت انقطاع العبادة إلا وقت يأتي في المستقبل، ولا يجب عليه إيقاع الفعل فيه، واعتقاد وجوب وقوع الفعل فيه إلى أن يرد النسخ فهو بمثابة أن يطلق تأييد العبادة، وإن لم يقل إلى وإلا أن أنسخ عنكم في وجوب إيقاع العبادة في جميع مستقبل الأوقات ما لم يرد النسخ.

ويقال لمن أجاز ذلك وأباه منهم في أصل الفرق الذي تعاطوا، ما الحاجة إلى أن يقول لهم إلى أن أنسخ عنكم، وإلا أن أنسخ عنكم. وقد وضع عندنا وعندكم وعند سائر الأمة في عقل كل عاقل جواز نسخ العبادة الواردة باللفظ العام بصحيح الأدلة ولو لم يتقدم وضعه دليل جواز ذلك في العقل لم يحسن أن يقول لهم إلى أن أنسخ وإلا أن أنسخ عنكم، كما لا يجوز من قول جميعكم إذا أحال العقل النهي عن نفس ما أمرهم به أن يقول صلوا الصلوات التي أمرتكم بها إلا أن أنهاكم عنها بعينها لاستحالة ذلك. وجاز أن يقول صلوا أبدأ إلى أن تموتوا، وإلا أن تموتوا وتعجزوا، لأجل أنه قد وضع في عقولهم سقوط التعبد مع الموت والعجز/ فإذا قالوا: أجل.

٥١٨

قيل لهم : أفليس قد اتفق على أنه جائز أن يقول : صلوا أبدأ سرمداً^(٢٥) إلى أن تموتوا، أو إلا أن تموتوا. وجاز أيضاً أن لا يقول ذلك لهم، ويقول

(٢٤) في المخطوط (خصه).

(٢٥) السرمد : الدائم والطويل من الليالي. مختار الصحاح (٢٩٦) والقاموس المحيط (٣٦٦).

صلوا أبداً، وهو يريد إلى حين الموت، وإن لم يقل إلى أن تموتوا، بل يقتصر بهم على ما وضعه في عقولهم من وجوب سقوط العبادة بالموت. فإذا قالوا: أجل. ولا بد من ذلك.

قيل لهم : فما الحاجة إلى أن يقول لهم إلى أن أنسخ، وإلا أن أنسخ عنكم. وهو قد وضع في عقولهم جواز ذلك. وهل أنتم في هذا القول إلا بمثابة من قال لا يجوز أن يطلق القول صلوا أبداً دائماً إلا أن ينيطه بقوله إلا أن تموتوا أو إلى أن تموتوا، وإلا أوجب إطلاق القول لزوم التعبد مع الموت. وهذا ما لا يقوله أحد، ولا فصل فيه.

فإن قالوا: قد وضع في العقل وجوب سقوط التعبد به مع الموت. فجاز أن يذكره مع العبادة، وأن لا يذكره.

قيل لهم : وقد وضع في العقل عندنا وعندكم جواز نسخ ما أطلق لفظه، وأن ما يتناوله اللفظ العام يجوز أن يكون مصلحة في أزمان دون أزمان، وأنه لا يتعبد إلا بما هو مصلحة ، فلا يحتاج أن يقول صلوا أبداً ما كانت الصلاة مصلحة، وما لم تكن مفسدة، وهو قد أعلمهم أن الفعل المأمور به في الأزمان يكون مصلحة في زمان، ومثله مفسدة في غيره، ولا يحتاج أن يقولوا صلوا أبداً ما كانت الصلاة مصلحة، لأن في ضمن الأمر بها هذا القصد^(٣٦) لا محالة، ولذلك جاز النسخ عندكم، فإن أظهره باللفظ كان مؤكداً به ما في العقل، وإن اقتصر بهم على دليل العقل صح وجاز - وهو مثل جواز أن يقول إلا أن تموتوا، وجواز ترك ذلك من حيث لا يمكن الفصل بينهما.

ثم يقال لهم : إن المطالبة عليكم في الأمرين سواء فلم لا يجوز أن يقول: صلوا أبداً ويطلقه، ويكون مراده به إلى وقت بعينه يثبت عند حصول الحاجة إلى بيانه، وأن يكون فرض المكلف اعتقاد جواز تركه وعموم اللفظ، ويكون

(٣٦) في المخطوط (العقد).

العبادة دائمة، وجواز ورود ناسخ ومخصص لها ومخرج لبعض الأزمان عن أن يكون مراداً كما طالبناكم بذلك في جواز تأخير البيان للأعيان سواء/ فلم قلتُم إنه لا يجوز إطلاق ذلك، وفيه وقع النزاع. وإنما تجوز هذه المطالبة لهم بعد كسر اعتلالهم بما وصفناه، وإلا فعلى تسليم ذلك منهم بنينا الدلالة، فيجب أن نبين لمن أنكر ذلك منهم فساد إنكاره لذلك وتعلله بما يصفه، وأنه لا معنى له مع قيام حجة العقل على جواز النسخ.

وكذلك وجه القدرح في قولهم إن قالوا ما دل الدليل على تكراره بغير لفظ عام لا يجوز نسخه حتى يقترن به ما يوجب نسخه لا محالة أو ما يؤذن بجواز نسخه، هذا أن اتفاق الأمة على جواز نسخ ما دل الدليل على تكراره قاض على فساد ما قالوه، لأن ما دلّ من الأدلة على أن التكرار والدوام لا يجوز أن يكون مقروناً بما يؤذن بانقطاع التعبد به، لأن ذلك ينقض دلالة تكراره لا محالة.

وكذلك إذا قرن به ما يشعر بجواز انقطاعه^(٣٧) نقض دلالة وجوب تكراره ودوامه، وأكثر ما نسخ في الشرع هو ما دلت الأدلة من غير ناحية اللفظ على تكراره ودوامه. ولا يجوز أن يقرن بذلك الدليل ما يوجب قطع العبادة. ولا ما يجوز انقطاعها، لأنهما ناقضات لدليل التكرار، فبطل ما قالوه من كل وجه. وهذا عندنا لأن في كل ما يقال إنه دليل على ثبوت العبادة في عموم الأزمان من لفظ أو معنى يقرن باللفظ.

فأما فصلهم بين القرينتين، وأن قوله إلى أن أنسخ عنكم موجب لوقوع النسخ لا محالة، وليس كذلك قوله إلا أن أنسخ عنكم، فإنه قول باطل، لأن أهل اللغة يقولون ذلك. وإن اعتقدوا أنهم ينسخون ما أمروا به لا محالة ويعتقدون أنهم قد لا ينسخون، فهو بمثابة قوله حتى أنسخ أو إلا أن أنسخ ومالم أنسخ عنكم سواء. ولأجل ذلك لم يجب أن يكون قوله:

(٣٧) في المخطوط (بانقطاعه).

﴿فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلاً﴾^(٣٨) دليلاً قاطعاً على أنه لا بد أن يجعل لهن سيلاً، ولولا السنة وقوله ﷺ : «قد جعل الله لهن سيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»^(٣٩) لم يوجب دليل إنه لا بد من جعل سبيل لهم، فهو عند كافة أهل اللغة بمثابة قوله : لو قال : إلى أن يجعل الله لهن سيلاً، أو إلا أن يجعل الله لهن سيلاً في هذا، أو إلى أو إلا بمنزلة واحدة عند كافة أهل اللسان، فبطل ما قالوه.

٥٢. فصل : وقد استدل على جواز/ تأخير البيان بآيات من القرآن وسنن عن الرسول ﷺ. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾^(٤٠) قالوا: وثم موضوعة للتراخي على مهلة. وقوله تعالى: ﴿الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾^(٤١) وإنما أراد بذكر التفصيل، تفصيل أحكامه ومعانيه دون تلاوته وتبيين تنزيهه.

ويقوله تعالى : ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث﴾^(٤٢) قالوا وذلك يقتضي تأخير بيانه.

ويقوله سبحانه ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علماً﴾^(٤٣).

ويقوله في قصة إبراهيم إعلامه هلاك قوم لوط ﴿إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾^(٤٤)، وإنما أرادوا الكفار من أهلها فلم يبينوا ذلك إلى أن قال إبراهيم عليه السلام: ﴿إن فيها لوطاً﴾ فقالوا: ﴿لننجينه وأهله إلا امرأته﴾^(٤٥).

(٣٨) النساء : (١٥)

(٣٩) تقدم تخريجه في ص ٢٢٧ من هذا المجلد.

(٤٠) القيامة : (١٨، ١٩).

(٤١) هود : (١، ٢).

(٤٢) الاسراء (١٠٦).

(٤٣) طه (١١٤).

(٤٤) العنكبوت (٣١).

(٤٥) العنكبوت (٣٢).

ويقوله في قصة بني اسرائيل: ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾^(٤٦) وإنما كان مراده بقرة بعينها وهي التي نعتها دون ما عداها، فأخر بيان عينها إلى حين سؤالهم عنها.

ويقوله تعالى: ﴿واعلموا أن ما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى﴾^(٤٧) وأنه أراد بهم نوي القربى بني هاشم وبني المطلب^(٤٨) دون بني أمية، وكل من عدا بني هاشم فلما قسم ومنع بني نوفل وبني أسد^(٤٩) وسأل عثمان وغيره^(٥٠) عن سبب ذلك. قال عليه السلام: «إننا وبني هاشم لم نفترق في جاهلية ولا إسلام، ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه»^(٥١).

(٤٦) البقرة (٦٧). (٤٧) الأنفال (٤١).

(٤٨) في المخطوط عبد المطلب. (٤٩) قوله (بني أسد) الصواب أنه (بني أمية).

وذلك أن هذه البطون يجمعها عبد مناف بن قصي. وقد ترك أربعة من الأبناء هم: المطلب وهاشم وهم اللذان أعطاهما الرسول ﷺ من سهم نوي القربى، وذلك لأنهما لم يفترقا - كما ذكر ﷺ لا في الجاهلية ولا في الإسلام حيث دخلوا معهم في الشعب عند محاصرة قريش دون بني أمية وبني نوفل.

وأما الاثنان الآخران فهما عبد شمس الذي ترك أمية، ونوفل فحرمهما من سهم نوي القربى وإن كان الجميع أبناء أب وأم وانظر هذا التوضيح في الرسالة ص ٦٨ فقرة (٢٢٨-٢٣٢).

(٥٠) في المخطوط (وغيرهم) والضمير راجع لعثمان رضي الله عنه وغير عثمان هو جبير بن مطعم من بني نوفل. فهما اللذان سالا الرسول ﷺ عن سبب حرمان بني نوفل الذين منهم جبير وبني أمية الذين منهم عثمان رضي الله عنهما.

(٥١) الحديث أخرجه البخاري عن جبير بن مطعم في مواضع البخاري في فرض الخمس رقم (٣١٤٠) وفي المناقب رقم (٣٥٠٢) وفي المغازي (٤٢٢٩).
وأحمد (٨٥. ٨٣/٨١/٤).

وأبو داود في الخراج (١٤٥/٣) رقم (٢٩٧٨-٢٩٨٠).
والنسائي في قسم الفية (١٣٠/٧).

وآبن ماجة في الجهاد (٩٦١/٢) رقم (٢٨٨١).

والطبراني في الكبير (١٥٩١. ١٥٤٠).

والبيهقي في الكبرى في قسم الفية (٣٦٤/٦).

وأبو عبيد في الأموال رقم (٨٤٢).

ينظر تخريجه في إرواء الغليل ٧٨/٥ والمعتبر ص ١٨٢، وتحفة الطالب ص ٣٣٠ وتحفة المحتاج (٣٦٦/٢).

ويقوله تعالى في قصة نوح: ﴿إِن ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِن وَعْدُكَ الْحَقُّ﴾ (٥٢) وقال تعالى عند ذلك: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (٥٣) فبيّن أنه أراد بقوله وأهلك بعض أهله.

وقد استدل على صحة ذلك بأن من تأمل سنن الرسول ﷺ بعين النصفة علم ما قلناه فمن ذلك بيان المراد بقوله أقيموا الصلاة، وصلاة جبريل عليه السلام به في أول يوم في وقت أوله وفي الثاني في آخره وقوله: «ما بين هذين وقت» (٥٤).

(٥٢) هود : (٤٥).

(٥٣) هود : (٤٦).

(٥٤) صلاة جبريل بالنبي صلى الله عليهما كل صلاة في وقتين ثم قال «ما بين هذين وقت» أخرجه عن جابر رضي الله عنهما.

أحمد في المسند (٣/٢٣٠).

والترمذي في أبواب الصلاة (١/٢٨٢) وقال حسن غريب صحيح.

والنسائي في المواقيت (١/٢٥٥).

وابن حبان في موارد الظمان في المواقيت ص ٩٢ رقم (٢٧٨).

والدارقطني في الصلاة (١/٢٥٦) والطحاوي في شرح الآثار (١/١٤٧).

والبيهقي في الصلاة (١/٣٦٨).

والحاكم في المستدرک (١/١٩٥) وصححه ووافقه الذهبي.

ونقل ابن الملقن في تحفة المحتاج (١/٢٤٥) عن البخاري أنه قال: هذا أصح شيء في المواقيت.

وفي الباب عن أبي موسى أخرجه مسلم رقم (٦١٤).

وعن ابن عباس أخرجه أبو داود والترمذي وابن خزيمة والدارقطني والبيهقي والطحاوي وعبد

الرزاق وابن الجارود والبخاري وأحمد والشافعي في الأم. وصححه الحاكم والذهبي وابن خزيمة

والألباني وعن أبي هريرة أخرجه النسائي والدارقطني والبيهقي والطحاوي والحاكم وصححه

ووافقه الذهبي على ما في إرواء الغليل (١/٢٦٨).

وعن أبي مسعود البدری أخرجه البخاري رقم (٥٢١، ٣٢٢١، ٤٠٠٧) وليس فيه لفظ المصنف

وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه .

وينظر تخريجه في نصب الراية (١/٢٢٥) والمعتبر ص ١٥٥، وتحفة المحتاج (١/٢٤٤) وتحفة

الطالب ص ٣٢٢ وتخريج أحاديث المدونة (١/٣٥٣).

وكذلك قوله: «ليس في الخضروات صدقة»^(٥٥). و«ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٥٦). و«في أربعين شاة شاة»^(٥٧).

قالوا: وكل ذلك ورد متراخ عن قوله: ﴿وآتوا الزكاة﴾^(٥٨)، و﴿خذ من أموالهم صدقة﴾^(٥٩).

وكذلك قوله: «خذوا عني مناسككم»^(٦٠). في حجه ورد متراخياً عن قوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾^(٦١) مع بيانه بعد ذلك بمناسكه/ واستطاعته وشروطه.

وكذلك قوله: ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم﴾^(٦٢) عام ورد بعده. ﴿ليس على الأعمى حرج﴾^(٦٣) وذكر جميع أهل الأعذار ممن لا ظهر له ولا مال. ومثل هذا قد ورد في المواريث. وإطلاق النكاح وحظره من الكفار حتى ورد بيان من يرث ممن لا يرث، ومن يحل نكاحها ومن يحرم، ولو تتبع كل عموم ورد بحكم في تحليل أو تحريم أو إقامة حد وإيجاب فرض لوجد بيانه من السنن متأخراً.

(٥٥) تقدم تخريجه في ص ٢٦٢ من هذا المجلد.

(٥٦) تقدم تخريجه في ص ١٧٧ من هذا المجلد.

(٥٧) أخرجه البخاري في الزكاة رقم (١٤٥٤) بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» وأبو داود في الزكاة برقم (١٥٥٢-١٥٦٨) (٢٢٤/٢). وأحمد في المسند (١٥/٢).

والترمذي في الزكاة (١٧/٣) رقم (٦٢١) وحسنه

والحاكم في الزكاة (٣٩٢/١)، والبيهقي (٨٦/٤).

والنسائي (٣٣٦/١)، والدارقطني (٢٠٩).

ينظر تخريجه في إرواء الغليل (٢٦٤/٣) والمعتبر ص ١٩٣ والابتهاج ص ١٧٦.

(٥٨) البقرة: (٤٣) وغيرها.

(٥٩) التوبة (١٠٣).

(٦٠) تقدم تخريجه في ص ٢٤٢ من هذا المجلد.

(٦١) آل عمران: (٩٧).

(٦٢) التوبة: (٤١).

(٦٣) النور: (٦١).

وقد ذكرنا في الكتاب الكبير جميع ما يتعلق به من الآي والسنن في ذلك، وما يصح منه، وما لا يمكن التعلق به وضروب اعتراضاتهم على الصحيح منه ونقضه بما يغني عن الإطالة به ها هنا.

فصل: وما ذكرنا من الأدلة على جواز تأخير بيان العام المراد به الخاص لو سلم القول بالعموم أوضح الأدلة على جواز تأخير بيان المجمل الذي لا يستقل بنفسه، وبيان المجمل الذي أريد بلفظ الحقيقة، وبيان كل ما يحتاج إلى بيان في أعيان الأفعال وجملها، وفي عموم الأشخاص وأعيانها، وتأخر بيان شروط العبادة الواحدة وقدرها ووقتها، وغير ذلك من أحكامها. ولا يظن ظان أن الكلام في تأخير البيان مقصور على بيان العموم وماسموه مجملاً فقط دون ما ذكرناه، لأنه إذا كان ما ظاهره موضوع للاستغراق قد يراد به البعض، وإن تأخر بيانه كان تأخير بيان ما لم يوضع ظاهره لبعض احتمالاته أولى وأحرى.

ولذلك فصل كثير منهم بين جواز تأخير المجمل وبين جواز تأخير العام. واعتقد إحالة تأخير بيان العام^(٦٤)، فبان بذلك ما قلناه.

(٦٤) قال بجواز تأخير بيان المجمل وإحالة تأخير بيان العام وكل ما يمكن استعمال حكمه. أبو الحسن الكرخي نقله عنه تلميذه الجصاص وارتضاه، وقال هو مذهب الحنفية. ونسبه أبو يعلى في العدة (٧٢٦/٢) لبعض الشافعية أيضاً. وانظر الفصول في الأصول (٤٦/٢).

باب

الكلام في التسوية بين الأوامر والنواهي والأخبار في هذا الباب بمعنى تأخير البيان

اعلموا أن ما ذكرناه من الدلالة على جواز تأخير بيان^(١) العام هو الدليل على أنه لا فرق بين جواز تأخير بيانه وبيان المجمل وبيان الأوامر والأخبار. وقد فرق قوم بينهما فزعم بعضهم أنه يجوز ذلك في الأخبار، ولا يجوز في الأوامر والعبادات^(٢).

وقال آخرون يجوز في العبادات، ولا يجوز في الأخبار، ولا حجة لأحد/ الفريقين.

٥٢٢

وقد اعتل محيلو ذلك في العبادات بأنه يمنع من صحة أداء الفعل أو أداء العزم عليه. وقد بينا فساد ذلك من قبل، وأنه غير مانع منهما.

واعتل محيلو ذلك في الأخبار بأن الأخبار وعد ووعيت وترغيب وزجر وترهيب، ولا يتم ذلك فيه إلا بأن يعلم من المراد به ممن لم يرد، وإلا لم يقع ترهيب ولا ترغيب، وهذا باطل من وجوه :

أحدها: الاتفاق على جواز زجره لنا بقوله : اطيعوا واحذروا عقابي،

(١) في المخطوط (البيان).

(٢) لم يذكر الباقلاني في صدر الباب عند ذكره الأقوال في تأخير البيان عن وقت الخطاب هذا القول وهو جواز تأخير بيان الأخبار دون الأوامر والنواهي. وكذلك لم يذكره الأمدي في الإحكام (٣/٢٢) وأبو الحسين في المعتمد (١/٣٤٢) مع أنهما حكيا عكسه. وقد حكى هذا القول بدون نسبة لأحد الشيخ أبو اسحاق في شرح الملح (١/٤٧٣) والتبصرة (٢٠٨). وقال الزركشي في البحر المحيط (٣/٥٠٠) «ونازع بعضهم في حكاية هذا القول فإن موضوع المسألة الخطاب التكليفي ولا يذكر فيه الأخبار».

فإنني أمرت بني إسرائيل فعصوني فعاقبتهم، وإن جاز أن يكون مراده البعض تارة والكل أخرى وإن تم الزجر لنا .

والوجه الآخر: إنه ليس كل الأخبار وعد ووعيد، بل فيها قصص وحكايات، وغير ذلك، ومحتملة في الأخبار نحيله في جميعها^(٣)، ودليله هذا لوصح مقصور على إحالة تأخير بيان ما كان منها وعداً ووعيداً.

والوجه الآخر: إنه قد ثبت عندنا إنه ليس كل وعيد وزجر وترهيب خبر عن إيقاع المتوعد به، بل منه ما يكون كذلك، وهو ما علم إيقاع المتوعد به، ومنه ما هو ترهيب وإن لم يقصد المتوعد إلى إيقاعه، وإنما يورده زجراً وترهيباً على ما قد بيناه في كتاب الوعيد من الكلام في أصول الدين، فبطل ما قالوه^(٤).

وإن قالوا تأخير بيانه يخل بصحة اعتقاد عموميه أو خصوصه.

قيل: ليس على سامعه اعتقاد أحد الأمرين، وإنما عليه اعتقاد تجويز كل واحد منهما، وربما لم يُرد المتوعد بوعيده إيقاع (المتوعد به)^(٥) بأحدٍ ممن

(٣) العبارة غير سليمة. ومراده - والله أعلم - أن الأخبار محتملة في الوعد والوعيد. ولكن مستحيل أن تكون كلها وعداً ووعيداً.

(٤) جواب الباقلاني هذا يدل على أن القائلين بعدم جواز تأخير بيان الأخبار التي تتضمن الوعد والوعيد هم المعتزلة لأنهم هو القائلون بعدم جواز تخلف وعيد الله سبحانه للعصاة. يقول عبد الجبار بن أحمد في شرح الأصول الخمسة (١٣٥) «وتوعد الله العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب» وفي موضع آخر استثنى من تاب منهم.

ونقل إمام الحرمين في الإرشاد أن معتزلة البصرة وبعض معتزلة بغداد يجوزون عدم تحقق العقاب. الإرشاد (٢٢١).

فأما رأي أهل السنة فيمثله قول ابن القيم في مدارج السالكين (٣٩٦/١): وإخلاف الوعيد لا يذم بل يمدح، والله تعالى يجوز عليه إخلاف الوعيد، ولا يجوز عليه خلف الوعد، والفرق بينهما أن الوعيد حقه.

(٥) في المخطوط ما بين القوسين تعذرت قراءته.

توعده، ولولا الإجماع والتوقيف على أن الكفار مرادون بإنزال المتوعد به من عقابهم لأجزنا غفرانهم والاستثناء في وعيدهم، كما نجيز ذلك فيمن لم نوقف على عقابه من المؤمنين، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما قال الفريقان.

باب

ذكر ما يتعلقون به في إحالة تأخير بيان الهجمل والعموم والاعتراض عليه

وقد اعتمدوا في ذلك على أنه إذا خاطب تعالى العربي بالمجمل الذي لا يعرف معناه، وبلفظ عام يريد به الخاص قبح خطابه، لأنه خطاب بما لا يفهم معناه/ فصار بذلك بمثابة خطاب العربي بالفارسية والفارسي بالعربية. وإن كان كل واحد منهما لا يعرف ويفقه غير لغته. وإذا كان ذلك كذلك لم يجز تأخير البيان^(١).

فيقال لهم. لم جمعتم بين الأمرين مع علمكم بتفرقة أكثر مخالفيكم بينهما، ولا يجدون فيه متعلقا.

ثم يقال: يجوز عندنا خطاب العربي الذي لا يعرف غيرها من اللغات بجميع اللغات الأعجمية وبالإشارة باليد إليه وبالأصوات الممتدة إذا أشعر بأن المخاطب له بذلك عليم حكيم، (وله في الخطاب مراد به)^(٢) إذا عرف المخاطب أنه سيبين له ذلك.

وعلى هذا الوجه جاز للنبي عليه السلام الخطاب لكل من بعث إليه إذا

(١) ممن منع جواز تأخير بيان المجمل والعموم معاً أبو بكر الدقاق وأبو اسحاق وأبو حامد المروزيان ومعظم المعتزلة وكثير من الحنفية وداود الظاهري وابنه والأبهري المالكي - ولم تصح نسبه للصيرفي لما حرره الزركشي من كتابه دلائل الأعلام كما منعه جمع من الحنابلة على ما في العدة (٧٢٥/٣) منهم أبو بكر عبد العزيز وأبو الحسن التميمي، ونسبه التميمي للإمام أحمد، وانظر قول هؤلاء وأدلتهم في البرهان (١٦٦/١) وروضة الناظر (١٨٥) والمسودة (١٧٩) والمعتمد (٣٤٢/١) وإرشاد الفحول (١٧٤) والإحكام للأمدي (٣٢/٢) والتبصرة (٢٠٨).

(٢) ما بين القوسين يستقيم الكلام بدونها.

تمكن من معرفة ذلك، وإن لم يكن من أهل لغته إذا ترجم له وبين له ذلك. ولهذا احتيج إلى الترجمة^(٣) والمعبرين في كثير من الأحوال. فإذا صحَّ وجاز من الخطاب ما ادعيتم قبحه وبنيتم الخلاف عليه فقد بطل دليلكم.

ونحن فقد جوزنا أمر المعلوم ونهيه بشرطة البلاغ إليه والبيان له، وهو أبعد في حال عدمه عن فهم ما أمر به ونهيه عنه من الأعجمي الذي يعرف الرموز والإشارات وكثير من لواحق الكلام، ويعلم أن مخاطبه بما يسمعه وإن لم يعرف معناه حكيم ذو أغراض في خطابه، وإذا كان ذلك كذلك بطل الأصل الذي عليه بنيتم.

فإن قالوا: إذا جاز خطاب الأعجمي بالعربية والمعلوم بشرطة إفهامه بما يواجه به، فهلا أجزتم خطاب الميت والطفل والمجنون والبهيمة، وإن لم يعرفوا المراد بالخطاب؟

يقال لهم: إن أردتم بخطابهم أن يكون مشروطاً بإفهامهم ذلك إذا صاروا إلى حد من يصح منه العلم بالخطاب وأحكامه، فذلك جائز صحيح. وإن أردتم جواز خطابه مع عدم هذا الشرط، فذلك باطل. ونحن لم نجوز الخطاب بالمجمل والعام. على أن يكون أبداً عارياً من البيان إذا كان تكليفاً. وإذا كان ذلك كذلك سقط ما أصلتم - أيضاً - من هذا الوجه.

وأما من في المعلوم أنه لا يبلغ حد التكليف وتحصل له صفات المكلفين من الموتى والأطفال والمجانين، فمحال تكليفه إذا لم يكن عالماً بالتكليف، ولا على صفة/ من يصح علمه بذلك.

٥٢٤

وقد فصل كثير من الناس بين ذلك بأن المعلوم والميت والطفل والمجنون لا يصح أن يعلم المراد بالخطاب وأنه خطاب له. والعربي إذا كلمه بالفارسية حكيم يعلم أن له غرضاً بالكلام صحيحاً يجري إليه كان عارفاً بأنه خطاب

(٣) تراجمة: جمع ترجمان. والموجود في مختار الصحاح (٢٣٦) تراجم وانظر القاموس المحيط (١٣٩٨).

حكيم ومقصود به معنى ووجه صحيح. وهذا متعذر في الميت والطفل والمعدوم.

والوجه الآخر : إن هؤلاء لا يعرفون كون الخطاب خطاباً لهم، وأنه مقصود به غرض صحيح. والعربي إذا خوطب بالفارسية علم ضرورة قصده بالكلام وأن لمن كلمه أغراضاً به صحيحة يقف على البيان له. فافترق الأمران.

والوجه الآخر : أن العربي إذا قيل له : ﴿وَأْتُوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٤) عرف الحق فيه في الجملة. وأنه شيء يجب فيه، ويعرف اليوم ، ويعرف الحصاد، ويعرف أنه مخاطب بهذا الكلام. وإنما يجهل عين الحق الذي أجمل في الخطاب^(٥). والعربي لا يعرف شيئاً من ذلك إذا خوطب بالزنجية. وأنه أمر أو نهي ووارد لغرض في العبادة إن كان عبادة. بل لا يعلم أنه متعبد ومأمور مكلف بذلك القول. وإذا كان ذلك كذلك افترق باتفاق – أيضاً – صحة خطاب العربي بما يجهل تعيين معنى منه لاحتماله وخطابه بالزنجية. وبطل ما قالوه من كل وجه.

واستدلوا – أيضاً – على إحالة تأخير البيان بأنه إذا خاطبهم باللفظ العام ومراده به الخاص. وإن أخر بيانه صار بمثابة أن يخاطبهم بالأسماء اللغوية ويريد بها غير ما وضعت له. فيقول فاقتلوا المشركين ويريد به المؤمنين. ويقول : حرمت عليكم أمهاتكم، وهو يريد إماءكم. وفي خمس من

(٤) الأنعام : (١٤١).

(٥) بل ذهب أهل العلم إلى أن الخطاب بالمجمل مع تأخير بيانه إلى أن يأتي وقت العمل فيه حكم عظيمة تنوف على ما إذا بين في حين الخطاب، ففي آية زكاة الزروع قالوا إن المشرع قصد بالخطاب بها إعلام المكلف بوجود حق في ماله لله وعليه أن يعتقد ذلك ويستعد له ويهين نفسه للقيام به حتى لا يفاجأ فيثقل عليه القيام بالتكليف. فأخرج الزكاة كما شرعت لمصلحة الفقير لاحظ المشرع عدم الاضرار بصاحب المال وكذلك لو بين له الأنصبة وغيرها في حينه لربما نسي البيان لطول الزمن بين وقت الخطاب ووقت العمل. وقد يكون فيها من الحكم أيضاً ما الله به عليم، لأنه تشريع حكيم حميد.

الإبل صدقة وهو يريد به الخيل، لأن ذلك أجمع خطاب بغير لغة العرب^(٦).

وهذا باطل، لأن كل اسم مما ذكروه لا يجري على ما قالوا إنه يريده به في حقيقة، ولا مجاز وإطلاق اللفظ العام يصلح أن يراد به البعض حقيقة، كما يصلح أن يراد به الكل عند منكري العموم، ويصلح أن يراد به البعض على وجه التجوز والاتساع باتفاق. وقد يحسن خطاب العربي بالاسم واللفظ المشترك بين أشياء على الحقيقة، وبماله حقيقة ومنه مجاز. وإن عني به المجاز وأوقف ذلك على البيان فصار/ ما قالوه خطاباً بغير ما وضع في اللغة. وما قلناه أحد أقسام خطابهم إن كان حقيقة في البعض أو مجازاً.

٥٢٥

فصل: واستدلوا - أيضاً - على إحالة تأخير البيان بأن تأخيره يخل بصحة أداء الفعل وقت الحاجة. ويخل - أيضاً - بصحة تعجيل العزم عليه والاعتقاد لإيقاعه على وجه ما أمرنا به^(٧). وقد بينا فيما سلف سؤالاً ومطالبة في فساد ذلك فأعنى عن إعادته.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على إحالة ذلك بأنه يوجب علينا اعتقاد عمومه، وإن كان مخصوصاً عنده. وذلك إيجاب للجهل. وهذا باطل، لأنه إنما يجب على من ورد ذلك عليه تجويز تركه وعموم اللفظ وتجويز ورود ما يخصه، ومحذور عليه اعتقاد عمومه أو خصوصه قطعاً. فبطل ما قالوه.

فصل: واستدلوا - أيضاً - عليه بأنه إذا أطلق اللفظ العام والمراد به الخاص وجب علينا اعتقاد خصوصه، وإن لم يكن على ذلك دليل، بل اللفظ دال على خلافه.

(٦) هذا الدليل لا يصدر إلا عن مكابر، فأين الخطاب بالعام مع إمكان إرادة الخاص به، من إرادته بلفظ المشركين المؤمنين. وحتى الدليل السابق الذي فيه قياس الخطاب بالمجمل على خطاب العربي بالعجمية فيه مكابرة واضحة.

(٧) أما قولهم بأن تأخير البيان يخل بصحة أدائه وقت الحاجة فليس بمسلم. أما قولهم يخل بصحة الاعتقاد والعزم فنعم، وهو من أقوى ما تمسكوا به. وقد أجاب عنه المصنف في الفصل التالي.

وهذا باطل، لأنه محذور علينا اعتقاد كونه مخصوصاً. وإنما يجب أن نعتقد جواز كونه مخصوصاً وجواز كونه عمومياً، كما نعتقد مثل ذلك فيما ورد بلفظ يقتضي عموم الأزمان.

فصل: واستدلوا على ذلك - أيضاً - بأن التوقيف فيه إذا تأخر بيانه وتجويز كونه عاماً وكونه خاصاً ينقض القول بالعموم. ويصحح مذهب أهل الوقف والكلام فيه مبني على تسليم القول بالعموم.

وهذا - أيضاً - باطل، لأجل أنه ليس الوقف في ذلك توقف فيما وضعت الصيغة له في أصل الوضع، وإنما هو توقف في أننا نترك ما وضعت له فيكون عاماً. وقد يجوز أن يرد تخصيص له، فيكون خاصاً، وإذا ورد وقت التنفيذ ولم يرد بيان يوجب تخصيصه عمناه بنفس اللفظ، وأهل الوقف إذا عدموا دليل كون اللفظ خاصاً لم يكتفوا بذلك في العلم بأنه عام، بل يرجعون في كونه عاماً إلى دليل سوى فقد الدليل على كونه خاصاً. فافترق القولان ولم يكن بإجازة تأخير البيان مؤدياً إلى الوقف في صيغة العموم، فبطل ما قالوه.

فصل: واستدلوا على ذلك - أيضاً - بأن تأخير البيان بجعل ما ورد من الخطاب بمنزلة ما لم يرد منه من حيث لا يمكن أن يعتقد فيه خصوص ولا عموم، فلم يجز لذلك تأخيره.

وهذا/ فاسد، لأنه قبل أن يُخاطبوا بما يجوز كونه عمومياً ويجوز كونه خصوصاً، وبمجملا لا يعرف عين المراد به لا يجب على المكلف فعل العزم على قتل أحد المشركين. ولا اعتقاد كونه مأموراً بذلك في جملة ولا تفصيل، ولا أن عليه حقاً فيما يحصده يجب عليه العزم على أدائه عند بيانه^(٨)، وإذا ورد عليه الأمر بذلك وجب عليه فعل العزم على أداء ما يقدر له وقتل الجميع

(٨) جواب الباقلاني هذا غير مرضي، فإن المكلف إذا ورد عليه الخطاب المجمع ينبغي عليه اعتقاد ما يمكن فهمه منه والعزم على أدائه عند حضور وقت العمل كما هو الحال في آية زكاة الزروع.

إن تُرك وظاهر اللفظ أو البعض إن خص منه. وإنما يجب عليه ذلك عندنا بشريطة بقاء الأمر وأن لا يُنسخ عنه قبل وقته، فحصل بذلك ممتحناً مكلفاً. ولو ترك فعل هذا العزم لكان بذلك عاصياً. فبطل ما قالوه. وهذا هو جوابهم في إحالة تأخير بيان المجمل وسائر اللفظ الصالح عندنا للتعبير به عن الإباحة والإيجاب والندب والتهديد.

وعن قولهم : لو تأخر بيان المراد بأمره أنه^(٩) على التراخي، وهل هو واجب أو ندب يخرج عن كونه مفيداً ولصار وجوده بمثابة عدمه.

فصل : واستدل - أيضاً - بعضهم على ذلك بأن تأخير البيان يوجب نسخ ما يخص منه بعد وروده على التراخي. قالوا : ونحن لا ننكر النسخ وإنما ننكر أن يكون البيان المتأخر تخصيصاً.

وهذا - أيضاً - باطل، لأن النسخ للعبادة إنما يصح بعد بدئها واستقرارها. ولفظ العموم الواجب تنفيذه على التراخي لم يستقر كونه عموماً، بل هو مراعى على ما قلناه، يجوز كونه عموماً إن تُركنا وظاهره، ويجوز ورود ما يخصه. فبطل ما قالوه.

فصل : واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن تأخير البيان جارٍ مجرى قطع الكلام عن تمامه والابتداء عن خبره والاستثناء عن المستثنى منه. وذلك أجمع فاسد غير مستعمل.

وهذا - أيضاً - بعيد، لأننا قد أوضحنا فيما سلف أن قطع الابتداء عن خبره والاستثناء عن ما هو استثناء منه يجعل الكلام مبتوراً غير مفيد، ويخرج الاستثناء عن كونه مفيداً ومتعلقاً بالمستثنى منه. ولا حاجة بنا إلى رد ذلك، وإطلاق لفظ العموم والمجمل المراد منهما أمر مفيد، وتأخير بيان ذلك كلام مفيد لأشياء كثيرة، وإن كان فيه وجه من الاحتمال.

وقد ثبت أن من كلامهم المجمل والمفسر والظاهر الجلي والمشكل الخفي.

(٩) (أنه) إضافة من المحقق.

٥٢٧ وليس/ من كلامهم ابتداء لا خبر له. واستثناء يتأخر عن المستثنى منه لما بيناه من قبل، فافترق الأمران.

فصل: واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأن قالوا لو جاز تأخير البيان مدة ما لجاز تأخيره المدد الطويلة وذلك باطل، ولا فرق بين طول المدة وقصرها.

وهذا فاسد، لأننا نجيز تأخير بيان ما يجب بعد مدة وسنين طوال إلى حين وقته وحضور الحاجة إلى تنفيذه. فبطل ما قالوه.

ومن الناس من يدعي في إحالة تأخيره الزمن الطويل عادة في اللغة، وليس مثلها في قبح تأخيره مدة يسيرة والأول أولى^(١٠).

فصل: واستدلوا - أيضاً - بأنه لو جاز تأخير البيان لم يأمن الرسول ﷺ من الاخترام قبل بيانه للأمة. وفيه تضييع الفرض وإزالة المحنة، وذلك غير جائز في صفته.

وهذا - أيضاً - باطل، لأنه إذا أمر ﷺ بتأخير بيان الخطاب، ولا يؤمر بذلك إلا وقد بين له. وقيل: أخره إلى حين الحاجة، وإن لم يبين له ذلك. فالبيان متأخر عنه وعن الأمة جميعاً. وذلك جائز وإن اخترم قبل أن يترك البيان لتخصيص العام كان فرض الأمة تنفيذه على العموم، لأنه لا شيء يخصه بعد اخترامه، اللهم إلا أن يكون هناك قياس على أصل يوجب تخصصه عند من جوز^(١١) تخصيص الظاهر بالقياس، ولا يقال في مثل هذا إنه لو مات عليه السلام قبل نزول البيان عليه لكان عاصياً ومفراطاً. لأنه لم يلزمه بيان شيء أمسك عنه من حيث لم يبين له ما بينه لأمته. وإن بين ذلك له، وقيل له: قدم بيانه مع الخطاب وعقبه لم يجز أن يؤخره. وإن قيل له: أخره فقد أوجبنا عليك تأخيره أو أبحننا لك ذلك وتقديمه إن شئت وجب عليه أو جاز له تأخيره،

(١٠) أي الجواب الأول، وهو تأخيره الزمن الطويل حتى يحضر وقت العمل فيه.

(١١) في المخطوط فوق كلمة (جوز) كلمة (أوجب).

ولزمه اعتقاد جواز بقائه إلى المدة التي قيل له بينه عندها وجواز اخترامه دونها وإذا اخترم دونها لم يكن عاصياً، لأنه ترك ما وجب عليه تركه. أو ما أبيع له تركه ووجب على الأمة تنفيذ حكم الخطاب على عمومه، لأنه لا شيء يخصه فبطل ما قاله. وقد بينا في فصول القول في الأوامر إنه يجوز اخترام النبي عليه السلام/ وغيره من المكلفين بالفعل^(١٢) على التراخي قبل الوقت الذي حُدَّ به الفعل ووقت، والمنع منه لعوارض غير الموت والنسخ له قبل وقته. ونحن نزيد ذلك كشفاً في فصول القول في النسخ إن شاء الله. وإذا كان ذلك كذلك جاز اخترام النبي عليه السلام قبل الوقت الذي أمر بالبيان عنده، ولم يكن ذلك عصياناً وتضييعاً منه، ولم يلزم الأمة عند ذلك شيء والقدرية تزعم أنه محال اخترام المكلف للفعل في المستقبل قبل دخول الوقت، ومنعه منه بالنسخ أو غيره من الموانع^(١٣) وذلك لأنه اقتطاع له عن المصلحة، إذ لا يكلف الرسول وغيره إلا لقصد مصلحته والمنع منه استفساد وسفه لا يجوز في حكمته تعالى، وذلك باطل من دينهم بما نبينه من بعد، وما قد ذكرناه في فصول الأوامر من قبل.

فصل : واستدلوا - أيضاً - على ذلك بأنه لو جاز تأخير بيان ما يحتاج إلى بيان يصح وجاز من الرسول عليه السلام تأخير البلاغ عن الله سبحانه فيما أرسل به، وذلك محال، لأنه قد قيل له : ﴿بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾^(١٤) و﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾^(١٥) وأمثال هذا مما أكد عليه فيه فرض البيان وتقديم البلاغ.

(١٢) في المخطوط (الفعل).

(١٣) ما نقله الباقلاني عن القدرية من إحالة موت المكلف قبل دخول وقت الفعل، ومنع نسخه قبل وقت الفعل مبني على اشتراطهم إرادة الأمر لحدوث الفعل في الأمر. وبالتالي إذا لم يتحقق حدوث الفعل يتبين أنه لم يكن أمراً ولا المأمور مكلفاً. ولهذا عندهم لا يجوز نسخ الأمر قبل دخول وقته. كما أنه محال موت المكلف قبل دخول الوقت، وبالتالي لو حصل تبين بموته أنه لم يكن مكلفاً. وانظر الميزان للسمرقندي (٨٧) والمعتمد (١/٥٠).

(١٤) المائدة: (٦٧).

(١٥) النحل: (٤٤).

وهذا - أيضاً - فاسد من وجهين:

أحدهما: إن تأخير البلاغ صحيح جائز في صفته إذا أوجب عليه تأخيره أو أبيح له ذلك وتجوز بقائه إلى حين تضييق فرض البلاغ عليه، ويجوز احترامه قبل ذلك، وأن لا يلزم الأمة منه شيء. وأن يكون الغرض فيه إذا احترم قبل البلاغ كون إنزاله عليه لطفاً له أو لبعض ملائكته. هذا جائز مع القول بوجوب اللطف فلا وجه لدعوى إحالته، وإنما يجب تجويزه لاخترامه قبل البيان له وللأمة.

فأما إذا بين له أن المراد بلفظ العموم الخصوص وأن تنفيذ مراده فرض عليه وعلى أمته ولم يكن هناك ما يدل على تخصصه إلا بيانه للأمة على لسانه لم يجز احترامه قبل البيان.

وقد أجاب قوم عن ذلك بأن تأخير البلاغ لا يجوز منه، لأن الذي يؤخر بلاغه خطاب له وللأمة. فإذا لم يبلغه لم يكن خطاباً لهم، وما قدمنا من الجواب أولى، لأنه لا يمتنع أن يكون خطاباً له وحده حين نزوله عليه وخطاباً لهم إذا بلغهم.

وأن يكون - أيضاً - خارجاً عن كونه خطاباً لهم إن احترم الرسول عليه السلام قبل الوقت الذي أمر بالبلاغ فيه، أو نسخ عن الرسول عليه السلام وجوب بلاغه قبل الوقت، لأن نسخ مثل هذا جائز كسائر ما يجوز نسخه من عباداته وعبادات غيره قبل وقته فزال ما قالوه.

والأشبه في قول محيل تأخير البيان إجازة تأخير البلاغ وإحالة تأخير البيان، لأنهم زعموا أن تأخير البيان يقبح الخطاب ويجعله بمثابة خطاب العربي بالزنجية.

وتأخير بلاغ الرسول لا يقبح خطابه به وإفهامه إياه. ولا يكون خطاباً للأمة مع تأخيره على وجه يحسن أو يقبح، ولا يخل بأداء غير ذلك من جميع ما كلفوه، فصح تأخير البلاغ وإن امتنع على ادعائهم تأخير البيان. وهذه جمل مقنعة في هذا الباب.

باب

الكلام في جواز تقديم بيان بعض المراد بالخطاب على بعض وتأخير بيان باقيه إلى وقت الحاجة

والذي نختاره في هذا الباب إنه إذا صحَّ بما قدمناه جواز تأخير البيان إلى حين الحاجة وجب القول بجواز تأخير بيان بعض المراد بالعام والمجمل - أيضاً - وصفات العين المأمور بإيقاع الفعل فيها، وصفات الفعل الموقع وشروطه. ولا يجب أن يقال: إن قدر ما قدم بيانه هو جميع المراد. وذلك نحو أن يقول اقتلوا المشركين رأس الحول، ثم يقول بعد مهلة ووقت إذا كانوا حربيين، ثم يقول بعد مهلة أخرى وإذا كانوا مشركين وثنيين دون كتابيين. ثم يقول بعد وقت آخر وإذا كانوا رجالاً أصحاب رأي في الحرب والدفع في أمثال هذا. فإذا جاء وقت التضييق ولم يرد على ما تقدم بيانه علم حينئذ أن الذي بينه كان جميع من أراد تخصيصه وقطع بالعموم فيمن عداهم.

كذلك سبيل جواز تأخير بيان بعض المراد بالمجمل دون بعض إلى حين الحاجة إلى تنفيذ المراد به، نحو أن يقول في قوله: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١) بعد مهلة من ورود الخطاب إذا بلغ خمسة أوسق، ثم يقول بعد مهلة أخرى إذا كان مما يقتات ويدخر، ويقول بعد مهلة أخرى وحقه كذا وكذا، أو منه أو من غير جنسه.

ونحو أن يقول: اقطع سارقاً، ثم يقول بعد وقت إذا كان عاقلاً بالغاً، ويقول بعد وقت ثاني إذا أخرجه من الحرز، وبعد وقت وإذا بلغ المسروق ربع دينار، ونحو هذا. ويقول في صفة الفعل ويكون القطع من الكوع وبآلة كذا

(١) الأنعام (١٤١)

وفي وقت كذا، هذا كله جارٍ على منهج واحد في الصحة والجواز ولا يجوز^(٢) إذا بيّن حكماً وحكماً وشرطاً وشرطاً قبل وقت التضييق مع بقاء وقت متسع إليه أن يقطع على أن قدر ما بيّنه هو جميع الذي أراد تخصيصه من العام وبيانه من حكم الجمل.

٥٣٠. ولا يجوز لقائل أن يقول/ إنه إذا بيّن بعض مراده مع ورود الخطاب، أو بعد مهلة وجب العلم بأن ذلك جميع ما أراد بيانه وإلا كان موجباً علينا اعتقاد الجهل في أنه لا شيء بقي يحتاج إلى بيان، لأنه يجب أن يعتقد بتقديم بيان البعض أنه جميع ما أريد بيانه فيكون أمداً لنا باعتقاد الجهل. وإنما يجب تجويز كون قدر ما بينه جميع المراد وتجويز إيراد زيادة على ذلك وورود بيانها قبل وقت التضييق. ولو لزم هذا الذي قالوه للزم اعتقاد الجهل في تأخير بيان مجمله المراد إلى وقت الحاجة مع كون اللفظ عاماً. وقد بينا فساد تعلقهم بذلك ودعواه من قبل بما يغني عن إعادته، فبطل ما قالوه.

وقد فصل قوم من الفقهاء من أهل العراق وغيرهم بين جواز تقديم بيان بعض المراد على بعض في العموم والمجمل فقالوا : لا يجوز ذلك في العموم المستقل بنفسه في وجوب استغراق الجنس، لأن اللفظ يقتضي الاستغراق. فإذا بين خروج قدر منه كان ما بقي متناولاً لجميع ما بقي، وإذا أراد إخراج شيء آخر منه، واللفظ وما قدم بيانه لا ينبئان عن ذلك وجب اعتقاد عمومته فيما بقي، وذلك الزام للجهل إذا كان مراده بعضه^(٣). وقد بينا فساد هذا القول.

(٢) في أصل المخطوط (ولا يجب).

(٣) يقصد المصنف ببعض أهل العراق معظم الحنفية، وهم الذين فرقوا بين العام والمجمل في جواز تأخير بيانهما. وإذا كان لقولهم في أصل المسألة وجهة. فقولهم هنا في هذه المسألة المتفرعة عليها ما للمسألة الأولى من الوجهة بل أشد إذا أمعن الانسان النظر في المثال الذي ذكره الباقلائي أنفاً في بيان «اقتلوا المشركين»

قالوا : وأما المَجْمَلُ فلا يستقل بنفسه. فإذا بَيَّنَّ بعض مراده به لم يكن للفظ بعد ذلك البيان ظاهر يقتضي أنه لا شيء يراد ببيانه إلا ما ذكر. وهذا موافقة منهم في حكم المَجْمَلِ وخلاف في بيان العام. وقد بيَّنَّا من قبل إنه والعام سيَّان، وأنه لا يجب اعتقاد الجهل في العام من حيث توهموا فاستوت الحال فيهما.

ولهذا لم يجعل كثير من أهل العلم قوله عليه السلام لما سئل عن سبيل الحج. فقال : «زاد وراحلة»^(٤) بياناً لجميع السبيل. وقالوا هذا بيان لبعض السبيل لمن لا يستطيع الحج ببدنه، ولأنه لم يبين - أيضاً - حصول الأمن في الطريق وغرامة المال في الخفارة، وتحريم الركون في المسير إلى من لا يؤمن على دماء المسلمين، إلى غير ذلك مما يحتاج إلى بيان إن لم يظهر ما يشعر بذلك وفرض الحج معلق بحصوله، فصح بذلك ما قلناهم.

وزعم بعضهم : إنه إنما يجب تجويز تقديم بيان بعض المراد بالمَجْمَلِ وتأخير باقيه إلى وقت الحاجة إذا كان هناك حال وإشعار بأن هناك أموراً

(٤) حديث تفسير السبيل بالزاد والراحلة رواه جمع من الصحابة منهم ابن عباس وابن عمر وعائشة وجابر وعبدالله بن عمرو وابن مسعود وأنس. وقال الألباني في إرواء الغليل (٤/١٦٠-١٦٧) : «إن طرق هذا الحديث كلها واهية وبعضها أوهى من بعض وقال أيضاً : فإنه ليس في تلك الطرق ما هو حسن، بل ولا ضعيف منجبر. ونقد ما قال ابن تيمية في شرح العمدة من أنها مسندة من طرق حسان.

كما رد تصحيح الحاكم لحديث ابن عباس وموافقة الذهبي له. ونقل قول ابن المنذر بأنه لا يثبت الحديث الذي فيه الزاد والراحلة وأن الآية عامة لا تقتصر إلى بيان». وقال الألباني : «أحسنها ما ورد مرسلأ عن الحسن البصري ولا يوجد ما يمكن أن يجعل شاهداً له».

وقال ابن حجر في خلاصة البدر المنير (١/٣٤٤) عن حديث أنس : «رواه الدارقطني (٢/٢١٦) والحاكم (١/٤٤٢) وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين والأمر كما قال» وصححه مرفوعاً شيخنا في أضواء البيان (٥/٨٧). وقال ابن حجر حسنه الترمذي من حديث ابن عمر. ونقل ابن حجر في الكافي الشاف عن البيهقي تصويبه عن الحسن مرسلأ. ينظر تخريجه : الكافي الشاف ص ٢٨ وخلاصة البدر المنير ١/٣٤٤ وتحفة المحتاج (٢/١٣٣) وإرواء الغليل (٤/١٦٠-١٦٧).

آخر في حكمه تحتاج إلى بيان، فإن لم يظهر ما يشعر بذلك من قول أو فعل لم يجز ذلك. فهذا لا وجه له ولا دليل عليه، بل يجوز ذلك مع وجوده ومع عدمه.

ويقال لمن قال هذا في المجرى وأنكره في العموم. فجوز - أيضاً - تأخير بيان العام/ إذا كان هناك إشعار بأن فيه ما يحتاج إلى بيان، وهو لا يقول ذلك. فبطل قوله من كل وجه.

٥٣١

باب الكلام في جواز بيان حكم آي القرآن والمتواتر من سنن الرسول عليه السلام بأخبار الآحاد اختلف الناس في ذلك :

فقال سائر الفقهاء وجمهور من أوجب العمل بخبر الواحد من المتكلمين إنه لا يمتنع بيان حكم العام والمجمل المعلوم ورودهما في الكتاب والسنة بخبر الواحد. وهذا هو الذي نختاره.

وقال أهل العراق : إن ما ثبت من العمومات في الكتاب والسنة المعلوم المتواترة لم يجز بيانها وتخصيصها بأخبار الآحاد، بل لا يخصان إلا بخبر معلوم حتى يكون البيان كالمبين في قوته وطريقه^(١).

(١) اختلف العلماء في تخصيص المتواتر بالآحاد، والجمهور على جواز ذلك. وخالف في ذلك بعض المتكلمين كما ذكر الباجي في إحكام الفصول (٢٦٢) وهؤلاء هم القائلون بعدم حجية خبر الواحد. وخالف في ذلك جمهور الحنفية ولكن ليس مطلقاً. يقول الجصاص في أصوله (١٥٥/١) «ما كان من ظاهر القرآن أو السنة قد ثبت خصوصه بالاتفاق. أو كان في اللفظ احتمال للمعاني أو اختلف السلف في معناه وسوغوا الاختلاف فيه وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان فإن خبر الواحد مقبول في تخصيصه» ومنع تخصيص العام الظاهر المعنى والذي لم يسبق أن خص بالاتفاق بخبر الواحد. ونقل عن عيسى بن أبان قريباً من قوله وقال هو مذهب أصحابنا. وقال السمرقندي في الميزان (٣٢٣) هو مذهب أهل العراق من الحنفية. أما مذهب مشايخ سمرقند فنقل عنهم : «إنه إذا قيل يجوز فلا بأس والأصح أنه لا يجوز، لأن الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام».

وينظر الأقوال في المسألة : أصول السرخسي (١٣٣/١، ١٤٢). والمسودة (١١٩) وجمع الجوامع مع البناني (٦٣/٢) واللمع (٢٠) وإرشاد الفحول (١٥٨) والأحكام للآمدي (٣١٩/٢) وشرح تنقيح الفصول (٢٠٨) والتبصرة (١٣٢) والبرهان (٤٢٦/١) ونهاية السؤل مع مناهج العقول (١٤٤/٢) والمعتمد (٢٧٥/١) والمحصول (١٢٠/٣/١) وفواتح الرحموت (٣٤٩/١) والعدة (٥٥٠/٢) وروضة الناظر (٢٤٤) والمنخول (١٧٤) والمستصفي (١١٤/٢) وشرح اللمع (٣٥٠/١).

قالوا فأما المجمل فإنه على ضربين :

إن كان المراد به من الفرائض الأعيان وعماماً يلزم سائر المكلفين وجب أن يكون بيانه معلوماً متواتراً كبيان أقدار الصلوات وأوقاتها وصفاتها، وبيان الزكاة ومقاديرها وأجناس ما تؤخذ منه، وأمثال ذلك من الفرائض العامة.

وأما ما لا تعم البلوى به ويكون من فرائض الأئمة والعلماء كتقدير ما يقطع فيه السارق وما يدرأ به الحدود وأحكام المدبر والمكاتب. وما يتعلق بالعلماء ولا تعم به البلوى فيقبل في بيانه خبر الواحد^(٢).

والدليل على صحة ما قلناه : إن ما تضمنه العام والمجمل من أحكام الشرع أمر يصح أن تختلف فيه فرائض المكلفين فيوجب على بعضهم فيه العلم والعمل جميعاً، وعلى بعضهم العمل دون العلم، وإن كان عملاً تعم به البلوى أولاً يجوز يعم. كما يجوز ورود التعبد به وأن لا يرد به جملة، وأن يتعبد به البعض من المكلفين دون بعض، فتختلف فيه فرائضهم فهذا اتفاق.

(٢) عند الجمهور يجوز أن يكون المبين أضعف من المبيّن سواء كان المبيّن مجملاً أو عماماً. ولكن الحنفية قالوا إن خبر الواحد حجة في مواضع وليس حجة في مواضع أخرى. ذكر السمرقندي في الميزان أربعة مواضع لا يقبل فيها خبر الواحد عند الحنفية وهي :

الأول : إذا كان مخالفاً للدليل العقلي.

الثاني : إذا كان مخالفاً للكتاب والسنة المتواترة.

الثالث : إذا ورد الخبر في باب الاعتقاد.

الرابع : إذا ورد في حادثة تعم بها البلوى.

وينظر في ذلك الميزان للسمرقندي (٤٣٤) وإحكام الفصول (٣٤٤) ونسب القول بعدم العمل به فيما تعم به البلوى إلى متأخري الحنفية وابن خوير منداد من المالكية. والعدة (٨٨٥/٣) وفواتح الرحموت (١٢٨/٢) وتيسير التحرير (١١٢/٣) وشرح الكوكب (٣٦٧/٢) وبذل النظر (٤٧٤) الاحكام للأمدي (١١٢/٢). وإرشاد الفصول (٥٦) والمعتمد (٦٥٩/٢) والمستصفي (١٧١/١) واللمع (٤٦) وشرح تنقيح الفصول (٣٧٢) وأصول السرخسي (٣٦٨/١) والبحر المحيط (٣٤٧/٤) وشرح اللمع (٦٠٦/٢) والبرهان (٦٦٥/١).

وقد دللنا على ذلك من قبل. وسنتبع القول فيه عند انتهائنا إلى وجوب القياس وأحكام العلل إن شاء الله.

وإذا كان ذلك كذلك لم يمتنع أن يورد اللفظ العام والمجمل في الكتاب والسنة، وأن ينقلنا نقلاً متواتراً، فيوجب على الكل العلم بورودهما، وأن يبين مراده بهما تارة بياناً معلوماً منقولاً كمنقول المبين والمجمل العام. فيلزم عند ذلك العلم والعمل به (واجباً، وأن يبين ذلك تارة للواحد ومن جرى مجراه، فيكون فرض من تلقى البيان عنه عليه السلام من الآحاد العلم والعمل)^(٣). وفرض من ينقل إليه الآحاد ذلك العمل به دون العلم فتختلف في ذلك فرائضهم.

ولا يجوز أن يقال إن ذلك محال لأن اللفظ العام مقطوع على عمومه وخبر الواحد غير مقطوع بصحته، لأن إنزاله ووروده هو المقطوع به.

فأما كونه عاماً فطريقه لو ثبت الاجتهاد وما به يجب العمل بخبر الواحد إجماع الصحابة، فطريق وجوب العمل به أقوى من/ من طريق العمل بالعموم. فإن لم يكن أقوى فهما سيان، وعلى أنه لا يجوز أن يقطع بعمومه مع تجويز كون خبر الواحد صدقاً، لأنه لو قطع بعمومه لقطع على كذب الخبر، وذلك ما لا سبيل إليه، وإذا كان ذلك كذلك صح بيان المتواتر من ألفاظ العموم وما ورد منه في الكتاب بأخبار الآحاد.

فأما تفصيلهم الذي ذكرناه في المجمل فلا حجة - أيضاً - عليه.

لأنه لا يمتنع أن يرد العام والمجمل بما يعم به البلوى، ويكون بيانه مع ذلك من جهة أخبار الآحاد، فيكون العلم بورودهما مفروضاً والعمل في تخصيصهما واجباً بأخبار الآحاد ومقطوعاً بوجوبه. وإن كان صدق الراوي وضبطه مظنوناً، ولا يمتنع أن يكون منه ما يلزم فيه العلم والعمل فيجب بيانه

(٣) ما بين القوسين استدركه الناسخ في الهامش.

ونقله على وجه يوجب العلم والقطع على تخصيص الرسول له. ولهذا وجب قبول خبر بسرة^(٤) في وجوب الوضوء من مس الذكر^(٥) وإن كانت البلوى به تعم، ولأجله قبلوا خبر الوضوء من القهقهة في الصلاة^(٦) وذلك مما يبتلى به الأقل، ولأجله وجب قبول أخبار الأحاد في الأوساق وتقدير ما يجب فيه الزكاة من الرقة والحبوب والماشية، وإن لم يكن نقل قوله: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»^(٧) في التواتر كتنقل قوله: «فيما سقت السماء العشر»^(٨) ومثل العلم بقوله: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٩). ولو تأمل أكثر ما تعم البلوى

(٤) هي بسرة بنت صفوان بن نوفل الأسدية، الصحابية. جدة عبد الملك بن مروان. زوجة المغيرة بن العاص. روي لها أحد عشر حديثاً. لها سابقة في الإسلام.

لها ترجمة في الإصابة (٢٥٢/٤) والاستيعاب (٢٤٩/٤) وتهذيب الأسماء واللغات (٣٣٢/٢).

(٥) خبر بسرة بنت صفوان في نقض الوضوء بمس الذكر.

أخرجه أبو داود في باب الوضوء من مس الذكر (٢٨/١) رقم (١٨١).

والترمذي في الطهارة (١٢٦/١) وقال حسن صحيح ونقل عن البخاري أنه أصح ما في الباب.

والنسائي في الطهارة (١٠٠/١) والبيهقي في السنن (١٢٨/١)

وابن ماجه (١٦١/١) وابن حزم في المحلى (٢٣٥/١).

وأحمد في المسند (٤٠٦/٦) والبخاري في شرح السنة (٣٤٢/٩) وابن حبان كما في

الموارد (٢١١-٢١٣) والمنتقى لابن الجارود ص ١٦ والدارقطني في الطهارة (١٤٦/١) وصححه.

والحاكم (١٣٧/١) وقال على شرط الشيخين وسكت عليه الذهبي ومالك في باب الوضوء من مس

الذكر (٤٩/١).

والشافعي في الأم (١٩/١) وفي المسند ص ١٢.

وابن خزيمة (٢٢/١) والدارمي في باب الوضوء من مس الذكر (١٨٤/١).

وابن أبي شيبة في المصنف (١٦٣/١).

وعبد الرزاق في المصنف (١١٣/١).

والحميدي في مسنده (١٧١/١).

والطحاوي في شرح الآثار (٧١/١).

قال ابن الملقن في تحفة المحتاج (١٥١/١) صححه أحمد والترمذي. وابن حبان والدارقطني

والحاكم والبخاري. وقال الألباني في إرواء الغليل (١٥٠/١) صححه ابن معين والحازمي

والبيهقي وينظر تخريجه في تخريج أحاديث المدونة (٢٦٠/١) وخلاصة البدر المنير ص ٥٤

(٦) تقدم تخريجه في ص ١٩١ من هذا المجلد.

(٧) تقدم تخريجه في ص ١٧٧ من هذا المجلد.

(٨) تقدم تخريجه في ص ٦٤ من هذا المجلد.

(٩) الأنعام (١٤١).

به لوجد بيانه وارداً من جهة الآحاد، وإن كانت الأمة قد قبلته وعملت به في ذلك.

ويدل على صحة ما قلناه - أيضاً - إنه لا يمتنع أن يكون الأصلح للنبي عليه السلام وأمته وكثير منهم تعبدهم في كثير مما تعم البلوى به بالعمل دون العلم، وأنه لو كلفهم العلم والعمل به لم يطيعوا فيه ولا في غيره، فيقتصر بهم على وجوب العمل دون العلم.

فإن قيل: فقد وجدنا تعبدهم في كثير مما تعم البلوى به بالعلم والعمل.

قيل: ما أنكرنا ذلك، فإذا كان ذلك مراده في تلك العبادة أو كان هو المصلحة لهم فيها على قول باني التكليف على المصالح فلا يقدر فيما قلناه.

ويدل على ذلك ورود التعبد بالاجتهاد في القبلة عند غيبتها والقياس على جهتها، وإن كان التوجه إليها مما يعم فرضه. وإنما تصيرون في التوجه إليها عند الاجتهاد إلى غلبة الظن دون العلم، فصح بذلك ما قلناه.

وليس لهم الانفصال من هذا بأن يقولوا إنه إنما ساغ ذلك، لأنه لا طريق عند التباس جهتها يوجب العلم فيؤمر به، وله سبحانه طريق/ إلى إعلامنا يخصص العام وما تعم به البلوى من أحكام المجمل فلم يجز أن يقتصر في بناء^(١٠) ذلك على ما يقتضي غلبة الظن دون العلم، لأن هذا الاعتلال إن كان صحيحاً لم يجز أن يتعبدنا بأن نصير إلى موجب أخبار الآحاد والقياس ابتداءً فيما تعم البلوى به. وفيما لا تعم، لأنه سبحانه قادر على أن يبين لنا جميع ذلك بطريق يوجب العلم والقطع.

٥٣٣

وقد اعتل بهذا الذي قالوه منكره العمل بأخبار الآحاد والقياس في الأحكام. وقالوا لا يجوز الاقتصار بناءً على أدون البيانين مع قدرته على أعلاهما، ولما لم يجب ذلك من قولنا وقولهم بطل ما فصلوا به، وصح ما قلناه.

(١٠) في المخطوط (بناء في).

باب القول في العالم إذا حصل معه لفظ عام ولم يعثر على ما يوجب تخصيصه هل يجوز له إنفاذه على العموم أم لا؟

اختلف الناس في ذلك :

فقال كثير منهم يجوز له، بل يجب عليه القضاء بعمومه متى اجتهد في طلب ما يخصه من كتاب وسنة وإجماع وقياس واستدلال وما يجوز تخصيص العام به، فلم يعثر عليه، فإن ذلك فرضه.

وقال آخرون : بل يجب عليه التوقف عن القطع على عمومه متى جوز أن يكون في وجوه الأدلة ما يخصه، وإن لم يقف عليه، وأنه لا يجوز له القطع بالعموم حتى يحيط بجميع الأدلة علماً. ويعلم أنه ليس في أدلة الشرع ما يوجب تخصيصه^(١).

وقد يمكن أن يقال في ذلك إن الحكم فيه مردود إلى غلبة ظن العالم المجتهد، فإذا وجد اللفظ العام وبحث واجتهد في طلب ما يخصه، فلم يجده وحصل عند ذلك معتقداً إنه لا شيء في أدلة السمع يخصه وجب عليه أن

(١) تقدم في مسألة اعتقاد عموم العام حال سماعه أن أكثر العلماء منعوا منه حتى يبحث المجتهد عن المخصص، واختلفوا في درجة البحث فبعضهم يرى أن يبحث حتى يقطع ويجزم بعدم وجود المخصص، وهذا القول نسبه جمع من الأصوليين في كتبهم للباقلاني وإن كان قوله هنا وفيما تقدم لا يشعر بجزمه فيما نسب إليه. والقائلون بهذا القول يرون أن ما دام المجتهد لم يصل لدرجة القطع عليه أن يتوقف حتى يحصل القطع واليقين بعدم وجود المخصص، وأما القائلون بأنه يكفي حصول غلبة الظن بعدم وجود المخصص يقولون بوجود اعتقاد عمومه والعمل به إذا دخل وقت الفعل.

يحكم بعمومه. وقد يجوز عندنا أن يكون ما اعتقده من انتفاء دليل يخصه صحيحاً على ما اعتقده، ويجوز أن يكون خطأً منه ويكون الأمر على غير ما اعتقده. غير أن الله سبحانه إنما علق فرضه في وجوب الحكم بعموم الخطاب على حصول هذا الاعتقاد منه أخطأ في ذلك أم أصاب^(٢).

كما أنه أوجب على المجتهد في طلب القبلة الصلاة إلى ما يغلب على ظنه أنه جهة القبلة أصاب في ظنه ذلك أم أخطأ.

وكذلك أوجب على العالم الحكم إذا اعتقد القطع على أنه ليس في وجوه الأدلة ما يخصه سواء أصاب في اعتقاده ذلك أم أخطأ.

فأما إذا اجتهد ولم يُصره الاجتهاد إلى اعتقاد القطع على أنه لا دليل في السمع يوجب ذلك، بل وجدها ظنية^(٣) لعدم الدليل/ مجوزة لوجوده لم يجز له الحكم بعمومه مع تجويز كونه خاصاً، لأنه حينئذ^(٤) يقدم على الحكم بما يجوز كونه خطأً، وذلك غير جائز. ويجب على هذا الأصل - أيضاً - أن^(٥) لا يجوز للعالم أن يجتهد ويحكم بالقياس والاستدلال في حكم الحادثة دون أن يعتقد أنه ليس فيها دليل يمنع من المصير إلى حكم الاجتهاد لأنه إن لم يعتقد ذلك وجوز وجود ما يمنع من الاجتهاد أقدم على الحكم بما يجوز كونه خطأً، وذلك غير جائز^(٦).

٥٣٤

فإن قال قائل : كيف يجوز أن يوجب عليه الحكم بالعموم ويوجب الاجتهاد إذا اعتقد أنه لا دليل يمنع من ذلك مع أنه مخطئ عند الله في هذا الاعتقاد.

(٢) هذا فيه إشارة لما ذهب إليه الباقلاني من القول بأن كل مجتهد في الفروع الفقهية مصيب. انظره في البرهان (١٣١٩/٢) والاجتهاد من تلخيص التقييب (٣٠).

(٣) في المخطوط (ظانه).

(٤) في المخطوط يوجد كلمة غير واضحة قدرتها (حينئذ).

(٥) يوجد كلمة في المخطوط تعذر قراءتها تصح العبارة ببنونها.

(٦) وذلك لأن القياس في مقابلة النص فاسد الاعتبار.

قيل له: لأن هذا الاعتقاد وإن كان خطأً منه فليس تعليق الحكم به والزامه عنده خطأً، لأنه قد أوجب عليه الحكم بذلك عند حصول هذا الاعتقاد. ولا يجوز - أيضاً. وإن كان هذا الاعتقاد خطأً أن يكون أثماً وعاصياً به، لأنه لم يجب عليه عند خفاء الأمر وتعذر وصوله إلى الخبر المانع من الاجتهاد عند من رأى عذره بذلك لخفاء الدليل أكثر من فعل الاعتقاد للقطع على أنه لا دليل هناك، بل حصل له فعل هذا الاعتقاد.

فإن قيل: أوليس هذا منه جهل واعتقاد الشيء على غير ما هو به، والله سبحانه لا يبيح الجهل ويطلقه لقبه وقبح إباحته.

قيل له: هذا الأصل باطل عندنا، وإنما يقبح من الجهل بالأمر ما حظر الجهل به وقبحه^(٧) ويحسن منه ما أمر به إن كان من الأمور ما قد نهينا عن العلم به وطلبه من أسرار الناس وعورات بيوتهم، وطلب العلم بعدد أكرار خردل^(٨) وأمثال ذلك. وقد بينا هذا في مقدمات هذا الكتاب، وفي كتب أصول الديانات بما يغني الناظر فيه. فبطل ما قالوه.

وكان الأولى في هذا أن يقال: إن كل دليل على تخصيص العام ومانع من الاجتهاد في حكم الحادثة، فقد أمر كل عالم بإصابته والحكم بموجبه، وليس هو كالأمر التي أباح الله الجهل بها. فيجب أن يكون مخطئاً ذلك

(٧) ما ذكره المصنف من كون الجهل القبيح هو ما حظر المشرع منه ونهى عنه. وكون الجهل حسناً إذا أمر به وطلبه كالنهي عن تتبع عورات الناس. في كلامه هذا تلويح بما ذهب إليه المعتزلة من التحسين والتقيح العقليين.

(٨) أكرار خردل: أكرار جمع كَر، وهو مكيال للعراق ستة أوقار حمار، أو هو ستون قفيزاً، أو أربعون إردباً.

وأما الخردل. فهو حب نبات بالغ في الصغر يستعمل في الاستشفاء من عشرات الأمراض كالنقرس وعرق النساء والبرص والبلغم ووجع الأضراس والأذان والأورام والجرب والقواحي وألم المفاصل، ويزيل الطحال وبخانه يطرد الحيات.

وانظر في معناهما القاموس المحيط (٦٠٧، ١٢٨٢).

ومراد المصنف بالعبرة أنه يطلب العلم بعدد لا نهاية له ولا حصر يبلغ عدد أكرار من الخردل الذي يضرب به المثل في صغر حجمه وبالتالي يكثر عدده.

الدليل من العلماء مقصراً مفراطاً بتركه العلم بما وجب عليه القضاء به.

فإن قالوا : ولم لا يجوز أن يوجب عليه الحكم بعموم اللفظ وموجب الاجتهاد إذا ظن أنه لا شيء يمنع من ذلك وجوز مع ظنه له أن يكون هناك ما يمنع منه.

قيل : لأنه إذا جُوزَ ذلك، فليس ذلك المانع مانعاً للعامة من الحكم. وإنما هو مانع للعالم، فلا يجوز له الإقدام على حكم يجوز أن يكون ممنوعاً منه، كما لا يجوز له أن يبتدئ الحكم بقياسه وغلبة ظنه من غير بحث ونظر مع تجويره أن يكون هناك ما يمنع من الحكم بذلك ، فصح ما قلناه./

٥٣٥

فإن قيل: أفلستم قد جوزت للمجتهد أن يحكم بما يغلب على ظنه أنه الحق مع تجويره أن يكون الحق في غير ما حكم به.

قيل له: ما نقول ذلك، بل الحق عندنا في قول كل مجتهد على ما نبينه من بعد، ومن أعتقد أنه في واحد فقد اعتقد الخطأ.

وقد اعتل من قال هو يعم ذلك عند غلبة ظنه إنه لا دليل أو عند عدمه الدليل وإن لم يغلب ذلك على ظنه فإنه يجوز ذلك. وإن كان فرضه عند الله غير ما فعله، وأنه لا يجوز قطعه على أنه لا دليل يخصه، وأنه قد أحاط علماً بأدلة الشرع، بل يجوز أن يكون فيه دليل لم يعثر عليه، ولا يجب عليه العمل به، إن^(٩) لم يعلم به، وإنما يجب عليه العمل بما علمه وبلغه.

كما أنه لا يجب على من نسي صلاة لم يخطر بباله ذكرها إعادتها، وإن كان فرضه عند الله إعادتها. وهذا غلط، لأن من هذه حاله لا يجب عليه فعل ما نسيه ولا فعل مثله إذا لم يتبين إنه كان نسي، وليس عند الله غير الذي عنده من ذلك، فبطل ما قالوه.

(٩) في المخطوط (وإن).

وكذلك فإن حال المتزوج بأمه أو بعض ذوات المحارم إذا اختلطت بأهل بلد ولم يعرفهن هو متزوج بمن هي زوجة له عند الله تعالى، وإن كانت أمه، لأنه ليس معنى إنها زوجة عنده تعالى أكثر من أنه يملك وطأها والاستمتاع بها بالعقد. وكذلك القول في كل ما جرى هذا المجرى.

وقد يجوز أن يقال في مثل هذا إنني إذا طلبت دليل التخصيص وما يمنع من الاجتهاد فلم أجده قطعت على أنه لا دليل لله سبحانه على تخصصه مع ورود الشرع واستقراره والفرغ من البيانات وضبط الأخبار والروايات وخروجها إلى النقل والوجود، لأنه لو كان له تعالى دليل على التخصيص لوجب أن نجده ونعثر عليه مع كثرة البحث والطلب له من مظانه ومواضعه مع حرصنا وتوفير هممنا ودواعينا على إصابته والتدين بالعمل بموجبه، ومثل هذا لا يمكن دعواه في صدر الاسلام وحين ظهور الأخبار وورود الروايات.

وليس لأحد أن يقول للمعتل بهذا إن كان الأمر على ما تدعيه فأوجد^(١٠) لنا فقد الأدلة على ما قلته، لأنه لا يمكن المجيب أن يريه ذلك إلا بافتراض^(١١) جميع وجوه الخطاب في الكتاب والسنة والاجماع ووجوه المقاييس، وذلك مما يقطع المناظر ولا يتمكن المجيب من إيراده في عدة مجالس، والمطالبة به ظلم في النظر، ولكن على السائل إن وجد ذلك أن يذكره للمجيب، فإن دفعه المجيب بشيء وإلا فقد علم أن ما كان اعتقده من عدم الدليل على ذلك خطأ ليس على ما اعتقده.

ولا لأحد - أيضاً - أن يقول للمستدل بذلك على / انتفاء دليل مانع من ٥٣٦ ذلك ما يدرينا أنك عادم للدليل.

(١٠) في المخطوط (فأوجدنا).

(١١) الفرض والافتراض لغة حقيقة في الكسر والفك، ومنه فرض خاتم الكتاب. واستعمل في إزالة

البكارة بالجماع ويعني به هنا الاطلاع على جميع الخطابات ومعرفة ما فيها.

وانظر في معناها القاموس المحيط (٨٣٩) ومختار الصحاح (٥٠٥).

ولعلك قد وجدته كما وجدناه لكنك تكتم ذلك لغرض لك من نصره المذهب أو غيره، لأن مثل هذا يسوغ - أيضاً - أن يقال لكل من استدل على إثبات حكم عقلي بالتقسيم وإفساد جميع الأقسام إلا واحداً منها^(١٢).

وأن يقال له : وما يدرينا إنك صادق في قولك لا يخلو الحق أن يكون في أحد هذه الأقسام فلعله عندك في غيرها وزائد عليها غير أنك تكتم ذلك لنصرة المذهب أو غيره من الأغراض. وكل هذا مراوغة وظلم في النظر. وعلى أنه إذا كان مع المستدل بهذه الدلالة عدد يعتقدون مثل اعتقاده، ويخبرون أنهم لم يجدوا شيئاً يمنع من ذلك، ومثل عدتهم لا يجوز عليهم كتمان ما يعلمون، كما لا يجوز عليهم افتعال كذب لا أصل له علم بذلك أنه لا يمكن أن يكونوا عالمين بالمانع من كتمانهم، فبطلت هذه المطالبة.

وليس يمتنع - أيضاً - عندنا أن يقال إن العالم إذا اجتهد في طلب ما يخص العموم ويمنع من الاجتهاد في حكم الحادثة فلم يجده، ولم يجد في علماء الأمة من في يده دليل على تخصيص العام، ونص مانع من الاجتهاد أن يعلم ويقطع على الله سبحانه أنه لا دليل لله سبحانه يوجب تخصيص ذلك العام والمنع من الاجتهاد في تلك النازلة، لأنه لو كان على ذلك دليل لم يجز خفاؤه عليه وعلى سائر العلماء مع تكليفه إياهم لإصابته، لأنهم إذا لم يصيبوه، ولا أحد منهم، مع هذا التكليف كانوا متفقين على الخطأ وتضييع الحق الذي أمروا بالمصير إليه، وذلك ممتنع عليهم في كل وقت من الأوقات مع بقاء عصرهم ومع انقراضه^(١٣)، فيجب لذلك أن يقطع العالم على أنه لا دليل لله تعالى في مثل هذا، وإن لم يحتج أن يقول إنني قد أحطت بجميع

(١٢) وهو ما يسمى عند المناطقة بالسبر والتقسيم، وهو أحد الطرق التي تثبت بها العلة عند الأصوليين.

(١٣) قد قامت أدلة شرعية كثيرة من الكتاب والسنة على عصمة أمة محمد من اجتماعها على مجانبة الوصول للحق - منها الحديث الذي رواه مسلم وغيره «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله».

أدلة أوامر الشرع علماً حتى لم يخف عليّ منها شيء. وهذا واضح لمن تأمله. وهذه جملة في هذا الباب مقنعة.

تم الجزء الأول من كتاب «التقريب والارشاد» ويتلوه في الجزء الثاني باب الكلام في أحكام أفعال الرسول صلوات الله عليه وسلامه، والحمد لله حق حمده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

وهو بخط يد العبد الفقير إلى رحمة الله الغني بالله محمد بن المظفر بن هبة الله بن سرايا القدسي رحم الله من دعا له بالمغفرة.

فرغ من كتابته في العشر الأول من شهر رمضان من سنة ثمان وأربعين وخمس مائة من الهجرة النبوية، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

الفهارس

- ١- فهرس الآيات.
- ٢- فهرس الأحاديث والآثار.
- ٣- فهرس الأشعار.
- ٤- فهرس الكتب الواردة في النص.
- ٥- فهرس الأعلام.
- ٦- فهرس الفرق والطوائف.
- ٧- فهرس مراجع الأجزاء الثلاثة.
- ٨- فهرس موضوعات الجزء الثالث.

أولاً: فهرس الآيات

سورة البقرة

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ٤٣ ٤٠٢ | ﴿ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ ﴾ |
| ٦٧ ٤٠٠ | ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ |
| ١٥٥ ٣١٥/٣١٢ | ﴿ وَلَنْبَلُوتَكُمْ يَشَىءٌ مِّنَ الْغُوفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ ﴾ |
| ١٨٠ ١٩١ | ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ ﴾ |
| ١٨٣ ١٢ | ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ |
| ١٨٤ ١٦٥ | ﴿ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخْرَى ﴾ |
| ١٨٧ ٣٩٥/١٥٩ | ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ |
| ١٨٧ ٣٩٥ | ﴿ ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ ﴾ |
| ٢٢١ ٢٧٨ | ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا ﴾ |
| ٢٢٢ ٣٩٥/٣٥٩/١٥٩ | ﴿ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ﴾ |
| ٢٢٨ ٣٧٩/١٦٨ | ﴿ وَالْمَطْلَقَاتُ يَرِيصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ |
| ٢٣٠ ٣٥٩/١٩٠ | ﴿ فَلَا حِلَّ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ |
| ٢٣٦ ٢٥٦/١٧٠ | ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ ﴾ |

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ٢٣٧ ١٦٨ | ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ |
| ٢٤١ ٢٥٦ | ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا ﴾ |
| ٢٧٥ ٣٥١/٢٠٣ | ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ |
| ٢٧٨ ٣٥ | ﴿ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ |
| ٢٨٢ ٢٣٥ | ﴿ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ﴾ |
| ٢٨٢ ٦١/٥١/٣٤/٣١ | ﴿ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ |
| ٢٥٩ | |
| ٢٨٣ ١٦٧ | ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهِنَّ مَقْبُوضَةً ﴾ |
| ٢٨٤ ١٧٣/١١٧/٦٤ | ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ |
| ٢٦٠/١٧٦/ | |

سورة آل عمران

| | |
|----------------|---------------------------------------------------------------------------------|
| ٧ ٣٠٢ | ﴿ وَمَا يَسْلُمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ |
| ٤١ ١٣٨ | ﴿ أَلَا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا ﴾ |
| ٧٥ ٨٥ | ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ ﴾ |
| ٩٧ ٤٠٢/١٧٤/١٢١ | ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ |
| ١٣٨ ٣٧٤/٣٧٠ | ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى ﴾ |
| ١٨٥ ٢٨ | ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ |
| ١٨٧ ٣٧١ | ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ |

سورة النساء

| | |
|-------|----------------------------------------------|
| ١ ١٧٤ | ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ﴾ |
|-------|----------------------------------------------|

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ٣ ٢٨٢/٣٧٣ | ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ |
| ١١ ٧٤/٦٤/٤٠/٣٥ | ﴿ يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ |
| ٣١٤/١٩١/ | |
| ١١ ٣٥٠/٣١٤/٦٤ | ﴿ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ |
| ١٢ ٣١٤ | ﴿ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ ﴾ |
| ١٢ ٣١٤ | ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ ﴾ |
| ١٥ ٣٩٩ | ﴿ فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ ﴾ |
| ٢٢ ٣٦٧ | ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ |
| ٢٣ ٣٦٧ | ﴿ حَرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ . . . ﴾ |
| ٢٣ ٢٨٢/٢٧٣ | ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ |
| ٢٤ ٧٤ | ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ |
| ٢٤ ١٩٠ | ﴿ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾ |
| ٢٥ ٢٧٧ | ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَدَابِ ﴾ |
| ٢٩ ١٣٧ | ﴿ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُ بَيْعَةً ﴾ |
| ٢٩ ٣٦٨/٣٥ | ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ |
| ٤٣ ١٦٤ | ﴿ وَلَا جُنُوبًا إِلَّا عَابِرِ سَبِيلٍ ﴾ |
| ٤٣ ٣٨٠/٧٤ | ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَايِبِ ﴾ |
| ٤٧ ٩٢ | ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ |

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ٤٨ ٣٤٦/٥٢ | ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾ |
| ٤٩ ٣٣١/٢٠٨/٨٥ | ﴿ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ |
| ٥٩ ٢٩٠ | ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ |
| ٨٣ ١٥٥/١٤٦ | ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ... إِلَّا قَلِيلًا ﴾ |
| ٩٢ ١٣٧ | ﴿ وَمَا كَانِ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَقْتُلُوا مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ﴾ |
| ٩٢ ٣٠٨/١٥٤/١٤٦ | ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةً وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا... إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ﴾ |
| ٩٢ ٣٠٨/١٦٤ | ﴿ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُكْتَابِعَيْنِ ﴾ |
| ٩٥ ٣٨ | ﴿ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ ﴾ |
| ١٠١ ٣٤٩ | ﴿ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ |
| ١١٦ ٣٤٦/٥٢ | ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ |
| ١٥٧ ١٣٨ | ﴿ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا أَنْبَاءَ الظَّنِّ ﴾ |
| ١٧١ ٣٦١ | ﴿ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ ﴾ |
| ١٧٦ ٣٥١ | ﴿ إِنْ أَمْرًا هَلَكَ لَكُمْ وَلَوْلَا اللَّهُ لَأَخْتِ ﴾ |
| ١٧٦ ٣١٤ | ﴿ فَلَهَا يَنْصَفُ مَا تَرَكْتُ ﴾ |
| سورة المائدة | |
| ١ ٣٦٧ | ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْمَاتُ الْأَنْعَامِ ﴾ |
| ٥ ٢٧٨ | ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ |
| ٦ ١٦٤/١٥٩ | ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ |

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|---------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ١٦٤ ٦ | ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا ﴾ |
| ٧٤ ٦ | ﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ ﴾ |
| ١٦٤ ٦ | ﴿ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ |
| ١١٨/٨٦/٦٤/١٧ ٣٨ | ﴿ وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ |
| ٣٦٨/٣٢٦/٢٩١/ ١٧٦ ٤٥ | ﴿ أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ |
| ٤١٤ ٦٧ | ﴿ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾ |
| ١٥٥ ٨٩ | ﴿ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّرَتْهُ وَأَطَعَامُ عَشْرَةَ مَسْكِينٍ ﴾ |
| ٣٥٤/٣٣١/٣٥ ٩٥ | ﴿ لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا ﴾ |
| ٣٦٧ ٩٦ | ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ ﴾ |
| ٢٦١ ١١٠ | ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾ |
| سورة الأنعام | |
| ٣٩ ٨٢ | ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ |
| ١٧٣/١١٧/٦٤ ١٠٢ | ﴿ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ ﴾ |
| ٢٦٠/٢٥٢/ ١٦٩/١١٩/٨٣ ١٤١ | ﴿ كَلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآمَنُوا بِحَقِّهِ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾ |
| ٣١٨/٣٧٩/٣٦٧/ ٤٢٣/٤١٦/٤٠٩/ | |
| سورة الأعراف | |
| ٢٨٥/١٠٨ ٤٤ | ﴿ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ ﴾ |

رقم الآية مكان ورودها

الآية

سورة الأنفال

﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ﴾ ٤١ ٤٠٠

سورة التوبة

﴿ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ ٥ ٣٦٨/٦٤/٣٤

﴿ فَذَلِيلُوا الَّذِينَ لَا يُمِئْتُونَ بِاللَّهِ ﴾ ٢٩ ١٦٠

﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ ٢٩ ١٥٩/١١٩/٨٣

٣٨٨/٣٧٩/٣٦٦/

﴿ وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ ٤١ ٤٠٢

﴿ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ

مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴾ ٨٠ ٣٤٤/٣٤١

﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ ﴾ ١٠٣ ٤٠٢

﴿ فَلَوْلَا نَفْرٍ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ ﴾ ١٢٢ ٣٢٦

سورة يونس

﴿ قُلْ أَنْتُمْ نَسِيتُمْ اللَّهَ يَمَّا لَا يَبْلُغُكُمْ ﴾ ١٨ ٢٦٠

سورة هود

﴿ الرَّ كُنْتُ أَتَكْتَمُ أَيُّنُّهُ ثُمَّ فَصَلْتُ ﴾ ١ ٣٩٩

﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَّ اللَّهُ رِزْقَهَا ﴾ ٦ ٦١/٥١/٣١

﴿ إِنَّ أَنْبِيَّ مِنْ أَهْلِ وَإِنْ وَعَدَكَ الْحَقُّ ﴾ ٤٥ ٤٠١

﴿ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾ ٤٦ ٤٠١

سورة يوسف

﴿ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا ﴾ ٨٣ ٣٢٤

رقم الآية مكان ورودها

الآية

سورة الرعد

- ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ ﴾ ٦ ٥٢
﴿ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ ﴾ ١٦ ٢٦١

سورة الحجر

- ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ ٣١، ٣٠ ١٣٦

سورة النحل

- ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا ﴾ ٢٠ ٢٦١
﴿ لِشَيْءٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ ٤٤ ٤١٤/٣٧١
﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ ﴾ ٧٥ ١٨

سورة الإسراء

- ﴿ وَكَلَّإِنْسَانَ الَّذِي ظَنَنَّهُ طَائِفًا فِي عُنُقِهِ ﴾ ١٣ ٢٨
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ١٥ ٣٢٨
﴿ فَلَا تَقُلْ لِمَا أُفِي ﴾ ٢٣ ٢٥١/٢٠٨/٨٥

٣٦٩/٣٣١/

- ﴿ وَلَا تَقُولُوا أَوْلَادُكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ ٣١ ٣٦٨/٣٣١

- ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَجِيسَةً ﴾ ٣٢ ٣٦٨

- ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَيْهِ سُلْطَانًا ﴾ ٣٣ ٣٨٠/٣٥

- ﴿ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ ٧١ ٨٥

- ﴿ أَقْرِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ ٧٨ ١٦٥

- ﴿ وَقُرْءَانَا فَرَقْتَهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ ﴾ ١٠٦ ٣٩٩

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------|
| | سورة الكهف |
| ١٣٦ ٥٠ | ﴿ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ ﴾ |
| | سورة مريم |
| ٩٢ ٥٥ | ﴿ وَكَانَ يَا مَرْأَاهُ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ ﴾ |
| | سورة طه |
| ٣٩٩ ١١٤ | ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ﴾ |
| | سورة الأنبياء |
| ٣٢٤ ٧٨ | ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْحَرْثِ ﴾ |
| ٣٢٤ ٧٨ | ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ |
| ٢٥٢/٣٨ ٩٨ | ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ |
| ٣٩ ١٠١ | ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ |
| | سورة المؤمنون |
| ٢٦١ ١٤ | ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ |
| | سورة النور |
| ٢٧٨/٨٦/٣٥/١٧ ٢ | ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَجْهِهِمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ |
| ٣٦٨/ | |
| ٢٩٢/١٥٤/١٤٦ ٤ | ﴿ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾ |
| ٢٩٢ ٦ | ﴿ وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاحَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ ﴾ |
| ١٧٠ ٣٣ | ﴿ فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ ﴾ |

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|----------------------------------------------------------------------------------|
| ٤٠٢ ٦١ | ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ ﴾ |
| سورة الفرقان | |
| ١٤٦ ٦٨ | ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ |
| سورة الشعراء | |
| ٣٢٤ ١٥ | ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ |
| ٣٣١ ٦٣ | ﴿ أَنْ أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ ﴾ |
| ١٣٧ ٧٧ | ﴿ فَأَتَاهُمُ عَذَابٌ لَئِيمٌ ﴾ |
| سورة النمل | |
| ١٧٤ ٢٣ | ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ |
| سورة القصص | |
| ١٧٤ / ٦٤ ٥٧ | ﴿ يُجِبِّي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ |
| ٣٢٨ ٨١ | ﴿ فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ ﴾ |
| سورة العنكبوت | |
| ١٤٢ ١٤ | ﴿ فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ |
| ٢٦١ ١٧ | ﴿ وَتَخْلُقُونَ أَفْكَأً ﴾ |
| سورة لقمان | |
| ٣٩٩ ٣١ | ﴿ ظَلِيمِينَ ﴾ |
| ٣٩٩ ٣٢ | ﴿ إِنَّكَ فِيهَا لَوْطًا . . . لَنُنَجِّيَنَّكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أُمَّرَاتَهُ ﴾ |
| ٢٨ ٥٧ | ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ |
| سورة لقمان | |
| ٢٦١ ١١ | ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾ |

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| سورة الأحزاب | |
| ٣١٣ | ٣٥ ﴿وَالذَّكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ |
| ٩٢ | ٣٨ ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ |
| سورة سبأ | |
| ١٧٤ | ٢٨ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ |
| سورة فاطر | |
| ٢٦١ | ٣ ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ عِنْدَ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾ |
| ٣٦١ | ٢٨ ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ |
| ٢٥٧ | ٣٦ ﴿وَلَا يَخْفَفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا﴾ |
| سورة يس | |
| ١٣٨ | ٤٤، ٤٣ ﴿فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُقَدَّرُونَ، إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا﴾ |
| سورة الصافات | |
| ٢٧٨ | ٢٧ ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ |
| ٣٢٨ | ٧٥ ﴿فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾ |
| سورة ص | |
| ٣٢٥ | ٢١ ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبْوُ الْحَصَمِ إِذْ سَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ |
| ١٧ | ٦٢ ﴿مَا لَنَا لَا نَرَى رِجَالًا كُنَّا نَعُدُّهُمْ مِنَ الْأَشْرَارِ﴾ |
| سورة الجاثية | |
| ٢٥٧ | ٣٥ ﴿فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ |
| سورة الأحقاف | |
| ١٧٣/٦٤ | ٢٥ ﴿تُدِيرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ |

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|
| سورة محمد | |
| ٢٦٠ | ٣١ ﴿ حَتَّىٰ نَمَازَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّادِقِينَ ﴾ |
| ١٩١ | ٣٣ ﴿ وَلَا يُبْطَلُوا أَعْمَلَكُمْ ﴾ |
| سورة الحجرات | |
| ٣٣٢ | ٦ ﴿ إِنْ جَاءَ كُرْهُ فَاِسْقُوا بَنِيَّ فِتْيَانًا ﴾ |
| ٣٢٤ | ٩ ﴿ وَإِنْ طَافَيْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ |
| ٣٢٤ | ١٠ ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ |
| سورة ق | |
| ٣١٣ | ١٧ ﴿ عَنِ اليمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٍ ﴾ |
| سورة الذاريات | |
| ٣٢٨ | ٤٧ ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ |
| سورة الطور | |
| ٢٧٨ | ٢٥ ﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَسَاءَ لَوْ ﴾ |
| سورة الواقعة | |
| ٢٥٧ | ١٩ ﴿ لَا يَصْدَعُونَ عَنْهَا وَلَا يُزْفُونَ ﴾ |
| ٢٥٧ | ٢٦، ٢٥ ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا، إِلَّا قِيلًا سَلَمًا سَلَمًا ﴾ |
| سورة المجادلة | |
| ٢٩١ | ٣ ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَابِهِمْ ﴾ |
| سورة الحشر | |
| ٢٩٠ | ٧ ﴿ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ الرَّسُولُ فَاخْذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ |

رقم الآية مكان ورودها

الآية

سورة الممتحنة

﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ ﴾

١٠ ٥٤

سورة الطلاق

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ ﴾

١ ١٦٩

﴿ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴾

١ ١٦٩

﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾

٢ ٣١٤

﴿ وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾

٤ ١٦٩

﴿ اسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ ﴾

٦ ١٨٩

سورة التحريم

﴿ إِنْ نُوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾

٤ ٣٢٤

سورة القلم

﴿ فَأَقْبَل بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتْلُونَ ﴾

٣٠ ٢٧٨

سورة نوح

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ﴾

١ ٣٢٨

سورة المزمل

﴿ قِرَّ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا، يَضْفَعُهُ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا ﴾

٣، ٢ ١٤٤

سورة القيامة

﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانْبِجْ قُرْءَانَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ ﴾

١٩، ١٨ ٣٩٩

سورة المرسلات

﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ﴾

٣٥ ٣٣١

| رقم الآية مكان ورودها | الآية |
|-----------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | سورة النازعات |
| ٣٣١ ٤٥ | ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّن يَخْشَاهَا ﴾ |
| | سورة المطفين |
| ٣٣٢ ١٥ | ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَجِرُونَ ﴾ |
| | سورة الليل |
| ١٣٨ ٢٠، ١٩ | ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُمْ مِنْ نَّعْمَةٍ تُجْزَىٰ، إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴾ |
| | سورة الزلزلة |
| ٨٥ ٧ | ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ |
| | سورة العصر |
| ١٧ ٢ | ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آَمَنُوا ﴾ |

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار

| رقم الصفحة | الحديث |
|-------------------|------------------------------------------------------|
| ١٠٢ | إجزاء أبي بردة الجذع من الماعز في الأضحية |
| ٢٨٢/٢٧٤ | أحلتها آية وحرمتها آية |
| ٢٦٩ | أبو الخيط والمخيط |
| ٢٤٢ | آخر رسول الله ﷺ صلاة المغرب |
| ٣٤٧/٣٤١ | إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل |
| ٢١٥ | إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً |
| ١٠٣ | إذنه للعرنين بالتعالج بأبوال الإبل |
| ٢٨٧/١١٠ | أرأيت لو تميمضت بماء ثم مججته |
| ٢٨٧/١١٠ | أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه |
| ٣٤٠/٣٢٢ | أقل الجمع إثنان |
| ٢٤٩ | أقر الصحابة على ترك زكاة الخيل |
| ٢٢٣ | أقل مدة الحيض عند أنس رضي الله عنه |
| ٣٨٨/٣٦٦/١١٩/٨٣/٣٩ | إلا بحقها |
| ٨١ | ألا فزورها |
| ٢٤٧ | ألا أخبرتيه أني أقبل وأنا صائم |
| ٢٦٩ | ألا انتفعتهم بإهابها |
| ٢٤٨ | ألا استحي مما تستحي منه الملائكة |
| ٢٣٦ | أمر رسول الله ﷺ أن لا يمس طيباً وأن لا يخمر له وجهاً |
| ٣٢٥ | أمر رسول الله ﷺ بستر ظهور القدمين |
| ٨٩ | إنما الأعمال بالنيات |

| | |
|----------------|------------------------------------------------|
| ٢٤٤ | إني لست كأحدكم إني أظل عند ربي فيطعمني |
| ٣٦٠ | إنما الولاء لمن أعتق |
| ٣٤٢/٢٨٩/٢٦٦ | إنما الربا في النسبية |
| ٤٠٢ | إننا وبني هاشم لم نفترق في جاهلية ولا إسلام |
| ٢١١ | إن يكن خطأ فمن عمر |
| ٢١١ | إن يكن خطأ فمني ومن الشيطان (ابن مسعود) |
| ١٢٩ | إن ابن عباس كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة |
| ٩١ | أوجب ﷺ الكفارة على الجامع في نهار رمضان |
| ٢٨٥/٢٠٧/١٠٨ | أينقص الرطب إذا جف؟ |
| ٢١٠ | أي سماء تظلني وأي أرض تقلني (أبو بكر) |
| ٢٦٨ | أيما إهاب دبغ فقد طهر |
| ٢٦٦/٢٠٣ | البر بالبر مثلاً بمثلاً كيلاً بكيل |
| ٣٩ | بعثت إلى الناس كافة حتى يقولوا لا إله إلا الله |
| ٢١٦ | البيعان بالخيار ما لم يتفرقا |
| ١٠٩ | تكفيك الآية التي نزلت في الصيف |
| ٢٤٢ | توضأ كما أمرك الله ثم أسبغ الوضوء |
| ٢٩٣/٢٢٧ | الثيب بالثيب جلد مائة والرجم |
| ١٠٢ | حالف بني عبد القيس وإن كنت مسلماً |
| ١٩٠ | حتى تذوق عسيلتها |
| ٢٩٣ | حديث الإفك |
| ٢٣٤/٩٨ | حكمي على الواحد حكمي على الجماعة |
| ٢٨٩/٢٨٥/٢٣٤/٩٩ | الخراج بالضمآن |
| ٨١ | خبر النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث |

| | |
|-------------|------------------------------------------------------|
| ٨١ | خبر علي في نسخ إباحة أكل لحوم الحمر الأهلية |
| ٨١ | خبر تحول أهل قباء وهم في الصلاة |
| ٤٢٣/٢٢٧/١٩١ | خبر وجوب الوضوء من القهقهة في الصلاة |
| ٢٠٥ | خبر معاذ في الاجتهاد |
| ٢٢٧ | خبر أبي موسى بعدم نقض الوضوء بالقهقهة |
| ٢٩١ | خبر سرقة رداء صفوان |
| ١٨٩/١٨٤ | خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة |
| ٢٢٧ | خبر عبادة في وجوب النفي مع الحد |
| ٤٢٣ | خبر بسرة في نقض الوضوء من مس الذكر |
| ٤٠٢/٣٨٢/٢٤٢ | خزوا عني مناسككم |
| ٢٧٠ | دخل على الرسول ﷺ وعنده أهب عطنة |
| ٢٩٣/٩٧ | رجم ﷺ ماعزاً |
| ٢٣٠ | رخص ﷺ في السلم |
| ٩٠ | رفع عن أمتي الخطاء والنسيان |
| ٤١٨ | الزاد والراحلة |
| ٢٣٧ | زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون يوم القيامة... |
| ٣٨ | سبب نزول آية غير أولي الضرر |
| ٣٨ | سبب نزول آية إن الذين سبقت لهم منا الحسنى |
| ٣٩ | سبب نزول آية ولم يلبسوا إيمانهم بظلم |
| ٤٠١ | صلاة جبريل بالرسول ﷺ مرتين |
| ٣٨٢/٢٤٢ | صلوا كما رأيتموني أصلي |
| ٩٤ | صلى ﷺ العشاء بعد غيبوبة الشفق |
| ٢٢٤ | صلى علي (رض) في ليلة ست ركعات في كل ركعة أربع سجودات |

| | |
|----------------|---------------------------------------------------------|
| ٣٤٩/٣٤١ | صدقة تصدق الله بها عليكم |
| ٤٠٢ | في أربعين شاة شاة |
| ٢٧١ | فردُ الرؤوس على كواهلها وحقن الدماء في أهبها |
| ١٢١ | في خمس من الإبل شاة |
| ٢٦٥/١٧٧/١٢٠/٦٤ | في الرقة ربع العشر |
| ٤٢٣/٢٦٢/١٧٧/٦٤ | فيما سقت السماء العشر |
| ٣٥٤/٣٤٢/٣٣١/٨٧ | في سائمة الغنم زكاة |
| ٣٩٩/٢٢٧ | قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر... |
| ٢٣٤/٩٩/٩٦ | قضى ﷺ بالشاهد واليمين |
| ٢٣٢/٩٩/٩٦ | قضى ﷺ بالشفعة للجار |
| ٢٩١/٩٧ | قطع ﷺ سارق المجن |
| ٢٤٨ | كشفت ﷺ فخذه أمام أبي بكر وعمر |
| ٢٢٧ | كفى بالنفي فتنة |
| ٢١١ | كل الناس أفتقه من عمر |
| ١٧٠ | كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ولا تقولوا هجراً |
| ٣٤١ | كيف نقصر الصلاة وقد أمنا |
| ١٠٢ | لبس عبدالرحمن بن عوف الحرير |
| ٣٤٤/٣٣٩ | لأزيدن على السبعين |
| ٣٤٣/٣٣٩ | لأن يمتلئ جوف أحدكم قبحاً خيراً له.... |
| ١٠٢ | لك الخيار في البيع ثلاثاً |
| ٢١٢ | لولا علي لهلك عمر |
| ٣٤٢/٣٣٩ | لي الواجد ظلم يحل عرضه وعقوبته |
| ٤٠٢/٢٦٢ | ليس في الخضروات صدقة |

| | |
|-----------------|----------------------------------------------|
| ٤٢٣/٤٠٢/٢٦٢/١٧٧ | ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة |
| ٢٦٥/١٧٧ | ليس في دون مائتي درهم صدقة |
| ٣٧٤ | ما بان من حي فهو ميت |
| ٤٠١ | ما بين هذين وقت |
| ١٠٤ | مره فليراجعها ثم ليتركها حتى تحيض |
| ٣٤٦/٣٤١/٧٤ | الماء من الماء |
| ٢٩٧/٢٨٩/٢٨٥/١٠٧ | الماء طهور لا ينجسه شيء |
| ٤٠ | مطالبة فاطمة بميراثها من فذك |
| ٣٦ | من ألقى سلاحه فهو آمن |
| ٢٤٤ | من قرن بين حجة وعمرة كفاه لهما طواف واحد |
| ٢٧٤/٢٧٢ | من بدل دينه فاقتلوه |
| ٢٧٣ | من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا نكرها |
| ٢٢٩ | نضراً لله امرأة أسمع مقاتلي فأداها كما سمعها |
| ٤٠ | نحن معاشر الأنبياء لا نورث |
| ٣٤٩ | نسخ حديث الماء من الماء |
| ٢٧٣ | النهي عن قتل النساء والولدان |
| ٣٧ | النهي عن بيع الحاضر للبادي |
| ٣٧ | النهي عن بيع ما ليس عند البائع |
| ٣٧ | النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها |
| ٢٧٣ | النهي عن الصلاة بعد العصر والفجر |
| ٢٤٧ | النهي عن كشف الفخذ وقوله الفخذ عورة |
| ٢٨٦ | هو الطهور ماؤه الحل ميتته |
| ٢٩٦ | هو ابن أخي |

| | |
|------------|---------------------------------------------------------|
| ٢٩٦ | هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراش أبي |
| ٢٢٧ | لا أنفي بعد هذا (عمر) |
| ٣٥٢/٢٦٦ | لا ربا إلا في النسبنة |
| ١٧٠ | لا تقولوا هجراً |
| ٢٤٦/٩٣ | لا تستقبلوا القبلة بغائط أو بول |
| ١٩٠/٣٦ | لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها |
| ٨٩ | لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد |
| ٢٥٨/٨٨ | لا صلاة إلا بطهور |
| ٨٨ | لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل |
| ٨٩ | لا عمل إلا بنية |
| ٢٦٥ | لا قطع في ثمر ولا كثر |
| ١٨٩/١٨٥ | لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة لعلها نسيت أو شبه لها (عمر) |
| ٣٤٧/٢٥٨/٨٩ | لا نكاح إلا بولي |
| ٣٥ | لا وصية لوارث |
| ٣٧ | لا يقتل والد بولده |
| ١٩١/٣٦ | لا يرث القاتل ولا المملوك |
| ١٩١ | لا يرث المسلم الكافر |
| ٢٠٧ | لا يقضي القاضي وهو غضبان |
| ٢٦٥ | لا قطع في أقل من ربع دينار |
| ٢٦٨ | لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب |
| ٢٨٠ | لا يقتلن مؤمن بكافر ولا نو عهد في عهده |
| ٢٩٦ | الولد للفراش وللعاهر الحجر |
| ٢٦٦ | يداً بيد مثلاً. بمثل فمن زاد أو ازداد فقد أربى |

ثالثاً: فهرس الأشعار

| | | |
|-----|-------------------------------|------------------------------|
| ١٣٩ | بهن فلول من قراع الكتائب | ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم |
| ١٣٤ | ومالي إلا مشعب الحق مشعب | فمالي إلا آل أحمد شيعة |
| ١٣٨ | أعيت جواباً وما بالربع من أحد | وقفت بها أحيلاً أسائلها |
| ١٣٨ | والنؤي كالحوض بالظلومة الجلد | إلا أوري لياً ما أبينها |
| ٣١٣ | بين ذراعي وجبهة الأسد | يا من يرى عارضاً يُسربه |
| ٢٧١ | إهاباً ومغبوطاً من الجوف أحمر | فلاقت بياناً عند أول معهد |
| ١٣٤ | إلا السيوف وأطراف القنا وزد | الناس ألب علينا فيك ليس لنا |
| ١٣٩ | إلا اليعاقير وإلا العيس | وبلدة ليس بها أنيس |
| ٣١٣ | عندك راض والأمر مختلف | نحن بما عندنا وأنت بما |
| ١٤٤ | ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالاً | أدوا التي نقصت تسعين من مائة |
| ٣١٣ | أريد الخير أيهما يليني | وما أدري إذا يمت أرضاً |
| ٣١٣ | أم الشر الذي هو يبتغيني | أأخير الذي أنا ابتغيه |

رابعاً: فهرس الكتب الواردة في النص

الكتاب الكبير = ١٩٢/٢٠٧/٣٧٤/٣٨١/٤٠٣

خامساً: فهرس الأعلام

| | |
|---------------------|---------------------------------------------|
| ٢٨٧ | إبراهيم بن أحمد (أبو اسحاق المروزي) |
| ١٠٢ | أبان بن سعيد بن العاص |
| ٢٤٧/٢١٠/٣٩ | أبوبكر الصديق |
| | أبوبكر الصيرفي = محمد بن عبدالله |
| | أبويردة بن نيار = هاني بن نيار |
| | ابن أم مكتوم = عبدالله بن قيس |
| ٢٨٦/٣٦٢/٣٣٢/٣٠٢/٢٥٦ | أحمد بن عمر بن سريج |
| | أم سلمة = هند بنت أبي أمية المخزومية |
| ٢٢٢ | أنس بن مالك الخزرجي الصحابي |
| ١٥٦ | أويس بن عامر القرني |
| ٢١١ | بروع بنت واشق الأشجعية |
| ٤٢٢ | بسرة بنت صفوان الأسدية |
| | الجبائي = محمد بن عبدالوهاب |
| | ابن الجبائي: عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب |
| ١٠٢ | حبان بن منقذ الخزرجي الصحابي |
| ٢٨٦ | الحسن بن أحمد (أبوسعيد الاصطخري) |
| ٢٨٦ | الحسن بن الحسين (ابن أبي هريرة) |
| ٢٨٦ | الحسن بن قاسم (أبو علي الطبري) |
| | أبو الحسن الأشعري = علي بن إسماعيل |
| | أبوحنيفة = النعمان بن ثابت |
| ٢٨٧/١١٠ | الختعية - من خثعم أنمار |
| | ابن داود = محمد بن داود بن علي |
| | ابن الزبيري = عبدالله بن قيس السهمي |

| | |
|---------------------|--------------------------------------------------|
| ٢٩٧ | زمنة بن قيس بن عبدشمس (الصحابي) |
| ١٢٨ | زياد بن معاوية = النابغة الذبياني |
| ٣٢٢ | زيد بن ثابت الأنصاري (كاتب الوحي) |
| ١٥٦ | زيد بن عمرو بن نفيل |
| | ابن سريج = أحمد بن عمر |
| | أبوسعيد الاصطخري = الحسن بن أحمد |
| ٢٦٦ | أبوسعيد الخدري = سعد بن مالك الخزرجي |
| ٢٩٧ | سعد بن أبي وقاص الزهري الصحابي |
| ٢٩١ | سلمة بن صخر الخزرجي الصحابي |
| | الشافعي = محمد بن إدريس |
| | الصالحى = محمد بن مسلم المعتزلي |
| ٢٩١ | صفوان بن أمية الجمحي |
| ٢٩٣ | صفوان بن المحطل الذكواني |
| | الصيرفي = محمد بن عبدالله |
| | الطبري = الحسن بن قاسم |
| ٢٩٣/٢٧٠ | عائشة بنت أبي بكر (أم المؤمنين) |
| ٢٦٦/٢٢٦ | عبادة بن الصامت الخزرجي، الصحابي |
| ٢١٥/١٩٠ | عبدالرحمن بن صخر = أبوهريرة الصحابي |
| ١٠١ | عبدالرحمن بن عوف، الصحابي |
| ١٩٥/٦٦ | عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب (أبوهاشم الجبائي) |
| ٢٩٧ | عبدالله بن زمعة بن قيس (الصحابي) |
| | أبويعبيد = القاسم بن سلام |
| ٣٥٣/٣٤٠/٣٢٣/٢٦٦/١٢٨ | عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب |
| ٢٤٦/٢١٦/١٠٤ | عبدالله بن عمر بن الخطاب |

| | |
|---------------------|------------------------------------------|
| ٤١/٣٨ | عبدالله بن قيس العامري (ابن أم مكتوم) |
| ٤١/٣٨ | عبدالله بن قيس السهمي (ابن الزبيري) |
| ٢١١/٢١٠ | عبدالله بن مسعود |
| ٣٧٤/٣٤٢/٢٢٧ | عبدالله بن قيس بن سليم (أبوموسى الأشعري) |
| ١٤٧/٦٧ | عبيدالله بن الحسن الكرخي |
| ٢٩٧ | عتبة بن أبي وقاص |
| ١٠٠ | عروة بن الزبير |
| ٤٠٠/٣٢٢/٢٨٢/٢٧٤/٢٤٨ | عثمان بن عفان |
| ٢٢٣ | عطاء بن أبي رباح (التابعي) |
| ٣٨٥/٣٣٢/١٩٥/٥١ | علي بن إسماعيل (أبو الحسن الأشعري) |
| ٢٧٤/٢٢٧/٢٢٤/٢١١/٨٠ | علي بن أبي طالب |
| ٢٨٢ | |
| ١٠٠ | عمر بن عبدالعزيز |
| ١٨٩/١٠٩/١٠٤/١٠٠/٣٩ | عمر بن الخطاب |
| ٢٤٧/٢٢٧/٢١٠ | |
| ٢٢٦/٢١٦/١٩٥/١٨٥/٦٦ | عيسى بن أبان |
| ٧٤/٤٠ | فاطمة بنت محمد ﷺ |
| ١٨٩/١٨٤ | فاطمة بنت قيس |
| ٣٤٢/٣٣٩ | القاسم بن سلام (أبو عبيد) |
| | القفال = محمد بن علي الشاشي |
| | الكرخي = أبو الحسن عبيدالله بن الحسن |
| ١٣٣ | كعب بن مالك |
| ١٣٤ | الكميت بن زيد |
| ٢٩٣/٩٧ | ماعز بن مالك |

| | |
|------------------------|------------------------------------------|
| ٣٢٣ | مالك بن أنس الاصبجي (الإمام) |
| ٣٢٣/٢٨٨/٢٥٦/٢١٦/٢٠٩/٩٩ | محمد بن إدريس الشافعي (الإمام) |
| ٣٧٤/٣٤٢/٣٣٩/٣٣٢ | |
| ٣٨٧ | محمد بن داود بن علي الظاهري |
| ١٩٥/٦٦/١٩ | محمد بن عبدالوهاب الجبائي |
| ٣٨٧ | محمد بن عبدالله الصيرفي = أبوبكر |
| ٣٨٦ | محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي |
| ٥١ | محمد بن مسلم الصالحي المعتزلي |
| ٢٠٥ | معاذ بن جبل الأنصاري (الصحابي) |
| | أبوموسى الأشعري = عبدالله بن قيس بن سليم |
| ٢٦٩ | ميمونة بنت الحارث الهلالية (أم المؤمنين) |
| ١٣٨ | النابغة = زياد بن معاوية الذبياني |
| ٢٧١ | النابغة الجعدي |
| ٣٢٣/٢٩٦/٢٢٥ | النعمان بن ثابت التميمي - أبو حنيفة - |
| ١٠٢ | هانئ بن نيار الأنصاري (أبو بردة) |
| | ابن أبي هريرة = الحسن بن الحسين |
| ٢٩٢ | هلال بن أمية الأنصاري الصحابي |
| | أبو هريرة = عبدالرحمن بن صخر |
| ٢٤٧ | هند بنت أبي أمية (أم سلمة) |
| ٣٤١ | يعلى بن أمية الحنظلي (الصحابي) |
| ٢٢٦ | أبويوسف = يعقوب بن إبراهيم الكوفي |

سادساً: فهرس الفرق والطوائف والقبائل

| | |
|--------------------------------------------|---------------------------|
| ٣٢١ / ٦٢ / ٦٠ | أصحاب الخصوص |
| ١٨٣ / ١٤٦ / ١٢٣ / ٦٦ / ٦١ / ٥٤ | أصحاب العموم |
| ٣٨٦ / ٣٨٤ | أهل الحق = الأشاعرة |
| ٣٨٧ / ٣٣٢ / ١٩٦ / ١٧٧ | أهل الظاهر |
| / ٢٣١ / ٢٢٣ / ٢٢١ / ١٩٥ / ١٨٥ / ١٧٧ | أهل العراق |
| / ٣٦٣ / ٣٣٢ / ٣١٠ / ٣٠١ / ٢٧٩ / ٢٣٥ | |
| ٤٢٠ / ٤١٧ | |
| ٨١ | أهل قباء |
| / ٦٠ / ٥٨ / ٥٧ / ٥٦ / ٤٨ / ٣٥ / ٢١ | أهل اللغة |
| / ١٤٢ / ١٣٩ / ١٣٠ / ١٢٨ / ١٢٧ / ٨٦ | |
| / ١٥١ / ١٤٩ / ١٤٨ / ١٤٧ / ١٤٤ / ١٤٣ | |
| / ٣٢٧ / ٣٢٦ / ٣٢٤ / ٣٢٣ / ٣١٩ / ١٦٢ | |
| / ٣٥٨ / ٣٥٤ / ٣٣٨ / ٣٣٧ / ٣٣٦ / ٣٢٨ | |
| ٣٩٨ / ٣٩٤ / ٣٧٤ | |
| ٢٨٨ / ٢٣١ / ١٤٩ / ١٢٥ / ١٢٣ / ٥٣ / ٥٢ / ٥٠ | أهل الوقف |
| ٤١١ | |
| ٤٠٠ | بنو أمية |
| ٤٠٠ | بنو أسد |
| ٤٠٠ | بنو عبدالمطلب |
| ٤٠٠ | بنو نوفل |
| ٤٠٠ | بنو هاشم |
| ١٠٢ | بنو عبدالمقيس |
| ٣٨٧ / ٣١٧ / ٢١٥ / ١٩٦ / ١٩٥ / ١٤٦ / ٦٦ | الحنفية = أصحاب أبي حنيفة |

/٢١٦ /٢٠٩ /٢٠٧ /١٩٥ /١٤٦ /٦٦

/٣٣٢ /٣١٠ /٢٨٨ /٢٥٦

١٠٢

/٣٧١ /٣٣٢ /٢١٥ /١٤٦ /١٤١ /١٢٨

٤٢٠ /٣٨٦

/٣٨٦ /٣٨٤ /٣٤٥ /١٦٣ /١٤٧ /١١٨

٤١٤ /٣٨٧

٣٣٢ /٣١٠ /١٩٥ /١٤٦ /٦٦

/٣٣٢ /٢١٥ /١٤٦ /١٤١ /١٢٨ /٦٦

٤٢٠ /٣٨٨ /٣٧١

الشافعية = أصحاب الشافعي

العرنيين

الفقهاء

القدرية = المعتزلة

المالكية = أصحاب مالك

المتكلمين

سابعاً: فهرس المراجع والمصادر للأجزاء الثلاثة

يتضمن:

أ- اسم الكتاب

ب- اسم المؤلف والمحقق إن وجد

ج- الطابع والناشر وسنة النشر إن وجد

١- الإبانة عن أصول الديانة:

للإمام أبي الحسن الأشعري، تقديم الشيخ حماد الأنصاري.

من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٩٧٥-

٢- الإتهاج بتخريج أحاديث المنهاج:

تأليف عبدالله بن محمد بن الصديق الغماري، علق عليه وضبط تخريجاته

سمير طه المجنوب.

طبع عالم الكتب - بيروت سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م الطبعة الأولى.

٣- الإبهاج في شرح المنهاج:

تأليف علي بن عبدالكافي السبكي وولده تاج الدين عبدالوهاب.

صححه وكتب هوامشه جماعة من العلماء.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

٤- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين:

لمرتضى الزبيدي - محمد بن محمد الحسيني.

طبع دار الفكر - بيروت عن طبعة المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة ١٣١١هـ.

٥- الاتقان في علوم القرآن وبهامشه إعجاز القرآن للباقلاني:

لجلال الدين السيوطي تصوير عالم الكتب - بيروت.

وطبعة الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٧٥م بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم.

٦- اجتماع الجيوش الإسلامية:

لابن القيم أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي.

طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٩٣٩م.

٧- الاجتهاد من كتاب تلخيص التفرير:

لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني - تحقيق الدكتور

عبدالحميد علي أبوزنيد.

طبع دار القلم بدمشق بالتعاون مع داره العلوم والثقافة - بيروت - الطبعة

الأولى سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٨- أحكام القرآن:

لعماد الدين بن محمد الطبري المعروف بإلكيا الهراسي المتوفى سنة ٥٠٤هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٩- أحكام القرآن:

للإمام محمد بن إدريس الشافعي - تحقيق الشيخ عبدالغني بن محمد

عبدالخالق.

نشر دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

١٠- أحكام القرآن:

تأليف أحمد بن علي الجصاص الرازي أبي بكر - تحقيق محمد الصادق

قمحاوي.

طبع دار المصحف بالقاهرة - الطبعة الثانية.

١١- أحكام القرآن

لأبي بكر محمد بن عبدالله المشهور بابن العربي - تحقيق علي محمد

البجاوي.

الطبعة الثالثة بمطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة سنة
١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

١٢- الإحكام في أصول الأحكام:

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

نشر دار الأفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٣- الإحكام في أصول الأحكام:

تأليف علي بن محمد الأمدي سيف الدين - تعليق الشيخ عبدالرزاق عفيفي.

طبع المكتب الإسلامي - دمشق سنة ١٤٠٢هـ عن طبعة مؤسسة النور
بالرياض سنة ١٣٨٧هـ.

١٤- إحكام الفصول في أحكام الأصول:

لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٧٤هـ بتحقيق عبدالمجيد تركي

طبع دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

١٥- أخبار أصبهان:

لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني المتوفى سنة ٤٣٠هـ.

طبع مطبعة بريل بألمانيا سنة ١٩٣٤م.

١٦- آداب البحث والمناظرة:

لشيخ محمد الأمين الشنقيطي.

طبع شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر - جدة - من مطبوعات الجامعة
الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٨هـ.

١٧- أدب الدنيا والدين:

لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ.

طبع المطبعة الأميرية ببولاق بالقاهرة سنة ١٣٣٨هـ.

١٨- أدب القاضي:

لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ - تحقيق محيي هلال سرحان.

نشر رئاسة الأوقاف ببغداد سنة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م طبع مطبعة الإرشاد ببغداد.

١٩- الأدب المفرد:

تأليف محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبدالله المتوفى سنة ٢٥٦هـ.
طبع المطبعة السلفية - القاهرة.

٢٠- الأربعين في أصول الدين:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.
الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨م منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت.

٢١- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:

لإمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ - تحقيق أسعد تميم.

طبع مؤسسة الكتب الثقافية سنة ١٤٠٥هـ الطبعة الأولى.

٢٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول:

لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ.

طبع دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.

٢٣- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل:

لمحمد بن ناصر الدين الألباني:

طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ.

٢٤- أسباب نزول القرآن:

للواحدي أبي الحسن علي بن أحمد النيسابوري المتوفى ٤٦٨هـ تحقيق السيد أحمد صقر طبع دار الكتب - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٢٥- أسد الغابة في معرفة الصحابة:

لابن الأثير الجزري عز الدين أبي الحسن علي بن محمد المتوفى سنة ٦٢٠هـ. طبع دار الشعب بمصر سنة ١٩٧٠م وما بعدها.

٢٦- الاستيعاب في معرفة الأصحاب:

لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري المتوفى سنة ٤٦٣هـ. طبع بمطبعة السعادة على هامش الإصابة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ.

٢٧- الإشارات والتهيئات:

لأبي علي الحسين بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ. تحقيق الدكتور سليمان دنيا طبع مطبعة دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٧.

٢٨- الإصابة في تمييز الصحابة:

لابن حجر العسقلاني أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة وبهامشه الاستيعاب، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ.

٢٩- الأصل المعروف بالمبسوط:

لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ. صححه وعلق عليه أبو الوفا الأفغاني نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - كراتشي باكستان سنة ١٣٨٥ - ١٣٩٣هـ.

٣٠- أصول الدين:

لأبي منصور عبدالقادر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ.
الطبعة الأولى بمطبعة الدولة باستانبول سنة ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

٣١- أصول السرخسي:

لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ،
تحقيق أبو الوفا الأفغاني.

طبع بدار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٢هـ، نشر لجنة إحياء المعارف
النعمانية بحيدر آباد الدكن بالهند.

٣٢- إعجاز القرآن:

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي المتوفى سنة ٤٠٣ هـ.
طبع عالم الكتب، بيروت عن طبعة القاهرة سنة ١٣٧٠هـ-١٩٥١م بهامش
الاتقان وطبع دار المعارف بالقاهرة بتحقيق سيد أحمد صقر.

٣٣- الأعلام:

لخير الدين الزركلي الشامي المتوفى سنة ١٣٩٦هـ.
الطبعة السادسة سنة ١٤٠٤هـ بدار العلم للملايين - بيروت.

٣٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين:

لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية
المتوفى سنة ٧٥١هـ.

تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

طبع المكتبة العصرية بصيدا - لبنان سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٣٥- الأغاني:

لأبي الفرج الأصبهاني المتوفى سنة ٣٥٦هـ.

طبع دار الثقافة - بيروت سنة ١٩٥٨م.

٣٦- الإقتصاد في الاعتقاد:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي حجة الإسلام المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

طبع ونشر محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.

٣٧- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم:

لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني شيخ الإسلام المتوفى سنة

٧٢٨هـ.

طبع المطبعة الحكومية بمكة سنة ١٣٨٩هـ.

٣٨- أفضية الرسول ﷺ:

جمع عبدالله بن فرج المالكي القرطبي.

طبع المطابع الوطنية بقطر، وطبع دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة

سنة ١٣٤٦هـ.

٣٩- الأم ومعه إبطال الاستحسان:

للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ، تحقيق محمد زهري

النجار طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

٤٠- الإمتاع والمؤانسة:

لأبي حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٤هـ.

طبع القاهرة سنة ١٩٣٩.

٤١- الأموال:

للإمام الحافظ أبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ، تحقيق وتعليق

الشيخ محمد خليل هراس.. طبع دار الفكر - بيروت سنة ١٤٠٨هـ.

٤٢- إنباه الرواة على أبناء النحاة:

لجمال الدين علي بن يوسف القفطي المتوفى سنة ٦٤٦هـ، تحقيق محمد

أبو الفضل إبراهيم.

طبع دار الكتب بالقاهرة سنة ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.

٤٣- الأنساب:

لأبي سعد عبدالكريم بن محمد التميمي السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢هـ.

تصوير مكتبة المثنى ببغداد عن طبعة ليدن بلندن سنة ١٩٢٢م.

٤٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به:

للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي المتوفى سنة ٤٠٣هـ - تحقيق

الشيخ محمد زاهد الكوثري المتوفى سنة ١٣٧١هـ.

طبع مؤسسة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م الطبعة الثانية.

٤٥- الإيمان:

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني المتوفى

سنة ٧٢٨هـ.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٣٨١هـ.

٤٦- البحر المحيط في أصول الفقه:

لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي المتوفى سنة ٧٩٤هـ - حرره

عبدالقادر عبدالله العاني وراجعه د. عمر بن سليمان الأشقر.

الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م بعناية وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية بالكويت.

٤٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع:

لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي المتوفى سنة ٥٨٧هـ.

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ - ١٩١٠م بمطبعة الجمالية بالقاهرة.

٤٨- البداية والنهاية في التاريخ:

للحافظ اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

تصوير عن طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ٣٥١هـ - ١٩٣٢م.

٤٩- بدل النظر في الأصول:

تأليف محمد بن عبدالحميد الأسمندي المتوفى سنة ٥٥٢هـ. حققه وعلق عليه
الدكتور محمد زكي عبدالبر.

الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م لمكتبة دار التراث بالقاهرة.

٥٠- البرهان في أصول الفقه:

لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

حققه الدكتور عبدالعظيم الديب - طبع على نفقة أمير دولة قطر سنة
١٣٩٩هـ.

٥١- بيان المختصر - شرح مختصر ابن الحاجب:

لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني المتوفى سنة
٧٤٩هـ - تحقيق محمد مظهر بقا.

طبع مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

٥٢- البيان والتبيين:

للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر المتوفى سنة ٢٥٥هـ - تحقيق عبدالسلام
هارون.

نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م الطبعة الرابعة.

٥٣- تاج التراجم في طبقات الحنفية:

لأبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩هـ.

طبع مطبعة العاني ببغداد سنة ١٩٦٢م.

٥٤- تاج العروس من جواهر القاموس:

لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي المتوفى سنة ١٢٠٥هـ.

طبع المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٠٦هـ.

٥٥- تاريخ الإسلام السياسي:

للدكتور حسن إبراهيم حسن

الطبعة السابعة سنة ١٩٦٦م.

٥٦- التاريخ الكبير

لمحمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ.

طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٦١هـ.

٥٧- تاريخ بغداد:

لحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ.

طبع مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٤٩هـ - ١٩٣١م.

٥٨- التاريخ الصغير:

لمحمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ - تحقيق محمود

إبراهيم زائد.

طبع دار الوعي بحلب ودار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٥٩- تاريخ التراث العربي:

للدكتور فؤاد سزكين. نقله للعربية محمود فهمي حجازي.

نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وطبع في مطابعها سنة

١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٦٠- تاريخ الخلفاء:

للإمام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى

سنة ٩١١هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

الطبعة الرابعة بالمكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٦١- تاريخ الشعوب الإسلامية:

لبروكلمان - ترجمة نبيل فارس ومنير بعلبكي.

طبع دار العلم للملايين - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م.

٦٢- تأويل مختلف الحديث:

لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ٢٧٦هـ. تصحيح محمد زهري النجار، نشر

مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

٦٣- التبصرة في أصول الفقه:

لأبي اسحاق إبراهيم بن علي الفيروزبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

حققه الدكتور محمد حسن هيتو.

طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٦٤- التبصير في الدين:

لأبي المظفر الاسفرائيني المتوفى سنة ٤٧١هـ تحقيق محمد زاهد الكوثري.

الطبعة الأولى سنة ١٩٤٠م نشر السيد عزت العطار.

٦٥- تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري:

لمؤرخ الشام أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي

المتوفى سنة ٥٧١هـ

تحقيق محمد زاهد الكوثري.

طبع بمطبعة التوفيق بدمشق سنة ١٣٤٧هـ نشر مكتبة القدس.

٦٦- تجارب الأمم:

لأحمد بن محمد المعروف بمسكويه، تصحيح أمدروز.

طبع شركة التمدن الصناعية بالقاهرة سنة ١٣٣٢هـ-١٩١٤م.

٦٧- التحصيل من المحصول:

لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، المتوفى سنة ٦٨٢هـ دراسة وتحقيق الدكتور عبدالحميد علي أبو زنيد.

نشر مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٦٨- تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي:

لمحمد بن عبدالرحمن المباركفوري المتوفى سنة ١٣٥٣هـ.

نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٥هـ.

٦٩- تحفة الفقهاء:

لعلاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي المتوفى سنة ٥٣٩هـ - تحقيق الدكتور محمد زكي عبدالبر.

طبع بقطر على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٧٠- تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب:

لعمامد الدين أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير المتوفى سنة ٦٤٦هـ، تحقيق عبدالغني الكبيسي نشر دار حراء للنشر والتوزيع بمكة المكرمة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

٧١- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج:

لابن الملتن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي المتوفى سنة ٨٠٤هـ - تحقيق ودراسة عبدالله بن سعاف اللحياني.

طبع دار حراء للنشر والتوزيع بمكة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٧٢- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد:

للحافظ صلاح الدين أبوسعيد خليل بن الأمير سيف الدين كيكليدي العلاني المتوفى سنة ٧٦١هـ. دراسة وتحقيق شيخي د. إبراهيم السلطيني.

طبع دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، الطبعة الأولى.

٧٣- تخريج أحاديث أصول البزدوي بهامش أصول البزدوي:

للحافظ أبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا المتوفى سنة ٨٧٩هـ

نشر نور الدين محمد كارخانه تجارت - كراتشي - باكستان.

٧٤- تخريج أحاديث اللمع في أصول الفقه:

لعبدالله بن محمد الصديقي الغماري الحسني - تعليق الدكتور يوسف

عبدالرحمن المرعشلي. طبع عالم الكتب - بيروت - سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م

الطبعة الأولى.

٧٥- تخريج أحاديث مدونة الإمام مالك:

إعداد الدكتور الطاهر محمد الدريدي.

طبع مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى سنة

١٤٠٦هـ الطبعة الأولى

٧٦- تخريج أحاديث مختصر المنهاج:

للحافظ عبدالرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة ٨٠٤هـ - تحقيق الأستاذ

صبحي السامرائي.

طبع في مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات

الإسلامية بمكة المكرمة - العدد الثاني سنة ١٣٩٩هـ.

٧٧- تذكرة الحفاظ:

للإمام أبي عبدالله شمس الدين الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ.

تصوير إحياء التراث العربي عن طبعة وزارة المعارف الحكومية بالهند سنة

١٣٧٤هـ.

٧٨- ترتيب القاموس المحيط:

لطاهر الزواوي

طبع ونشر مكتبة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، الطبعة الثانية.

٧٩- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك:

للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي المتوفى سنة ٥٤٤هـ.

تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود.

نشر مكتبة الحياة ببيروت، ومكتبة الفكر بطرابلس ليبيا سنة ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

٨٠- التعريفات:

للعلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ.

طبع دار التونسية للنشر سنة ١٩٧١م

٨٠- تفسير الرازي المسمى «مفاتيح الغيب».

لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

طبع الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٠٧هـ والأميرية ببولاق سنة ١٢٨٩هـ.

٨١- تفسير القرآن العظيم:

للإمام أبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤هـ.

طبع دار الفكر سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م الطبعة الثانية.

٨٢- تفسير القرطبي المسمى «الجامع لأحكام القرآن»:

لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ.

طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

٨٣- تفسير أبي السعود المسمى «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم»:

لأبي السعود محمد بن محمد الطحاوي المتوفى سنة ٩٥١هـ.

طبع الأميرية ببولاق والخيرية بهامش التفسير الكبير للرازي.

٨٤- تفسير الطبري المسمى «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»:

لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ.

الطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٣هـ الطبعة الأولى.

٨٥- تقريب التهذيب:

لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥١هـ - تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف.

طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

٨٦- التقرير والتحير:

لابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩هـ شرح على التحرير لابن الهمام.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ عن طبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦هـ.

٨٧- تلخيص التقريب والإرشاد:

لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

مخطوط مصور عن المحفوظة بمكتبة جامع المظفر بتعز باليمن برقم «٣١٤».

٨٨- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:

للمحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة - نشر عبدالله هاشم يماني سنة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م

٨٩- تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم:

للمحافظ خليل بن كيكليدي العلائي المتوفى ٧٦١هـ - حققه الدكتور عبدالله بن محمد بن اسحاق آل الشيخ.

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٩٠- التلويح على شرح التوضيح على متن التقيح:

لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى ٧٩٢هـ.

طبع محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة سنة ١٣٧٧هـ.

٩١- تمهيد الأرائل وتلخيص الدلائل:

لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي المتوفى سنة ٤٠٣هـ - تحقيق عماد الدين بن أحمد حيدر.

طبع مؤسسة الكتب الثقافية سنة ١٤٠٧هـ.

٩٢- التمهيد في أصول الفقه:

لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوزاني المتوفى سنة ٥١٠هـ - تحقيق د. مفيد أبوعمشة ود. محمد بن علي الإبراهيم.

نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

٩٣- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول:

لجمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ، حققه الدكتور محمد حسن هيتو.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨٠م.

٩٤- تنوير الحوائك شرح على موطأ مالك:

للإمام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ.

طبع دار النوبة الجديدة ببيروت مصور عن طبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر.

٩٥- تهذيب الأسماء واللغات:

لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ.

طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة تصوير دار الكتب العلمية - بيروت.

٩٦- تهذيب التهذيب:

للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد - الهند سنة ١٣٢٥هـ.

٩٧- تيسير التحرير شرح كتاب التحرير:

لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي المتوفى حوالي سنة ٩٨٧هـ.

طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٠هـ.

٩٨- جامع الأصول من أحاديث الرسول:

لأبي السعادات مبارك بن محمد بن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٠٦هـ.

طبع مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م، الطبعة الأولى.

٩٩- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله:

لمحدث المغرب أبي عمر يوسف بن عبدالبر النمري المتوفى سنة ٤٦٣هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت مصورة عن طبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١٠٠- الجامع الصغير مطبوع مع فيض القدير:

لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ.

طبع المكتبة التجارية الكبرى، بمصر سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م، الطبعة الأولى.

١٠١- جدوة المقتبس:

لأبي عبدالله محمد بن فتوح الحميدي المتوفى سنة ٤٨٨هـ، تحقيق الأستاذ محمد تاويت الطنجي.

طبع مطبعة السعادة بمصر - الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م

- ١٠٢- جمع الجوامع ومعه شرح المغلي وحاشية الباني على شرح المغلي:
لتاج الدين عبدالوهاب بن علي ابن السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ.
طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.
١٠٣- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء:
للحافظ أبي نعيم الأصبهاني أحمد بن عبدالله المتوفى سنة ٤٣٠هـ.
طبع دار الكتاب العربي - بيروت سنة ١٤٠٠هـ والطبعة الثالثة مصورة عن
طبعة الخانجي.
١٠٤- الحور العين:
لأبي سعيد نشوان الحميري المتوفى سنة ٥٧٣هـ، حققه كمال مصطفى.
طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
١٠٥- خزنة الأدب ولب ألباب لسان العرب:
لعبد القادر بن عمر البغدادي المتوفى سنة ١٠٩٣هـ - تحقيق عبدالسلام
هارون.
طبع دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
١٠٦- الخصائص:
لابن جني أبي الفتح عثمان المتوفى سنة ٣٩٢هـ - حققه محمد علي النجار.
طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
١٠٧- خلاصة البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير للرافعي:
تأليف الحافظ سراج الدين عمر بن علي بن الملقن المتوفى سنة ٨٠٤هـ،
حققه حمدي بن عبدالمجيد السلفي.
نشر مكتبة الرشد بالرياض.

١٠٨- خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال:

للحافظ صفى الدين أحمد بن عبدالله الخزرجى المتوفى سنة ٩٢٣هـ.

نشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب سنة ١٣٩١هـ - ١٩٧١م مصورة عن
طبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠١هـ.

١٠٩- درء تعارض العقل والنقل:

لأبى العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ
حققه د. محمد رشاد سالم.

طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض سنة ١٣٩٩-١٤٠٣هـ

١١٠- الدررة فيما يجب اعتقاده:

لأبى محمد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ، حققه د. أحمد بن
ناصر الحمد ود. سعيد بن عبدالرحمن القرظي.

توزيع مكتبة التراث بمكة المكرمة وطبع مطبعة المدني بالقاهرة سنة ١٤٠٨هـ
الطبعة الأولى.

١١١- الدر المنثور في التفسير بالمأثور:

لأبى الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر السيوطي المتوفى
سنة ٩١١هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت مصور عن المطبعة الإسلامية بطهران.

١١٢- الدولة الإسلامية:

لستانلي بول:

طبع مكتبة الدراسات الإسلامية بدمشق.

١١٣- الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب:

للقاضي برهان الدين إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون المتوفى
سنة ٧٩٩هـ.

حققه الدكتور محمد الأحمدى أبو النور.

طبع دار التراث للطبع والنشر بالقاهرة سنة ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

١١٤- ديوان الفرزدق:

لأبي فراس همام بن غالب بن صعصعة المتوفى سنة ١١٠هـ.

طبع دار صادر - بيروت - سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

١١٥- ديوان قيس بن الخطيم عن ابن السكيت:

حققه وعلق عليه الدكتور ناصر الدين الأسد.

طبع مطبعة المدني بالعباسية بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.

١١٦- ديوان المثقب العبدى:

تحقيق حسن كامل الصيرفى طبع القاهرة سنة ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.

١١٧- ذيل تجارب الأمم:

للوزير أبى شجاع محمد بن الحسين المتوفى سنة ٤٨٨ - تصحيح هـ.ف.

آمدروز طبع. بمطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر سنة ١٣٣٤هـ -

١٩١٦م.

١١٨- الرد على المنطقين:

لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

طبع للمرة الثانية في مطبعة معارف لاهور - باكستان سنة

١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م. بإشراف إدارة ترجمان السنة.

١١٩- الرسالة:

للإمام محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ - حققه أحمد

محمد شاكر.

طباعة مصر بدون تاريخ. كتب المقدمة سنة ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.

١٢٠- رسائل العدل والتوحيد:

للإمام يحيى بن الحسين الزيدي.

طبع بمطبعة دار الهلال سنة ١٩٧١م.

١٢١- رصف المباني في شرح حروف المعاني:

لأحمد بن عبدالنور المالقي المتوفى سنة ٧٠٢هـ حققه د. أحمد محمد الخراط،

طبع دار القلم - دمشق سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م الطبعة الثانية.

١٢٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:

لشهاب الدين محمود الألويسي البغدادي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ.

طبع المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ.

١٢٣- روضة الطالبين وعمدة المفتين:

لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٧هـ.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م الطبعة الثانية.

١٢٤- روضة الناظر وجنة المناظر:

لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ، حققه د.

عبدالعزیز السعيد.

نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الطبعة الثانية سنة

١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٢٥- سلاسل الذهب:

لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ - حققه محمد

المختار بن محمد الأمين الشنقيطي.

الطبعة الأولى سنة ١٤١١هـ - ١٩٩٠م نشر وتوزيع مكتبة ابن تيمية في

القاهرة ومكتبة العلم بجدة.

١٢٦- سلسلة الأحاديث الضعيفة:

لمحمد ناصر الدين الألباني

الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٨هـ نشر المكتب الإسلامي بدمشق.

١٢٧- سلسلة الأحاديث الصحيحة:

لمحمد ناصر الدين الألباني

نشر الدار السلفية بالكويت سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٢٨- سنن البيهقي (السنن الكبرى):

للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين الشافعي المتوفى سنة ٤٥٨هـ.

الطبعة الأولى بالهند سنة ١٣٥٤هـ - دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد.

١٢٩- سنن الترمذي (الجامع الصحيح):

لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى ٢٧٩هـ، حقق الجزء الأول والثاني

أحمد شاكر، وحقق الثالث محمد فؤاد عبد الباقي، وحقق الرابع والخامس إبراهيم عطوة.

طبع دار إحياء التراث - بيروت - مصورة عن طبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ.

١٣٠- سنن الدارقطني:

لعلي بن عمر الدارقطني المتوفى سنة ٣٨٥هـ - حققه عبدالله هاشم يمان.

طبع بدار المحاسن للطباعة بالقاهرة سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

١٣١- سنن الدارمي:

لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي المتوفى سنة ٢٥٥هـ، حققه محمد أحمد دهمان.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت بدون تاريخ.

١٣٢- سنن النسائي (المجتبى)

لأحمد بن علي بن شعيب المتوفى سنة ٢٠٣هـ.
الطبعة الأولى سنة ١٣٨٢هـ طبعة الحلبي بمصر.

١٣٣- سنن أبي داود:

لسليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥هـ - حققه عزت عبيد
الدعاس وعادل السيد.

الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م نشر محمد علي السيد.

١٣٤- سنن ابن ماجه:

لمحمد بن يزيد ابن ماجه أبو عبدالله المتوفى سنة ٢٧٥هـ، حققه محمد فؤاد
عبدالباقي.

طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة الطبعة الأولى سنة
١٣٧٤هـ-١٩٦٧م.

١٣٥- سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي:

لأحمد بن علي بن شعيب المتوفى سنة ٢٠٣هـ.

نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م
طبع المطبعة المصرية.

١٣٦- سنن سعيد بن منصور:

للإمام سعيد بن منصور الخرساني المكي المتوفى سنة ٢٢٧هـ - حققه حبيب
الله الأعظمي طبع المطبعة العلمية ماليكاون، سنة ١٣٨٧-١٩٦٧م.

١٣٧- سير أعلام النبلاء:

للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ،
حققه جماعة بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط.

طبع مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ وما بعدها.

١٣٨- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية:

لمحمد بن مخلوف

طبع دار الكتاب العربي - بيروت، مصورة عن الطبعة الأولى بالسلفية
بالقاهرة سنة ١٣٤٩هـ

١٣٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب:

لعبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ.
طبع ونشر مكتبة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٠هـ.

١٤٠- شرح الأصول الخمسة:

للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المتوفى سنة ٤١٥هـ.
طبع مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٨٤هـ - نشر
مكتبة وهبة.

١٤١- شرح ألفية ابن مالك:

لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن ابن عقيل المتوفى سنة ٧٦٩هـ - حققه
محيي الدين عبدالحميد.

طبع مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م الطبعة الرابعة عشرة.

١٤٢- شرح السنة:

للبيهقي أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء المتوفى سنة ٥١٠هـ،
حققه شعيب الأرنؤوط.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ.

١٤٣- شرح طوال الفرائب:

لابن الأثير مجد الدين أبوالسعادات المبارك بن محمد الجزري المتوفى سنة
٦٠٦هـ، حققه د. محمود الطناحي.

طبع مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى

١٤٤- شرح العقيدة الطحاوية:

لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي المتوفى سنة ٧٩٢هـ - حققه
شعيب الأرنؤوط.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٤٥- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول:

لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن ادريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ -
حققه طه عبدالرؤوف سعد.

نشر دار الفكر ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة - الطبعة الأولى بمطبعة
شركة الطباعة الفنية المتحدة بالعباسية سنة ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

١٤٦- شرح الكوكب المنير:

لابن النجار محمد بن أحمد الفتوحى المتوفى سنة ٩٧٢هـ، حققه د. محمد
الزحيلي ود. نزيه حماد.

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م بمركز البحث العلمي وإحياء التراث
الإسلامي بجامعة أم القرى.

١٤٧- شرح اللمع:

لأبي إسحاق ابراهيم بن علي الفيروزابادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ،
حققه عبدالمجيد التركي.

طبع دار الغرب الإسلامي - بيروت سنة ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م الطبعة الأولى.

١٤٨- شرح مختصر روضة الناظر:

لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ،
حققه د. عبدالله بن المحسن التركي.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت سنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م الطبعة الأولى

١٤٩- شرح معاني الآثار:

لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي المتوفى سنة ٢٢١هـ، حققه محمد زهري
النجار

طبع دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ - توزيع دار
الباز بمكة المكرمة.

١٥٠- شرح صحيح مسلم:

لحافظ محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ.

نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد
بالسعودية.

١٥١- شرف أصحاب الحديث:

للخطيب البغدادي أحمد بن علي المتوفى سنة ٤٦٣هـ.

طبع دار إحياء السنة ببيروت.

١٥٢- الشعر والشعراء:

لابن قتيبة أبو محمد عبدالله بن مسلم المتوفى سنة ٢٧٦هـ، حققه

أحمد محمد شاكر

طبع دار المعارف بمصر سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

١٥٣- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل:

لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ

طبع المطبعة الحسينية بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ، الطبعة الأولى.

١٥٤- الشمائل المحمدية:

لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩هـ - حققه

محمد عفيف الزعبي

طبع بمطبعة دار العلم للطباعة والنشر بجدة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ

١٥٥- شرح العقيدة الواسطية:

للدكتور محمد خليل هراس - مراجعة الشيخ عبدالرزاق عفيفي.
نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة - الطبعة الثالثة بدون تاريخ.

١٥٦- صبح الأعشى في صناعة الإنشا:

للقلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٢١هـ.
طبع المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

١٥٧- الصحاح:

للجوهرى إسماعيل بن حماد المتوفى سنة ٣٩٣هـ - حققه عبدالغفور عطار
طبع مطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

١٥٨- صحيح البخاري المسمى بالجامع الصحيح:

للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ ترقيم محمد
فؤاد عبدالباقي.

طبع المطبعة السلفية بالقاهرة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ.

١٥٩- صحيح مسلم:

للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، أبو الحسين المتوفى سنة ٢٦١هـ، حققه
محمد فؤاد عبدالباقي.

طبع دار إحياء التراث العربي - بيروت. مصورة عن طبعة عيسى البابي
الطبي بالقاهرة سنة ١٣٧٤-١٩٥٥م.

١٦٠- صحيح ابن خزيمة:

لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة المتوفى سنة ٣١١هـ، حققه محمد
مصطفى الأعظمي.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٦١- صحيح ابن حبان:

لأبي حاتم محمد بن حبان البستي المتوفى سنة ٢٥٤هـ، حققه شعيب الأرنؤوط وحسين أسد.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ وما بعدها.

١٦٢- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي:

لأحمد بن حمدان الحراني المتوفى سنة ٢٦١هـ خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني

الطبعة الثالثة سنة ١٣٩٧هـ بالمكتب الإسلامي بدمشق.

١٦٣- طبقات الشافعية الكبرى:

لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ، حققه عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناحي.

طبع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

١٦٤- طبقات فحول الشعراء:

لمحمد بن سلّام الجمحي المتوفى سنة ٢٣١هـ شرح محمود شاكر.

طبع مطبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٢هـ.

١٦٥- طبقات الفقهاء:

لأبي اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ - حققه د.

إحسان عباس

طبع دار الثقافة بيروت سنة ١٩٧٠م.

١٦٦- طبقات المعتزلة:

لأبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار بن أحمد والحاكم الجشمي - حققه

فؤاد السيد

طبع الدار التونسية للنشر سنة ١٣٩٣هـ.

١٦٧- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز:

ليحيى بن حمزة العلوي اليمني

طبع دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م.

١٦٨- ظهر الإسلام:

لأحمد أمين

الطبعة الرابعة سنة ١٩٧٥م نشر مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

١٦٩- العبر في خبر من غير:

لشمس الدين أبي عبدالله بن محمد بن أحمد الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ.

حققه فؤاد السيد وصلاح الدين المنجد.

طبع الكويت سنة ١٩٦٠.

١٧٠- العدة في أصول الفقه:

للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ تحقيق

الدكتور أحمد سير مباركي

طبع مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٠هـ الطبعة الأولى.

١٧١- العقد الفريد:

لابن عبدربه أبي عمر أحمد بن محمد الأندلسي المتوفى سنة ٣٢٧هـ. حققه جماعة.

طبع دار الكتاب العربي - بيروت سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٧٢- علل الحديد:

لابن أبي حاتم الرازي عبدالرحمن بن محمد المتوفى سنة ٣٢٧هـ، حققه محب

الدين الخطيب.

طبع مكتبة المثنى ببغداد عن طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م.

١٧٣- غاية المرام في علم الكلام:

لسيف الدين علي بن محمد الأمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ حققه حسن محمود
عبداللطيف.

طبع مطابع الأهرام التجارية بالقاهرة سنة ١٣٩١هـ.

١٧٤- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام:

لمحمد ناصر الدين الألباني.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الأولى

١٧٥- غريب الحديث:

لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى سنة ٢٢٤هـ.

الطبعة الأولى بحيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

١٧٦- غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر:

لأحمد بن محمد الحموي المصري شهاب الدين المتوفى سنة ١٠٩٨هـ.

نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي - باكستان سنة ١٢٩٠هـ.

١٧٧- الفنية في الأصول:

للسجستاني منصور بن إسحاق المتوفى سنة ٢٩٠هـ. حققه د. محمد صدقي

بن أحمد البورنو الغزي.

الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

١٧٨- غياث الأمم في التياث الظلم:

لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ.

حققه د. عبدالعظيم الديب.

طبع على نفقة الشؤون الدينية بدولة قطر الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ.

١٧٩- الفائق في غريب الحديث:

لجارالله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٢٨هـ، حققه علي محمد
البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم
طبع ونشر عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٩١هـ.

١٨٠- فتح الباري في شرح صحيح البخاري:

لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥٢هـ.
طبع المطبعة السلفية ونشر مكتبتها سنة ١٢٨٠هـ وما بعدها.

١٨١- فتح القدير شرح الهداية:

لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام المتوفى
سنة ٦٨١هـ.

طبع مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٧٠- القاهرة.

١٨٢- الفتح الكبير في ضم الزيادات إلى الجامع الصغير:

كلاهما لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ ومزجهما الشيخ يوسف
النبهاني.

طبع دار الكتب العربية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٠هـ.

١٨٣- الفتح المبين في طبقات الأصوليين:

للشيخ عبدالله مصطفى المراغي.

مطبعة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.

١٨٤- الفرق بين الفرق:

لعبد القاهر بن طاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ. حققه محمد محيي الدين
عبد الحميد.

طبع دار المعرفة ببيروت بدون تاريخ.

١٨٥- الفروق:

لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ.

طبع عالم الكتب - بيروت بدون تاريخ.

١٨٦- الفصل في الملل والأهواء والنحل:

لابن حزم أبي محمد علي بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.

طبع محمد علي صبيح وأولاده بمصر سنة ١٣٨٤هـ.

١٨٧- الفصول في الأصول:

لأحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ، حققه د. عجيل جاسم

النشمي

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ على نفقة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

بالكويت.

١٨٨- الفقيه والمفتي:

للخطيب البغدادي أحمد بن علي المتوفى سنة ٤٦٣هـ - صححه اسماعيل

الأنصاري.

نشر دار إحياء السنة النبوية سنة ١٣٩٥هـ.

١٨٩- الفهرست:

لابن النديم محمد بن اسحاق توفي بعد سنة ٣٧٨هـ.

طبع دار المعرفة بيروت سنة ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١٩٠- فوائح الرحمت شرح مسلم الثبوت:

للعلامة عبدالعلي الأنصاري.

طبع بهامش المستصفي بدار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٨٣هـ. مصورة

عن طبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٤هـ.

١٩١- الفوائد البهية في تراجم الحنفية:

لأبي الحسنات محمد بن عبدالحى اللكنوي، المتوفى سنة ١٣٠٤هـ.

طبعة نور محمد بكراتشي - باكستان سنة ١٣٩٣هـ.

١٩٢- فيض التقدير شرح الجامع الصغير:

لمحمد عبدالرؤف المناوي المتوفى سنة ١٠٣١هـ.

طبع مطبعة مصطفى محمد بالقاهرة سنة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م.

١٩٣- القاموس المحيط:

لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت نشر دار الريان بالقاهرة الطبعة الثانية

سنة ١٤٠٧هـ

١٩٤- القواعد والفوائد الأصولية:

لعلي بن عباس البعلي المعروف علاء الدين بن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣هـ،

حقيقه محمد حامد الفقي

طبع بمطابع السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٦م.

١٩٥- الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف:

لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

طبع مع الكشاف بدار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.

١٩٦- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي:

لحافظ المغرب أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري القرطبي المتوفى

سنة ٤٦٣هـ.

الطبعة الأولى بدار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

١٩٧- الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل:

لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ بالمكتب الإسلامي - دمشق.

١٩٨- الكامل في التاريخ:

لأبي الحسن عز الدين علي بن محمد ابن الأثير الجزري المتوفى سنة ٦٣٠هـ.

طبع دار صادر - بيروت.

١٩٩- الكامل في الضعفاء:

لأبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني المتوفى سنة ٣٦٥هـ.

الطبعة الأولى سنة ١٩٨٤م بدار الفكر - بيروت.

٢٠٠- الكتاب:

لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المشهور بسبيويه المتوفى سنة ١٨٠هـ.

الطبعة الأولى بالأميرية ببولاق سنة ١٣١٦هـ.

٢٠١- الكشاف عن حقائق التنزيل:

لأبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ.

طبع دار المعرفة - بيروت - بدون تاريخ.

٢٠٢- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:

لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠هـ.

طبعة مطبعة دار سعادة باستانبول سنة ١٣٠٨هـ.

٢٠٣- كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس:

لإسماعيل بن محمد العجلوني المتوفى سنة ١١٦٢هـ.

طبعة مطبعة القدس بالقاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

٢٠٤- الكفاية في علم الرواية:

لأبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ -
حقيقه د. أحمد عمر هاشم

الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م بدار الكتاب العربي - بيروت.

٢٠٥- الكليات:

لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي المتوفى سنة ١٠٩٤هـ.

طبع مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٠٦- اللباب في تهذيب الأنساب:

لأبي الحسن عزالدين علي بن محمد المعروف بابن الأثير الجزري المتوفى سنة
٦٣٠هـ.

نشر دار صادر - بيروت - بدون تاريخ.

٢٠٧- اللباب في الجمع بين السنة والكتاب:

لأبي محمد علي بن زكريا المنبجي المتوفى سنة ٦٨٦هـ - حقيقه د. محمد
فضل عبدالعزيز مراد.

طبع دار الشروق بجدة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٠٨- لسان العرب:

لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المتوفى سنة ٧١١هـ

طبع دار صادر - بيروت سنة ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

٢٠٩- اللمع في أصول الفقه:

لأبي اسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي الفيروزي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م بمطبعة مصطفى البابي الحلبي
بمصر.

٢١٠- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية:

لمحمد بن أحمد السفاريني.

الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م - نشر مؤسسة الخافقين بدمشق.

٢١١- متشابه القرآن:

للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥هـ، حققه عدنان زرزور.

طبع دار التراث بالقاهرة.

٢١٢- مجمع الزوائد ومنيع الفوائد:

لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ.

طبع دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧هـ.

٢١٣- مجمل اللغة:

لأبي الحسين أحمد بن فارس المتوفى ٣٩٥هـ - حققه زهير عبدالمحسن

سلطان.

طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٢١٤- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية:

لأحمد بن عبدالحليم المتوفى سنة ٧٢٨هـ جمع عبدالرحمن بن قاسم النجدي

وابنه.

مصورة عن الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨هـ.

٢١٥- المجموع شرح المهدب:

للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى سنة ٦٧٦هـ. وجماعة

طبع مطبعة التضامن الأخوي بالقاهرة سنة ١٣٤٧هـ.

٢١٦- المحصل في علم الأصول:

لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ - حققه طه جابر

العلواني.

طبع جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض سنة ١٩٨١م.

٢١٧- المجلد:

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ - حققته
لجنة إحياء التراث.

طبع دار الأفاق الجديدة - بيروت - بدون تاريخ.

٢١٨- المحيط بالتكليف:

لعبدالجبار أحمد المتوفى سنة ٤١٥هـ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه.

طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة.

٢١٩- مختار الصحاح:

لمحمد بن أبي بكر الرازي.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ.

٢٢٠- مختصر المزني:

لأبي إبراهيم اسماعيل بن يحيى المزني المتوفى سنة ٢٦٤هـ.

طبعة كتاب الشعب بالقاهرة سنة ١٣٨٨هـ على هامش الأم.

٢٢١- المدخل للمذهب الإمام أحمد بن حنبل:

لعبد القادر بن أحمد المعروف بابن بدران المتوفى سنة ١٣٤٦هـ.

طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة.

٢٢٢- مدارج السالكين:

لابن القيم شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى سنة

٧٥١هـ، حققه محمد حامد الفقي

طبع بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٧٥هـ-١٩٥٥.

٢٢٣- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان:

لأبي محمد عبدالله بن أسعد اليافعي اليمني المتوفى سنة ٧٦٨هـ.

الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠هـ منشورات مؤسسة الأعظمي - بيروت.

٢٢٤- المستصفى في علم الأصول:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.
طبع دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٤٠٣هـ عن الطبعة المنيرية سنة
١٣٢٤هـ.

٢٢٥- المستدرك على الصحيحين:

لأبي عبدالله محمد بن عبدالله المعروف بالحاكم النيسابوري المتوفى سنة
٤٠٥هـ.

طبع دار الكتاب العربي - بيروت مصورة عن طبعة حيدرآباد الدكن بالهند
سنة ١٣٣٥هـ.

٢٢٦- مسلم الثبوت مع شرحه فوائح الرحموت:

لمحب الله بن عبدالشكور البهاري المتوفى سنة ١١١٩هـ.
طبع مع المستصفى في دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣هـ، مصورة عن
الطبعة المنيرية سنة ١٣٢٤هـ.

٢٢٧- مسند الإمام أحمد:

للإمام أحمد بن حنبل الشيباني المتوفى سنة ٢٤١هـ.
طبع المطبعة الميمنية سنة ١٣١٣هـ.

٢٢٨- مسند الشافعي:

لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤هـ.
طبع دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م الطبعة الأولى.

٢٢٩- مسند أبي يعلى:

لأحمد بن علي بن المثنى الأصلي المتوفى سنة ٣٠٧هـ - حققه حسين سليم
أسد.

طبع دار المأمون للتراث بدمشق، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٢٣٠- مسند أبي عوانة الاسفرائيني:

يعقوب بن اسحاق المتوفى سنة ٢١٦هـ.

طبع حيدرآباد الدكن بالهند سنة ١٣٦٢هـ.

٢٣١- مسند الحميدي:

الحافظ أبي بكر عبدالله بن الزبير الحميدي المتوفى سنة ٢١٩هـ، حقه حبيب الرحمن الأعظمي.

طبع عالم الكتب - بيروت، مصورة عن طبعة المجلس العلمي بالهند.

٢٣٢- مسند الطيالسي:

لسليمان بن داود المتوفى سنة ٢٠٣هـ.

طبع مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد الدكن بالهند، الطبعة الأولى سنة ١٣٢١هـ.

٢٣٣- المسودة في أصول الفقه:

لال تيمية مجد الدين عبدالسلام وابنه شهاب الدين عبدالحليم وحفيده تقي الدين أحمد، جمع شهاب الدين أحمد بن محمد الحراني المتوفى سنة ٧٤٥هـ. طبع مطبعة المدني بالقاهرة.

٢٣٤- مشكاة المصابيح:

للخطيب التبريزي محمد بن عبدالله المتوفى سنة ٧٤٦هـ حقه محمد ناصر الدين الألباني.

الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ. نشر المكتب الإسلامي بدمشق.

٢٣٥- مشكل الآثار:

لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي: المتوفى سنة ٣٢١هـ.

طبع مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند، الطبعة الأولى سنة ١٣٣٣هـ.

٢٣٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير:

لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المتوفى سنة ٧٧٠هـ.

بدون مطبعة أو تاريخ.

٢٣٧- المصنف في الأحاديث والآثار:

لعبدالله بن محمد بن أبي شيبة المتوفى سنة ٢٣٥هـ.

طبع بمطبعة الدار السلفية - بومباي - بالهند سنة ١٤٠١هـ الطبعة الأولى.

٢٣٨- مصنف عبدالرزاق:

لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني المتوفى سنة ٢١١هـ، حققه حبيب

الرحمن الأعظمي.

طبع المجلس العلمي بالهند سنة ١٣٩٢هـ الطبعة الأولى.

٢٣٩- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية:

للحافظ بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ، حققه حبيب الرحمن

الأعظمي.

الطبعة الأولى بالمطبعة العصرية بالكويت سنة ١٣٩٣هـ، نشر إدارة الشؤون

الإسلامية بوزارة الأوقاف بالكويت.

٢٤٠- معاني الحروف:

لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني المتوفى سنة ٣٨٤هـ، حققه د. عبدالفتاح

شليبي.

طبع مكتبة الطالب الجامعي بمكة سنة ١٤٠٧هـ الطبعة الثانية.

٢٤١- المعبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر:

للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ، حققه

حمدي عبدالمجيد السلفي.

طبع دار الأرقم بالكويت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٢٤٢- المعالم في أصول الدين:

لفخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ. مراجعة
طه عبدالرؤوف سعد.

طبع مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

٢٤٣- المعتمد في أصول الفقه:

لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب المتوفى سنة ٤٣٦هـ، حققه
محمد حميد الله.

طبع بالمطبعة الكاثوليكية - بيروت سنة ١٩٦٤م.

٢٤٤- معجم الأدباء:

لياقوت بن عبدالله الحموي المتوفى سنة ٦٢٦هـ.

مطبعة المأمون بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

٢٤٥- معجم المؤلفين:

لعمر رضا كحالة

طبع دار إحياء التراث العربي ومكتبة المثني - بيروت.

٢٤٦- معجم متن اللغة:

لأحمد رضا

طبع مكتبة الحياة - بيروت سنة ١٣٧٩هـ.

٢٤٧- المعجم الكبير:

للطبراني أبي القاسم سليمان بن أحمد المتوفى سنة ٣٦٠هـ، حققه حمدي
عبدالمجيد السلفي.

طبع وزارة الأوقاف بغداد - سلسلة إحياء التراث.

٢٤٨- المعجم الصغير:

لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى سنة ٣٦٠هـ.

طبع دار الكتب العلمية - بيروت - سنة ١٤٠٣هـ.

٢٤٩- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم:

ترتيب محمد فؤاد عبد الباقي.

طبع دار إحياء التراث العربي - بيروت مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية

سنة ١٩٤٥م.

٢٥٠- المغني في الفقه:

لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ.

طبع مكتبة الرياض الحديثة سنة ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٢٥١- المغني في أصول الفقه:

لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد الخيازي المتوفى سنة ٦٩١هـ، حققه د.

محمد مظهر بقا.

طبع مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة

سنة ١٤٠٣هـ.

٢٥٢- مغني اللبيب عن كتب الأعراب:

لابن هشام عبدالله جمال الدين الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١هـ حققه د. مازن

المبارك ومحمد علي حمد الله.

طبع دار الفكر - بيروت - سنة ١٩٦٩م.

٢٥٣- المغني في أبواب العدل والتوحيد:

لعبد الجبار بن أحمد الهمذاني المتوفى سنة ٤١٥هـ.

طبع دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٠هـ.

٢٥٤- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة:

لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.

طبع ونشر مكتبة الرياض الحديثة.

٢٥٥- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول:

للشريف التلمساني أبي عبدالله محمد بن أحمد المتوفى سنة ٧٧١هـ، حققه عبدالوهاب عبداللطيف.

نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة على نفقة الحاج أحمد وبيلو بدون تاريخ.

٢٥٦- مفتاح السعادة ومصباح السيادة:

لطاش كبرى زادة أحمد بن مصطفى المتوفى سنة ٩٦٨هـ.

طبع بمطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة سنة ١٩٦٨م

٢٥٧- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة:

للحافظ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ.

طبع دار مصر للطباعة سنة ١٤٠٢هـ. نشر مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٢٥٨- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين:

لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ - حققه محمد محيي الدين عبدالحميد

الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩هـ بمكتبة النهضة المصرية.

٢٥٩- المقاصد الحسنة:

لشمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي المتوفى سنة ٩٠٢هـ، حققه عبدالله بن محمد الصديق.

نشر مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٧٥هـ. طبع مطبعة دار الأدب العربي بمصر.

٢٦٠- المقدمات المهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام:

لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٥٢٠هـ - حققه د. محمد حجي.

طبع دار الغرب الإسلامي لبنان - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.

٢٦١- مقدمة ابن خلدون:

لعبدالرحمن بن محمد بن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨هـ - حققه علي عبدالواحد وافي.

طبع ونشر لجنة البيان العربي بمصر سنة ١٩٦٠م.

٢٦٢- مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث:

لأبي عمرو عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٢هـ.

طبع دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٣٩٨هـ.

٢٦٣- مكارم الأخلاق:

للخراطي.

مطبعة التقدم.

٢٦٤- ملخص إبطال القياس والرأي:

لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ، حققه سعيد الأفغاني.

طبع مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٧٩هـ.

٢٦٥- الملل والنحل:

للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبدالكريم المتوفى سنة ٥٤٨هـ، حققه محمد سيد كيلاني.

طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨١هـ.

٢٦٦- مناهج الأدلة في عقائد الملة:

لابن رشد أبي الوليد محمد بن أحمد المتوفى سنة ٥٩٥هـ. حققه د. محمود قاسم.

الطبعة الثانية سنة ١٩٦٤م نشر مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٦٧- مناهج العقول شرح المنهاج:

للبدخشى محمد بن الحسن.

طبع محمد علي صبيح وأولاده بمصر بدون تاريخ.

٢٦٨- منار السيل في شرح الدليل:

للشيخ إبراهيم بن محمد الضويان المتوفى سنة ١٣٥٣هـ حققه زهير الشاويش.

طبع المكتب الإسلامي بدمشق الطبعة الرابعة سنة ١٣٩٩هـ.

٢٦٩- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل:

لابن الحاجب جمال الدين أبي عمر عثمان بن عمرو المتوفى سنة ٦٤٦هـ.

نشر مكتبة الباز بمكة طبع دار الكتب العلمية ببيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

٢٧٠- المنتقى من الكتب المسندة عن رسول الله ﷺ:

لابن الجارود أبي محمد عبدالله بن علي النيسابوري المتوفى سنة ٣٠٧هـ.

طبع بمطبعة الفجالة الجديدة بالقاهرة سنة ١٣٨٢. وبهامشه تيسير الفتاح الودود في تخريجه.

٢٧١- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم:

لأبي الفرج بن الجوزي عبدالرحمن بن علي المتوفى سنة ٥٩٧هـ.

طبع حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٩٣٨م.

٢٧٢- المتقى من منهاج الإعتدال:

للذهبي أبي عبدالله محمد بن عثمان المتوفى سنة ٧٤٨هـ.

طبع المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٧٤هـ.

٢٧٣- المتقى من أخبار المصطفى:

لأبي البركات مجد الدين عبدالسلام بن تيمية المتوفى سنة ٦٥٢هـ - حققه
محمد حامد الفقي.

طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء بالرياض سنة
١٤٠٣هـ.

٢٧٤- المنخول من تعليقات الأصول:

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، حققه د. محمد
حسن هيتو.

الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠هـ بدار الفكر بدمشق.

٢٧٥- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية:

لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ.

نشر مكتبة العروبة، طبع مطبعة المدني بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ.

٢٧٦- النية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة):

لأحمد بن يحيى بن المرتضى المتوفى سنة ٨٤٠هـ، صححه توما أرندل.

طبع دار صادر - بيروت - مصورة عن طبعة دائرة المعارف النظامية
بجيدرآباد سنة ١٣١٦هـ.

٢٧٧- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان:

لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ، حققه محمد
عبدالرزاق حمزة.

طبع المطبعة السلفية بالقاهرة.

٢٧٨- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول:

لابن تيمية أحمد بن عبدالحليم المتوفى سنة ٧٢٨هـ.
طبع مطبعة السنة المحمدية سنة ١٩٥١م.

٢٧٩- المواقف في علم الكلام:

للإيجي عضد الملة والدين عبدالرحمن بن أحمد.
طبع عالم الكتب - بيروت - بدون تاريخ.

٢٨٠- الموافقات في أصول الشريعة:

للساطبي أبي اسحاق ابراهيم بن موسى المتوفى سنة ٧٩٠هـ.
طبع المكتبة التجارية الكبرى بمصر - تصوير دار المعرفة بيروت.

٢٨١- الموطأ:

للإمام مالك بن أنس الأصبحي المتوفى سنة ١٧٩هـ، حققه محمد فؤاد
عبدالباقي.

طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٠هـ.

٢٨٢- المهذب في فقه الإمام الشافعي:

للأبي اسحاق ابراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.
طبع دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٩م.

٢٨٣- ميزان الاصول في نتائج العقول:

لعلاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي المتوفى سنة ٥٣٩هـ، حققه
محمد زكي عبدالبر.

الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

٢٨٤- الثبوات:

لابن تيمية أحمد بن عبدالحليم الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ.
نشر مكتبة الرياض الحديثة بدون تاريخ.

- ٢٨٥- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة:
ليوسف ابن تغري بردى الأتابكي المتوفى سنة ٨٧٤هـ.
طبع دار الكتب المصرية بالقاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩هـ.
- ٢٨٦- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر:
لعبد القادر بن أحمد بن بدران المتوفى سنة ١٣٤٦هـ.
طبع مكتبة المعارف بالرياض الطبعة الثانية سنة ١٤٠٤هـ.
- ٢٨٧- نصب الراية لأحاديث الهداية:
للزيعلي جمال الدين عبدالله بن يوسف المتوفى سنة ٧٦٢هـ.
طبع المجلس العلمي الهندي بدار المأمون بالقاهرة الطبعة الأولى
سنة ١٩٣٨هـ.
- ٢٨٨- نظرية التكليف:
لعبدالكريم عثمان.
طبع مؤسسة الرسالة بيروت - سنة ١٣٩١هـ.
- ٢٨٩- نقض المنطق:
لابن تيمية أحمد بن عبدالحليم الحراني المتوفى سنة ٧٢٨هـ.
طبع دار الكتب العلمية مصورة عن طبعة السنة المحمدية بدون تاريخ.
- ٢٩٠- النكت والعيون:
للماوردي أبي الحسن علي بن حبيب المتوفى سنة ٤٥٠هـ، حققه خضر
محمد خضر.
طبع وزارة الأوقاف بالكويت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.
- ٢٩١- النكت على مقدمة ابن الصلاح:
لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ، حققه د.ربيع
مدخلي.
طبع المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة سنة ١٤٠٤هـ الطبعة الأولى.

- ٢٩٢- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول:
لجمال الدين الإسئوي عبدالرحيم بن الحسن المتوفى سنة ٧٧٢هـ.
طبع محمد علي صبيح وأولاده بمصر - بدون تاريخ.
- ٢٩٣- النهاية في غريب الحديث والأثر:
لابن الأثير الجزري المبارك بن محمد المتوفى سنة ٦٠٦هـ، حققه طاهر الزاوي
ومحمود الطناحي.
طبع مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٨٣هـ.
- ٢٩٤- نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب:
لأبي العباس أحمد القلقشندي المتوفى سنة ٨٢١هـ، حققه إبراهيم الأبياري.
طبع بالشركة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٩، القاهرة.
- ٢٩٥- الوصول إلى الأصول:
لابن برهان البغدادي أحمد بن علي المتوفى سنة ٥١٨هـ، حققه د.
عبدالحميد أبوزنيد.
نشر مكتبة المعارف بالرياض سنة ١٤٠٣هـ.
- ٢٩٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:
لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد المتوفى سنة ٦٨١هـ - حققه د.
إحسان عباس
طبع دار صادر - بيروت سنة ١٩٧١م.
- ٢٩٧- الوقف والإبتداء:
لابن الأنباري أبي بكر محمد بن القاسم المتوفى سنة ٣٢٨هـ.
- ٢٩٨- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر:
لأبي منصور الثعالبي عبدالملك بن محمد المتوفى سنة ٤٢٩هـ، حققه محمد
محيي الدين عبدالحميد.
طبع المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة ١٩٥٦م.

ثامناً: فهرس الموضوعات

| الصفحة | الموضوع |
|--------|-----------------------------------------------------------------|
| ٥ | القول في العموم والخصوص |
| ٥ | تعريف العام والخاص |
| ٨ | الخاص الذي أريد به العام |
| ٩ | العموم ليس من عوارض المعاني والأفعال |
| ١١ | هل يوصف العموم بأنه مخصوص |
| ١٣ | ماذا يعني قولهم عام مخصوص |
| ١٤ | بماذا تصرف العبارات إلى بعض احتمالاتها |
| ١٦ | الألفاظ المدعاة للعموم إجمالاً |
| ١٨ | اختلاف العلماء في إفادتها للعموم |
| ٢٠ | رأي الباقلاني في ألفاظ العموم |
| ٢١ | شبه القائلين بالعموم ورد الباقلاني عليها |
| ٤٣ | إبطال الباقلاني لحجة من قال بعموم «من وما وأيما» |
| ٤٥ | إبطال الباقلاني لحجة من قال بعموم اسم الجمع |
| ٤٨ | إبطال الباقلاني لحجة من قال إن النكرة في سياق النفي تفيد العموم |
| ٤٩ | إبطال الباقلاني لحجة من قال إن أين ومتى لعموم الأماكن والأزمان |
| ٥٠ | القول بالوقف وأقسام القائلين به |
| ٥٥ | أدلة القول بالوقف |
| ٦٣ | جواز تخصيص العام عند القائلين بالعموم |
| ٦٦ | إذا خص لفظ العموم هل يصير مجازاً؟ |
| ٦٧ | رأي الباقلاني في ذلك |

- ٧٣ حجية العام بعد التخصيص
- ٧٦ الفرق بين النسخ والتخصيص
- ٨٣ أقل ما يدخله التخصيص، وبيان المجمل لا يسمى تخصيصاً
- ٨٥ إحالة تخصص الحكم الثابت بلحن القول وفحواه
- ٨٨ إحالة تخصص الفعل الواقع منه ﷺ
- ٩٢ قول الراوي «كان ﷺ يفعل كذا» يفيد التكرار
- ٩٥ تفصيل ما يمتنع دعوى العموم والخصوص فيه من حكم وأقضية الرسول ﷺ
- ١٠١ دعوى العموم في جوابه ﷺ
- ١٠٨ متى يجوز أن يجيب ﷺ بما هو أخص من السؤال؟
- ١٠٩ متى يجوز عدم إجابة الرسول ﷺ للسائل عما سأل عنه؟
- ١٠٩ هل يجوز أن يجيب الرسول ﷺ بذكر غير ما سئل عنه؟
- ١١٢ ما يحمل عليه اللفظ العام عند مثبتيه
- ١١٦ يحتج بالعام المخصوص بمعين دون المجمل
- ذهب بعض القدرية الى التوقف إذا كان التخصص يوجب ضم أوصاف
- ١١٨ إلى العين والرد عليهم
- ١٢٣ على ماذا يحمل العام إذا خص والرد على من قال يحمل على أقل الجمع
- ١٢٦ حقيقة الاستثناء
- ١٢٨ وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه
- ١٣٣ جواز تقدم الاستثناء على المستثنى منه
- ١٣٥ تقسيم الاستثناء إلى استثناء من الجنس ومن غير الجنس
- ١٤١ حكم استثناء الأكثر
- ١٤٥ هل عود الاستثناء المتصل بجمل متعاطفة إلى الجميع أو للأخيرة؟
- ١٤٧ القول المختار عند الباقلاني

- ١٤٨ أدلة القول برجوعه للجميع إذا لم يوجد مانع
- ١٥٢ أدلة من قال برجوعه إلى ما يليه فقط والرد عليها
- ١٥٤ أدلة قول الباقلاني
- ١٥٧ أقسام الشروط وتخصيص العام بها
- ١٦١ أحكام الشرط والمشروط
- ١٦٣ جواز تقديم الشرط وتأخيره
- ١٦٨ لا يجب تخصص جميع العلم لتخصص بعضه بالشرط والاستثناء
- يجوز وجود جمل متعاطفة بعضها عام وبعضها خاص وبعضها للوجوب
- ١٦٩ وأخرى للندب
- ١٧٢ الأدلة المنفصلة المخصصة للعموم
- ١٧٣ تخصيص العام بدليل العقل
- ١٧٧ تخصيص العام بالكتاب والسنة
- ١٨١ تخصيص العام بالإجماع
- ١٨٢ التخصيص بالقياس المجمع عليه
- ١٨٣ تخصيص العام بأخبار الآحاد
- ١٨٥ اختيار الباقلاني التقابل بين العام وخبر الآحاد
- ١٩٤ تخصيص العام بالقياس
- ١٩٥ اختيار الباقلاني وجوب تقابل القياس والعموم
- ٢٠٠ أدلة من قال بتخصيص العام بالقياس والرد عليهم *
- ٢٠٩ تخصيص العام بقول الصحابي
- ٢١٥ تخصيص العام بمذهب الراوي
- ٢٢٠ الفرق بين ترك الراوي العمل بعموم الخبر وبين صرفه لبعض احتمالاته
- ٢٢١ الصحابي إذا قدر بعض الحدود والكفارات هل يحمل على أنه توقيفاً أو اجتهاداً

- ٢٢٥ ترك قول الصحابي بالقياس
- ٢٢٦ مخالفة الصحابي للخبر دليل على نسخه عند عيسى بن أبان
- ٢٣٠ الاحتجاج بقول الصحابي أمر أو نهى أو رخص رسول الله ﷺ
- ٢٣٢ الاحتجاج بقول الصحابي قضى رسول الله ﷺ
- ٢٣٥ إذا حكى الصحابي أمر رسول الله ﷺ في شخص من غير ذكر علة
- ٢٣٧ الرد على من قال لا يخصص العام بالأحاد إلا إذا سبق تخصصه بقطعي
- ٢٤٢ تخصيص العام بفعله ﷺ
- ٢٥١ تخصيص العام بفحوى الخطاب
- ٢٥٣ تخصيص العام بعادة المخاطبين
- ٢٥٦ تخصيص العام بدليل الخطاب
- ٢٥٧ ما يفيد دخول حرف النفي على الشيء
- ٢٥٩ حكم العمومين إذا تعارضا
- ٢٥٩ ما يصح وقوع التعارض فيه وما لا يصح
- ٢٦٣ حكم تعارض العامين أو الخاصين
- ٢٦٥ حكم تعارض العام مع الخاص
- ٢٧٢ حكم المتعارضين إذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه لونه وجه
- ٢٧٨ هل يجوز خلو العامين أو الخاصين من مرجح لأحدهما؟
- ٢٨١ اختيار الباقلاني القول في التخيير في حالة تعادل الدليلين
- ٢٨٤ هل يجب تخصيص العام بخروجه على سبب خاص؟
- ٢٨٤ الفرق بين قولهم خرج الخطاب على سبب وعند سبب
- ٢٨٦ أقسام الجواب المستقل بنفسه
- ٢٨٨ الأقوال في تخصيص الخطاب العام بالسبب
- ٢٨٩ اختيار الباقلاني حمله على عمومته لو ثبت العموم

- ٢٩٤ أدلة من خص العام بالسبب والرد عليها
- ٣٠١ هل يجوز أن يُسمع الله المكلفين العام المخصوص دون مخصصه
- ٣٠٢ اختيار الباقلاني الجواز
- ٣٠٧ المطلق والمقيد
- ٣٠٨ الصور التي اتفق فيها على حمل المطلق على المقيد
- ٣٠٩ الصورة التي اختلف فيها على حمل المطلق على المقيد
- ٣١٠ اختيار الباقلاني عدم الحمل من جهة اللغة وأدلته
- ٣١٢ أدلة من قالوا بحمل المطلق على المقيد
- ٣١٨ القائلون بأن ألفاظ الجمع تحمل على أقل الجمع (أهل المخصوص)
- ٣٢٢ الخلاف في أقل الجمع
- ٣٢٤ اختيار الباقلاني أن أقل الجمع اثنان وأدلته
- ٣٢٨ أدلة من قال إن أقل الجمع ثلاثة
- ٣٣١ الكلام في دليل الخطاب وأقوال العلماء فيه
- ٣٣٢ اختيار الباقلاني في عدم حجية دليل الخطاب واستدلاله
- ٣٣٨ أدلة القائلين بحجية دليل الخطاب
- ٣٥٨ مفهوم الغاية
- ٣٦٠ دلالة الحصر بـ «إنما»
- ٣٦٣ مفهوم الشرط
- ٣٦٣ اختيار الباقلاني بأن ليس للشرط مفهوم وأدلته
- ٣٦٦ إذا ثبت حكم ووجد دليل يقتضيه هل نجزم بأنه ثبت بذلك الدليل
- ٣٧٠ حد البيان والمبين والمبين له والتبيين
- ٣٧٦ ما يقع به البيان
- ٣٧٩ ما يحتاج إلى بيان من القول وما لا يحتاج

- ٣٨٢ ما يحتاج إلى بيان من الفعل
- ٣٨٤ منع تأخير البيان عن وقت الحاجة
- ٣٨٦ جواز تأخير بيان الجمل والعموم إلى وقت الحاجة
- ٤٠٤ عدم التفريق في جواز تأخير البيان بين الأوامر والنواهي والأخبار
- ٤٠٧ حجة من قال بعدم جواز تأخير بيان الجمل والعام والرد عليهم
- ٤١٦ جواز تأخير بعض البيان وتقديم بعضه
- ٤٢٠ جواز بيان القرآن والسنة المتواترة بالأحاد
- ٤٢٥ إذا لم يجد المجتهد ما يخصص اللفظ العام هل يحمله على العموم؟
- ٤٣٣ الفهارس