

# الْوُصُولُ إِلَى الْأُصُولِ

لشرف الإسلام أبي الفتح  
أحمد بن علي بن برهان البغدادي  
المتوفى سنة ٥١٨ هـ

## الجزء الأول

تحقيق  
الدكتور عبد الحميد علي أبو زنييد  
الأستاذ المساعد  
بكلية الشريعة وأصول الدين بالقسم

## القسم الدراسي

مكتبة المعارف  
الرياض

حقوق الطبع محفوظة للنارشر

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

مكتبة المعارف - ص.ب: ٣٢٨١ - هاتفه ٤٠١٣٧٠٨ - ٤٠٣٣٩٧٩

الرياض - المملكة العربية السعودية

الوصول إلى الأصول



## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الهادي إلى سبيل الرشاد، والموفق من شاء من عباده للتمسك بهدي خير العباد، والعاصم بجوله وقوته من الزلل، وسيء القول والعمل. وله الحمد والشكر على ما منَّ به علينا من نعمة الإيمان، وبعث إلينا رسولاً من أنفسنا يعلمنا شرائع الإسلام فأسس الأصول وأرسي القواعد.

وأصلي وأسلم على الرحمة المهداة والنعمة المسداة الذي بلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، وما انتقل إلى الرفيق الأعلى حتى ترك أمته على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك. وأخرجها من ظلمات الكفر والجهل إلى نور العلم والإيمان. وعلى الآل والصحب الطيبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين من العلماء العاملين والأئمة المجتهدين والدعاة المخلصين الذين حازوا على ميراث النبوة فاجتهدوا في فهمه وتبليغه واستنباط الأحكام التي بها صلاح العباد في المعاش والمعاد.

وبعد:

فإن كثيراً من تراث سلف هذه الأمة قد عفى عليه الدهر وذهب أدراج الرياح بما هب عليه من عواصف خلال عمر هذه الأمة المديد. فلا تجد منه إلاَّ إشارات ونقولاً دجبتها يراعات المتقدمين في الكتب التي قدَّر الله لها النجاة من خضم الأهوال وتيه الضياع.

ولعلَّ أعظم ما مني به التراث الإسلامي الزاخر والحضارة الإسلامية العريقة هو جحافل التتار التي زحفت من المشرق لتهلك الحرث والنسل وتعيث في الأرض فساداً. فدخلت دار الخلافة- دار السلام- حيث تصاعدت ألسنة النيران لتبلغ عنان السماء وتلتهم ركام الكتب في دار الحكمة وغيرها. وتلقى أكداس منها في دجلة لتصبح جسوراً يعبر عليها الجنود الغزاة فيلبس دجلة السواد حداداً على الأرواح التي أزهقت ظلماً وزوراً، وعلى حصاد خمسة قرون من التراث فتدفق شهوراً وهو يحاكي زرقة السماء من مداد الكتب. وقد أجمع المؤرخون أنه لم يمر على الأمة الإسلامية يوم فيه من الأهوال ما كان في يوم دخول التتار بغداد. قال ابن الأثير في الكامل: «فلو قال قائل إن العالم منذ أن خلق الله آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثها لكان صدقاً وما فعله بختنصر باليهود من القتل وتخريب بيت المقدس فيينه وبين فعل التتار بون شاسع. ولعلَّ الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفتنى الدنيا إلا بأجوج ومأجوج. وفعل الدجال عند ظهوره يهون عن فعلهم فقد <sup>هذا التعليل يستقيم بل قتلوا النساء والرجال والأطفال وشقوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنة وقد استطار شرهم وعمَّ ضررهم.</sup> (١) <sup>في الدنيا لما عمم ولعمري فإن هذا وصف بليغ وتصوير صادق لعظم المأساة ولعلَّ فيه سلوة لما يقع في هذه الأيام في بعض بلاد الإسلام من التنكيل بالألوف من الرجال والنساء والأطفال وليس لهم ذنب إلا أن قالوا ربنا الله. فإننا لله وإنا إليه راجعون.</sup>

(١) الكامل ٩ / ٣٢٩ والبداية والنهاية ١٣ / ٢٠٠ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ٤٦١

وما نجا من هذا التراث الضخم ينم عن فداحة الخسارة التي منيت بها الأمة الإسلامية في تراثها.

وبعد:

فلقد استوقفني واسترعى انتباهي - اثناء مطالعتي في كتب أصول الفقه - كثرة الأقوال المنسوبة للعلامة الحُفظة الذي سارت بحدة ذكائه وفطنته الركبان شرف الإسلام أبي الفتح أحمد بن علي ابن برهان تلميذ حجة الإسلام. فطفقت أبحث عن أقواله لعلي أعثر في كتبه من غير واسطة، وكدت أن أفقد الأمل بعد أن وجدت بروكلمان في تاريخ الأدب العربي لم يترجم له لأنه لم يعثر على واحد من كتبه. ولكن فضل الله عظيم وكرمه كبير فأكرمني بالعثور على كتابه «الوصول إلى الأصول» مصوراً من مكتبة أحمد الثالث بتركيا فكانت فرحتي غامرة وسعادتني عظيمة. فلم أتلبث حتى حصلت على صورة منها. وبدأت أبحث عن شقيقة لها ولكن دون جدوى مع أن قلبي يحدثني بوجود غيرها لأن جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ قد نقل من الكتاب في كتابه المزهري في عدة مواضع وعزاه إليه.

وشرعت في تحقيق المخطوط لأخرجه من سجن دام تسعة قرون. فقد آن الأوان أن يخرج لحيز الوجود وأن يرى النور بعد أن حرم منه طلبه العلم هذا العمر المديد. وإني لا أريد أن أشرح لمطالع هذا الكتاب ما وجدته من العناء وما صرفته من الوقت في تحقيق نصه. فهو سيدرك ذلك من حنايا حواشيه. وكل ما أريد قوله إن الإقدام على تحقيق المخطوط من نسخة وحيدة أمره عظيم وخطره

جسيم إذا لم يكن المحقق متمكناً من فنه حائزاً على دقائقه مشمراً  
عن ساعد الجد في سبيله باذلاً في ذلك أوقات راحته وساعات نومه .  
وما نيل المطالب بالتمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا  
وفي وجود العديد من النسخ خير معين في سد الخلل واستدراك  
النقص والتصحيح . وكونها وحيدة يتطلب من الباحث مراجعة  
المسألة في العديد من المراجع التي استقى منها المصنف كتابه  
والكتب التي اعتنت بنقل آرائه واعتمدت عليه . وهذا ما ألزمت  
نفسي به وحملتها عليه ومع هذا فإن الكمال لله وحده . والنسيان  
والخطأ من صفات البشر ورحم الله عمر بن الخطاب حيث قال :  
« رحم الله امرأ أهدى إلي عيوب نفسي » ولذا فإنني أهيب بمن  
طالع هذا الكتاب العظيم أن يبصرني بما فيه من الخلل ويدلني على  
ما فيه من العيوب وإنني سأكون له من الشاكرين . وأرجو أن يجد  
إخواني طلاب العلم في ظهور هذا الكتاب بغيتهم وأن يظفروا  
بمنيتهم . سائلاً المولى عز وجل أن يلهمنا الصواب والسداد  
والإخلاص في العمل وأن يجعله لنا ذخراً يوم العرض عليه وأن  
ينفع به كل من طالعه إنه جواد كريم والحمد لله رب العالمين .

المحقق

## « ترجمة المؤلف (١) »

قبل أن أشرع في تقديم النص رأيت أن أعرف بمؤلف هذا الكتاب الذي انفرد عن سائر المصنفين بالتخصص في فن أصول الفقه وذلك بذكر بيئته الخاصة والعامة وعلومه التي برع فيها وكتبه ومذهبه ومنزلته بين العلماء وشيوخه وتلاميذه وأقرانه. ثم ألقى الضوء على هذا الكتاب العظيم ببيان منزلته بين كتب الأصول ثم أبين مسلكي في تحقيق الكتاب.

نسبه ومولده:

هو شرف الإسلام<sup>(٢)</sup> أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد الوكيل

(١) جمعت مادة هذه الترجمة من الكتب التالية: معجم المؤلفين ٢ / ٢٢. الوافي بالوفيات للصفدي ٧ / ٢٠٧ والبداية والنهاية لابن كثير ١٢ / ١٩٦ وشذرات الذهب ٤ / ٦٠. وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٤ / ٤٢ ووفيات الأعيان لابن خلكان ١ / ٩٩ ومراة الجنان لليافعي ٣ / ٢٢٥ والكنى والألقاب للقمي ١ / ٢٢٤ والفتح المبين للمراغبي ٢ / ١٦. وطبقات الشافعية للأسنوي ١ / ٢٠٨ والأعلام للزركلي ١ / ١٦٧ والمنتظم لابن الجوزي ٩ / ٢٥٠ وهداية العارفين للبغدادي ٥ / ٨٢ والدارس في تاريخ المدارس للنعماني ١ / ٤٠٠، ٤١٧. وكشف الظنون: ٢٠١، ٢٠٠١، ٢٠١٤.

(٢) ذكر هذا اللقب ناسخ المخطوطة في بداية كتابه « الوصول إلى الأصول ». كما أنه كتب على اللوحة الأولى منه « خطير الدين ». وأما كنيته « أبو الفتح فقد أطبقت كتب التراجم على ذكرها. وقد انفرد صاحب كشف الظنون في ٢٠١ بوصفه بالشهاب. وأما وصف جده بالوكيل فقد انفرد بذكره الصفدي في الوافي بالوفيات وابن كثير في البداية والنهاية وابن خلكان في الوفيات وحاجي خليفه في كشف الظنون والمراغبي في الفتح المبين وكحالة في معجم المؤلفين.

المعروف بابن برهان (بفتح الباء التحتانية الموحدة).

ولد ببغداد، واختلف في تاريخ ولادته اختلافاً بيناً. والذي يترجح عندي ما أتفق عليه غالب من ترجم له كابن العماد في «شذرات الذهب» وابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» ورضا كحالة في «معجم المؤلفين» والزركلي في «الأعلام» والأسنوي في «طبقات الشافعية» وهو سنة ٤٧٩هـ. إلا أن ابن العماد والسبكي والأسنوي قيدوه بشهر شوال وقيده كحالة بالثامن عشر من جمادى الأولى وتقييد كحالة ظاهر البطلان لأن الثامن عشر من جمادى الأولى هو يوم وفاته فالتبس عليه الأمر فجعله يوم ولادته.

وذكر المراغي في الفتح المبين أنه اختلف في ولادته على قولين رجع أنه سنة ٤٤٤هـ معللاً ذلك أن تلميذه الحسن بن صافي ملك النحاة المتوفى سنة ٥٦٨هـ والذي أخذ عنه أصول الفقه كان مولده سنة ٤٨٩. وما اعتمد عليه المراغي لا يقتضي الترجيح. إذ عشر سنوات تكفي لفارق الميلاد بين الشيخ وتلميذه.

بيئته الخاصة والعامة:

لا نعرف الكثير عن بيئة ابن برهان الخاصة. فقد أوردت كتب التراجم بعض العلماء الذين اشتهروا بابن برهان. فممن تقدم عليه: أحمد<sup>(١)</sup> بن الحسين بن سهل الفارسي المشهور بابن برهان الشافعي المتوفى سنة ٣٦١هـ. صاحب «عيون المسائل» وكتاب «الذخيرة في أصول الفقه».

(١) هدية العارفين: ٥ / ٨٢

وأبوا القاسم بن برهان شيخ أبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي  
على ما ذكره ابن الجوزي في ترجمة أبي الوفاء في المنتظم أنه قرأ  
عليه الأدب والنحو. وهو عبد الواحد بن علي بن عمر بن إسحاق  
ابن ابراهيم الأسدي العكبري النحوي صاحب التواريخ واللغة وأيام  
العرب. كان أول أمره منجماً فصار نحويّاً وكان حنبلياً فصار حنفيّاً  
وتوفي سنة ٤٥٦هـ.

وقد نقل محقق<sup>(١)</sup> «المعتمد» لأبي الحسين البصري عن محمد بن عبد  
الملك الهمداني في «ذيل تجارب الأمم» أنه قال: «حكى لي من سمع  
عبد الواحد بن برهان النحوي يقول عند موته يقسم عبد الواحد  
ابن برهان بالله الذي لا إله إلا هو أن أبا الحسين البصري ما عصى  
الله بفرج قط ولا تناول حراماً». مما يبدو أن ابن برهان النحوي  
كان من خواص أبي الحسين البصري.

وقد ظهر بعد أبي الفتح من العلماء من سمي بابن برهان ومنهم  
شيخ محيي الدين النووي رضي الدين ابراهيم بن عمر بن برهان  
المتوفى سنة ٦٤٤هـ.

والذي يبدو أن والده لم يكن من أهل العلم لما ذكره ابن الجوزي  
في المنتظم في ترجمة أبي الفتح بن برهان أن والده كان حامياً ولذا  
اشتهر بابن الحمامي. ولم تذكر كتب التراجم أن في شيوخه أحداً من  
أهله.

وأما بيئته العامة: فقد ولد ابن برهان في الربيع الأخير من  
القرن الخامس الهجري ومات قبل نهاية الربيع الأول من القرن

(١) ص ٢٣ من الجزء الثاني (القسم الانجليزي)

السادس على القول الصحيح. وكانت دار الخلافة إذ ذاك تزخر  
بحركة علمية عظيمة. فكانت محط رحال طلاب العلم ومهوى  
أفئدتهم. وكانت ملتقى الوفود ومركز التدريس ومنبع المعرفة  
لوجود الخليفة فيها. فكان فيها العديد من المدارس ودور العلم  
والمعرفة التي كانت تغص بالعلماء كحجة الإسلام الغزالي وأبي الوفاء علي بن  
عقيل وأبي الخطاب الكلوزاني وأبي طالب الزيني الحنفي والكنيا  
الهراشي وأبي بكر الشاشي وغيرهم من جهاذة العلماء.

وأما المدارس في زمانه فكانت أشبه بالجامعات اليوم وكان من  
أبرزها المدرسة النظامية التي شرف ابن برهان بالانتساب إليها  
طالباً ومدرساً. فهيأ الله له تلقي العلم على علماء قلما تهيأ لغيره ما تهيأ  
له منهم. وأما العلوم فكان نموها قد اكتمل ووصلت أوجها وخاصة  
علم أصول الفقه بعد أن ألف ابن الباقلاني كتبه، والقاضي عبد  
الجبار بن أحمد «العمد» وتلميذه أبو الحسين «المعتمد» وإمام  
الحرمين «البرهان» وحجة الإسلام الغزالي «المنخول» «وشفاء  
الغليل» «وتهذيب الأصول» «والمستصفي». فانكب عليها درساً  
وتحصيلاً فنهل من معينها الصافي وارتشف من مائها العذب الزلال  
حتى ارتوى وتضلع وهو لا يزال في ريعان الشباب.

ثم أخذ يرد إليه طلاب العلم من كل حدبٍ وصوب يغذون إليه  
السير ويضربون له بطون الإبل ويتزاحمون على بابه لعلهم يجدون  
عنده فسحة من الوقت من ليل أو نهار. والسعيد من كان له من  
مجلسه نصيب.

فعصره رحمه الله عصر علم ومعرفة في شتى الفنون والعلوم. ولا

شك أنه تأثر بهذه الحركة العلمية الزاهرة وأثر فيها أبلغ التأثير.  
صفاته:

أطبقت كتب التراجم على وصف ابن برهان رحمه الله بحدة  
الذكاء. فقال الصفدي في الوافي بالوفيات « إنه كان ذكياً حاذق  
الذكاء، حفظه لا يسمع شيئاً إلا حفظه. » وقال ابن العماد في  
« شذرات الذهب »: « وكان ذكياً يضرب به المثل في حل الإشكال. ثم  
نقل عن المبارك بن كامل زميله في الدراسة على أبي الوفاء علي بن  
عقيل أنه قال: « كان خارق الذكاء لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه.  
وقال ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى: « كان حاد الذهن  
عجيب الفطرة حفظاً لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه وتعلق  
بذهنه. » وقال عنه ابن الجوزي في المنتظم: « وكان بارعاً في الفقه  
وأصوله شديد الذكاء والفتنة. » وقال الزركلي في الأعلام: « كان  
يضرب به المثل في حل الإشكال. » وقال الأسنوي في طبقات  
الشافعية: « وكان ذكياً يضرب به المثل في حل الإشكال. » وقال  
المراغبي في الفتح المبين: « كان حاد الذهن حافظاً لا يكاد يسمع  
شيئاً إلا حفظه. »

فهذا الذكاء المنقطع النظير الخارق للعادة الذي وصف به ابن  
برهان يحل الإشكال الوارد على أنه توفي في سن الأربعين تقريباً مع  
ما كان له من المقام المرموق والمنزلة العالية حيث درّس في النظامية  
ودوّن ستة كتب في أصول الفقه مع أنه كان يشتغل طول نهاره  
وغالب ليله في التدريس. فحدة الذكاء والفتنة وقوة الحفظ تقوم  
مقام الزمن الطويل، وتذلل الصعاب وتيسر الوصول إلى دقائق

العلوم. فإذا عرف السبب بطل العجب. فكَم من عالم عاش عمراً  
مديداً، وأفنى زمناً طويلاً في الدرس والتحصيل والبحث  
والتنقيب ولكن لم يأت بما أتى به أبو الفتح بن برهان. وخاصة في  
فن جمع بين المعقول والمنقول، فكان فارس الميدان، فصال فيه وجال  
يقول هل من مبارز. فبذَّ الأقران وسارت بذكره الركبان. فهرول  
طلاب العلم إلى بابه، وتزاحفت الجماهير إلى درسه آناء الليل وعامة  
النهار وهو لا يكل ولا يمل.

طلبه العلم وشيوخه:

قد ذكرنا أن أبا الفتح بن برهان قد شاء الله له أن يفتح عينيه  
في بغداد في وقت كانت تغص فيه مجلقات الدرس ودور العلم  
والمعرفة وقد جمع الله فيها جهاذة العلماء ونجوم الدنيا ممن كان لهم  
عظيم الأثر في الحضارة الإسلامية. فعلى أكتافهم نهضت وبأقلامهم  
سطرت وبآذهانهم نسجت. ولم تكن المعرفة إذ ذاك حبيسة العقول  
والقلوب. بل كانت تعقد المناظرات بين الفحول في ردهات القصور  
وتدور في أروقة المساجد وبين خزائن الكتب. فيتمحص العلم  
ويذهب الزيف أدراج الرياح ويثبت ما ينفع الناس.

كانت دار الخلافة حينذاك محط رحل طلاب العلم يقصدونها  
من شتى أرجاء المعمورة باذلين في سبيل الوصول إليها النفس  
والنفيس. ولكن ابن برهان قد كفي المؤنة واستراح من عناء السفر  
فولد في مركز العلم وبؤرة المعرفة. ولهذا لم تذكر كتب التراجم التي  
ترجمت له على كثرتها أنه رحل في طلب العلم.

بدأ ابن برهان تحصيله العلمي على مذهب الإمام أحمد بن

حنبل رحمه الله وعلى يد البحر الزاخر العلامة الألمعي الذي انتهت إليه رئاسة المذهب في الأصول والفروع. ذلك هو الشيخ أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي المولود سنة ٤٣٠ هـ الذي بزَّ أقرانه في المناظرات. صاحب الواضح في أصول الفقه الذي قال عنه مجد الدين بن تيمية في المسودة<sup>(١)</sup> «لله در الواضح من كتاب ما أغزر فوائده، وأكثر فرائده وأزكى مسائله وأزيد فضائله من نقل مذهب وتحرير حقيقة مسألة وتحقيق ذلك». وكتاب الواضح لم ير النور بعد ولكن قارب ذلك إن شاء الله. وصاحب الخاطر العاطر والفهم الثاقب وكتاب الفنون الذي لم تشرق الشمس على مثله. فقد بلغ مائتي مجلد. وقد ذكر الحافظ ابن الجوزي أنه وقع له من هذا المصنف مائة وخمسون مجلداً. وقد انتقل أبو الوفاء لجوارربه سنة ٥١٣ هـ بعد أن عطر الدنيا بعبيق علمه.

انتقاله لمذهب الشافعي وسببه: (٢)

لم يدم تحصيل ابن برهان على مذهب الإمام أحمد رحمه الله طويلاً لسبب ذكره ابن الجوزي «في المنتظم» حيث قال: «وكان على مذهب الإمام أحمد بن حنبل وصحب أبا الوفاء علي بن عقيل وكان بارعاً في الفقه وأصوله شديد الذكاء والفتنة. فنقم عليه أصحابنا أشياء لم تحملها أخلاقهم الحسنة فانتقل وتفقه على الشاشي والغزالي. ووجد أصحاب الشافعي على أوفى ما يريده من الإكرام ثم ترقى وجعلوه مدرساً بالنظامية».

(١) المسودة: ٦٥

(٢) المنتظم: ٢٥٠ / ٩

وابن الجوزي رحمه الله من أشد الناس تمسكاً بمذهب الإمام أحمد وله فيه المصنفات الكثيرة ولهذا أظهر امتعاضه لترك ابن برهان المذهب حيث أطلق عليه « ابن ترکان ». ومع هذا لم يمنعه ذلك من حكاية الحال وبيان الواقع .

والذي يبدو لي أن أبا الفتح بن برهان تأثر بشيخه أبي الوفاء ابن عقيل من حيث قوله بالتأويل وبعد النظر في الاستنباط وعدم الإلتزام بظواهر النصوص والإعجاب ببعض علماء المعتزلة في الحجاج والمناظرات وحضور مجالسهم . وقد كان هذا سبباً في نقمة الحنابلة على أبي الوفاء بن عقيل فصبر على ما وجهوه إليه ولكن ابن برهان لم يحتمل نقدهم ففر للشافعية ليجد بغيته عندهم .

وابن برهان يأبى أن يرشف العلم إلا من معينه الصافي ونبعه الذي لا ينضب وأن لا يجالس إلاّ العظماء . فكما صحب شيخ الحنابلة بلا منازع أبا الوفاء علي بن عقيل اتجه لما ترك مذهب الحنابلة إلى حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي وحيد زمانه وفريد عصره ورعاً وتقوى وعلماً ومناظرة وجدلاً وفيلسوف الإسلام صاحب التصانيف الجلى في شتى العلوم العقلية والنقلية العالم بأمراض القلوب وعلاجها والعارف بما ينجيها وما يهلكها صاحب إحياء علوم الدين . وصاحب الموسوعات في علم الكلام والمنطق جامع شتات علم أصول الفقه . ألم بأطراف الفن وجمع فرائده وشوارده واستخلص منها المستقصى فكانت المنار الذي اهتدى بها المتأخرون فكل من جاء بعده كان عالية عليه . وابن برهان حظي بملازمة الغزالي فأخذ عنه العلم والعمل والتقوى

والورع. واقتفى أثره في بذل وقته لطلاب العلم والمعرفة. وخلفه على تدريس الإحياء بعد أن ودّع الغزالي الدنيا رغبة في جوار به سنة ٥٠٥ هـ. في يوم بكت فيه بغداد عالمها فخرجت على بكرة أبيها لوداعه.

ولازم ابن برهان زميل الغزالي في الأخذ على إمام الحرمين وصديقه الحميم: أبا الحسن علي بن محمد بن علي عماد الدين الطبري المعروف بالكيا الهراسي. الذي جمع بين علوم العقل والنقل، البارع في الحديث والفقه وأصوله والتفسير وعلومه. الذي قال عنه شيخه إمام الحرمين وعن زميليه: «الغزالي بحر مغدق وإلكيا أسد محرق والخوافي نار تحرق». والذي قال قولته المشهورة التي تدل على سعة الأفق والتمكن من المنقول وتقديمه إياه على المعقول: «إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح». صاحب «شفاء المسترشدين» في الجدل. وله في الأصول كتاب أكثر من النقل عنه الشوكاني في ارشاد الفحول. وقد توفي رحمه الله بعد أن طوف البلاد طلباً للعلم قبيل صديقه حجة الإسلام الغزالي بعام واحد سنة ٥٠٤ هـ.

واتصل ابن برهان بأحد أركان العلم في بغداد الذي اشتهر بمصنفة المشهور «المستظهري» محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر أبي بكر الشاشي الشافعي التركي المولود بشاش سنة ٤٢٩ هـ المدرس بالنظامية<sup>٤</sup> والمتوفي ببغداد سنة ٥٠٧ هـ. وهؤلاء الثلاثة انتهت إليهم رئاسة المذهب الشافعي ببغداد في عصره.

والذي يظهر من مشايخ ابن برهان أنه لم ينتقل للمذهب

الشافعي فحسب بل كان رحمه الله من عشاق العلم وطلاب المعرفة يسعى إليها أينما كانت ويبحث عن أهلها مهما كان مذهبهم. ولذا اتصل بأحد كبار الحنفية ونقباء الأشراف العالم المحدث أبي طالب الزيني الحسين بن محمد بن علي بن الحسن بن محمد بن عبد الوهاب المولود سنة ٤٢٠هـ. والمتوفى يوم الإثنين الحادي عشر من صفر سنة ٥١٢هـ حيث دفن في مقبرة الإمام أبي حنيفة رحمها الله تعالى. وكان قد درس عليه صحيح البخاري وعلم الحديث. كما اتصل بعدد كبير من علماء المدرسة النظامية ودرس عليهم علم الحديث. منهم أبو الخطاب نصر بن البَطير. وأحمد بن حسين الكرجي وعلي ابن الحسين البزاز. وابن كليب عبد الوهاب بن سعد بن صدقة الحراني الحنبلي. وأبو عبد الله الحسين بن أحمد بن محمد بن طلحة النعالي وغيرهم.

#### أقرانه:

بعد أن عرفنا أن ابن برهان قد تخرج على صفوة الصفوة من علماء القرن الخامس الهجري من شتى المذاهب وفي معظم الفنون. كان لا بد من معرفة بعض أقرانه الذين عاصروه ليُعرف بذلك منزلته وفضله. ويصعب حصر ذلك لأن بغداد في تلك الأيام كانت تعج بألوف العلماء في شتى الفنون. ولكن سنذكر البعض على سبيل المثال.

لعل من أخص أقرانه في الأخذ عن أبي الوفاء علي بن عقيل المحدث البارع المبارك بن كامل الذي ولد يوم الخميس الثامن عشر من ذي الحجة سنة ٤٩٥هـ صاحب الكتاب العظيم الذي بلغ ثلاثمائة

جزء والمسمى بسلوة الأحزان. وقد أدلى لابن العماد بشهادة سجلها في شذرات الذهب حيث قال عن ابن برهان: « كان خارق الذكاء لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه . » وهذه شهادة لابن برهان يُعْتز بها لأنها من قرين لقرينه فلا تكون إلا عن يقين وتجربة ومعرفة تامة. كما أنه يغلب على الظن أنه أدلى بها بعد وفاة ابن برهان لأن المبارك قد توفي في يوم الجمعة العاشر من جمادي الأولى سنة ٥٤٣هـ بعد ابن برهان بحوالي خمس وعشرين سنة.

ومن أقرانه أيضاً وزملائه في الأخذ على أبي الوفاء ابنه أبو الحسين عقيل بن علي بن عقيل الذي درس الفقه على أبيه وناظر في الأصول والفروع والمولود في رمضان سنة ٤٨١هـ وتوفي قبل والده سنة ٥١٠هـ.

وابن برهان رحمه الله وإن لم يؤثر عنه الخروج من بغداد فإنه لم يعدم الزمالة مع علماء العالم الإسلامي لأنه كان في بغداد. وبغداد حينذاك مهوى أفئدة طلاب العلم ولذا فقد حظي بزمالة أعظم عالَمين في المغرب في عصره.

فأولهما: هو أبو بكر الطرطوشي محمد بن الوليد الفهري الفقيه المالكي قاصع البدعة ومحى السنة المتبع لآثار السلف الذي تفقه في بغداد على أبي بكر الشاشي وابن سعد المتولي وغيرها من الشافعية.

وثانيهما: العلامة المالكي وحيد زمانه وفريد عصره الذي جمع شتى العلوم أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله الأندلسي الاشبيلي إمام المالكية الفقيه المجتهد المحدث المفسر الأصولي الأديب المتكلم الذي صحب أبا بكر الشاشي وأبا حامد

الغزالي في بغداد والمتوفى سنة ٥٤٣هـ.  
تلاميذه:

القصة التي أوردها ابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى والصفدي في الوافي بالوفيات في ترجمة ابن برهان تدل دلالة واضحة بديهية على كثرة الدروس التي كان يلقيها أبو الفتح بن برهان وبالتالي تدل على عدد طلبة العلم الذين تراحوا على حلقات درسه في المساجد والمدرسة النظامية. والقصة كما رواها ابن السبكي أن جماعة من طلبة العلم جاءوا يسألونه عقد درس في «إحياء علوم الدين» فكان كل نهاره مشغولاً في الدروس وجزءاً من ليله فلم يجد لهم إلا منتصف الليل.»  
وأما الذين عرفناهم من تلاميذه بأشخاصهم فقلة قليلة ومن أشهرهم:

١ - الحسن<sup>(١)</sup> بن صافي بن عبد الله بن نزار بن أبي الحسن أبو نزار الشافعي النحوي الأصولي المولود في بغداد سنة ٤٨٩هـ والذي قرأ الأصول والفقه على أبي الفتح بن برهان، وأصول الدين على أبي عبد الله القيرواني والخلاف على أسعد الميهني والنحو على القصبجي. لقب نفسه بملك النحاة. له في النحو الحاوي والمنتخب وفي الفقه الحاكم وفي أصول الفقه وأصول الدين مختصران وله ديوان شعر ومقامات تشبه مقامات الحريري. وله المقتصد في التصريف. وتوفي ببغداد ودفن بالباب الصغير سنة ٥٦٨هـ.

٢ - الصائغ<sup>(٢)</sup> أبو الحسين هبة الله بن الحسن بن هبة الله بن

(١) الفتح المبين: ٣٦ / ٢

(٢) الدارس في تاريخ المدارس للنعمي ٤١٧/١

عساكر الفقيه الشافعي أخو المؤرخ العظيم والمحدث البارع أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر. قال الأسيدي: وُلد الصائغ في رجب سنة ٤٨٨ هـ ورحل لبغداد سنة ٥١٠ هـ. فسمع أبا القاسم بن المهدي بالله وأبا طالب الزيني وأصحاب التنوخي وعلق الخلاف عن أسعد الميهني وقرأ أصول الدين على أبي عبدالله بن أبي كُدَيْة وأصول الفقه على أبي الفتح بن برهان وحج سنة ٥١١ هـ. ورجع لبغداد وأقام بها حتى سنة ٥١٤ هـ. وكانت وفاته بالشام سنة ٥٦٣ هـ.

٣ - شرف<sup>(١)</sup> الدين أبو سعيد عبدالله بن محمد بن هبة الله بن المطهر بن علي عصرون التميمي العلامة قاضي قضاة الشام وفقهها منشىء المدرسة العسرونية. ولد بالموصل سنة ٤٩٢ هـ. وقرأ بالسبع على أبي عبدالله البارع وبالعشر على أبي بكر المرزقي وتفقه على القاضي أبي محمد عبدالله بن القاسم الشهرزوري. وعلق ببغداد على أسعد الميهني وأخذ الأصول عن أبي الفتح بن برهان وسمع من أبي القاسم بن الحسين وأبي البركات بن البخاري وقال الأسيدي توفي سنة ٥٨٥ هـ.

٤ - عبدالله بن علي بن سعيد<sup>(٢)</sup>: قال ابن عساكر في التاريخ أدرك أبا بكر الشاشي وإلكيا الهراسي وعلق المذهب والخلاف والأصولين على الشيخ أسعد الميهني وأبي الفتح بن برهان وأبي عبدالله القيرواني وتوفي بجلب سنة ٥٤٢ هـ.

(١) الدارس في تاريخ المدارس للنعمي ٤٠٠/١

(٢) طبقات الشافعية لابن السبكي ١٢٥/٧ (تحقيق الطناحي)

علمه:

لم يقتصر ابن برهان على فن واحد من الفنون بل ضرب بحظ وافر في كثير منها كعادة العلماء المتقدمين ولكن لم يكن نبوغه فيها على قدر واحد. ولذا سنذكر العلوم التي برز فيها مع الدليل على ذلك من كتب التراجم.

ابن برهان الأصولي:

أبو الفتح بن برهان أصولي متخصص برع فيه حتى أصبح يشار إليه فيه بالبنان. وذلك لأنه يتناسب مع عقليته الجبارة وذكائه المفرط. فدرسه على جهابذة علماء الأصول وصنف فيه ستة كتب نافعة ودرس عليه فن أصول الفقه نفر غير يسير ذكرنا بعضهم آنفاً تحت مبحث تلاميذه وبيئاً المصادر التي اعتمدنا عليها في ذلك. وقد اعترف ببراعته في فن أصول الفقه كل من ترجم له كما أبرزوا أثره في هذا الفن.

فقد ذكر الصفدي في الوافي بالوفيات في ترجمة ابن برهان: « ولم يزل يباليغ في الطلب والاشتغال والحفظ والتنقيح والتحقيق وحل المشكلات واستخراج المعاني حتى صار يضرب به المثل في تبحره في الأصول والفروع وصار إماماً كبيراً من أئمة المسلمين. » وقال ابن العماد في شذرات الذهب: « وبرع في المذهب وفي الأصول وكان هو الغالب عليه. ونقل عن المبارك بن كامل أنه قال: « كاد يضرب به المثل في تبحره في الأصول » والفروع.

وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان: « وكان متبحراً في الأصول والفروع » وذكر مثله اليافعي في مرآة الجنان. وقال

الزركلي في الأعلام: « غلب عليه علم الأصول » وقال ابن الجوزي في المنتظم: « وكان بارعاً في الفقه وأصوله. ووصفه البغدادي في هداية العارفين بأنه أصولي. وقال الأسنوي في طبقات الشافعية: « وبرع في المذهب وفي الأصول وكان هو الغالب عليه وله فيه التصانيف المشهورة. » وقال ابن كثير في البداية والنهاية: « كان بارعاً في الأصول. »

كان لابن برهان شخصية مستقلة وآراء خاصة تدل على انفكاكه عن ربة التقليد وبعده عن التعصب للمذهب. فقد درس على علماء الحنابلة والشافعية والحنفية فكان لا يرى رحمه الله أن اتباع المذهب في كل شيء ضربة لازب فقد ذكر رأيه في التمهيد بغاية الصراحة. فنقل عنه ابن العماد في شذرات الذهب والأسنوي في طبقات الشافعية أن صاحب الروضة نقل عنه في كتاب القضاء أنه قال: « العامي لا يلزمه التقليد لمذهب معين. »

ولذا نجد في كتبه الأصولية آراء انفرد بها تدل على براعته وعمق تفكيره وحسن اختياره. ومن ذلك اختياره قولاً ثالثاً في مفهوم اللقب وهو: « إن كان اللقب اسم ذات كقوله: قام زيد فهو غير حجة وإن كان اسم نوع كقوله تجب الزكاة في الغنم فهو حجة. » وقد نقل هذا أيضاً عنه ابن السبكي في طبقات الشافعية أنه ذكره في الوجيز. وغير ذلك كثير ستجده في حنايا الكتاب.

ابن برهان الفقيه:

كان ابن برهان رحمه الله من كبار الفقهاء الشافعية. فالفقه ثرة الأصول ونتيجته ومنه يستمد مادته كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه

« الوصول إلى الأصول » وقد ذكرنا قبل قليل ما وصفته به كتب التراجم. فكل من شهد له بالأصول فقد شهد له بالفقه إلا أن الأصول كان هو الغالب عليه. ومع هذا لم نعر حتى الآن على أن أحداً ذكر أنه صنّف شيئاً في الفقه. وقد يكون له مصنفات في الفقه لم تشتهر.

ولكن يبدو أن له فتاوي. فقد عثرت بطريق الصدفة في ترجمة أحمد بن فخر الاسلام أبي بكر الشاشي في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي « أن ابن الصلاح نقل عن أبي بكر الشاشي وابنه أحمد وأبي الفتح بن برهان وأسعد الميهني وابن الحلواني أنهم أفتوا بصحة وقف الإمام قطعة من أراضي بيت المال على شخص ». .

وقد كان رحمه الله على دراية بعلوم شتى كما تدل على ذلك كتب التراجم. فالياضي في مرآة الجنان يقول: « كان متبحراً في المتفق والمختلف. وصار ماهراً في فنونه. » ونقل ابن السبكي وغيره انه كان يدرس إحياء علوم الدين الجامع لشتى الفنون. وقال ابن العماد في الشذرات: « أنه صار علماً من أعلام الدين. » وقال ابن كثير في البداية والنهاية: « كان يعلم فنوناً جيدة. » وقال الصفدي في الوافي بالوفيات: « إنه صار إماماً كبيراً من أئمة المسلمين. »

وأما علوم اللغة فقد كان فارسها الذي لا يشق له فيها غبار حتى أن علماء اللغة اعتمدوا عليه وعطروا كتبهم بعبير أقواله. فهذا علامة القرن العاشر الذي ضرب في كل فن بسهم وافر جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ. ينقل من كتابه الذي نحن بصدد تحقيقه « الوصول إلى الأصول. » في أربعة مواضع عزاها

إليه وما ذلك إلا لثقتة بابن برهان وعلمه وسنفضل الكلام على هذه النقول عند الكلام على كتابه .

وابن برهان يرحمه الله كان محدثاً حيث ذكرت كتب التراجم أنه طلب الحديث على جمع من العلماء على رأسهم المحدث البارع أبو طالب الزيني كما أن كتب التراجم ذكرت في ترجمته أنه حدث باليسير ومنهم الصفدي في الوافي بالوفيات . ولكن لا نعلم له في ذلك تصنيفاً .

منزلة بين العلماء :

يجلي منزلة ابن برهان بين العلماء أعظم جلاء تقسيم وقته بين طلاب العلم وتزاحمهم على بابه يلتمسون أن يجدوا في حلقات دروسه فسحة وفي وقته الذي ضاق عن تلبية الرغبات وقضاء الحاجات برهة . قال الصفدي في الوافي بالوفيات وابن السبكي في طبقات الشافعية : « وكانت الرحلة قد انتهت إليه وتزاحمت الطلاب على بابه حتى انتهى حاله إلى أن صار جميع نهاره وقطعة من ليله مستوعباً في الاشتغال . يجلس من وقت السحر إلى وقت العشاء الآخرة ويتأخر أيضاً بعدها . وحكي أن جماعة سألوه أن يستذكر لهم درساً من كتاب « الإحياء » للغزالي . فقال لا أجد لكم وقتاً . فأتوا يعينون الوقت فيقول في هذا الوقت أذاكر الدرس الفلاني إلى أن قرروا معه أن يذاكر لهم درساً من « الإحياء » نصف الليل . »

فله در ابن برهان من عالم عامل . بذل طول نهاره وزلفاً من ليله في إلقاء الدروس والإفتاء والتعليم من غير كلل ولا ملل . وما

ذاك إلا لأنه تعين الأمر فيه رغم وجود الجم الغفير من علماء زمانه من أقرانه وشيوخه. ولكن هوت الأفتدة إلى حلقات درسه واشتدت الثقة به وتوجهت طلاب العلم إلى بابه رغم كثرة الأبواب. وما ذاك إلا لطلب النبع الصافي والعلم الغزير رغم حداثة سنه. فكيف لو كتب الله له طول العمر لأصبح أعجوبة الزمان وحجة العصر. وصدق الله العظيم حيث يقول: «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.»

وما أحوجنا في هذا الزمان لمثل هذا الأنموذج الفذ الذي يقف لحظات عمره من الليل والنهار على بذل العلم لطالبه حسبة الله ورغبة فيما عنده. فترجع للمسجد رسالته وللعلم مكانته.

كان رحمه الله مضرب المثل في حل الإشكالات الفقهية الناتجة عن تعارض الأدلة. ولهذا حاز قصب السبق في علم المتفق والمختلف. ومنزلة ابن برهان العلمية أهلتها أن يكون مدرساً في المدرسة النظامية التي تعتبر جامعة في ذلك الزمان وقد اشتغل فيها ابن برهان مرتين كما ذكر الصفدي ورضا كحالة وابن السبكي والياضي وابن خلكان والمراغي وابن الجوزي والزركلي والأسنوي ولم تذكر كتب التراجم على كثرتها سبب عزله عن التدريس في النظامية.

وفاته:

توفي أبو الفتح بن برهان في مسقط رأسه بغداد بعد أن نضج فكره وتمكن من علومه وأصبح مقصد طلاب العلم وهو على مشارف سن الكهولة قد بلغ الأربعين أو تجاوزها بقليل على اختلاف في سنة

وفاته. وقد اضطربت كتب التراجم في ذكر سنة وفاته اضطراباً عظيماً. فصاحب كشف الظنون ذكر أنه توفي سنة ٥١٨هـ. عندما ذكر كتابه الأوسط. وذكر أنه توفي سنة ٥٢٠هـ. عندما ذكر كتابه الوجيز وكتابه الوصول إلى الأصول. وذكره ابن كثير في وفيات سنة ٥١٨هـ. وسنة ٥٢٠هـ. وذكر التاريخين أيضاً الصفدي في الوافي بالوفيات ولكنه رجع سنة ٥٢٠هـ. وذهب إلى أنه توفي سنة ٥٢٠هـ رضا كحالة في معجم المؤلفين وابن العماد في شذرات الذهب وابن خلكان في وفيات الأعيان والياضي في مرآة الجنان والقمي في الكنى والألقاب. والبغدادي في هداية العارفين ورجحه المراغي في الفتح المبين بعد ذكره التاريخين.

ولكن الذي يبدو أنه الراجح هو سنة ٥١٨هـ. لأنه ذهب إليه ابن الجوزي في المنتظم وابن السبكي في طبقات الشافعية واختاره الزركلي في الأعلام وذلك لأن أصحاب هذا القول قد حددوا يوم وفاته باسمه وتاريخه بدقة وهو يوم الأربعاء الثامن عشر من جمادى الأولى سنة ٥١٨هـ. وذكروا مكان دفنه وهو باب إبرز ببغداد. كما أن أصحاب هذا القول أقرب عهداً به. وعلى الراجح أن ابن النجار صاحب «ذيل تاريخ بغداد» قد عاصره. وهو الذي نقل عنه أنه توفي سنة ٥١٨هـ.

وعلى كل فقد ودع الدنيا رحمه الله وهو على مشارف سن الكهولة بعد أن عطر الدنيا بعلمه العبق ودرسه النافع وافنى لحظات عمره في طلب العلم وتعليمه والتصنيف. وغادر هذه الدنيا ليلقى وجه رب كريم مخلفاً وراءه تراثاً خلد ذكره في سجل التاريخ وأجرى عليه الحسنات وهو في برزخه. وكان له نوراً يوم يلقي ربه

لقوله: صلى الله عليه وسلم: « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث ولد صالح يدعو له أو صدقة جارية أو علم ينتفع به . » (١) .

رحم الله ابن برهان رحمة واسعة وجزاه الله خير الجزاء وأجرى عليه سبحانه ثواب ما خطه يمينه إنه سميع الدعاء .

مؤلفاته:

رغم قصر حياة العلامة أبي الفتح بن برهان التي تقارب الأربعين عاماً قضاها بين التحصيل والتأليف . ورغم وقته الذي كان يبذله لطلاب العلم في حلقات الدرس في المساجد والبيت والمدرسة النظامية . فقد عرفنا أن ابن برهان قد صنف ستة كتب في فن أصول الفقه .

لقد كان ابن برهان ممن يؤمن أن أعظم ثمرات العلم بذله لطلبيه وعشاقه فلهذا اختار رحمه الله حلقات الدرس طريقاً لإيصال العلم . وبذر في هذا السبيل كل جهده وضحي بجميع وقته . وقد تقدم ما كتبه عنه كتب التراجم من أن دروسه كانت تستمر لمنتصف الليل ومع هذا لم يفته أن يحلّف ما يكون ذخراً له في عقباه .

لم نعثر في كتب التراجم على ما يشير إلى أن لابن برهان غير كتبه الستة التي في الأصول ولكن لا يعني هذا عدم الوجود . فابن برهان كما ذكرت كتب التراجم قد شارك في علوم كثيرة منها الفقه والحديث والمتفق والمختلف ، ودرّس إحياء علوم الدين . وهذا يجدونا لعدم نفي وجود مصنفات أخرى له في هذه الفنون ومما يرجح غلبة الظن هذه أن كثيراً من مصنفات عصره قد عدت عليها (١) رواه أبو داود والترمذي والنسائي والبخاري في الأدب المفرد عن أبي هريرة .

العوادي في النكبات التي حلت بالأمة الإسلامية كدخول التتار بغداد وغيرها. ومما يؤكد هذا الظن أيضاً ما عثرت عليه بطريق الصدفة في ترجمة أحمد بن أبي بكر الشاشي أنه أفتى بصحة وقف الإمام قطعة من أراضي بيت المال على شخص .»

تأثر ابن برهان رحمه الله بشيخه حجة الإسلام الغزالي تأثراً بالغاً. فشيخه قد أتى بالعجب العجاب في فن أصول الفقه حيث جمع شتات العلم في مصنفاته العديدة إلا أن شيخه الغزالي كان أخصب إنتاجاً فقد ضرب في كل فن بحظ وافر. ولكثرة إنتاجه وجودته في شتى الفنون لم يكن أحد الفنون غالباً عليه: إلا أن شهرته في العلوم العقلية كانت أوسع. ومن شدة تأثر ابن برهان بشيخه الغزالي فقد سمي ثلاثة من كتبه بأسماء ثلاثة من كتب شيخه وهي: «الوجيز والبسيط والوسيط». وهذا يدل على حبه وفخره بأستاذه ويحق له أن يفخر. فمن كان له شيخ كالغزالي يكفيه عن العديد من الشيوخ لأنه كان رحمه الله موسوعة علمية وعملية في آن واحد.

نستطيع أن نقول لما وجدناه من كثرة النقول في كتب المتأخرين أن كتب ابن برهان كانت من أمهات كتب أصول الفقه وإن كان الباحثون لا يعلمون هل هي على قيد الحياة أم درست مع ما درس من التراث. أم موجودة لا نشعر بوجودها لأن فهارس المكتبات تدرجها تحت عبارة مخروم الأول والآخر لا يعرف مؤلفه. وأكبر موسوعة يرجع إليها الآن لمعرفة مكان وجود المخطوطات هي تاريخ الأدب لبروكلمان ومع الأسف الشديد فإنه لم يترجم لابن برهان.

وبمعنى آخر لم يبلغه وجود أية نسخة من كتبه .

والذي أميل إليه أن بعض هذه الكتب موجود لأنه قد نقل عنها جمع من العلماء المتأخرين منهم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ . وآل تيمية والسيوطي وابن النجار الحنبلي المتوفى ٩٧٢هـ . ومحمد ابن علي الشوكاني اليمني المتوفى ١٢٥٥هـ . ولعل خروج هذا الكتاب من ظلمات السجن إلى آفاق النور يكون سبباً لمعرفة ما جهل وما كان مبتوراً منها ، وبالتالي يلحق نسبه بأبيه وما ذلك على الله بعزيز .

وما دام الأمر كما رأيت فلا يسعني إلا أن أذكر هذه الكتب بالإسم فقط مع بعض المعلومات اليسيرة التي استطعت جمعها عنها :

#### ١ - الوجيز :

لقد نسب هذا الكتاب لابن برهان جميع كتب التراجم التي ترجمت له . ويبدو أنه أشهر كتبه لكثرة عناية المتأخرين بالنقل منه .

فالشوكاني في إرشاد الفحول نقل عن ابن برهان فيما يقارب مائة موضع . معظمها لم ينسبه لأحد كتبه . وقد نسب منها للوجيز اثني عشر موضعاً أرقام صفحاتها في إرشاد الفحول : ٨١ ، ٨٧ ، ١٤٥ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ٢٠٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٧١ ، ٢٧٥ .

وأما جمال الدين الأسنوي فقد نقل عن ابن برهان في نهاية السؤل فيما يقارب الخمسين موضعاً . نسب منها للوجيز خمسة عشر موضعاً أرقام صفحاتها في نهاية السؤل الجزء الأول : ٣٠ ، ٢٣٤ . والجزء الثاني : ٢٠ ، ٣٥ مرتين ، ٥٥ ، ٦٧ ، ٧٤ ، ١٠٧ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،

هذا ما وقع الاطلاع عليه من الكتب التي نقلت عن الوجيز مع نسبتها القول لابن برهان في الوجيز . وهذا ليس على سبيل الحصر قال تيميه في المسودة نقلوا عن ابن برهان في حوالي مائة وخمسين موضعاً بدون نسبتها لواحد من كتبه . وكذلك نقل عن ابن برهان بدرالدين محمد بن عبدالله الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن في مواضع يسيرة .

٢ - الأوسط :

ويبدو أن كتابه الأوسط لا يقل أهمية عن كتابه الوجيز حيث احتفى به المتأخرون وأكثروا من النقل منه ومنهم محمد بن علي الشوكاني في إرشاد الفحول حيث نسب له ما نقله عن ابن برهان في عشر مواضع أرقام صفحاتها في إرشاد الفحول: ٨٧ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٦٥ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٩٥ ، ٢٤٦ مرتين .

كما اعتمد عليه جمال الدين الأسنوي في نهاية السؤل حيث نسب إليه ما نقله عن ابن برهان أرقام صفحاتها في نهاية السؤل: (الجزء الثاني: ١٧٧ ، ٢٨١ ، ٣٠٣ ، ٣١٣ . والجزء الثالث: ٣٦ ، ١٤٧ ، ٢١٨ . وكما يظهر من هذه الأرقام أن الأسنوي اعتمد في أول كتابه على « الوجيز » وفي نصفه الثاني على « الأوسط » . كما نص على النقل من الأوسط القرافي صاحب شرح تنقيح الفصول في مسألة انعقاد الإجماع في زمن الرسول ﷺ (١)

٣ - البسيط :

(١) شرح تنقيح الفصول: ٣١٥

لم أعثر في حنايا الكتب التي اطلعت عليها على نقول منه .  
٤ - الوسيط :

وهو كالبسيط لم أطلع على نقول منها في كتب المتأخرين . علماً  
بأنها اسما كتابين في الفروع لحجة الإسلام الغزالي .  
٥ - التعجيز :

لم تذكر كافة كتب التراجم التي اطلعت عليها هذا الكتاب  
لأحمد بن علي بن برهان حتى جمال الدين الأسنوي في طبقات الشافعية  
لم ينص عليه لكنه قال : « وله فيه التصانيف المشهورة : البسيط  
والوسيط والوجيز وغيرها . » وأما في نهاية السؤل<sup>(١)</sup> قال : « وحكى  
ابن برهان في التعجيز قولاً ثالثاً في مفهوم اللقب أنه حجة في أسماء  
الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد . »

وقد انفرد ابن كثير في البداية والنهاية<sup>(٢)</sup> بنسبة كتاب  
الذخيرة إليه ولم تثبت عندي نسبة هذا الكتاب له لأنه لم تذكره  
عامة كتب التراجم له بل قد نص البغدادي في هداية العارفين<sup>(٣)</sup>  
أن هذا الكتاب لابن برهان أحمد بن الحسين بن سهل الفارسي  
الشافعي المتوفى سنة ٣٦١ هـ . ومن هنا جاء اللبس والله أعلم .

فهذه خمسة كتب اثبتنا نسبتها لأبي الفتح ابن برهان بالإضافة  
لكتاب الوصول قلما اجتمع لشخص ستة كتب في فن أصول الفقه  
بل لا أعلم أحداً اجتمع له ذلك . مما يدل على أن ابن برهان أصولي  
متخصص .

(١) نهاية السؤل ١/٣١٩

(٢) البداية والنهاية لابن كثير ١٢/١٩٦

(٣) هدية العارفين ٥/٦٥

## ٦ - الوصول إلى الأصول:

ذكر ابن برهان في صدر كتابه هذا معرفاً به « هذا كتاب اختصرته في فن أصول الفقه ليسهل على المبتدئ حفظه وضبطه . وأضربنا عن الإطناب والتطويل إذ به تضييع الفائدة وخير الكلام ما قلّ ودلّ . » ولم يذكر رحمه الله من أي الكتب اختصره . ولم أحظ بالاطلاع على كتبه حتى نحكم بعلاقة هذا الكتاب بها . ولكن صاحب كشف الظنون ذكر في رقم ٢٠١٤ « لعله اختصره من الوجيز . » وقوله هذا لا يثبت به يقين . وكتاب « الوصول » شامل لجميع أبواب أصول الفقه ومعظم مسائله ، واختصاره ليس مغللاً ولا تطويله مملأً . فوق موقعاً وسطاً بين المختصرات والمطولات .

رغم البحث الدائب في فهارس المخطوطات ودور الكتب العربية والأجنبية لم أعثراً إلا على هذه النسخة الوحيدة وهي مصورة من مكتبة أحمد الثالث باستانبول ورقمها في المكتبة ١٢٣٧ وهي تتكون من ثمان وتسعين لوحة كاملة لا نقص فيها . مكتوبة بخط جيد جداً وصفحاتها كبيرة وخطها وسط يميل إلى الدقة . وفي كل صفحة من صفحاتها أربعة وعشرون سطراً . ولم يذكر ناسخها اسمه . وأما تاريخ فسجها فهو التاسع من شعبان سنة أربعين وخمسة على الأغلب .

نسبة كتاب الوصول لابن برهان:

ونسبة هذا الكتاب لأبي الفتح بن برهان صحيحة . والدليل على ذلك أن جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ . قد نقل في كتابه المزهري في علوم اللغة من كتاب « الوصول إلى الأصول » في

أربعة مواضع وقد عزاها إلى كتاب « الوصول » وفعلًا قد تتبعتها فوجدت النقل صحيحاً ومجروفه وهذه المواضع هي :

- ١ - في مسألة هل اللغات توقيفية أو اصطلاحية. (١).
- ٢ - في مسألة جواز القياس في الأسامي اللغوية . ومقريباً نقل السيوطي جميع المسألة (٢).
- ٣ - في مسألة الأسامي الشرعية. (٣).
- ٤ - في مسألة الحقيقة والمجاز. (٤).

وبهذا يتضح صحة نسبة كتاب « الوصول إلى الأصول » إلى مؤلفه أبي الفتح بن برهان ولم أعثر على نقول في كتب أخرى من كتاب « الوصول ». وقد يستفاد من هذه النقول أن الكتاب موجود الآن في إحدى مكتبات القاهرة إذا لم تكن قد انتقلت النسخة لاستانبول أو ألفت بها الزوابع في إحدى مكتبات أوروبا . ارتباط كتاب الوصول بما تقدم عليه :

لا غرابة أن يكون التلميذ شديد التأثر بشيوخه فمن معينهم نهل وفي حلقات دروسهم ترعرع . ولكن عامة مشايخه عدا حجة الاسلام الغزالي لا تزال كتبهم لم تر النور بعد بل لا يعرف مكان وجودها فكتب أبي بكر الشاشي والكياء الهراسي لم تطبع بعد . وأما الواضح لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي فقد قارب الخروج فيما أعلم فهو تحت التحقيق . وأما ارتباطه بكتب الغزالي فهو

(١) المزهري ٢٠/١

(٢) المزهري ٦١/١

(٣) المزهري ٢٩٨/١

(٤) المزهري ٣٦٤/١

ظاهر رغم أنه لم يشر لأقوال حجة الاسلام الغزالي باسمه إلا في موضع واحد في مسألة المعارضة في قواعد القياس حيث قال ابن برهان: « فذهب الغزالي قدس الله روحه إلى أنها سؤال باطل . » وقد نستشف من هذه العبارة أن ابن برهان ألف كتابه هذا بعد موت الغزالي رحمه الله سنة ٥٠٥ هـ .

ولكن ابن برهان وإن لم يشر لشيخه باسمه فقد وافقت عبارته عبارات شيخه في مواضع كثيرة فكان كتابه « الوصول » هذا أشد ارتباطاً بالمنخول وأقرب لترتيبه وأسلوبه .

ولقد كان كتاب الوصول أشد ارتباطاً بكتاب إمام الحرمين « البرهان » فقد وافقه في تقسيمات الكتاب ومسائله وعرضه للآراء والأدلة لحد بعيد . وقد أشار ابن برهان لآراء إمام الحرمين في مواضع كثيرة مما يدل على أنه كان شديد التأثر به والإجلال لآرائه . وقد كان يذكره بلفظ شيخنا الإمام تعظيماً له .

ولقد توافقت الكتابان في المقدمات حيث بدأ كل منهما برسم أشياء يجب على القاصد لعلم أصول الفقه معرفتها . ثم ذكرا مسألة التحسين والتقبيح ووجوب شكر المنعم . وقلما كان ابن برهان يترك المسائل التي يذكرها إمام الحرمين إلا في مواضع ليست من صلب علم أصول الفقه مثل الكلام في مدارك العلوم وأدلتها ومراتبها ومعاني الحروف . فهذه لم يتعرض لها ابن برهان . وبالمقابل زاد ابن برهان بعض المسائل اللغوية التي هي أشد ارتباطاً بعلم أصول الفقه مثل الحقيقة والمجاز وبعض أبحاث الجمل . وقد شارك ابن برهان إمام الحرمين أيضاً في كثرة الاعتماد على آراء الأستاذ أبي اسحاق

الاسفرائيني والقاضي أبي بكر الباقلاني. وقارئ الكتابين يشعر بأن الصلة وثيقة بينها.

بعض ثمرات هذه الترجمة لابن برهان:

ما أوردته كتب التراجم عن ابن برهان رحمه الله على كثرتها لا يفي بإبراز هذه الشخصية العلمية الفذة. فنقلها والاختصار عليها لا يضيف شيئاً للمكتبة الإسلامية. وبقدر استطاعة الباحث الحصول على معلومات لا أقول جديدة بل مبعثرة في بطون الكتب التي ليست من مظان وجودها تكون الفائدة. وقد استطعت أثناء البحث والتنقيب في كثير من الكتب الحصول على بعض المعلومات الهامة عن أبي الفتح بن برهان ومن ذلك:

١- لم تذكر الكتب التي ترجمت لابن برهان اسم أحد من تلاميذه. وقد عثرت أثناء بحثي على اثنين منها في كتاب «الدارس في تاريخ المدارس» للنعماني مع أنه خاص بمدارس الشام وابن برهان بغدادى مولداً ونشأة ووفاة.

أولهما: الصائغ أبو الحسين هبة الله بن الحسن بن هبة الله بن عساكر المتوفى سنة ٥٦٣هـ.

وثانيهما: شرف الدين أبو سعيد عبدالله بن محمد بن هبة الله المطهر بن علي بن أبي عصرون قاضي قضاة الشام ومنشئ المدرسة العسرونية المتوفى سنة ٥٨٥هـ.

ووجدت له تلميذاً ثالثاً ذكره ابن السبكي في طبقات الشافعية والمراغي في الفتح المبين وهو ملك النحاة الحسن بن صافي بن عبدالله بن نزار بن أبي الحسن أبو نزار الشافعي النحوي الأديب

الأصولي المتوفى سنة ٥٦٨ هـ. في بغداد.

٢ - لم تذكر كافة كتب التراجم أن له كتاباً في أصول الفقه يسمى بالتعجيز. وقد وجدت نقلاً عن هذا الكتاب في نهاية السؤل لجمال الدين الأسنوي في مسألة مفهوم اللقب وهذا جدير بالإهتمام.

٣ - استطعت تصحيح نسبة كتاب « الوصول إلى الأصول » الذي بين أيدينا إليه بوجود نقول معزوة إليه في أحد أمهات كتب اللغة وهو « المزهرة » لجلال الدين السيوطي.

٤ - نفيت نسبة كتاب « الذخيرة » إليه الذي انفرد بها ابن كثير في البداية والنهاية اعتماداً على هداية العارفين وبينت أن الكتاب لابن برهان آخر هو أحمد بن الحسين الفارسي المتوفى سنة ٣٦١ هـ.

٥ - أبرزت مدى علاقة كتاب الوصول بكتب المتأخرين ومن نقل عنه منهم مبيناً المواضيع بأرقام الصفحات على سبيل التمثيل لا الحصر.

وهذا القدر اكتفي. فقد وضحت الصورة وأمطت اللثام عن أحد جهابذة علم أصول الفقه وبرزت شخصيته الفذة وسأشير الآن بإشارات عابرة لما قمت به في سبيل تحقيق هذا المخطوط. عملي في التحقيق:

تحقيق الكتب المخطوطة في نظري هو اخراجها في ثوب جذاب خالية. مما يشوبها من التصحيف الذي حدث فيها على يد النساخ خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية التي تكدر الصفاء، منسقة تزينها عناوين بارزة تدل على ما تحتها بوضوح تام وتعقبها

فهارس تنبئ عما تحويه من مادة علمية فتوفر الوقت على الناظر وتسهل الوصول للمراد وتذيلها حواش تزن المادة العلمية التي وردت فيها وتسد الخلل وتكمل النقص وتوضح المبهم وتبين المراد ومكان الإحالة إن وجدت .

وقد كان مسلكي في التحقيق محققاً لهذا الغرض . فقامت أولاً بنسخ المخطوطة تاركاً فراغات كافية للتحقيق ثم أعدت مقابلتها بعد الانتهاء من النسخ . ثم قرأت المخطوطة مرات مع وضع علامات لما يحتاج إلى تعليق أو توثق من صحته . وأثناء القراءات أخرجت الأعلام والطوائف والآثار والآيات التي وردت في النص وبدأت أخرج فيها .

أما التراجم : فقد تجنبت ترجمة المعروفين من الدين بالضرورة كالأنبياء والخلفاء الراشدين لأنه لا يتصور جهلها ممن ينتمي للإسلام وحاولت أن تكون التراجم مختصرة قدر الإمكان لأن كتب الأصول ليست مظنة تراجم العلماء بالتفصيل .

ورقمت الآيات القرآنية وهي كثيرة في النص . وخرجت الأحاديث النبوية الشريفة والآثار عن سلف هذه الأمة . وكنت غالباً أعتمد على كتب السنة مباشرة وأستعين ببعض كتب تخريج الأحاديث المعتمدة عند علماء السنة لأخذ أقوال أهل الحديث في مدى صحتها .

وتأكدت من صحة نسبة الأقوال الواردة في النص لأصحابها بالرجوع لكتبهم مباشرة إن كانت مطبوعة أو للكتب التي اهتمت بنقل أقوالهم وقمت بتخريج الأشعار الواردة منسوبة

لقائلها مع الإشارة لمكان وجودها .

وقمت بترقيم مسائل الكتاب ليسهل الوصول إليها . وكان لا بد لي اثناء التحقيق من إضافة بعض العناوين التي رأيت أنها ضرورية وكانت قليلة جداً .

وقد كان من أهم المهام تحقيق النص والمادة العلمية ومراعاة موافقة رسم الكلمات لقواعد الكتابة . بالإضافة إلى الترقيم بوضع الفواصل والنقط وبدء الفقرات لأن كتب المتقدمين لم تراعى هذه الأمور وهي الآن ضرورية ليسهل على المطالع فهم المعنى من غير عناء . وقد عانيت في ذلك كثيراً لكون النسخة وحيدة مما اضطرني لدراسة كل مسألة فيما لا يقل عن خمسة عشر مرجعاً كما يظهر ذلك من الحواشي . وهذا اكتشفت تصحيفات لو تركت لخرجت المخطوطة مشوهة . وهذا يظهر خطورة الإقدام على تحقيق المخطوط من صورة واحدة . وعلى سبيل المثال: ذكر المصنف في المسألة التي عقدها لقبول رواية أهل الأهواء في كتاب الأخبار: « أن البخاري ومسلماً روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكان خارجياً! وطبعاً فإن الناظر لأول مرة يدرك هذا التصحيف ويشعر بوجود الخطأ . ولكن ما هي العبارة الصحيحة البديلة لهذا مع عدم وجود نسخة أخرى . فرجعت للعديد من كتب الأصول المطولة وغيرها فوجدت في كتب الحديث وبعض كتب الأصول أنه « عمران بن حطان » بدلاً عن عمر بن الخطاب . وصورة كتابة الاسمين متقاربة . ويبدو أن الناسخ لما ظن أنه ابن الخطاب أضاف (رضي الله عنه) من عنده . فزاد الأمر تعمية على التصحيف .

وكذلك في مسألة « العموم لا يخص بمذهب الراوي. » قال المصنف: « إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لمالك بن قيس بن الحدثان حين صارف طلحة الصراف لا تفارقه حتى يدفع إليك ورقك. » فلما حاولت الترجمة لمالك بن قيس بن الحدثان رجعت لجميع الكتب التي ترجمت للصحابة فلم أجد صحابياً بهذا الاسم ولا أستطيع أن اختار اسماً يقاربه بالتخمين. فطفقت أقلب عشرات كتب الفقه والأصول لعلي أجد القصة فيها. وبعد أيام من البحث شاء الله أن أجد القصة في كتاب الأم<sup>(١)</sup> للإمام الشافعي رضي الله عنه. وهذه القصة حلت إشكالاً آخر لا يقل عن الأول وهو « طلحة الصراف » فلقد قرأت تراجم كل من سمي بطلحة من الصحابة في عدة كتب لعلي أجد من لقب بذلك ولكن دون جدوى. وعندئذ أدركت أن هناك تصحيفاً آخر. وإذا بالشافعي رحمه الله يقول في الأم « طلحة بن عبيدالله » فقرأت ترجمته فوجدت أن الرسول ﷺ لقبه بالفياض لقصة ذكرتها في ترجمته. فأدركت أن الناسخ لما رأى أن القصة تتعلق بالصرافة رسمها الصراف بدل الفياض والله أعلم. وأما ذكر الأعلام بأسماء لم يشتهروا بها أو تلتبس أسماؤهم بأسماء غيرهم فقد عانيت منه الكثير. فعلى سبيل المثال نسب ابن برهان قولاً في الكلام النفسي لأبي العباس القلانسي. وعند محاولة الترجمة له وجدت أن من سمي بأبي العباس القلانسي ثلاثة. ولكن كيف أختار أحدهم فرجعت لكتب الفرق والملل والنحل فوجدتهم يذكرون الاسم كما ذكره ابن برهان بدون زيادة تفصيل فرجعت لكتب العقائد فوجدت عبارات توحى بأنه متقدم على أبي الحسن

(١) الأم ٣/٣٩

الأشعري وأنه معاصر للحارث المحاسبي أو بعده بقليل وبذلك استطعت بعد أيام طويلة من البحث لا الحصول على مادة علمية كثيرة بل التأكد من ترجمة شخص واحد .

وقد استطعت بفضل الله حل جميع الإشكالات الواردة إلا إشكالاً واحداً. لم أجد له حلاً. وهو أنه نقل في ثلاثة أمكنة من كتابه عن « شمس الاسلام » وهذا اللقب لم أجد له لأحد ممن تقدم على ابن برهان. ولكن يغلب على ظني أنه تصحيف من شمس الأئمة أو شمس الدين. أو أنه من العلماء الذين اشتهروا في زمانه بهذا اللقب ولم يصاحبهم هذا اللقب أو خبت شهرتهم. وإني لأرجو أن يحل الإشكال قبل تقديم هذا الكتاب للطبع. (١)

هذا وقد ألحقت بالكتاب سبعة فهارس تعين المطالع في الكتاب للوصول لما يريد بيسر وسهولة وبدون عناء وهي .

١ - فهرس الآيات القرآنية حسب سورة القرآن الكريم مع ذكر مكان ورودها .

٢ - فهرس الأحاديث النبوية والآثار حسب ورودها في النص .

٣ - فهرس الأشعار .

٤ - فهرس الأعلام مرتبة حسب حروف الهجاء مع ذكر أرقام

الصفحات التي تكرر ذكر العلم فيها مع وضع الرقم الذي وردت فيه

---

(١) وفعلاً قد حل الاشكال بحمد الله أثناء مطالعتي لكتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر من غير قصد لحل هذا الإشكال حيث ذكر هذا اللقب لشيخه أبي الحسن علي بن محمد الطبري المعروف بالكنيا الهراسي في صفحة ٢٨٩ . وقد تأكدت من صحة ذلك بالرجوع لطبقات الشافعية لابن السبكي ٢٣١/٧ . فكانت الفرحة بذلك غامرة .

الترجمة بين قوسين .

٥ - فهرس الفرق والطوائف حسب حروف الهجاء

٦ - فهرس المراجع حسب حروف الهجاء .

٧ - فهرس موضوعات الكتاب .

ورغم أن التحقيق كان من نسخة وحيدة فقد ظهر الكتاب فيما أظن في ثوب قشيب يبهج الناظر فيه ويرضيه وإن كنت لا أدعي الكمال فالكمال لله وحده ولكنه جهد المقل فإن كان صواباً فهو من توفيق الله جل شأنه وله الحمد والشكر . وإن كان غير ذلك فهو مني واستغفر الله من ذلك . وحسي أنني بذلت قصارى جهدي وعملت ما في وسعي . والله أسأل أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن يتقبله بقبول حسن إنه نعم المولى ونعم المعين والحمد لله رب العالمين .

مكتبة  
مطبعة  
بغداد



اصول

كتاب  
الاصول

في اصول الفقه من تعليقات الشيخ الامام

العالم المحقق حيدر الدين ابي الفتح

احمد بن علي بن حمدان بن هان البغدادي

وكتاب العقيدة النظامية  
في الاركان الاسلامية  
لامام الحرمين

قدس الله روحه ونور ضروحه

وبالله تعالى استعين

والحمد لله رب العالمين



**بسم الله الرحمن الرحيم** رب اعني محنتك وسعوك وقوتك وقار قلبك واتق الله القادر  
 السديد رب العالمين العاصم للمؤمنين والمعاد والاعمال الطامنين والمسلية والمسلمين واليه يرجعون قال الشيخ  
 شرفه وسلامه الفقيه الجليلي ميرزا محمد باقر الخليلي رحمه الله عليه هذا كتاب مختصر في اصول  
 الفقه ليسهل على المتدبر حفظه ومسطبه واضربها عن الاطياب والظواهر لزيد تصحيح الغالبه وحسن الكلام  
 ما قد ورد في علم وقد كتبه واعان لان اجمل العلوم قد وادعاهما شرفه وهذه بعلم اصول الفقه قد  
 عين الفقه اجمل العلوم قد وادعاهما شرفه وذكر الماتعلق به من مصانح العباد في المعاش والعتاد واسما  
 جبر وشرف النبي وهو هو مقتدر وقد هو مقتدره ولو قدر ما فقد هذا المراسم العربية والاصحاح الشرعية الموقوفة  
 لانها الانسانية لسان الناس وهي الامانة عن الاثم والجرم ولا يترجمون لجرم ولا جرم ولا يترجمون للفساد  
 في العباد والبلاد لا يخافه وقال شرفه وهو هو لا يفر من الاثم ولا يترجمون لجرم ولا جرم ولا يترجمون للفساد  
 ولا يترجمون لجرم  
 استناده من الوجوه عين من اشتغل بالفتاوى وهو من زهد في العلم والمعرفة اصل الفقه ليكون عليه علة حل  
 فيقاد اعلى فهمه فان قال قائل قد يتعمق شرفه العلم وهو يتعمق خطره ومن لم يتعمق خطره احد  
 وحقيقته ومقصوده ومثله ومادته قلنا اجمل من الحق المحيتم في حق كل واحد من من العلوم في عين  
 حقه ومقصوده وامله ومادته واد الزبير ومقصوده ومادته ومثله بمخبر نفسه داعيا اليه ولا يفتنه عليه  
 فلهذا يتم حاصله ومادته في التوسع فيه وتفهم معانيه فان اقررها وافهمها هذا الفقه الذي قد بدأ  
 بيانها حلا وحقيقة ومقصوده ومثله ومادته اتم حله وحقيقته واعلم انك تعلم اصول الفقه  
 حتى تعرف معنى الفقه اولاه وهو اصول الفقه ثانيا فيقول الفقه علم معين احداهما الجوهري الاخر شرعي  
 فاما الفقه فيلحقه فهو علم عن الله والادراك فتقر العرب فقته حكاما في فقهته قاله  
 برك وتعالى وان من شيا لا يسلج في حله ولكن لا يتفقون في جميعهم ولا يتفقون واما في اصطلاح الفقهاء  
 فهو عبارة عن معرفة الاحكام الشرعية اثنا بتدافع الانبياء وقال بعضهم دعاء عن معرفة  
 الاحكام لا يتبدلها المتكلمين قلنا هذا فيه نظر وذلك ان كثير من الاحكام تنبث باضافة الى الفعل الغير  
 المتكلمين صحوب العرامات وضمان المتكلمين في فعلهم والجهنم فان قال قائل بل من علم من العلم الجوهري الذي  
 يعطونه العلم وانما الفقه شيا علمي غير ما قلنا فعل الالهية مجردة لا اعتبار به في الشرع ولا يجب به في تمام

الحاشية

الوصول إلى الأصول  
لشرف الإسلام أبي الفتح

أحمد بن علي بن برهان البغدادي  
المتوفى سنة ٥١٨ هـ

تحقيق

الدكتور: عبد الحميد علي أبو زنيد

الأستاذ المساعد  
بكلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم  
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

القسم التحقيقي

خاتمة فتكوا بقول الله تعالى وما يظننهم الله بان هذا لا يرجو ويوقى وقال تعالى قل ما يكون لذي الايمان ان يذل من تلقا نفسى  
الايمه وتوا بهنوا بالاجتهاد في مخالفتهم ومخالفتهم خالصين من الغفلة واتقوا الله واتقوا الله واتقوا الله واتقوا الله واتقوا الله  
فليس عليه برفع يد قوله الملبس من مخرج مخرجه فانه دخل عند مخالفة الرسل صلى الله عليه وسلم وهم تقصير من قروا  
وقطن من نسيه وتوقف ابهة العين فذلك حرهم واما من اجاز ذلك حقه قال الاجتهاد طلب الحق  
كان عبادة وحق فخصه جانان عبادة في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فان العبادة تقرب الى الله تعالى  
والله تعالى لا يخلف الاشياء من غير علمه ولا يعلم ما في اعقابهم لما هو لغير الله تعالى  
قال وما ينطق عن الهوى وقرانه عز وجل قل ما يكون له ان يرد الله قلمنا الا ما هو رده في القرآن فان الله  
فعلنا لشيء بالاجتهاد ولا ان الاجتهاد ليس حقا بالهوى وانما حقا بالادليل والهوى ليس له دليل وقد  
استأنس العلماء في ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم ارايت لو مضت  
حين من ما شاكل ذلك حقه الاجتهاد في الظاهر واما من اجاز ذلك حقه الاجتهاد في الظاهر واما من اجاز ذلك حقه الاجتهاد  
لما هو خلافه ان الله تعالى اقره عليه والله تعالى لا يقرر رسوله على الخطا وقد يجوز ان يتصل بالاجتهاد  
ما يمين حتى يفتقد ذلك كالكلام والاجماع او التمسك بالاجتهاد منع من مخالفتهم وان حضانة قبل التمسك بالاجتهاد  
به يجوز خلافه هذه المسئلة ينتج على مسئلة قدمناها وهي ان استفاد الحق يجوز ان يقول الرسول  
صلى الله عليه وسلم اجتزأ بما يثبت فان خالفه في حكمه الا بالحق ولانتم في الدعا الصواب وقد تقدم

## في تكليف المسئلة والله اعلم

## كتاب الوصول

في الاصول بعون الله وحسن توفيقه

والحمد لله

مستمدا بعون الله وحسن توفيقه وقدرته  
والحمد لله على حبيبته وخليته ورسوله محمد صلى الله عليه وعلى آله  
وابحبابه وازواجه وذريته الطيبين الطاهرين الذين اذهب الله عنهم الرجس  
وعظمهم تظيرهم اسما مستمدا كثيرا ٥٥٥

## بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعني برحمتك وبحولك وقوتك يا أقدر القادرين . والحمد لله  
رب العالمين والعاقبة للمتقين ، ولا عدوان إلا على الظالمين . والصلاة  
والسلام على محمد وآله أجمعين .

قال الشيخ شرف الإسلام أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان  
البغدادي رحمة الله عليه : « هذا كتاب اختصرته <sup>(١)</sup> في فن أصول  
الفقه ليسهل على المبتدئ حفظه وضبطه ، وأضربنا عن الإطناب  
والتطويل إذ به تضييع الفائدة ، وخير الكلام ما قلّ ودلّ

فاعلم وفقك الله وأعانك أن أجلّ العلوم قدراً وأعلاها شرفاً  
وذكراً علم أصول الفقه . وذلك لأن الفقه أجلّ العلوم قدراً وأسماها  
شرفاً وذكراً لما يتعلق به من مصالح العباد في المعاش والمعاد . وإنما  
يعرف شرف الشيء وقدره بتقدير فقدته وتصوير ضده <sup>(٢)</sup> ولو قدرنا

(١) لم يبين المصنف في حنايا كتابه من أي شيء اختصره ، علماً بأن للمصنف في فن  
أصول الفقه عدة كتب : هي البسيط والوسيط والأوسط والوجيز والتعجيز وقال  
صاحب كشف الظنون في رقم ٢٠١٤ « لعله اختصره من الوجيز »

(٢) أبرز ابن برهان شرف علم أصول الفقه من جهة مدى الحاجة إليه تبعاً للفقه .  
ولكن حجة الإسلام الغزالي أبرز شرفه من جهة اشتراك العقل والنقل فيه حيث  
قال في مقدمة المستصطفى ص ٩ : « وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع  
واصطحب فيه الرأي والشرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من  
صفو الشرع والعقل سواء السبيل فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه  
الشرع بالقبول ، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد  
والتسيد »

=

فقد هذه<sup>(١)</sup> المراسم المرعية والأحكام الشرعية الموضوعة لأفعال الإنسانية لصار الناس فوضى هملاً مضاعين، لا يأترون لأمر أمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر وفي ذلك من الفساد في العباد والبلاد ما لا خفاء به. وقال شاعرهم وهو الأفوه الأودي<sup>(٢)</sup>

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا<sup>(٣)</sup>

فإذا عرفت هذا وعرفت الفقه ومرتبته فما ظنك بأصوله التي منها استمداده وإليها استناده؟ فمن الواجب على كل من اشتغل بالفقه أن يصرف صدره<sup>(٤)</sup> من زمانه إلى معرفة أصول الفقه ليكون على ثقة مما دخل فيه، قادراً على فهم معانيه.

= وأبرز بعضهم شرفه من جهة عموم موضوعه لحاجة المفسر والمحدث والفقهاء إليه والحق أن التفاضل بين علوم الشريعة أمره عسير لحاجة العالم بعلم منها لسائر علوم الشريعة وإن كان لا بد فعلم التوحيد أشرفها وذلك لشرف موضوعه وهو ذات الله تعالى

(١) في المخطوطة « هذا »

(٢) هو صلاء بن عمرو بن مالك بن عوف من بني مذحج من اليمن. كان سيداً في قومه وقائداً في قتال بني عامر. كان أكثر شعره في الحماسة والحكمة اختلف في وفاته ما بين ٥٦٠ - ٥٧٠م أي قبل البعثة بخمسين عاماً تقريباً. وورد اسمه في المخطوطة الأزدي ولكنه اشتهر بالأودي. وانظر ترجمته في الشعر والشعراء لابن قتيبة ٢٢٣/١. ومعاهد التنصيص للعباسي ١٠٧/٤ والأعلام للزركلي ٢٩٨/٣

(٣) البيت في جملة أبيات قالها الشاعر في الحكمة اشتهرت شهرة واسعة لسمو معناها وقد أوردها ابن قتيبة في الشعر والشعراء ٢٢٣/١ وأبو الفرج الأصفهاني في الأغاني ١٦٩/١٢. وأبو علي القالي في الأمالي ٢/٢٢٤. وعمر فروخ في تاريخ الأدب العربي ١٣٣/١

(٤) اختلف العلماء هل يبدأ بأصول الفقه أم بالفقه. وارتضى ابن برهان البدء بتعلم أصول الفقه. ولم يذكر شيخه الغزالي حكم تقديم أحدهما على الآخر ولكنه قال: « فتقاضاني في عنفوان شبابي أن أصرف إليه من مهلة العمر صدره » يقصد أصول الفقه

فإن قال قائل: قد بينتم شرف هذا العلم ومرتبته وذكرتم خطره ومنزلته. فبينوا حده وحقيقته ومقصوده وثمرته وأصله ومادته.

قلنا: أجل من الحق المحتوم في حق كل خائض في فن من العلوم أن يبين حده ومقصوده وأصله ومادته. وإذا لم يعرف مقصوده ومادته وثمرته لم يجد من نفسه داعياً إليه ولا باعثاً عليه. فإذا لم يعرف أصله ومادته لم يتمكن من التوسع فيه وتفهم معانيه.

فإذا تقرر هذا فنقول: هذا الفن الذي تصدينا لبيانه له حد وحقيقة، ومقصود وثمره، وأصل ومادة.

أما حده وحقيقته: فاعلم أنك لم تعرف أصول الفقه حتى تعرف معنى الفقه أولاً، ثم تعرف أصول الفقه ثانياً<sup>(١)</sup>، فنقول الفقه له معنيان أحدهما لغوي والآخر شرعي.

ونقل ابن تيمية عن ابن عقيل الحنبلي أن الأولى تقديم الأصول لبناء الفروع عليها وتابعه على هذا ابن النجار من الحنابلة في الكوكب المنير. ونقل ابن تيمية عن القاضي أبي يعلى أن الأولى تقديم الفروع لأنها الثمرة المرادة من الأصول. وأقول: الذي هو أقرب للصواب وجرى عليه الناس من القديم تقديم تعلم جملة من الفروع. وذلك لأن الفروع من جملة ما يستمد منها الأصول مادته لحاجة الأصولي إليه للتمثيل والتطبيق وما يستمد منه الشيء يكون متقدماً عليه. ثم إذا أراد أن يكون فقيهاً فلا بد أن يتعلم الأصول ليكون قادراً على فهم الفقه وكيفية الاستنباط. أنظر المسودة لآل تيمية، ٥٧١ والمستصفي: ٩، والكوكب المنير لابن النجار ٤٧/١

(١) وبعضهم ذكر أن أصول الفقه مركب إضافي يتوقف معرفته على معرفة مفرداته وعليه يتوقف معرفة أصول الفقه على معرفة معنى الأصول أيضاً. ولم يتعرض له المصنف ربما لوضوحه ولذا أقول ان الأصول جمع أصل والأصل لغة له عدة معاني منها:

١ - ما بينى عليه غيره وبه قال الأكثر ومنهم أبو الحسين في المعتمد ٩/١ =

فاما الفقه في اللغة فهو عبارة عن الفهم والإدراك فتقول  
العرب: « فَقِهْتُ كَلامَكَ » أي فهمت معناه قال الله تبارك وتعالى:  
« وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم <sup>(١)</sup> » أي  
لا تفهمون

وأما في اصطلاح الفقهاء فهو: « عبارة عن معرفة الأحكام  
الشرعية الثابتة لأفعال الإنسانية » وقال بعضهم <sup>(٢)</sup>: « هو عبارة عن  
معرفة الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين » قلنا: هذا فيه نظر،

= ٢ - المحتاج إليه . وبه قال الرازي في المحصول ٩١/١/١ وتابعه الارموي في  
التحصيل

٣- ما يستند تحقيق الشيء إليه . وبه قال الآمدي ٦/١

٤- ما منه الشيء وبه قال صاحب الحاصل على ما في نهاية السؤل ١٤/١

٥- ما له فرع . وبه قال الطوفي على ما في الكوكب المنير ٣٨/١٠ واصطلاحاً

يطلق ويراد به أحد أربعة معاني:

١- الدليل: كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنة وهذا الإطلاق هو

المراد هنا

٢- الرجحان: ومنه قولهم الأصل في الكلام الحقيقة والأصل براءة الذمة .

٣- القاعدة المستمرة كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل .

٤- المقيس عليه: وهو أحد أركان القياس .

(١) الإسرائ: ٤٤

(٢) لعله يقصد ببعضهم شيخه الغزالي حيث عرفه « بالعلم بالأحكام الشرعية الثابتة

لأفعال المكلفين » فأدخل على تعريف شيخه تعديلين: الأول: ابدال كلمة العلم

بالمعرفة . والثاني: ابدال كلمة المكلفين بالإنسانية . ويرد على تعريف ابن برهان أنه

غير مانع لدخول ما يعلمه المقلد من الأحكام فهو ليس بفقيه . ولذا ذكر المحققون

ومنهم جمال الدين الأسنوي قيداً آخر تبعاً للبيضاوي وهو « المكتسب من أدلتها

التفصيلية » وقد وصف ابن برهان تعريف الغزالي بأنه ليس بشيء معترضاً عليه

بأنه غير جامع حيث لم يدخل فيه احكام غير المكلفين كالصبي والمجنون كوجوب

الغرامات وضمان التلغات وإخراج الزكاة . وانظر المستصفي ص ١١ ونهاية السؤل

للأسنوي ١٩/١

وذلك أن كثيراً من الأحكام تثبت بالإضافة إلى أفعال غير المكلفين كوجوب الغرامات وضمان المتلفات في فعل الصبي والمجنون.

فإن قال قائل: يلزم على هذا فعل البهيمة فإنه يتعلق به الضمان إذا (١) أتلفت شيئاً على غير مالها، قلنا: فعل البهيمة بمجرد لا إعتبار به في الشرع ولا يجب به شيء ما لم ينسب إلى مالها تفريط أو تقصير يوجد من جهته في حفظها. فأما إذا تجرد عن هذا فلا يتعلق به حكم البتة بوجه ما. فإذا عرفت أن الحد الأول: مستد (٢) والثاني: ليس بشيء. فإذا اتضح لك معنى الفقه فاعلم أن أصول الفقه عبارة عن جل أدلة الأحكام التي ذكرناها.

وإنما احترزنا بقولنا «جل أدلة الأحكام» عن أدلة الفقه. فإن الفقيه ينظر في أدلة الفقه لكن نظراً خاصاً في دليل خاص في مسألة خاصة كنظره في خبر خاص في مسألة النكاح بلا ولي، ونظره في آية خاصة في مسألة متروك التسمية (٣) وقياس خاص في مسألة قتل المسلم بالذمي.

أما الأصولي (٤) فإنما ينظر نظراً عاماً في أدلة جملة كنظره في الكتاب والسنة هل هما حجة أم لا؟ خلافاً للدهرية (٥) وكنظره في

(١) في المخطوطة «فإذا»

(٢) في المخطوطة «مستبد».

(٣) في المخطوطة متروك القيمة ولا يوجد مسألة في الفروع مشهورة بهذا فرجعت لشيخه الغزالي في المستصفي ص ١٢ فوجدته مثل بمتروك التسمية في الذبائح هل يحل أكله أم لا؟

(٤) في المخطوطة «الأصوليون» وما بعدها بضمير المفرد.

(٥) الدهرية: نسبة للدهر وهم جماعة من الكفرة يقولون بقدوم العالم وقدام الدهر =

الإجماع هل هو حجة أم لا؟ خلافاً للرافضة<sup>(١)</sup> ونظره في أصل القياس هل هو حجة أم لا؟ خلافاً للنظام<sup>(٢)</sup> فينظر على وجه العموم في هذه الأدلة الجمالية التي تتشعب منها مسائل جزئية فالأدلة على الحقيقة ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. فإن الكتاب إما أن يدل على الحكم بنطقه ومنظومه أو فحواه ومفهومه أو معناه ومعقوله. فهذه كلها وجوه الإستدلال بالكتاب، والدليل واحد وهو نفس الكتاب. وكذلك بالسنة على النحو الذي ذكرناه فهذا حدُّه وحقيقته.

وأما مقصوده وثمرته فهو معرفة الأحكام المستنبطة من مظانها<sup>(٣)</sup>

= وتدييره للعالم وتأثيره فيه، وأنه ما أبلى الدهر من شيء إلا وأحدث شيئاً آخر. وقد حكى الله تعالى خبرهم في القرآن الكريم « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » انظر الرد على الدهريين لجمال الدين الافغاني، والملل والنحل للشهرستاني ٧٩/٣ والحوار العين: ١٤٣

(١) هم الذين كانوا مع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثم تركوه لما رفض أن يتبرأ من الشيخين فقال لهم: « كانا وزير يري جدي » ثم أصبح هذا اللقب لكل من غلا في هذا المذهب وهم فرق متعددة. ومن خالف في حجية الإجماع أيضاً النظام من المعتزلة والحوارج مع تفاوت في مذاهبهم سيأتي في كتاب الإجماع. وانظر: مقالان الاسلاميين: ١٥ والحوار العين: ١٨٤. ومراة الجنان: ٢٥٧/١ وتلبس ابليس: ٩٧. والفرق الإسلامية للشببشي: ٢٧

(٢) هو أبو اسحق ابراهيم بن سيّار المعتزلي رأس الفرقة النظامية تتلمذ على الخليل بن أحمد وأبي الهذيل العلاف. ودرس مذهب المانوية وآراء المعتزلة والفلاسفة وتأثر بها. وأكثر من الطعن على الصحابة شاركه في عدم القول بحجية القياس بعض أهل الظاهر والرافضة مع تفاوت في مذاهبهم. توفي ما بين ٢٢١ - ٢٢٣ هـ وانظر ترجمته في دائرة المعارف للبستاني ١٦٨/١. والفهرست ١٣ وتاريخ بغداد: ٩٧/٦. وخطط المقرئزي: ٤ / ١٦٥

(٣) ليس مقصود علم أصول الفقه وثمرته مقصوراً على معرفة الأحكام المستنبطة فقط =

وأما أصله ومادته: فاعلم أن هذا الفن يستمد من ثلاثة علوم: علم اللغة وعلم الفقه وعلم الكلام.

فأما وجه استمداده من اللغة فهو أننا بينا أن هذه أدلة

- = بل هذا أجل ثمرة له. وذكر العلماء ثمرات أخرى نذكر منها:
- (أ) العالم بهذا الفن يشعر بالإطمئنان إلى ما نقل إليه من أحكام في كتب المتقدمين من الأئمة الأعلام الذين دونوا لنا تراثاً علمياً يدل على علو كعبهم ورسوخ أقدامهم في استنباط الأحكام. وأن أحكامهم كانت بناء على قواعد ثابتة وأسس علمية
- (ب) المتمكن من هذا الفن يستطيع الرد على الفرق الضالة التي تنتسب للإسلام كالحشوية الذين ادعوا أن في القرآن ألفاظاً مهملة. والهامية من الشيعة الإمامية الذين قالوا أنه لا دلالة في القرآن على حلال أو حرام. والمعتزلة الذين قالوا لا حجة في اخبار الآحاد. وعلى من أنكر كون الإجماع والقياس من الحجج الشرعية.
- (ج) يشعر العالم بهذا الفن أن هذا الدين وقد جعله الله خاتم الأديان إنه صالح لكل زمان ومكان وإنه قادر على إيجاد الأحكام لما يستجد من حوادث مهما تطورت الحياة وتعدت. وأنا لسنا في حاجة لاستيراد المبادئ والحلول والأحكام وأن الشعارات التي يروجها الغرب والشرق إنما هي سراب ببيعة يحسبه الظن ماء وأجل جمال الدين الأسوي في مقدمة كتابه التمهيد فوائد هذا العلم وغاياته بقوله: « فأصول الفقه هو المعلم الذي يكون المجتهد المبدع والفقهاء المشرع المنتج ويقضي على أكذوبة غلق باب الاجتهاد، ويذهب بأسطورة سد طريق الاستنباط وأنه لا يمكن أن يستغني عنه من أراد أن يتأهل للنظر والاجتهاد ولا من يهتم بعلم الفقه والخلاف ويتعرض لمقارنة المذاهب المختلفة والموازنة بين الآراء المتباينة ويعني بإظهار أدلتها وعللها وكيفية دلالاتها عليها ويحرص على التقريب بينها أو إظهار الحق فيها وبيان قوتها من ضعفها وصحتها من سقيمها ومعرفة اسرار آيات القرآن وأحاديث السنة المطهرة والوصول للأحكام التي تؤخذ منها » انتهى
- وإذا لم تحصل الثمرة المرجوة من دراسة هذا الفن يكون السبب عدم اتقان دراسته مع أن دراسته على الأقل تؤهل الدارس للنظر في أقوال المتقدمين وحججهم. وبسببها يتوصل للقول الراجح من المرجوح ويعرف عقيم الأدلة وصحتها. فيخرج الدارس له من دائرة التقليد المحض الذي هو طريق معرفة الأحكام للعامة.

الأحكام. وكتاب الله تعالى عربي. وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عربية فيحتاج أن يعرف<sup>(١)</sup> قدرًا صالحًا من اللغة العربية<sup>(٢)</sup> يتمكن به من معرفة معنى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم: فلا يشترط عليه بحكم نظره في هذا الفن أن يعرف غرائب اللغة وشواذها ونوادرها حتى يصير كالأصمعي<sup>(٣)</sup> والخليل<sup>(٤)</sup> والمبرد<sup>(٥)</sup>.

وأما وجه استمداده من الفقه فهو أننا بينا أن أصول الفقه: «جمل أدلة الأحكام الشرعية» فلا بدَّ له من هذا الفن أن يعرف قدرًا صالحًا من الفقه يتمكن به من إيضاح المسائل وضرب الأمثلة.

(١) في المخطوطة «فتحتاج أن تعرف» والضائر بعدها للغائب فلا تناسب

(٢) في المخطوطة «والعربية»

(٣) هو عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أجمع الباهلي البصري ويكنى بأبي سعيد. كان إماماً في اللغة والنحو والأخبار والنوادر والملح مات بالبصرة. بين سنة ٢١٣، ٢١٧هـ. انظر ترجمته في: أخبار النحويين للسيرافي ٥٨، إنباه الرواة ١٩٧/٢ وفيات الأعيان لإبن خلكان ١٧٠/٣ مرآة الجنان لليافعي ٦٤/٢ الفهرست: ٨٢ ومراتب النحويين ٢٤٦ الباب ٥٦/١.

(٤) هو الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي الأزدي البصري. يكنى بأبي عبد الرحمن نحوي لغوي مبتكر علم العروض. له من الكتب: العروض، الشواهد، النقط والشكل، الإيقاع، الجمل توفي سنة ١٧٠هـ. له ترجمة في: وفيات الأعيان ٢٤٤/٢ معجم المؤلفين لكحالة ١١٢/٤. مرآة الجنان: ٣٦٢/١. مفتاح السعادة: ١٠٧/١ معجم الادباء ١٨١/٤. كشف الظنون ١١٣٦/٢. البلغة في تاريخ أئمة اللغة. ٧٩.

(٥) هو أبو العباس محمد بن عبد الله بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي البصري شيخ أهل النحو والعربية. أخذ عن الكسائي. له من الكتب: الكامل، معاني القرآن، المقصور والمدود الإشتقاق. ولد بالبصرة سنة ٢١٠هـ وتوفي ببغداد سنة ٢٨٥هـ. له ترجمة في: وفيات الأعيان ٣١٣/٤ أخبار النحويين للسيرافي ٢/٢ مرآة الجنان لليافعي ٢١٠/٢. مفتاح السعادة ١٥٧/١ معجم المؤلفين ١١٤/١٢.

ولا يشترط عليه بحكم نظره أيضاً في هذا الفن أن يعرف دقائق  
الفقه وغرائبه كمسائل الدور<sup>(١)</sup> والوصايا والحيض والإستحاضة  
حتى يصير كأبي العباس بن سريج<sup>(٢)</sup> والقفال<sup>(٣)</sup> وابن الحداد<sup>(٤)</sup>

- (١) الدور بمعناه العام: كل حكم أدى ثبوته لنفيه. والمراد به هنا ما يرد في موانع الإيثار من الدور الحكمي «كأن يقر أخ حائز بابت للميت» فاختلّفوا في ثبوت نسبه وميراثه. ولا شك أن هذا من غرائب مسائل الفقه وانظر في ذلك حاشية الباجوري على شرح الشنشوري على الرحبية ٦٢-٦٣ والتحقيقات المرضية ٦١ وذكر الغزالي في المنحول ص ٧٥ أنه يوجد كتاب اسمه مسائل الدور للإسفرائيني.
- (٢) هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج الشافعي. تتلمذ في الفقه على المزني. وفي الحديث على أبي داود والزعفراني وغيرهم. ناظر أبا داود الظاهري. تخرج عليه الطبراني صاحب المعاجم الثلاث. بلغت مؤلفاته ٤٠٠ مؤلف منها الرد على أبي داود في ابطال القياس. توفي سنة ٣٠٦ هـ له ترجمة في: هدية العارفين ٤/٢٢٨٧ وفيات الأعيان ١/٢١ طبقات الشافعية للسبكي ٢/٢٨٧. الأعلام للزركلي ١/٥٦
- (٣) هو أبو بكر محمد بن اسماعيل القفال الشاشي الشافعي. أخذ عن ابن خزيمة وابن جرير الطبري والبنغوي. وتتلّمذ له أبو عبد الله الحاكم وابن منده. تبع الأشعري بعد أن كان معتزلياً. كان يقول بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً والقياس. شرح الرسالة وله كتاب في الأصول. ولد سنة ٢٩١ هـ وتوفي سنة ٣٦٥ هـ. له ترجمة في: معجم المؤلفين ٦/٢٦ طبقات الشافعية للسبكي: ٢/١٧٦. شذرات الذهب ٣/٥١. تبين كذب المفتري ١٨٢. وفيات الأعيان: ١/٥٨٥
- (٤) هو محمد بن أحمد بن محمد بن جعفر الكتاني المصري الشافعي المعروف بابن الحداد أبو بكر. فقيه مشارك في علوم القرآن والحديث والرجال والكنى والفرائض والنحو واللغة والشعر وأيام الناس. ولي القضاء بمصر. ولد سنة ٢٦٤ هـ وتوفي سنة ٣٤٤ في رجوعه من الحج له من الكتب: أدب القضاء في أربعين جزءاً. الباهر في الفقه. الفروع المولدة. والفتاوي. والفرائض. له ترجمة في: وفيات الأعيان ١/٥٧٩ الوافي بالوفيات للصفدي ٢/٢٦٩. تذكرة الحفاظ للذهبي ٣/١٠٨ طبقات الشافعية لابن هداية ٢٢١. شذرات الذهب لابن العماد: ٢/٣٦٧. مرآة الجنان ٢/٣٣٦ مفتاح السعادة: ٢/١٧٥ هداية العارفين ٢/٤٢ معجم المؤلفين ٨/٣٢٠.

وأما وجه استمداده من علم الكلام<sup>(١)</sup>: فهو أن هذا الفن يفتقر إلى الميز بين الحجة والبرهان والدليل. وهذا يقرر في فن الكلام. ولا يشترط عليه بحكم نظره أيضاً في هذا الفن أن يعرف غرائب الكلام ودقائقه كعرفة الأحوال وحدث العالم وطفرة النظام وغير ذلك.

فإن قال قائل: فما وجه إدراك هذه الأحكام؟ قلنا:

### المسألة الأولى

أطلق أهل الحق أقوالهم بأن حسن الأشياء وقبحها لا يدرك بقضيات العقول إنما يدرك<sup>(٢)</sup> بالسمع المنقول. وأما من عدا أهل الحق من أصناف طبقات الخلق كالمعتزلة<sup>(٣)</sup> والرافضة والكرامية<sup>(٤)</sup> ومن تابعهم فإنهم قالوا: الأحكام على ضربين: ضرب

(١) المقصود بعلم الكلام كما فسره إمام الحرمين في البرهان ١/٨٤ « هو معرفة العالم وأقسامه وحقائقه وحدثه. والعلم بمحدثه وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه. والعلم بالنبوات وتمييزها بالمعجزات عن دعاوي المبطلين. وأحكام النبوات. والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع. ويستمد علم الكلام من الميز بين العلم وما عداه من الإعتقادات ودرك مسالك النظر »

(٢) في المخطوطة في الموضوعين « يستدرك » وفي لسان العرب لابن منظور ٣٠٣/١٢ | استدرك الشيء بالشيء حاول إدراكه به.

(٣) فرقة من الفرق الإسلامية. سميت بذلك لقول الحسن البصري رحمه الله اعتزلنا واصل وهو أول من وصف بالإعتزال. وكان اعتزاله بسبب الخلاف في مرتكب الكبيرة. ثم خالفوا أهل السنة في مسائل كثيرة في العقيدة. يقولون بأن القدر خيره وشبهه من الله. ونفوا صفات الله تعالى. وقالوا بوجوب رعاية الله مصالح العباد وقالوا بالتقبيح والتحسين العقليين. ويسمون بأصحاب العدل والتوحيد. وهم فرق كثيرة جداً. انظر الفرق بين الفرق من ٢٠ - ٦٧ والملل والنحل للشهرستاني ٤٣/١ والمواقف ٦٢ واللباب ٣/١٥٦.

(٤) هم فرقة من المرجئة ينتسبون إلى محمد بن كرام (بكسر الكاف وتخفيف الراء) أي =

منها يدرك بالعقول وضرب منها يدرك بالسمع المنقول. والذي يدرك بالعقول ينقسم إلى ما يدرك بضرورة العقل وإلى ما يدرك بنظر العقل.

فأما ما يدرك بضرورة العقل فكلعلمنا بقبح الكذب الذي لا منفعة فيه وحسن الصدق الذي فيه منفعة. والذي يعلم بالنظر وللرأي فيه مجال كعلمنا بحسن الصدق الذي يفضي إلى مضرة وقبح الكذب الذي يؤدي إلى النفع.

وأما ما يدرك حسنه بالسمع كالصوم والصلاة والحج والزكاة وأما ما يدرك قبحه بالسمع كالزنا وشرب الخمر.

وزعموا أن نظر العقل غير منقطع عنها على الإطلاق بل هو متعلق بها تعلقاً<sup>(١)</sup> كلياً وإن انقطع عنها من جهة التفصيل. وذلك أن العقل قضى قضاء كلياً وحكم حكماً جلياً بأن كل فعل أفضى إلى مفسدة كان قبيحاً وأن كل فعل<sup>(٢)</sup> أفضى إلى مصلحة كان حسناً غير أن الوجه الخاص الذي كانت الصلاة ناهية عن الفحشاء والمنكر لأجله<sup>(٣)</sup> غير معلوم للعقل. والوجه الخاص الذي كان شرب القليل من الخمر موقعاً للعداوة والبغضاء لأجله<sup>(٤)</sup> لا يدرك بدقيق

= عبدالله السجستاني المتوفي سنة ٢٥٦هـ. كان داعياً إلى البدع. يقول بالتجسيم والتشبيه وهم اثنتا عشرة فرقة. انظر الملل والنحل للشهرستاني ١٠٨/١ الفرق بين الفرق ١٣٠. مقالات الإسلاميين ١٣٥. المواقف: ٦٣٣. والنجوم الزاهرة ١٩٨/٦. والفرق الإسلامية للبشبيشي: ٥٩.

(١) في المخطوطة «تعلقاً»

(٢) سقط من المخطوطة «فعل»

(٣) في المخطوطة «ولأجله»

(٤) في المخطوطة «ولأجله»

النظر ولا تحليله. فإذا أخبرنا صاحب الشرع المقطوع بصدقه أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وأن شرب القليل من الخمر يصدُّ عن ذكر الله عزَّ وجلَّ وعن الصلاة بان لنا اندراج هذين الفعلين في قبيل المستحسّنات والمستقبّحات الفعلية.

واعلم أن المعتزلة ما عنوا بقولهم أن العقل يحسن ويقبح أن العقل يوجب كون بعض الأفعال حسناً وبعضها قبيحاً فإن العقل ضرب من العلوم الضرورية وهو العلم بما يجب ويجوز ويستحيل. والعلم لا يوجب للمعلوم الذي يتعلق به صفة زائدة بل يكون متعلقاً به على ما هو عليه. فإن كان حسناً علم على ما هو عليه وكذا إن كان قبيحاً علم على ما هو عليه. وإنما تحسن بعض الأفعال ويقبح بعضها لوقوعها على وجه أو حالٍ لأجل تلك الصفة كانت حسنة أو قبيحة. وكأن العقل عندهم يكشف عن حسن الحسن وقبح القبيح لا أنه يوجب ذلك<sup>(١)</sup>

وأما علمائنا<sup>(٢)</sup> فإنهم وإن اطلقوا أقوالهم بأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فلا يعنون بذلك أن الحسن اكتسب بالشرع وصفاً ولا أن القبيح اكتسب بالشرع وصفاً بل هما على ما كانا عليه قبل ورود الشرع من حيث النظر إلى ذواتهما. وإنما الحسن المقول فيه من جهة الشرع «إفعل» والقبيح المقول فيه من جهة الشرع «لا تفعل».

ومجامع ما تمسك به علمائنا رحمهم الله في هذه المسألة يحصره ثلاثة

- (١) هذا الكلام فيه انصاف للمعتزلة. وقد درج بعض أهل السنة على النقل عن المعتزلة أنهم يحكمون العقل ويقبحون ويحسنون به وهو ليس دقيقاً.
- (٢) المقصود بعلمائنا هنا الأشاعرة.

مسالك: الأول: مسلك الجدال. والثاني: مسلك الإلزام. والثالث:  
مسلك البرهان.

أما الأول: فمقصود نابه تعجيز المعتزلة ومن تابعهم ووافقهم  
على هذه البدعة عن إظهار طريق يعلم به صحة مذهبهم.

فنقول: معاصر المعتزلة نراكم تقسمون الأفعال إلى قسمين فمنها  
ما يعلم قبحه بضرورة العقل ومنها ما يعلم بالنظر. ونحن ننازعكم في  
ذلك وننكر أن يكون في الأفعال ما يعلم قبحه بضرورة العقل. فلا  
طريق لكم إلى إثبات العلم بقبحه لأن الطريق على ضربين: ضروري  
ونظري. أما الضروري فلا مطمع في حصوله لوجود الإختلاف.  
وحق ما يعلم بطريق الضرورة أن يتساوى العالمون في دركه كالعلم  
بأن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان. والأمر فيما  
ادعيتموه على خلاف ذلك فبطل أحد الطريقتين ولا طريق لكم إلى  
إقامة البرهان على ذلك لأن الضروري لا سبيل إلى نصب دلالة  
عليه فإن الدليل مراد لكشف ملتبس وإيضاح غامض والضروري  
لا يتوضح بأكثر مما وضح وقد قيل:

وليس يصح في الأفهام شيء إذا احتاج النهار إلى دليل<sup>(١)</sup>

(١) قائل البيت هو الشاعر الحكيم أبو الطيب المتنبي أحمد بن الحسين المولود في  
الكوفة سنة ٣٠٣ هـ نشأ بالشام وأقام بالبادية وطلب الأدب والعربية وأيام  
الناس. اتصل بسيف الدولة الحمداني وانقطع إليه وهذا البيت من قطعة من  
سبعة أبيات قالها في حضرته. رحل لمصر ومدح الاخشيدي ولما لم يظفر ببغيته  
هجاه قتل سنة ٣٥٤ هـ. له ديوان مطبوع. والأبيات موجودة في شرح ديوانه  
للعكبري ٩٢/٣ ط ١٩٧١. له ترجمة في: البداية والنهاية ٢٥٦/١١ وفيات  
الأعيان ٤٤/١ النجوم الزاهرة ٣٤٠/٣ الكامل لابن الأثير ١٨٦/٨. مرآة  
الجنان ٣٥١/٢ حسن المحاضرة ٣٢٢/١ معجم المؤلفين ٢٠١/١.

ولأن كل علم نظري فلا بد وأن يكون مستنداً إلى علم ضروري من ذلك القبيل فإنه إن لم يكن كذلك كان معلوماً بنفسه<sup>(١)</sup> أو يستند إلى نظري آخر وذلك يتسلسل إلى ما لا نهاية له، ولأنه خلاف دعواكم لأنكم ادعيتم أن قبحة معلوم بنفسه فإذا حاولتم إقامة الدليل عليه فقد ناقضتم الدعوى وقد أفسد على المعتزلة طريق اثبات العلم بصحة هذا المذهب

فإن قالوا: خلافكم لنا عناد ونكد وإلّا فالعلم حاصل لكم بحسن بعض الأفعال وقبحها.

قلنا: هذا القول باطل من وجهين:

أحدهما: أن هذه دعوى مقابلة بمثلها. فنقول: بل أنتم لا تعلمون قبح بعض الأفعال وحسن بعضها ولكنكم تعاندون. وليس أحد القولين بأولى من الآخر فتساقطا.

والوجه الثاني: أن العناد والنكد إنما يجوز على طائفة يسيرة وشرذمة قليلة فأما أهل الحق الذين لا يحصيهم عدد ولا تحويهم بلد فلا يجوز عليهم أن يضمروا أمراً ويظهروا خلافه لا سيما مع استمرارهم على ذلك المدة الطويلة. فمثل هذا جحد الضرورات فلا يجوز عليهم.

قالوا: فنحن نرى طوائف المشبهة<sup>(٢)</sup> وهم أقوام لا يحويهم بلد

(١) في المخطوطة: «ويستند».

(٢) هم الذين شبهوا الخالق بالخلوق وهم قسمان:

أ- من شبه ذات الله بغيره. وهؤلاء خارجون عن الإسلام وإن انتسبوا إليه. ومنهم السَّبئية أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي الذي وصف علياً رضي الله عنه بالألوهية. والمغيرة أتباع المغيرة بن سعد العجلي الذي زعم أن لله أعضاء على صورة حروف =

ولا يحصيهم عدد اتفقوا على أن الحروف قديمة وهم في ذلك جاحدون للضرورة قلنا: اعلم أن المشبهة ما اتفقوا على جحد الضرورة فإنهم إذا سئلوا عن هذه الحروف متى كتبت ومتى ابتدئ بها ومتى ختمت؟ قالوا: في الوقت الفلاني. وهذا تصريح منهم بالحدوث، وإنما استعفوا من إطلاق اسم الحدوث عليها لأنهم ظنوا أن في ذلك نقصاً. وهذا عذرهم في المنع من ذلك صح أو فسد قالوا: فلا منازعة بيننا وبينكم فإن كل ما ندعي حسنه وقبحه قد ساعدتمونا عليه وإنما خالفتمونا في طريق ذلك.

قلنا: بل الخلاف قائم من وجهين

أحد الوجهين: إنما يجوز أن يرد الشرع بحسن ما قبحه العقل وقبح ما حسنه العقل وعندكم لا يجوز ذلك في قضايا العقول والثاني: أن إيلام البهائم والأطفال عندنا حسن من الله تعالى بغير عوض وعندكم إنما يحسن بالعوض. هذا تمام مسلك الجدال.

وأما مسلك الإلزام: قال علماءنا رحمهم الله: لو كانت الأفعال منقسمة إلى الحسن والقبيح لصفات هي عليها لما تصور الفرق بين قتل وقتل. وقد فرقت المعتزلة بين القتل ظلماً وبين القتل قصاصاً فحكموا بحسن أحدهما وقبح الآخر مع تساويهما في الصفات. فإن زعموا أن القتل ظلماً يفضي إلى مفسدة والقتل قصاصاً يفضي إلى

= الهجاء. والبيانية اتباع بيان بن سمان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور وأنه يفتي كله إلا وجهه. والخطابية والحلولية والمقنعية والعذافية وهم كلهم من غلاة الرافضة.

ب- من شبه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين ومعظمهم من المعتزلة. وبعضهم ادعى حدوث صفات الله تعالى. انظر الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٢٥ وما بعدها.

مصلحة فلا معنى للمفسدة والمصلحة إلا ما أفضى إلى نظام العالم أو أدى إلى فساده وبقاء العالم على هذا النظام المخصوص غير واجب عقلاً على أصلنا وأصلكم إذ يحسن من الباري تعالى اعدامه خلافاً للدهرية وإليه يشير قوله تعالى: « قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعاً »<sup>(١)</sup>

وأما مسلك البرهان: فإنه يستدعي تقديم تفصيل. وذلك أن نقول: معاشر المعتزلة أتعنون بقولكم من الأشياء ما يحسن قبل ورود الشرع ومنها ما يقبح قبل ورود الشرع أن منها ما تميل النفوس إليه ومنها ما تنفر عنه فإن عنيتم ذلك فهو مسلمٌ إلا أنكم لا تنتفعون به بسبب أن هذا غير مخصوص بالعقلاء فإن البهائم تنفر عما يضرها وتميل إلى ما ينفعها.

وإن عنيتم بالقبح والحسن أن فاعل الحسن يستحق عليه الثواب وفاعل القبح يستحق عليه العقاب فهذا هو مذهبهم على التحقيق. وهو الذي عنوه وأرادوه ووضعنا الكلام فيه وأقمنا البرهان عليه.

قلنا: الأفعال متساوية بالنسبة إلى الله تعالى فلا يضره كفر كافر ولا ينفعه شكر شاكر. فلا معنى لوجوب الثواب للبعض دون البعض إذ لا غرض له في ذلك. وفي مثل هذا المقام قيل: « من تنزه عن الأغراض لم يحسن عليه الاعتراض » قالوا: الباري تعالى وإن لم يكن له غرض إلا أنه يفعل لغرضنا. قلنا: هذا باطل فإنه لو فعل لغرضنا لكان غرضنا غرضاً له بواسطة وهو منزّه عن الأغراض على الإطلاق.

(١) المائة: ١٧

قالوا: لو كانت الأفعال إنما تحسن وتقبح لغرض لوجب. إذا فرضنا ملكاً منفرداً عن جيشه في مهمة غفر فرأى فقيراً وأنعم عليه ألا يكون ذلك محسناً لأنه لا غرض له فيه.

قلنا: هذا باطل. فإنه لا يخلو عن غرض من طلب ثواب أو ثناء من الناس، أو تابعا للتألم رقة الجنسية أو توهماً لإنعكاس تلك الحالة بأن قدر نفسه مبتلى بتلك البلية ورأى غيره معرضاً عنه فرآه قبيحاً.

قالوا: وكذا لو فرضنا رجلاً يتوصل لقضاء حاجة بالصدق والكذب عدل إلى الصدق ما كان ذلك إلا بما ذكرناه.

قلنا: هذا أيضاً إنما يفعله إما طلباً للثواب أو إرادة لثناء الناس أو جرياً على عادته المألوفة. فلو فرضنا عدم جميع هذه الأشياء استوى الأمران عنده.

قالوا: لو كان التحسين والتقبيح متلقين من السمع المنقول دون قضيات العقول لمجده منكر الشرائع. ونحن نرى طوائف من البراهمة<sup>(١)</sup> والدهرية متفقين على تحسين بعض الأفعال وتقبيح

(١) نسبة إلى براهم. وهم نفاة النبوات. وعندهم أكبر الكبائر في الرسائل اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل والأكل والشرب. وهم فرق أشهرهم البددة وهم يعتقدون بوجود أشخاص لا ينكحون ولا يأكلون ولا يشربون ولا يهرمون ولا يموتون. وأول «بد» ظهر هو «شاكمين» قبل الهجرة بخمسة آلاف عام. والبد كما وصفوه يشبه عند أهل الإسلام الخضر ويزعمون أنه يجب ظهوره في بلاد الهند لطيب أرضها. ومن البراهمة أيضاً أصحاب التناسخ. ومنهم أصحاب الفكرة والوهم وهؤلاء لهم اشتغال بالنجوم والكواكب ويستدلون بمنازلتها وحركاتها على أشياء. ويعظمون الفكر لأنه المتوسط بين المحسوس والمعقول. انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢٥١/٢ وذيله لمحمد سيد كيلاني ص ٩.

البعض وما تلقوا ذلك إلا من جهة العقل .

وطريق الانفصال عن هذا السؤال أن يقال لهؤلاء لا حجة لكم في استحسانهم فإنهم ما أطلقوا معنى التحسين والتقييح على بعض الأفعال على الوجه الذي اطلقتهم وإنما عنوا بتحسين بعض الأفعال أن النفوس تميل إليه وذلك بعينه ربما استحسنته قوم واستقبحه قوم آخرون . فإن من الناس من يفرح بقتل إنسان ويمدح الزمان على ذلك . ومنهم من يذم الزمان ويعد ذلك من سيئات الدهر والفعل واحد فدل على أن استحسانهم إنما هو بمعنى ميل الطبع إذ لا يقرون بثواب ولا عقاب ولا رجعة ولا مآب . وأنتم ما عنيتم بالحسن والقبح هذا . فلا اتفاق بينكم إلا في اللقب المجرد . ولهذا إذا قتل الملك العظيم فإن قتله قبيح بالإضافة إلى أوليائه وحسن بالإضافة إلى أعدائه وإنما كان ذلك بحكم ميل النفس .

جواب آخر : وهو أنكم إذا احتذيتهم على مثالهم ونسجتهم على منوالهم فهلا قلتم كمقاتلتهم في تحريم ذبح الحيوانات . ثم نقول لهؤلاء إن كنتم على الشاهد تبنون وإياه تعتمدون فقد قضى بأن كل من كان له عبيد وإماء ومرجهم في أنواع الفساد وهو قادر على هدايتهم فإنه منسوب إلى السفه وما قضيتم بذلك في حق الباري تعالى وقد قال سبحانه وتعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها (١) »

قالوا : إنما يفعل القديم سبحانه وتعالى ذلك تعريضاً لهم لأعلى المراتب . قلنا : يلزم على سياق هذا الكلام أن لا يوجد في العالم مصدود والأمر على خلاف ذلك . وقد قيل « من العصمة أن لا تقدر »

(١) السجدة : ١٣

قالوا: إنما فعل ذلك لعلمه بأنه لو أقدرهم لعصوا. قلنا: هذا القول باطل فإن الله تعالى قد أقدر من علم أنه لا يؤمن فيما أن يكون قد ترك الأصلح في حقهم أو في حق المصدودين.

واحتج شيخنا أبو الحسن<sup>(١)</sup> رضي الله عنه على الجبائي<sup>(٢)</sup> فقال: ما قولكم في ثلاثة<sup>(٣)</sup> صبية اخترم الله أحدهم قبل البلوغ وبقي الإثنين فكفر أحدهما وآمن الآخر فما العلة في اخترام ذلك الصغير؟

قال الجبائي: إنما اخترمه لأن الله تعالى علم أنه لو بلغ لكفر قال له شيخنا رضي الله عنه: فقد أحيا أحدهما وكفر فقال الجبائي: إنما أحياه الله ليعرضه لأعلى المراتب فيؤمن كما آمن الآخر فقال له شيخنا رضي الله عنه: فهلا أحيا الصغير الآخر ليعرضه لأعلى المراتب.

(١) هو علي بن اسماعيل أبو الحسن الأشعري كان معتزلياً. تتلمذ على القفال. وهو متكلم مشارك في بعض العلوم له: الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة، خلق الأعمال، الرد على المجسمة، الرد على ابن الراوندي، مقالات الإسلاميين، الأسماء والصفات. توفي سنة ٣٢٤ وقيل سنة ٣٣٠ هـ. له ترجمة في: طبقات الشافعية ٢/٢٤٥ - ٣٠١. وفيات الأعيان ٢/٤٤٦. تاريخ بغداد ١١/٣٤٦. الفهرست ١/١٨١. البداية والنهاية: ١١/١٨٧. النجوم الزاهرة ٣/٢٥٩. شذرات الذهب ٢/٣٠٣. روضات الجنات ٤٧٤ هدية العارفين ١/٦٧٦ معجم المؤلفين ٧/٣٥.

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام. أحد رؤساء المعتزلة والمتكلمين. أخذ عنه أبو الحسن الأشعري له تفسير القرآن. ومقامات المعتزلة والمتكلمين. والرد على أهل السنة. ولد سنة ٢٣٥ وتوفي سنة ٣٠٣ ترجم له: مرآة الجنان ٢/٢٤١ والأنساب ١/١٢١. شذرات الذهب ٢/٢٤١ الفرق بين الفرق للبغدادي ١٨٣. وانظر الجبائيان لعلي فهمي خشم ٥٧.

(٣) في المخطوطة «ثلاث»

فقال له الجبائي لعنه الله<sup>(١)</sup>: وَسُوسَتَ.

فقال شيخنا له: ما وسوستُ ولكنه وقف حمار الشيخ على القنطرة. وفي مثل هذا المقال قال إمامنا الشافعي<sup>(٢)</sup> رضي الله عنه: «القدرية<sup>(٣)</sup> إذا سلموا لنا العلم خصموا».

### المسألة الثانية

شكر<sup>(٤)</sup> المنعم لا يجب عقلاً وإنما يجب من جهة السمع خلافا

للمعتزلة.

(١) الراجح عند جمهور أهل العلم عدم جواز لعن الأشخاص بأعيانهم. وإنما يجوز اللعن لمن اتصف بصفات توجب اللعن مع ان تنزيه اللسان عن اللعن أولى. لقوله ﷺ: «ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء.»

وقد أباح بعض أهل العلم لعن الأشخاص بأعيانهم بشرط معرفة حالهم التي ختمت حياتهم عليها وأنهم متصفون بما يوجب اللعن.

(٢) هو أبو عبدالله محمد بن إدريس المطلبي القرشي. أول من دون علم أصول الفقه وصاحب المذهب. له الرسالة والأم وجماع العلم واختلاف الحديث وابطال الاستحسان واحكام القرآن والمسند ولد بغزه سنة ١٥٠ هـ وتوفي بمصر سنة ٢٠٤ هـ.

له ترجمة في: طبقات الشافعية لابن السبكي ١٠٠/١. شذرات الراهب ٩/٢. وفيات الأعيان ١٦٣/٤ البداية والنهاية ٢٥١/١٠. النجوم الزاهرة ١٧٦/٢. مرآة الجنان ١٣/٢. طبقات الأصوليين للمراغي ١٣٣/١ وألفت كتب في مناقبه. (٣) القدرية نسبة للقدر. وهم المعتزلة لأنهم يقولون أن العبد قادر على خلق أفعال نفسه خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والرب منزّه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية. لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً. وفراراً من الأحاديث الواردة في ذم القدرية مثل قوله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة.» تهربوا من هذا اللقب وقالوا: ان هذا اللقب يطلق على من يقول أن القدر خيره وشره من الله تعالى أي على الجبرية. ولكن جمهور أهل السنة يطلقونه على المعتزلة. ولا يكاد يذكرهم الغزالي في المستصفي إلا بالقدرية. انظر الملل والنحل للشهرستاني ٤٣/١.

(٤) قال إمام الحرمين في البرهان ٩٦/١. «هذه المسألة وإن كانت مرسومة في الشكر =

وهذه المسألة هي عين المسألة المتقدمة. وذلك أن الشكر الواجب عندهم ليس هو عبارة عن قول القائل: الحمد لله والشكر لله. فإن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون لفظ. وليس هو عبارة عن معرفة الله تعالى فإن الله تعالى يُعرف ليُشكر. فالشكر مرتب على المعرفة. فلم يبق للشكر معنى عندهم إلا الكف عن المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية. وقد بينا في المسألة السابقة أنه ليس في العقل حسن ولا قبح فأغنى ذكر تلك المسألة المتقدمة عن هذه المسألة غير أنا نفرد هذه المسألة بالذكر جرياً على عادة العلماء فنقول:

الشكر يتعب الشاكر ولا ينفع المشكور والعقل لا يقضي بوجوب ذلك.

وذكر الأستاذ أبو اسحق<sup>(١)</sup> رحمة الله عليه عبارة رشيقة فقال: «النعمة إذا قلَّ قدرها قبح الشكر عليها كملك أنعم على فقير بدرهم أو مجبة. فإنه يقبح مدح الملك على ذلك ويُعدُّ إزرأً بمنصبه مع أنها تنسب إلى ملكه. فإن نعمة الملك متناهية. وما أنعم الله به

---

فكل ما يدعي الخصم وجوبه عقلاً فأخذ الكلام فيه واحداً.

(١) هو ركن الدين ابراهيم بن محمد الاسفرائيني المشهور بالأستاذ أبي اسحق. شافعي متكلم أصولي شارك الباقلاني في الأخذ عن محمد بن أحمد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري. وعنه أخذ عبد الجبار بن علي الاسفرائيني. وعن عبد الجبار أخذ إمام الحرمين وعن إمام الحرمين أخذ الغزالي. قال ابن خلكان له رسالة في الأصول. وله الجامع في أصول الدين في خمس مجلدات. توفي سنة ٤١٨ هـ. له ترجمة في: طبقات الفقهاء للشيرازي: ١٢٦. طبقات الشافعية لابن السبكي ١١١/٣ وفيات الأعيان ٤/١. الفتح المبين ٢٢٨/١ البداية والنهاية ٢٤/١٢ شذرات الذهب ٢٠٩/٣. معجم المؤلفين ١٦١/١.

على كافة عبادته لا نسبة له إلى مقدوراته فإن مقدوراته غير متناهية. وكذلك إذا قلَّ قدر الشاكر قبح منه الشكر وهو معهود في العرف. وذلك أن الملك العظيم يرفع نفسه عن أن يخدمه صغار الناس. والعالمون بأسرهم بالإضافة إلى جلال الله تعالى وكهال عزه أصغر من صغار الناس بالإضافة إلى عظيمهم. ولولا ما ورد في الشرع من قول الرسول صلوات الله وسلامه عليه: «المصلي مناج ربه.»<sup>(١)</sup> وإلا لقبح اخطار ذلك بالبال من جهة العرف والعادة. أما المخالفون فإنهم قالوا: الشكر حسن في الشاهد فينبغي أن يكون حسناً في الغائب.

وهذا الاستدلال باطل. وذلك لأنه يفضي إلى الدهر والتعطيل والتمثيل والتشبيه. أما إفضاؤه إلى الدهر والتعطيل: فإن الذي يقول لم أشاهد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة فينبغي أن يكون الأمر كذلك.

وأما إفضاؤه إلى التشبيه والتمثيل فإن المجسمي يقول: لم أشاهد فاعلاً إلا جسماً. والله تعالى فاعل فينبغي أن يكون الأمر كذلك والمذهبان باطلان.

والجواب الثاني: أن الشكر إنما يحسن في الشاهد لأن المشكور ينتفع بذلك. وهذا معدوم في الغائب فإن البارئ تعالى غير منتفع

---

(١) أخرجه أحمد ٣/٢٣٣. ومسلم في كتاب المساجد باب النهي عن البصاق في المسجد برقم ٥٤. وأخرجه البخاري في الجزء الثاني في باب ما يجوز من البصاق والنفخ في الصلاة عن انس بن مالك وأخرجه البخاري في المواقيت بلفظ «المصلي يناجي ربه عز وجل» ولفظ مسلم: «إذا كان أحدكم في صلاة فإنه يناجي ربه فلا يمزق بين يديه ولا عن يمينه ولكنه عن شماله تحت قدمه.»

بشكر الشاكرين ولا يتضرر<sup>(١)</sup> بكفر الكافرين فافترق البابان .

قالوا: لو كان الشكر إنما يحسن في الشاهد لغرض قبح المدح لفعل يتضرر به الإنسان . ونحن نجد فيما بيننا أن رجلاً في الشاهد إذا أبلى في قتال عدوه حتى قتل حسن من العدو مدحه على ذلك . فيقول: لله دره! ذبَّ عن قومه وناضل دونهم . فإن كان ذلك الفعل سبباً في الإضرار به قلنا: إنما حسن في الشاهد لأنه يتضمن حث امثاله على الاحتذاء على مثاله ولولا ذلك لفسد النظام واختل العصام .

قالوا: لو كان شكر المنعم واجباً ولا يعرف إلا بالسمع افضى ذلك إلى إفحام<sup>(٢)</sup> الأنبياء وقطع حجج الله تعالى على خلقه وما أفضى إلى ذلك فلا شك في فساده .

بيان ذلك: أن الرسول ﷺ إذا تحدى ودعا إلى النظر في معجزته وقال: أنا رسول الله فانظروا في معجزتي . قيل له ان العقل لا يوجب علينا النظر أو السمع الموجب للنظر لم يثبت فيفضي ذلك إلى انقطاع حجته . وإنما يستتم دعوته على أصلنا من حيث أن سامع هذه الدعاوي يقول: وجب علينا من جهة العقل شكر المنعم وهذا المدعي يجوز أن يكون صادقاً ويجوز أن يكون كاذباً فلا بد من اجتناب الخطر والنظر في معجزته ليعلم أصادق هو أم كاذب .

وطريق الانفصال عن عهدة هذا السؤال أن يقال: ما يرد علينا من اشكال هذا السؤال في السمع المنقول منعكس عليكم في قضايا

(١) في المخطوطة « يتضرر » ولم أجد هذه الصيغة في مادة ضرر في لسان العرب

(٢) في المخطوطة « اقتحام » والذي أثبتته أخذته من المستصفى ص ٧٦ .

العقول وذلك أنّ الخاطر الذي يدعو الإنسان إلى النظر في المعجزة وبيان الفرق بينها<sup>(١)</sup> وبين ما ينال بالقوى الفلكية<sup>(٢)</sup> ومساعدة الدولة والأسباب الطلسمية<sup>(٣)</sup> لا تخلو إما أن تكون من فعل الله تعالى أو من فعل العبد. فإن كان من فعل العبد فهو باطل لأنه تخيير بين إيجادهِ وردّه. فيكون ذلك مفضياً إلى افحام<sup>(٤)</sup> الأنبياء عند رده وهو باطل.

وإن كان من فعل الله تعالى فلا يخلو من أحد أمرين: إما أن يفعله الله تعالى في نفس كل أحد أو في نفس طائفة من الناس. والقسم الأول باطل. فعلمنا بوجود طوائف من الناس لا يحصيهم

(١) في المخطوطة «بيننا»

(٢) القوى الفلكية: هو الزعم بأن للأفلاك نفوساً وعقولاً تدبر الحياة الأرضية. وانها ترى وتسمع ولا تدوق ولا تشم وكل هذه الاعتقادات أخذها فلاسفة العرب عند قدماء اليونان. وهي اعتقادات باطلة تتنافى مع الأديان السماوية. بل من تمسك بهذه الاعتقادات كافر في شريعتنا. قال ﷺ: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بالكوكب فأما من قال مطرنا بفضل الله فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب. وأما من قال مطرنا بنوء كذا فذلك كافر بي ومؤمن بالكوكب. « انظر مقدمة ابن خلدون ط الشعب ص ٤٨٦ ودائرة معارف القرن العشرين لوجدي ٧٧٠/٥ ط دار المعارف بيروت

(٣) الأسباب الطلسمية: الطلسم كلية يونانية وهي عبارة عن خطوط بها علامات تنجيمية وأخرى سحرية تستعمل تائماً لرفع الحسد وغيره. وبها تسلط القوى السماوية الفعالة على القوى الأرضية المنفعلة في زعمهم. وأبو الطلسمات هو الحكيم اليوناني «سليناس» واشتهر بالطلاسم أهل بابل وأقباط مصر القدماء وفي الاسلام جابر بن حيان والمريطي. وكلها تتنافى مع الأديان السماوية وفيها شركيات توعد الله على تعاطيها أشد العذاب انظر مقدمة ابن خلدون ٤٦٧ - ٤٧٣. ودائرة معارف القرن العشرين ٥١٧/٧. ودائرة المعارف الاسلامية ٢٥٦/١٥. وشمس المعارف الكبرى المطبوع في بمباي بالهند

(٤) في المخطوطة «اقتحام».

عدد قد خلت نفوسهم عن هذه الخواطر كأهل الرساتيق<sup>(١)</sup> والبوادي والنسوان. وإن كان إنما يخلقه الله تعالى في نفس طائفة دون طائفة فقد سقطت حجة الله تعالى عن من لم يخلق له ذلك الخاطر.

وربما زعم بعض المعتزلة أن الله تعالى يبعث إلى كل واحد ملكاً ينفث في رُوعه ويناجيه في نفسه ويقول لعلّ لك رباً إن شكرته أثابك وإن كفرته عاقبك. فإن ذهبت المعتزلة إلى هذا الرأي فهو باطل من وجهين:

أحدهما: أن الملك لا يخلو إما أن يكون مكلفاً أو لا يكون مكلفاً. فإن كان الملك مكلفاً فالاعتراض متوجه عليه على الطريق الذي وجب به تكليف الملك حسب توجهه على الطريق الذي ثبت به تكليف الواحد منا. وإما أن يفضي إلى إرسال ملك إلى ملك فيؤدي إلى ما لا نهاية له. وإما أن يتركوا مذهبهم في الخواطر لأن الواحد منا لم يحس بخطاب هذا الملك. ولأنه لا كلام في الخواطر عندهم إلا من الحروف والأصوات.

فإن لم يكن مكلفاً فهو خلاف النص. قال الله تعالى: «لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون»<sup>(٢)</sup>. وإن كان من فعل العبد فهو متمكن من رده وإخراجه. فإن رده سقطت الحجة. قالوا: فالجواب عن هذه الشبهة إن وردت عن ملحد أو مستفيد

---

(١) الرساتيق: جمع رستق ويقال أيضاً رزتق. لفظ فارسي معرب أحقوه بقرطاس.

معناها السواد. وانظر لسان العرب لابن منظور الافريقي ١٠/١١٦

(٢) التحريم: ٦

مسترشد غير مناظر عن مذهب ولا ذاب عن مقالة .  
 فطريق الجواب أن يقال: ما التزتمونا هو الواجب الأول في  
 طريق العلم. والواجب الأول لا طريق إلى العلم به. فإن مدارك  
 العلوم منحصرة في الضرورية والنظرية. والعلم به خارج من جهة  
 الضرورة. وليس يجوز أن يكون النظر طريقاً إلى معرفته لأنه  
 يؤدي إلى خروجه عن كونه أولاً. إذ وجود النظر يكون سابقاً  
 عليه. ولهذا المعنى إذا قيل: ما واجب لا يتقرب به إلى الله تعالى؟  
 فيقال: هو الواجب الأول بأن يخلق الله تعالى بواعث ودواعي عند  
 رؤية المعجزات وخوارق العادات فيحمله ذلك على النظر .

وذكر الإمام أبو المعالي<sup>(١)</sup> قدس الله روحه جواباً<sup>(٢)</sup> عن هذه  
 الشبهة فقال: نحن نسلم أن العقل يوجب إلا أن لا يوجب العقل محلاً  
 وهو ما بعد ورود الشرع. فإن الخاطر يميز في أحد الجانبين وهو  
 جهة جانب المدعي والعقل يقضي باجتناّب الخطر. وأما قبل ورود  
 السمع فيجوز أن يكون الشكر مفسدة ويجوز أن يكون مصلحة  
 وتركه مصلحة. وأما بعد ورود السمع ودعاء الرسول إلى الشكر  
 وأمره بالطاعة. فالأمر محصور وذلك لا يخلو إما أن يكون صادقاً  
 أو كاذباً. فإن كان كاذباً كان اتباعه ضلالاً. وإن كان صادقاً كان  
 اتباعه رشاداً فلا بد من التفحص لتمييز أحد الطريقتين عن الآخر .

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الأصولي الفقيه الشافعي الأديب المتكلم .  
 تفقه على القاضي حسين ودرس الحديث على والده . له البرهان والورقات وتلخيص  
 التقريب في الأصول والإرشاد . توفي سنة ٤٧٨ هـ . من أشهر تلاميذه الغزالي والكنيا  
 الهراسي والخوافي . له ترجمة في: وفيات الأعيان ١/٣٦٠ . البداية والنهاية  
 ١٢٨/١٢ . تبين كذب المفترى ٢٧٨ طبقات الشافعية لابن السبكي ٣/٢٤٩  
 (٢) هذا الجواب ليس موجوداً في البرهان ولعله في أحد كتبه الكلامية الأخرى .

## المسألة الثالثة

لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود السمع .  
وأما من عدا أهل الحق قد اختلفوا في الزيادة على ما يسدُّ به  
حاجة الأدميين من الطعام والمشروب . فقالت طائفة : هو على  
الخطر . وقالت طائفة هو على الإباحة .

وعمدتنا في هذه المسألة بناؤها على المسألة المتقدمة<sup>(١)</sup> . فإنه إذا  
ثبت لنا بالدليل السابق المتقدم أن الأحكام لا تتلقى من جهة  
العقل حظراً وإباحة وتحسيناً وتقبيحاً . وإنما تتلقى من جهة السمع .  
قلنا في هذه المسألة لا حاكم قبل السمع فلا حكم قبل السمع لأن  
الحكم يستدعي حاكماً .

وأما عمدة من ذهب إلى أنها على الخطر فإنهم قالوا : الأعيان  
مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير إذنه لا شك أنه حرام .  
وهذا باطل من وجهين : (أول اللوحة السادسة) .

أحد الوجهين : أن هذا دليل سمعي ومسلك شرعي . فإن تحريم  
التصرف في ملك الغير بغير إذنه إنما يثبت بتحريم الشرع وكلامنا  
في حكم أفعال العقلاء قبل الشرع .

الثاني : أن التصرف في ملك الغير بغير الإذن إنما كان حراماً  
لأنه سبب في الإضرار به . وذلك معدوم في حق الله سبحانه وتعالى . فإنه

---

(١) الخلاف في هذه المسألة مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقليين الذي قال به  
المعتزلة . وهم الذين يعني بهم المصنف بقوله « ما عدا أهل الحق » كما صرح بأنهم  
المعتزلة امام الحرمين في البرهان ٩٩/١ . وخلاف أهل السنة مع المعتزلة أن أهل  
السنة يمنعون تلقي الأحكام من غير جهة السمع .

منزه عن الإضرار فيجري ذلك مجرى ملك عظيم منع فقيراً مسكيناً من الإستغلال بظل جداره فإنه ينسب إلى السفه .

قالوا: لعلّ الله تعالى إنما خلقنا وخلق هذه الأعيان<sup>(١)</sup> وركب في النفوس الميل إليها لتمتنع عن الإقدام على تناولها ابتلاءً وامتحاناً فوجب الكف عن ذلك .

قلنا: هذا الخاطر يعارضه خاطر آخر . وهو أن للقائل أن يقول: لعلّ الله تعالى خلقنا في دار الدنيا لترتع في رغد العيش وتقلب في لذيذ الحياة كما خلق الحور والولدان في الجنان مع استغنائه عنا وعدم حاجته إلى امتناعنا عن ذلك . فيتعارض الخاطران وليس أحدهما بأولى من الآخر . وإن تمسك أصحاب الإباحة بالخطر الثاني عارضناهم بالخطر الأول فيتعارض القولان . وبان أنه لا معنى للحظر والإباحة قبل السمع<sup>(٢)</sup>

(١) يوجد في المخطوطة بعد الأعيان كلمة صورتها (وتكف) وليس لها معنى هنا .  
(٢) اقتصر المصنف في هذه المسألة على ابطال أدلة المعتزلة مع أن أهل السنة استدلوا بالمنقول والمعقول:

أ- قوله تعالى: « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً . » ومعنى ذلك أنه لا عذاب على من مات قبل بعثة الرسل . وبالتالي انتفى التكليف بالإيجاب والتحريم .

ب- قوله تعالى: « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . » وهذا يدل على أنه لا تقوم الحجة على الناس إلا بارسال الرسل .

ج- قوله تعالى: « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا: ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى . »

وأما إمام الحرمين في البرهان ١٠٠/١ فقد ختم المسألة بعبارة لطيفة حيث قال: « أما أصحاب الإباحة فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم . فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك والأمر على ما ذكره » وانظر الاحكام للأمدي ٦٩/١ وارشاد الفحول ص ٧ والبرهان ٩٩/١ . وأقول: ينبى على هذه المسألة مسألة مشهورة عند علماء الكلام وهي حكم أهل الفترة .

## كتاب التكاليف

### المسألة الأولى

اختلف العلماء في المندوب<sup>(١)</sup> هل هو من قبيل التكاليف أم

لا ؟

فذهب أكثر أصحابنا إلى أن المندوب ليس من قبيل التكاليف .

ونقل عن الأستاذ أبي اسحق الاسفرائيني أنه قال من قبيل التكاليف<sup>(٢)</sup> .

---

(١) لم يذكر المصنف حد المندوب لغة واصطلاحاً . فالمندوب لغة: المدعو إليه . واصطلاحاً:

« ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعاً مطلقاً من حيث تركه . » احترز بمطلقاً عن فرض الكفاية لأنه يمدح فاعله ولا يذم تاركه إذا فعله آخرون مع أنه واجب . واحترز بها أيضاً عن الواجب الخير والموسع فإنه يذم تاركها في بعض الأحوال وليس مطلقاً .

واحترز بلفظ « من حيث تركه » حتى تدخل المندوبات التي يذم تاركها عند البعض إذا كان الترك من باب الاستخفاف أو لكونها شعيرة من شعائر الدين كالأذان .

(٢) ونقل هذا القول ابن النجار في الكوكب المنير عن أبي بكر الباقلاني وابن عقيل والطوفي وعللوا ذلك بأن المندوب قد يكون أشق من الواجب وأكثر كلفة منه . ونقله عن الاستاذ الاسفرائيني والقاضي أبي بكر الباقلاني امام الحرمين في البرهان ١٠١/١ وانظر في ذلك الأحكام للآمدي ٩٢/١ والمسودة ٣٥ وروضة الناظر ٣٦ وجمع الجوامع مجاشية المحلي ١٧١/١ وشرح الكوكب المنير ٤٠٥/١ .

وعمدتنا: أن التكليف تحميل ما فيه مشقة وكلفة. ولا مشقة في المندوب فإنه إن فعله كان له الثواب وإن تركه فلا عقاب عليه. ويشهد لهذا قصة الأعرابي حين سأل النبي ﷺ عن حق الله تعالى على عباده في اليوم واللييلة. فقال ﷺ: «خمس صلوات كتبهن الله تعالى على عباده في اليوم واللييلة.» فقال الأعرابي: «والله لا أزيد عليهن ولا أنقص منهن.» فقال ﷺ: «أفلق الأعرابي إن صدق.» (١) أما عمدة الخصم: فإنه قال: التكليف تحميل ما فيه مشقة من قولك كلفتك أمراً عظيماً أي حملتك أمراً شاقاً. وهذا موجود في المندوب لأنه إذا فعله استحق الأجر الجميل والثواب الجزيل. وإذا تركه حرمة الله تعالى الثواب. وحرمان الثواب عقوبة لأنه سبب للتألم والتحزن الداخل على القلب. ولا معنى للمشقة إلا ادخال مؤلم على النفس إلا أن مرتبته دون مرتبة العقاب بالنار. والإختلاف في مراتب العقوبات لا يوجب اختلافاً في أصل التكليف. فإن من العقوبات ما يقطع به كعقوبة الكفار ومنها لا يقطع به كعقوبة الفاسق فإنه في مشيئة الله تعالى. ومن العقوبات ما تقام في الدنيا والآخرة. ومنها ما تختص بإحدى الدارين. وهذا النوع من الاختلاف ما أوجب تفاوتاً في أصل التكليف لوجود التساوي في أصل التألم. فكذا فيما تنازعنا فيه.

وطريق الانفصال عن عهدة هذا الكلام أن يقال: حرمان

(١) رواه البخاري في أواخر كتاب الأيمان ١٧/١ ومسلم ٤١/١ وأبو داود ١٦٠/١ والنسائي ١٨٤/١ وتحفة الاحوذى على سنن الترمذي ٢٤٦/١ والمستدرک ٢٠١/١ والموطأ ١٧٥/١ وأحمد في المسند ١٦٢٢/١ والدارمي في كتاب الصلاة ٢٠٨. وانظر كشف الخفا للعجلوني ١٧٨/١.

الثواب على ترك فعل الطاعات المندوب إليها ليس داخلياً في مراتب العقوبات. فإن العبد لو أطاع الله عز وجل آناء الليل وأطراف النهار وصرف<sup>(١)</sup> أوقاته على العبادات كان ثوابه أكثر من ثواب من اقتصر على السنن الراتبة. وإذا ترك ذلك لم يستحق ذلك المقدار من الثواب. ولا يقال: أنه كُلف العبادة في جميع عمره. فإن هذا لا يجوز لأن جريانه لو كان يوجب كونه مكلفاً لكان الله تعالى قد كلف عباده من العبادات ما لا نهاية له. وما لا نهاية له لا يكون تكليفاً لأن التكليف يستدعي علم المكلف بما كلف. وما لا نهاية له لا يكون معلوماً فلا يكون داخلياً تحت التكليف غير أن الخلاف في هذه المسألة لفظي. فإننا نسلم لهم أنه إذا تركه لا يستحق الثواب. والخصم يسلم لنا أن لا عقاب عليه في نار جهنم. فحظ المعنى من الجانبين مسلم. ولا يبقى بعد ذلك إلا إطلاق عبارة التكليف ولا مشاحة في الإطلاقات ولا مضايقة في العبارات.

### المسألة الثانية

المباح<sup>(٢)</sup> ليس من قبيل التكليف خلافاً للأستاذ أبي اسحق. وعمدتنا: أن التكليف تحمیل ما فيه كلفة ومشقة. ولا مشقة ولا كلفة في المباح لأنه بالخيار بين الفعل والترك من غير ضرر يلحقه في العاجل والآجل.

وعمدة الخصم: أن المرء يفتقر في معرفة المباح والفرق بينه

(١) في المخطوطة «وتصرف»

(٢) لم يتعرض المصنف لتعريف المباح لغة واصطلاحاً. فالمباح لغة المعلن والمأذون فيه. واصطلاحاً: «ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم شرعاً» انظر في تعريفه المصباح المنير ١٠٥/١ ونهاية السؤل ٤٨/١ وشرح الكوكب المنير ٤٢٢/١.

وبين المحذور إلى نظر وتأمل وذلك نوع كلفة ومشقة .

وهذه زلة من كبير<sup>(١)</sup> . فإن النزاع إنما وقع في المباح الذي يعلم أنه مباح إن فعله هل هو من قبيل التكاليف أم لا ؟ أما النظر والاستدلال الذي أشار إليه فهو من قبيل طلب العلم . وطلب العلم فرض على الكفاية فالبحثان مختلفان .

### المسألة الثالثة

لا فرق بين الفرض والواجب خلافا لأصحاب أبي حنيفة . وعمدتنا: أن الفرض والواجب استويا في الحد فوجب أن يستويا في الحقيقة . فإن حد الواجب: « ما عصى المرء بتركه » أو « ما يتعرض بتركه للعقاب ويثاب على فعله . » وهذا موجود في الفرض . فإنه يعص بتركه ويتعرض للعقاب بتركه ويثاب على فعله .

وأما عمدة الخصم فإنه يقول: الفرض: « ما ثبت بدليل مقطوع به . » والواجب: « ما ثبت بدليل مظنون مجتهد فيه . » وهذا تحكم لا دليل عليه لسبب أنه ليس بأولى من قول القائل: الفرض ما ثبت بدليل مجتهد فيه . والواجب ما ثبت بدليل مقطوع به .

قالوا: الفرض ما لا اختلاف فيه . والواجب: ما فيه اختلاف .

قلنا: هذا باطل . لأنه ليس بأولى من تقدير ضده . وهو أن

(١) وقال إمام الحرمين في البرهان ١٠٢/١ « وهي هفوة ظاهرة » مع انه نقل عنه أنه فسرها بأنه يجب اعتقاد ان الإباحة من الشرع . ولكن الغزالي قال في المستصفى عن تأويل الاسفرائيني أنه تأويل بعيد مع أنه نزاع في اسم وقال الأمدى في الأحكام: الحق ان الخلاف لفظي لأن إثبات كونه تكليفاً في موضع غير موضع نفي ذلك فلا تناقض . وانظر في ذلك المستصفى ٩٠ والأحكام للأمدى ٩٦/١

يقول القائل: الفرض ما اختلف فيه. والواجب ما لا اختلف فيه. على أن من المسائل ما لا سبيل لأصحاب أبي حنيفة فيها إلى إنكار اطلاق اسم الفرض عليها كأصول الديانات فإنها اختلف فيها بين العلماء. والعلم فيها من جملة الفرائض. وكذا من توضعاً وترك النية وصلى فصلاته اختلف فيها بين العلماء. فالشافعي رضي الله عنه يقول: هي باطلة. وأبو حنيفة يقول: هي صحيحة. ولا خلاف عندهم أنها من جملة الفرائض.

قالوا: إنما قصدنا بهذه التفرقة ضرب تمييز بين مراتب الواجبات. فإننا وجدنا من الواجبات ما ثبت بدليل مقطوع به ومنها ما ثبت بدليل مظنون فقصدنا التمييز بين النوعين كما قصد العروضيون<sup>(١)</sup> من التمييز بين مجور الشعر فسموا بعضه طويلاً وبعضه مديداً وبعضه كاملاً. وكذا النحاة سمو بعض الحركات نصباً وبعضها رفعاً وبعضها جراً. وكذا الفقهاء سمو بعض الأقسية قياس شبه وبعضها قياس معنى<sup>(٢)</sup>.

(١) أصحاب علم العروض الذي اخترعه الخليل بن أحمد المتوفى ١٧٠ هـ وبجوره ستة عشر مجراً لكل منها تفاعيل:

فالطويل: فعول مفاعيل فعول مفاعيل = فعول مفاعيل فعول مفاعيل

والمديد: فاعلاتن فاعلن فاعلات = فاعلاتن فاعلن فاعلات

والكامل: = متفاعلن متفاعلن متفاعل = متفاعلن متفاعلن متفاعل.

(٢) قياس الشبه: هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام. ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام فهو دون المناسب وفوق الطردي. ولأجل شبهه بكل منها سمي بذلك. ومثاله قول الشافعي في إزالة النجاسة: طهارة تراد لأجل الصلاة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة وهو غير قياس الأشباه.

وقياس المعنى: هو الذي في معنى الأصل. وهو الذي لم يصرح فيه بالوصف الجامع =

قلنا: في هذا الجواب عن هذا أن نقول مثل هذا لا منع فيه إلا أنكم أخطأتم في الوضع فإن الوجوب أليق بما كان مقطوعاً به من الفرض من حيث أن الوجوب لا تردد فيه. لأن الوجوب في اللغة عبارة عن السقوط. من قولك وجب الحائط إذا سقط. ووجبت الشمس إذا سقطت. والمقطوع به لا تردد فيه فهو أليق.

أما الفرض فهو عبارة عن التقدير. من قولك فرض الحاكم النفقة إذا قدرها. وفرضتنا القوس وهما الحدتان اللتان في سَيْتَيْهِ<sup>(١)</sup> أي جانبيه موضع الوتر. وفرضة النهر وهو موضع اجتماع السفن. والتقدير تارة يكون في الواجبات وتارة في المندوبات.<sup>(٢)</sup>

### المسألة الرابعة

لا فرق<sup>(٣)</sup> بين فرض العين وفرض الكفاية خلافاً لبعض العلماء.

- = كإلحاق الأمة بالعيد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينها. انظر الأحكام الآمدي ٩٧/٨٩/٣ ونهاية السؤل ٦٣/٣ واللمع ص ٥٥
- (١) ضبطها سَيْتَيْهِ مفرداً سية وجمعها سيات على ما في لسان العرب لابن منظور ٢٥٥/٢ والقاموس المحيط ٦٦٠/٢.
- (٢) ويمكن الإجابة أيضاً على فرض التسليم أن الفرض أكد في اللغة فلا يلزم أن يكون أكد في الإصطلاح. ثم لماذا فرقت بين الواجبات ولم تفعلوا ذلك في المحرمات وتجعلوا ما ثبت منها بدليل قطعي له اسم غير اسم الذي ثبت بدليل ظني.
- (٣) نفى المصنف الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية من جهة أن تاركها يتعرض للعقاب ولا يعني نفي الفرق من كل وجه. وقد ذكر العلماء بينها فروقاً من جهات أخرى ومن ذلك. أن فرض العين طلب فعل العبادة من كل واحد بالذات طلباً جازماً أما فرض الكفاية فهو طلب حصول الفعل طلباً جازماً. وأما قصد الفاعل فيه تبع لا ذاتي. واختلفوا في أيها أفضل ولكل قول متمسكة. فالذي فضل فرض الكفاية فلأن فاعله ساعٍ لصيانة الأمة كلها عن المآثم. والذي فضل فرض العين فلشدة اعتناء الشارع به ولقصده حصوله من كل مكلف. انظر القواعد والفوائد =

وعمدتنا في هذه المسألة: أن نقول استويا في الحد فوجب أن يستويا في الحقيقة. فإنه يتعرض للعقاب بترك كل واحد منها.

أما الخصم فإنه يقول: الفرق بين ظاهر. وذلك لأن فرض العين لا يسقط عنه بفعل غيره وفرض الكفاية يسقط عنه بفعل غيره<sup>(١)</sup> فإن الجهاد والآذان والصلاة على الميت إذا قام به البعض سقط عن الباقي لأنه فرض على الكفاية. والصلوات الخمس إذا قام بها قوم لا تسقط عن الباقي لأنها فرض عين.

الجواب: قلنا لا نسلم أن فرض الكفاية يسقط عن زيد بفعل عمرو. وإنما يسقط لعدم علته. وذلك أن الله تعالى أوجب الصلاة على الجنابة احتراماً للميت وأوجب دفنه ومواراته ستراً لعورته فإذا قام بذلك قوم زالت العلة فسقط الوجوب لزوال علته. حتى لو أكل الميت سبعاً أو أحرقت النار سقط الدفن والمواراة لأن فعل النار علة لإسقاط الفرض. فإذا ثبت أن فعل زيد لا يسقط بفعل عمرو وإنما يسقط لعدم علته فالواجبات بأسرها والفرائض بأجمعها متساوية في السقوط إذا عدت عللها. وفرض العين وفرض الكفاية على وثيرة واحدة.

### المسألة الخامسة

يجوز على مذهب أهل السنة أن يكلف الله عباده ما لا طاقة لهم

= الأصولية للبعلي ص ١٨٨ وشرح تنقيح الفصول ١٥٥ وشرح الكوكب المنير . ٣٧٧/١

(١) لا فرق بينهما من جهة الوجوب اتفاقاً. وإنما الخلاف في وجود الفرق بينهما من جهة طريق الخروج من العهدة والسقوط عن المكلف.

به (١) ثم اختلف أصحابنا فمنهم من قال: لا أسميه تكليفاً، وهذا ما مال إليه الأستاذ. والأكثر من أصحابنا اتفقوا على أنه يسمى تكليفاً.

وذهبت المعتزلة إلى أن ذلك مستحيل. والخلاف في المسألة في فصلين: (٢)

أحد الفصلين مع أصحابنا في اللفظ. والثاني مع المعتزلة في المعنى. وقبل الخوض في المسألة لا بد لنا من ذكر أقسام المستحيلات وهي خمسة:

أولها: ما كان مستحيلاً لذاته كالجمع بين السواد والبياض والحركة والسكون.

والثاني: ما كان مستحيلاً بالإضافة إلى بعض القادرين دون بعض. كخلق الأجسام فإنها متمكنة بالإضافة إلى القدرة القديمة مستحيلة بالإضافة إلى القدرة الحادثة. فإنها مقدورة لله تعالى

---

(١) اضطربت النقول في حقيقة مذهب الأشعري. وقد وضع ذلك إمام الحرمين في البرهان ١٠٢/١ فقال أن مذهبه جواز التكليف بما لا يطاق لأن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه فيكون هذا من التكليف بما لا يطاق. وكذلك يكون التكليف بما لا يطاق من جهة أخرى وهي أن الأفعال مخلوقة لله والعبد مطالب بما هو من فعل ربه وهذا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق. وينتج من هذا أن التكاليف كلها واقعة على التكليف بما لا يطاق. واختار إمام الحرمين إن كان المراد طلب وقوع الفعل الذي لا يطاق فهو ممنوع. وإن كان المراد ورود الصيغة مثل قوله تعالى «كونوا قردة» وليس المراد به الطلب فلا يمتنع.

(٢) المقصود بالفصلين هنا «النسبين» وليس المقصود الفصل الاصطلاحي الذي قسمه الباب. وأحياناً يطلق ابن برهان الفصل على الدليل. ولم يستعمل في كتابه هذا الفصل في موضعه الاصطلاحي.

ومستحيلة في حقنا .

والثالث: ما كان مستحيلاً بطريق اطراد العادة كالطيران في الهواء والترقي في الفضاء .

والرابع: ما كان مستحيلاً لعدم القدرة عليه كتكليف المقعد القيام . ولعدم الآلة كتكليف الأعمى نقط المصحف .

والخامس: ما كان مستحيلاً لأجل الصد والمنع كتكليف المقيد العدو .

وراد أصحابنا قسماً سادساً . قالوا: تكليف القاعد القيام والقائم القعود بناء على أن القدرة مع الفعل عندهم . وهذا يرجع إلى القسم الأول الذي قدمناه من عدم القدرة .

ومجامع ما تمسك به علماءنا في هذه المسألة يحصره فنّان من الكلام . أحدهما إلزامي والثاني برهاني .

أما الإلزامي: فإن علماءنا رحمهم الله قالوا: كلف الله أبا لهب<sup>(١)</sup> الإيمان وعلم أنه لا يؤمن وإيجاد ما علم الله أنه لا يوجد مستحيل فقد كلفه الله إيجاد المستحيل<sup>(٢)</sup> .

(١) هو عبدالعزيز بن عبد المطلب أحد أعمام رسول الله ﷺ الأحد عشر . مات هو وزوجه ام جميل على الكفر . وكانا من أشد الناس إيذاء لرسول الله . نزل في حقه سورة من القرآن يتعبد بتلاوتها . انظر الوافي بالوفيات ٨٣/١ .

(٢) المستحيل الذي كلف الله به أبا لهب هنا مستحيل لغيره وهو متفق على جوازه . واستحال وتوع الإيمان من أبي لهب لخبر الله تعالى أنه لا يؤمن . فلو آمن لوقع الخلف في خبره سبحانه وهو محال . أما إيمانه في ذاته ليس مستحيلاً لأنه نصب له الأدلة كما نصبها لغيره . ورزقه العقل المفكر كما أعطى غيره . فالفرصة أمامه للإيمان كما هي لغيره .

وأما قول من قال أنه أمره بأن لا يؤمن فهو كلام باطل لأن الله لا يأمر =

وقرروا هذا الاستدلال فقالوا: تقدير التكليف في حق أبي لهب أنه قيل له صدق بأنك لا تصدق وآمن بأنك لا تؤمن . فإن الله تعالى أخبر في كتابه بأنه لا يؤمن<sup>(١)</sup> وقد كلفه التصديق بهذا الخبر . وأحدهما ينفي صحة الآخر فالجمع بينهما مستحيل .  
قالوا: إيمان أبي لهب مقدور . والجمع بين السواد والبياض ليس بمقدور .

قلنا: إن عنيتم بقولكم مقدور أنه غير مستحيل لذاته فمسلم وإن عنيتم أنه ممكن الوجود فلا نسلم فإنه لو وجد لا نقبل العلم القديم جهلاً . والمنع عنكم من تكليف المستحيل على الإطلاق<sup>(٢)</sup> يعم كل مستحيل سواء أكان لذاته أو لغير ذاته .

قالوا: وعلم الله تعالى يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فلا يوجب المعلوم وصفاً . فما كان امتناع أبي لهب من الإيمان لعلم الله تعالى أنه لا يؤمن . وإنما علم الله تعالى أنه لا يؤمن لامتناعه من الإيمان .

قلنا: وجه الإلزام قائم . وذلك أن الله تعالى كلفه مع العلم أن ما كلفه لا يتصور وجوده . ويقوى الإلزام على من منع من أصحابنا بأن ذلك لا يسمى تكليفاً . فإن الله تعالى كلف الكفار الإيمان ولا قدرة لهم عليه لأن القدرة عند أصحابنا مع الفعل .

= بالفحشاء فما كلف به أبو لهب ليس من باب التكليف بالنيقذين أو الضدين . وخلاصته أن هذا الدليل ليس في محل النزاع لأنه متفق على جواز تكليف الكافر بالإيمان إلا ما نقله الآمدي في الأحكام ١٠٢/١ عن بعض الثنوية . وانظر: نهاية السؤل ١٤٤/١ والمستصفي ١٠٤/١ وشرح الكوكب المنير: ٤٨٥/١ .

(١) في المخطوطة « بأنك لا تؤمن »

(٢) قوله على الإطلاق لا يتوجه إلا للثنوية وعند من عداهم متفق على جواز تكليف أبي لهب بالإيمان .

قالوا: الكافر إن لم يكن قادراً على الإيمان فهو قادر على ترك  
ضده وهو الكفر. والأمر بالشيء نهي عن ضده. فإذا ترك الكفر  
حصل الإيمان.

قلنا: هذا باطل من وجوه:

أحدهما: أنا لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

الثاني: إن كان ترك الكفر مقدوراً للكافر فالإيمان أيضاً  
مقدور للكافر لأنه لا واسطة بين ترك الكفر وبين ترك الإيمان.  
والإيمان غير مقدور على أصلكم.

الثالث: يلزم على مساق هذا الكلام أن يجوز تكليف الطيران  
في لوج<sup>(١)</sup> الهواء لأنه إن لم يكن قادراً عليه فهو قادر على ترك  
ضده وهو الاضطجاع والجلوس.

الرابع، أن الكافر هل هو مأمور بترك ضد لابسه أو بترك ضد  
لم يلابسه. فإن قلت مأمور بترك ضد لابسه فما لابسه لا طريق له إلى  
تركه. وإن قلت بترك ضد لم يلابسه فما لم يلابسه ولا دخل في الوجود  
تركه غير مقدور له.

قالوا: إنما كلفهم الله الإيمان لأنه ضمن لهم خلق الاستطاعة  
قلنا: هذا باطل فإذا الله تعالى ضمن لهم خلق الاستطاعة إذا  
قصدوا إلى الإيمان أو إذا لم يقصدوا. فإن قلت إذا قصدوا إلى  
الإيمان فهو باطل. فإن القصد إلى الإيمان ليس فعلاً من أفعالهم.  
لأنه لو كان فعلاً لافتقر إلى قصد وقدرة ويتسلسل الأمر إلى غير  
نهاية. وإن كان القصد فعلاً من أفعال الله فلا يخلو إما أن يكون

(١) في حاشية المخطوطة «لوج» وهما بمعنى واحد.

خلق القصد مضموناً بالاستطاعة أو لا يكون مضموناً بالاستطاعة .  
فإن كان مضموناً وجب أن لا يوجد في العالم كافر بالله لأن الله  
تعالى ضمن لهم خلق القصد والقدرة على الإيمان . والإيمان لا يتوقف  
على أكثر من هذين الشرطين . وإن لم يكن خلق القصد مضموناً  
بالاستطاعة فالإيمان لا يتصور وجوده مع تخلف أحد هذين  
الشرطين . وإن قلتم انه إنما ضمن له خلق الاستطاعة إذا لم يقصد  
فهو مستحيل لأن كل فعل لا بد من قصد وقدرة عليه .

أما طريق البرهان: فإننا نقول جهات الاستحالات معدودة  
معلومة . وهي فيما تنازعنا فيه مفقودة .

بيان ذلك: أن الاستحالة لا يجوز أن تكون راجعة إلى التلفظ  
به . فإنه لا يستحيل أن نقول: يجمع بين السواد والبياض . ولا يجوز  
أن تكون الاستحالة راجعة إلى القصد لأن ما كان التلفظ به ممكناً  
كان وجوده ممكناً . وما كان وجوده ممكناً . كان القصد إليه ممكناً .  
وإذا ثبت أن القصد ممكن مع التلفظ به دلّ على أن وجوده  
إذ لا يتوقف على أكثر من هذين الشرطين .

قالوا: الاستحالة من حيث أن التكليف طلب . والطلب لا بد  
له من مطلوب . والمستحيل نفي محض فلا يجوز أن يكون متعلقاً  
للطلب .

قلنا: هذا باطل . لأن المستحيل يجوز أن يكون متعلقاً للعلم . فلم  
لا يجوز أن يكون متعلقاً للتكليف والطلب . فبطل هذا .

قالوا: إنما امتنع تكليف المحال من حيث أن عدم المحال ليس  
مضافاً إلى التكليف فلا يكون علة في استحقاق الثواب فإن

الثواب والعقاب حاثان باعثنان على ايجاد الفعل. فالمستحيل  
ميوؤوس من وجوده فلا يتصور أن يكون الثواب والعقاب مستحث  
على ذلك.

قلنا: المعصية عندنا ليست علة في استحقاق العقوبة وإنما هي  
عَلَمٌ على العقاب فلا يبعد أن يجعل الله تعالى امتناع المستحيل علماً  
على إيصال العقوبة إلى شخص مخصوص.

وأما قولكم بأن الثواب والعقاب مستحث فهذا باطل على  
التحقيق فإن المستحث هي البواعث التي يخلقها الله تعالى في  
النفوس فثبت أنه لا استحالة في ذلك.

وقد أستأنس علماءنا رحمهم الله تعالى بقوله تعالى: ربنا ولا  
تحميلنا ما لا طاقة لنا به. «<sup>(١)</sup> فلو لا أن ذلك ممكن وجائز وإلا لما  
سألوا الله تعالى ذلك<sup>(٢)</sup>. ولا حجة للخصم في قوله سبحانه وتعالى:

(١) البقرة: ٢٨٦

(٢) وأجيب عن الاستدلال بهذه الآية بما ورد في سبب نزولها وأخرجه مسلم عن أبي  
هريرة رضي الله عنه أنه لما نزل « وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله »  
اشتد ذلك على الصحابة وقالوا: لا نطيعها. وفي الحديث أن الله نسخها فأنزله  
سبحانه وتعالى: لا يكلف الله نفساً إلا وسعها.. « ومحاسبة النفس على ما تبدي  
وتخفي مما يشق على المكلف وليس مما هو مستحيل. فيكون معنى الآية: ولا تحميلنا  
ما يشق علينا ومنه محاسبتنا على ما نخفيه. وقد ورد في السنة ما لا يطاق بمعنى ما  
يشق ومنه ما رواه مسلم: « للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل ما لا  
يطيق ». أي ما يشق عليه.

أما قوله لا حجة للخصم في قوله تعالى: « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » نعم لا  
حجة فيها على من قال بالجواز دون الوقوع. أما من قال أن التكليف بالمحال وقع  
فعلاً فهي دليل في غاية القوة على ابطال دعواه. وانظر شرح الكوكب المنير  
٤٨٧/١ وروضة الناظر ص ٥٢.

« لا يكلف الله نفساً إلا وسعها »<sup>(١)</sup> لأن هذه الآية تدل على أن الله تعالى لم يفعل ذلك . وليس كل ما لم يفعله الله تعالى يدل على أنه ليس مقدوراً له . فإن الله تعالى لم يكلفنا صيام سنة كاملة وليس ذلك مستحيلاً لأن الله تعالى أراد تشريف هذه الأمة بحط الأغلال والأثقال التي حملها الله تعالى بني إسرائيل ببركة سيد المرسلين على ما قاله الله تعالى: « الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل » إلى أن قال . « ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم .<sup>(١)</sup> » فلا حجة لهم في ذلك .

واعلم أن الذي قدمناه حظ الأصول والحقيقة العقلية.<sup>(٢)</sup> ومسائل الفقه لا تبتنى على ذلك فإن الفقهاء اطلقوا أقوالهم بأن القائم قادر على القعود . والكافر قادر على الإيمان . فكل حالة تنافي إمكان فهم الخطاب فهي منافية<sup>(٣)</sup> للتكليف . ونحن نعقد في ذلك مسائل إن شاء الله تبارك وتعالى .

### المسألة السادسة

السكران غير مكلف عندنا خلافا لبعض العلماء .<sup>(٤)</sup>

(١) الأعراف: ١٥٧

(٢) ختم المصنف المسألة بقوله: أن مسائل الفقه لا تبنى على التكليف بما لا يطاق ولذا نفى تكليف السكران والحائض والصبي والمجنون كما سيأتي . لأنه من التكليف بما لا يطاق أو المستحيل . وذلك لأنه يقول بجواز التكليف بالمستحيل عقلاً وغير واقع شرعاً . وبناء على ذلك لا يكون أثر لهذه المسألة في الفروع الفقهية . والذي يظهر أنه يقصد بلفظة الأصول هنا أصول الدين وليس أصول الفقه لأن القواعد الأصولية لا بد أن يكون لها أثرها في الفروع .

(٣) في المخطوطة « متنافية » .

(٤) السكران إذا استعمل ما يسكره مختاراً غير مكره عالمًا بأنه مسكر قال بتكليفه =

وعمدتنا في ذلك: أنه لا يفهم الخطاب فلا يصح تكليفه لأنه لو كلف ذلك لكان تكليف المحال.

وعمدة الخصم: أن الحد يجب عليه وأن طلاقه يقع. وهذا تكليف من جهة الشرع.

قلنا: الحد إنما يجب عليه بناء على الشرب الذي وجد منه في حالة الصحو وكان إذ ذاك عالماً. وأما الطلاق على زوجته إنما وقع لأن صاحب الشرع جعل حركة اللسان علماً على وقوع الطلاق عليه. ولو جعل حركة الشجر علماً على ذلك لجاز.

قالوا: قال الله تعالى: « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون<sup>(١)</sup> ». وهذا تكليف للسكران.

قلنا: المراد بالسكران من دبّ الخمر في شؤونه وكان ثملاً نشواناً فسمي سكراناً لأنه يؤول إلى السكر. والشيء قد يسمى باسم ما يؤول إليه كقوله تعالى: « إنك ميت وإنهم ميتون. »<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: « حتى تعلموا ما تقولون ». مجاز من القول هو كقول الواحد مناً في

= الحنفية والامام أحمد والشافعي. وقد وهم البعض فظن أن الشافعي يقول في الغافل بقوله في السكران. وقد وافق ابن برهان على عدم تكليف السكران أكثر المتكلمين ومنهم الغزالي والآمدي وابن عقيل والمعتزلة وإمام الحرمين والقاضي الباقلاني وابن قدامة وغيرهم. والذي تستريح إليه النفس أن السكران مكلف إذا شرب عالماً بالسكر مختاراً للاتفاق على أنه ينفذ طلاقه وتجب عليه إعادة الصلاة. والله أعلم وانظر المسألة في: الأحكام للآمدي ١١٥/١ ونهاية السؤل ١٣٦/١ وشرح الكوكب المنير ٥٠٥/١ وارشاد الفحول ١١ والمنحول ٢٨ والمستصفي ١٠٢ والبرهان ١٠٥/١.

(١) النساء: ٤٣

(٢) الزمر: ٣٠

حال الغضب لا أعلم ما تقول. وإن كان الغضب لا ينافي العلم  
والفهم فلا حجة لهم في الآية.

### المسألة السابعة

الحائض غير مكلفة بفعل الصوم والصلاة خلافا لبعض العلماء في  
قولهم الحائض مكلفة<sup>(١)</sup> بفعل الصوم دون الصلاة.

وعمدتنا: أنها عاجزة عن فعل الصوم ولو صامت لعصت الله  
تعالى. والنهي والتكليف يتضادان.

وعمدتهم أن قضاء الصوم واجب عليها. ولو لم تكن مكلفة لما  
وجب عليها القضاء

قلنا: القضاء عندنا لا يجب بالأمر الأول وإنما يجب بأمر جديد  
لا تعلق له بالأمر الأول<sup>(٢)</sup>. وإنما سمي قضاء لأنه تخلف الأول في  
تحصيل الثواب.

### المسألة الثامنة

الصبي الذي لا يعقل<sup>(٣)</sup> والمجنون لا يصح تكليفها خلافا لبعض  
الناس.

(١) الفريقان بقولان لا يجوز أن تأتي الحائض بالصوم حال الحيض. وقال الأمدي الحق  
أنه إن أريد بكونها مكلفة به بتقدير زوال الحيض فهو حق. الأمدي في الأحكام

١١٧/١

(٢) قوله: إنما يجب بأمر جديد لا تعلق له بالأمر الأول: ثم موافقته على تسميته قضاء  
فيه تعارض. فلو كان صوم الحائض بعد رمضان بأمر جديد لكان أداء. ثم هي  
قادرة على فهم الخطاب فلا مانع أن يتعلق التكليف بالذمة ويقضى في الوقت الذي  
يزول فيه المانع كالمعسر وعليه الدين تكون ذمته مشغولة بالدين إلى وقت يسره.  
(٣) لا داعي لهذا القيد لأن الصبي المميز وغير المميز في عدم صحة تكليفها سواء حيث =

وعمدتنا: أنها لا يفهمان الخطاب فلا يصح تكليفهما فإن  
التكليف مع قيام المانع يتنزل منزلة تكليف المقعد القيام وذلك  
مستحيل.

وعمدة الخصم: أنها خوطبا بأروش الجنایات وقيم المتلفات  
والزكوات وهذا تكليف من جهة صاحب الشرع.

قلنا: التكليف ما توجه نحوه وإنما توجه على الولي وإطلاق اسم  
التكليف عليه توسعاً. ولأن فائدة وجوب الزكاة على البالغ أخذها  
من ماله. ولما أمكن الأخذ من مال الصبي كما أمكن الأخذ من مال  
البالغ اطلق عليه اسم الوجوب توسعاً. وكذا أروش الجنایات وقيم  
المتلفات<sup>(١)</sup>.

### المسألة التاسعة

يجوز خطاب الكفار<sup>(٢)</sup> بالتوصل إلى فروع الإسلام خلافاً

= ربط الشارع التكليف بعلامة ظاهرة منضبطة وهي البلوغ. أما العقل فقد يختلف  
في مقداره وكيفية تحديده الناس لأنه يتدرج مع الطفل تدرجاً خفياً. ثم هو أمر  
باطني يصعب الاطلاع عليه. والصبي وإن كان مميزاً فهو لا يتعلق به تكليف. ولذا  
لما أراد الشارع تدريبه على الصلاة وجه الخطاب لوليه فقال: مروا أولادكم بالصلاة  
لسبع واضربوهم عليها لعشر الحديث.

(١) وبعضهم أجاب عن لزوم الزكاة وأروش الجنایات وقيم المتلفات في مال الصبي أنها  
من باب ربط المسببات بأسبابها فهو من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف.  
ولذا إذا لم تخرج الزكاة من مال الصبي يأثم وليه أما هو فلا يلحقه مأثم وانظر  
الأحكام للأمدى ١/١١٤.

(٢) مسألة خطاب الكفار بالفروع مثال لقاعدة. والقاعدة هي هل يجوز التكليف حالة  
عدم وجود الشرط الشرعي أم لا؟ ولتحقيق محل النزاع نقول أن تكليف الكافر  
بالإيمان متفق عليه إلا عند الثنوية واتفق على أن الفروع لا تصح منه حالة الكفر.  
فمحل النزاع هل يعاقب عليها عقاباً زائداً عن عقاب الكفر أم لا فأثر المسألة يظهر =

لأصحاب أبي حنيفة. (١) وربما ترجمت هذه المسألة بما يليس حقيقتها. فإنه قيل الكفار مخاطبون بفروع الإيمان. وهذا خطأ لأن الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عن فعلها فكيف يكون مخاطباً بها؟

والكلام في هذه المسألة يقع في فصلين:

أحدهما: جواز ذلك من جهة العقل. والثاني: وروده من جهة السمع.

أما الأول فعمدتنا فيه أن الكافر يعقل الخطاب وهو متمكن من التوصل إليه فجاز خطابه.

وعمدة الخصم: أن الكافر في الزمان الأول لا يخلو إما أن يكون مخاطباً بتحصيل الإيمان والصلاة معاً، أو يكون مخاطباً بتحصيل الصلاة دون الإيمان أو تحصيل الإيمان دون الصلاة. القسم الأول باطل. لأن الزمان يضيق عن تحصيلها فتكليف الجمع بينهما

= بالنسبة لعذاب الآخرة. وبعضهم بنى عليها فروعاً فقهية مثل وجوب الكفارات عليه وغير ذلك. وانظر تفصيل ذلك في المجموع للنووي ٤/٣.

(١) وبقول الحنفية قال أبو حامد الاسفرائيني كما في المحصول ٣٩٩/٢/١. ويبدو أن الجبائي يوافق الحنفية حيث نقل عنه إمام الحرمين في البرهان ١٠٩/١ أنه قال: «ليس المحدث مخاطباً بالصلوات ولو استمر حدته دهره لقي الله تعالى غير مخاطب بصلاة في عمره.» ويوجد في المسألة أقوال أخرى لم يتعرض لها المصنف منها أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر. وهو رواية عن الإمام أحمد ومستنده أن الأوامر لا بد للامتثال فيها من القصد والنية أما النواهي فلا تحتاج لذلك. وقال بعضهم إنهم مكلفون فيما عدا الجهاد. وقال بعضهم إنهم غير مكلفين ما عدا المرتد فهو مكلف. انظر شرح الكوكب المنير ٥٠١/١ ونهاية السؤل ١٥٣/١ والمنخول ٣١ وشرح تنقيح الفصول ١٦٢ والمستصفي ١٠٩ وروضة الناظر ص ٥٠.

مستحيل . والثاني باطل . من حيث أن الصلاة مشروطة بالإيمان . فكيف يكلف بتحصيل المشروط دون الشرط فثبت أنه مخاطب بالإيمان . فإذا فات الزمان الأول وجاء الزمان الثاني كان هذا التقسيم وارداً في الزمان الثاني حسب وروده في الزمان الأول . وهكذا في الثالث والرابع هلم جراً إلى ما لا نهاية له فاستحال خطابهم من هذه الجهة .

قلنا : اعلم أن التكليف يتناول تحصيل الإيمان في الزمان الأول وتحصيل الزكاة في الزمان الثاني فإذا مضى الزمانان اللذان<sup>(١)</sup> أمكن تحصيل العبادتين فيها عوقب على تركهما وصار هذا كما نقول في المحدث يخاطب بالطهارة والصلاة لا على طريق الجمع ولكنه يؤمر بتحصيل الطهارة ثم بتحصيل الصلاة فإذا تركها عوقب على تركها . وكذلك الملحد يؤمر بمعرفة الله تعالى ومعرفة الرسول . ومعرفة الله تعالى متقدمة على معرفة الرسول وإذا تركها مع إمكان تحصيلها عوقب على ذلك بالاتفاق فكذلك الكافر .

قالوا : الكافر لو كان مخاطباً فلا بد له من زمان ما يتمكن من فعل الصلاة فيه والزمان زمانان زمان الكفر وزمان الاسلام . فأما زمان الكفر ففعل الصلاة فيه مستحيل . وأما زمان الاسلام فقد سقطت العبادات عنه . وإذا استحال وجود زمان الفعل استحال الخطاب به .

قلنا : اعلم أن الزمان غير مستحيل وجوده فإن الله تعالى لو أوجب على الكافر قضاء الصلاة التي تركها في حالة الكفر لم يكن

(١) في المخطوطة « اللذين » .

مستحيلاً غير أن الله تعالى حطَّ عن الكافر ترغيباً له في الدعاء إلى  
الاسلام وتخفيفاً عليهم.

فأما الكلام في الفصل (١) الثاني:

فمن أصحابنا من قال خطاب السمع ورد قطعاً ثم استدل على  
ذلك بالعمومات الواردة في كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى:  
«وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة»<sup>(٢)</sup> وهذا عام في حق المسلمين  
والكفار فلا يستخرج الكافر إلا بدليل. والكفر ليس برخصة  
مسقطة للخطاب عن الكافر.

وهذا الاستدلال<sup>(٣)</sup> فاسد من حيث أن الحكم عنده مقطوع به.  
والحكم القطعي لا يثبت إلا بدليل قطعي والعموم ليس نصاً في  
الاستغراق بل هو ظاهر لأنه لو كان نصاً لما جاز تخصيصه  
قال القاضي أبو بكر<sup>(٤)</sup>: الخطاب يثبت بطريق الظن<sup>(٥)</sup>. وربما

(١) في المخطوطة (الفعل)

(٢) البقرة: ٤٣-، ٨٣، ١١٠ وفي المخطوطة اقيموا بدون الواو. وفي الآيات الثلاث  
بوجود الواو ولذا أضفتها.

(٣) أي الاستدلال بأن العام نص في الاستغراق.

(٤) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بالقاضي ابي بكر الباقلاني (والباقلاني  
بتخفيف اللام) وهو فقيه مالكي أصولي متكلم على مذهب الأشعري، وكان إمامهم  
في عصره. أخذ عنه أبي بكر الأبهري. له شرح الإبانة في أصول الدين وشرح اللمع  
والإمامة الكبرى والإمامة الصغرى والتبصرة بدقائق الحقائق. وأمالي اجماع أهل  
المدينة: والتقريب والإرشاد والتمهيد والمقنع واعجاز القرآن وكتاب جيد في الرد  
على الباطنية. توفي سنة ٤٠٣ هـ. له ترجمة في: وفيات الأعيان ١/٦٠٩. تبين  
كذب المفتري ٢١٧. الفتح المبين ١/٢٢٣ شذرات الذهب ٣/٦٨. البداية والنهاية

٣٥٠/١١

(٥) كلام القاضي ابي بكر في غاية الوجاهة لأن كثيراً من القواعد الأصولية ثابتة بأدلة =

تمسك بقول الله تعالى: « ما سلككم في سقر . قالوا لم نك من المصلين ولم نك  
نطعم المسكين وكنا نحوض مع الخائضين . وكنا نكذب بيوم  
الدين . » (١)

والتمسك بالعمومات أولى من التمسك بهذه الآيات (٢) فإن هذه  
الآيات (٣) خبر عن جملة أهل النار ومنهم المؤمن والكافر . وهو في  
ضرب الحال كرجل قال لأهل السجن « ما سلككم في هذا السجن ؟ »  
قالوا: كنا نفسد في الأرض ونقتل النفس المحرمة . وهذه الحال ما  
اجتمعت في حق كل شخص منهم ولكنها متفرقة فإننا نعلم أن في  
أهل النار من يطعم المسكين ويصدق بيوم الدين (٤) .

فإن استدلوا بأن الكفار خوطبوا بالمنهيات فليخاطبوا  
بالمأمورات .

منعنا ذلك وقلنا: ما خوطبوا بالمنهيات . ولئن سلمنا ذلك فلاإن  
المنهى يصح تركه من الكافر فصح الخطاب به .

= ظنية لا تصل لدرجة هذه العمومات التي هي ظنية الدلالة قطعية الثبوت . وهي  
على كثرتها تفيد العلم أن الكافر مخاطب بالفروع مثل قوله تعالى: والله على الناس  
حج البيت ، يا بني آدم خذوا زيتكم . يا أيها الناس اعبدوا ربكم .

(١) المدثر من ٤٢ - ٤٦

(٢) في المخطوطة في الموضعين (الآية) .

(٣) في المخطوطة في الموضعين (الآية) .

(٤) اثبت المصنف أن الكفار مكلفون بالفروع بالأدلة العقلية فقط . ورد على الأدلة

السمعية . ويوجد بعض الأدلة السمعية القوية لم يتعرض لها المصنف ومن ذلك:

أ القياس على خطاب المحدث بالصلاة فلا يقال لا يجوز تكليفه حتى يتطهر .

فكذلك الكافر مأمور بالفروع بشرط أن يأتي بما لا يتم الواجب إلا به .

ب - صرحت الآيات بعذابه عذاباً زائداً عن العذاب على الكافر كما في قوله

تعالى: « الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذاباً فوق العذاب . »

وإن تمسكوا بقول الله تعالى: «ويل للمشركين الذين لا يؤتون  
الزكاة.» (١)

قلنا: الزكاة المذكورة في الآية هي قول لا إله إلا الله باتفاق  
المفسرين (٢) فإنه جعله بها كافراً مشركاً. وأجمعنا على أن تارك  
الصلاة لا يكون مشركاً (٣).

---

(١) فصلت: ٧، ٦ في المخطوطة فويل بإبدال الواو فاء.

(٢) نقل هذا القول القرطبي ٣٤٠/١٥ والطبري ٩٢/٢٤ والبيضاوي ٤٤/٥ عن ابن عباس وعكرمة. ونقلوا أيضاً أن المقصود بالزكاة زكاة المال فذكره القرطبي عن قتادة ونقله الطبري عن عكرمة وقاتادة. ورجح الطبري أن المقصود بها زكاة المال مستدلاً لذلك أنه لو كان المقصود بها «لا إله إلا الله» لم يكن لقوله بعدها «وهم بالآخرة هم كافرون.» فائدة لأنه يكون تكراراً لانكار لا إله إلا الله. وأما البيضاوي جعلها دليلاً على أن الكفار مخاطبون بالفروع. فدعوى الاتفاق على أن المقصود بها لا إله إلا الله عار عن الصحة.

(٣) وهذا الاجماع منقوض بمذهب أحمد بن حنبل رحمه الله بتكفير تارك الصلاة.

## كتاب اللغات

### المسألة الأولى

اللغة مشتملة على الحقيقة والمجاز. (١)

وقال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائيني قدس الله روحه لا مجاز في لغة العرب (٢).

وعمدتنا في ذلك: النقل المتواتر عن العرب. لأنهم يقولون  
استوى فلان على متن الطريق ولا متن لها. وفلان على جناح السفر

(١) هذه الجملة نقلها السيوطي في المزهر ١/٣٦٤ وعزاها لكتاب الوصول. وهذا أول موضع نقل فيه السيوطي من كتاب الوصول. وسيأتي أنه نقل منه في ثلاثة مواضع أخرى.

(٢) لقد سبق لانكار المجاز أبو علي الفارسي. وفي المقابل قال ابن جني اللغة كلها مجاز. وبعض علماء الكلام أجاز المجاز في اللغة ومنعه في القرآن. والمانعون للمجاز صنفين:

الأول: يقول بالتأويل ولكنه لا يسميه مجازاً بل يقول هذا أسلوب عربي. فالعرب أطلقت الوجه وأرادت الذات. والخلاف بين هؤلاء والجمهور لفظي في التسمية فقط.

الثاني: لا يؤولون بل يجرون اللفظ على ظاهره ويحاولون جاهدين أن يبينوا ورود اللفظ في اللغة بالمعنى المراد. فيقولون على سبيل المثال ان الجناح في اللغة اليد وأن القرية تطلق على المسكن والسكان وهكذا. وقد وصف ابن قدامة هؤلاء بالمكابرة. وشنع الشوكاني على الاسفرائيني ووصفه بعدم الاطلاع على اللغة. واستبعد صحة النقل عن أبي علي الفارسي. انظر في ذلك: ارشاد الفحول ٢٣. المنحول ٧٥ والأحكام للآمدي ١/٣٤ والمعتمد ١/٣٠ وروضة الناظر ٦٤ والمسودة ٥٦٤ والمزهر للسيوطي ١/٣٤١.

ولا جناح للسفر . وشابت لمة الليل . وقامت الحرب على ساق يعني اشتدت الحرب . ويقولون كبد السماء . وهذه كلها مجازات ومنكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة ومبطل لمحاسن لغة العرب . ولهذا قال امرؤ القيس: (١)

فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف أعجازاً وناء بكلك .

وليس لليل صلب ولا أرداف . وكذلك سموا الرجل الشجاع أسداً والكريم والعالم مجراً ، والبليد حماراً لمقاربة ما بينه وبين الحمار في معنى البلادة . والحمار حقيقة في البهيمة المعلومة . وكذلك الأسد حقيقة في البهيمة المعلومة ولكنه نقل إلى هذه المستعارات تجوزاً . وعمدة الأستاذ: أن حد المجاز عند مثبتيه أنه « كل كلام تجوز (٢) به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه لنوع مقاربة بينها في الذات أو في المعنى . »

أما المقاربة في الذات كتسمية المطر سماء وتسمية الفضلة

(١) هو امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي من بني آكل المرار يمني الأصل . كان أبوه ملك اسد وغطفان ثم قتلته قبيلته . وأمه أخت المهلهل الشاعر المعروف . كان ماجنا في شبابه ولما بلغه مقتل أبيه قال: اليوم خمر وغداً أمر . حاول الاستنجاد بقيصر الروم لأخذ ثأر أبيه . له ديوان وهو من أصحاب المعلقات السبع . والبيت من معلقته التي مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل .

انظر الشعر والشعراء: ٥٢/١ وتهذيب الاسماء واللغات ١٢٥/١ والأعلام ٣٥١/١ والأغاني ٧٧/٩ - ١٠٧ . ومعجم المؤلفين ٣٢٠/٢ وكشف الظنون ٧٧٦ .

(٢) هذا الحد فيه استعمال للفظ المعرف . والحدود يستحسن صونها عن ذلك ولذا نقول أن المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أصلاً لعلاقة بينها مع وجود قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي . «

المستقدرة غائطاً وعذرة. والعذرة فناء الدار، والغائط هو الموضع المطمئن<sup>(١)</sup> من الأرض. لأنهم إذا أرادوا قضاء الحاجة ارتادوا لنفوسهم موضعاً مطمئناً من الأرض. فلما كثر ذلك نقل الاسم إلى الفضلة المستقدرة وهذا يستدعي منقولاً عنه متقدماً ومنقولاً إليه متأخراً. وليس في لغة العرب تقديم وتأخير. بل كل زمان قُدِّر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت بالجاز فيه، لأن الأسمي لا تدل على مدلولاتها لذواتها إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمى. ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الاسم ويجوز تغييرها. والثوب<sup>(٢)</sup> سمي في لغة العرب باسم وفي لغة العجم باسم آخر. ولو سمي الثوب فرساً والفرس ثوباً ما كان ذلك مستحيلاً بخلاف الأدلة العقلية فإنها تدل لذواتها ولا يجوز اختلافها فالجواز دليل على المقتضى.

وأما لغة العرب فإنها تدل بالوضع والاصطلاح. والعرب نطقت بالحقيقة والجاز على وجه واحد فجعل أحدهما حقيقة والآخر مجازاً ضرباً من التحكم، لأن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع.

وطريق الجواب عن هذا: أنا نسلم له أن الحقيقة لا بد من تقديمها على الجاز لأنه لا يعقل إلا إذا كانت الحقيقة موجودة ولكن التاريخ مجهول عنا. والجهل بالتاريخ لا يدل على عدم التقدم والتأخر فإننا نعلم على القطع أن الأب سابق على الابن في الوجود وإن جهلنا تاريخ الزمان.

(١) في المخطوطة: «المطّين»

(٢) في المخطوطة: «الثواب»

وأما قوله أن العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعا واحداً.  
قلنا: هذا باطل. فإن العرب وضعت الأسد اسماً لعين ينوب  
مناب الإشارة. وما وضعت الأسد اسماً لعين الرجل الشجاع. بل  
اسم العين في حق الرجل هو الانسان. ولكن العرب سمت<sup>(١)</sup>  
الانسان أسداً لمشابهته بالأسد في معنى الشجاعة. وإذا ثبت أن  
الأسامي في لغة العرب انقسمت إنقساماً معقولاً إلى هذين النوعين  
فسمينا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً. فإن أنكر المعنى فقد جحد  
الضرورة وان اعترف به ونازع في التسمية فلا مشاحة في الأسامي  
بعد الاعتراف بالمعاني. ولهذا لا يفهم من مطلق اسم الحمار إلا  
البهيمة. وإنما ينصرف إلى الرجل البليد بقرينة. ولو كان حقيقة  
فيها لتناولها تناولاً واحداً.

### المسألة الثانية

كتاب الله تعالى مشتمل على الحقيقة والمجاز خلافاً لأهل الظاهر  
والروافض<sup>(٢)</sup>.

(١) في المخطوطة: «سميت»

(٢) وقال بقول أهل الظاهر جماعة من الحنابلة منهم ابن حامد والخزري وأبو الحسن  
التميمي. وعن الإمام أحمد روايتان: حيث قال في قوله تعالى: «إنا نحن نحي  
ونميت» هذا من مجاز اللغة. والرواية الأخرى: ليس من المجاز في القرآن شيء.  
ومن المتأخرين قال به أبو العباس بن تيمية. ونسب هذا القول في النحول للحشوية.  
وصنف في منعه شيخنا محمد الأمين الشنقيطي مصنفًا خاصاً سماه «منع جواز المجاز  
في المنزل للتعبد والاعجاز» مطبوع مع الجزء التاسع من كتابه أضواء البيان.  
وانظر لذلك المسودة ١٦٤. وشرح الكوكب المنير ١٩١/١ وروضة الناظر ٦٤  
وإرشاد الفحول ٢٣ والنحول ٧٦ والأحكام للآمدي ٣٥/١ والمعتمد ٣٠/١.

وعمدتنا: أن حدَّ المجاز موجود في ألفاظ كثيرة من القرآن  
كقوله تعالى: «واشتعل الرأس شيباً»<sup>(١)</sup>. وجداراً يريد أن  
ينقض<sup>(٢)</sup>. «والجدار لا يريد، والرأس لا يشتعل. وقوله تعالى:  
«واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها»<sup>(٣)</sup>. «والعير لا  
تقبل والقرية لا تسأل. وقوله تعالى: «تجري من تحتها الأنهار»<sup>(٤)</sup>. «  
والأنهار لا تجري وإنما الماء هو الجاري. وقوله تعالى: «فاصدع بما  
تؤمر»<sup>(٥)</sup>. «وأمثال هذه كثيرة في القرآن.

وعمدة الخضم: أن المجاز كل لفظ ركيك من الكلام. وكلام الله  
تعالى مصون عن ذلك. وهذا ممنوع، لأن المجاز ربما كان أفصح من  
الحقيقة وأبلغ.

قالوا: المجاز إنما يصار إليه لمكان العجز عن الحقيقة والرب  
تعالى أقدر القادرين فلا مجاز في كلامه.  
قلنا: هذا باطل من وجهين.

أحدهما: أننا لا نسلم ذلك، بل إنما يصار إليه لتحسين الكلام  
وتزيينه. وذلك أن الكلام يكتسب بالمجاز نعت البهجة ومعنى  
الحسن والرونق. وذلك شائع في لغة العرب. فإن الواحد منا لو  
قال: «طال الليل» لم يكن لهذه الكلمة في النفوس من الوقع مثل

(١) مريم: ٤

(٢) الكهف: ٧٧

(٣) يوسف: ٨٢

(٤) المجادلة: ٢٢

(٥) الحجر: ٩٤

ما يقول الشاعر: (١)

وليل كموج البحر مُرخٍ سدوله  
فقلت له لما تمطى بصلبه  
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ  
بصبح وما الإصباح فيك بأمثل  
والمعنى في الموضعين (٢) واحد .

الثاني: إن سلمنا أن الواحد منا إنما يتكلم بالمجاز للعجز لم يلزم ذلك في حق الله تعالى (٣). فإن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وهو كما أن الواحد منا إذا منع عبده المال لا يخلو إما أن يكون لبخل منه أو لعجزه عن أعاتته وهذا مستحيل في حق الله تعالى فإن الله تعالى يُفقر من يشاء ويغني من يشاء وهو الغني الجواد. ولا يوجب نسبة ذلك إلى فقر ولا بخل. كذلك في مسألتنا .

### المسألة الثالثة

اختلف العلماء في الأسامي هل (٤) نقلت من اللغة إلى الشرع. فذهب الفقهاء والمعتزلة (٥) إلى أن من الأسامي ما نقل كالصوم

---

(١) الشاعر هو امرئ القيس. والأبيات من معلقته المشهورة. وتقدمت ترجمته في المسألة السابقة.

(٢) المقصود بالموضعين: قوله « طال الليل » والأبيات. وفي المخطوطة موضعين بدل الموضعين.

(٣) لأنه قياس مع الفارق. فكيف يقاس الخالق على الخلق تعالى الله عن ذلك.

(٤) سقطت « هل » من المخطوطة ووجدتها في المزهري ٢٩٨/١ حيث نقل السيوطي السطرين الأولين من هذه المسألة وعزاها لكتابنا هذا. وهذا وهو الموضع الثاني الذي ينقل منه.

(٥) نسب الآمدي في الأحكام ٢٧/١ هذا القول للخوارج أيضاً وانظر المنحول ٧٢.

والصلاة والحج والزكاة فإن الزكاة في اللغة عبارة عن الماء والزيادة. وفي الشرع عبارة عن التنقيص. والصلاة في اللغة عبارة عن الدعاء. وفي الشرع عبارة عن القيام والقعود والركوع والسجود وأمثال ذلك كثيرة.

وقال القاضي أبو بكر<sup>(٣)</sup> رحمة الله عليه: الأسامي مبقاة على وضعها اللغوي غير منقولة.

وعمدتنا في المسألة: أن القيام والقعود والركوع والسجود لا يخلو إما أن يطلق عليه اسم الصلاة أو لا يطلق عليه اسم الصلاة. فإن لم يطلق عليه اسم الصلاة كان قائل هذا خارق للإجماع. وإن كان يطلق عليه اسم الصلاة فقد نقض مذهبه.

فإن الصلاة في لغة العرب عبارة عن الدعاء دون القيام والقعود فدلَّ على أن تسميتها صلاة، إنما كان بحكم الوضع الشرعي دون الوضع اللغوي.

وعمدة الخصم: أن الأسامي لو نقلت من اللغة إلى الشرع لم تفهم العرب معانيها وكان الخطاب بها يتنزل منزلة خطاب التركي بالعربية والعربي بالفارسية. وذلك ضد البيان الذي أمر به رسول الله ﷺ في قوله تعالى: «لتبين للناس ما نزل إليهم<sup>(١)</sup>». ولأن رسول الله

(١) نسب أبو الحسين البصري هذا القول في المعتمد ٢٣/١ إلى قوم من المرجئة. وذكر القرافي في شرح التنقيح ص ٤٣ أن القاضي احتج لمذهبه. أن القول بوضع ألفاظ شرعية يمكن الشيعة من الطعن على الصحابة. فإنهم يكفرون الصحابة. فإذا قيل لهم أن الصحابة مؤمنون والله وعد المؤمنين الجنة. قالوا: أن الذي صدر منهم الإيمان الذي هو التصديق والشرع نقل هذا اللفظ للطاعات. وهم صدقوا وما أطاعوا في أمر الخلافة.

(٢) النحل: ٤٤

صَلَّى إِذَا خَاطَبَهُم بِاللُّغَةِ الْمُنْقُولَةِ لِأَيُّهَا مَنْ يُبَيِّنُ لَهُمْ مَعَانِيهَا أَوْ لَا يُبَيِّنُ لَهُمْ مَعَانِيهَا. فَإِنْ لَمْ يُبَيِّنْ لَهُمْ مَعَانِيهَا كَانَ الْغَايَ وَتَلْبِيسًا. وَذَلِكَ غَيْرُ لَائِقٍ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُ بَعَثَ مَبِينًا لِمَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ» وَإِنْ بَيَّنَّ مَعَانِيهَا وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْبَيَانُ شَائِعًا. وَلَوْ كَانَ الْبَيَانُ شَائِعًا وَجِبَ أَنْ يُنْقَلَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا. فَلَمَّا لَمْ يُنْقَلَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ شَائِعًا. وَإِذَا لَمْ يَكُنْ شَائِعًا دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُبَيِّنْ لَهُمْ. فَالْقِسْمَانِ بَاطِلَانِ. وَالْقَوْلُ بِنَقْلِ الْأَسَامِيِّ عَنِ اللُّغَةِ قَوْلٌ بَاطِلٌ<sup>(١)</sup>.

وطريق الجواب عن هذا إنما ذكره لا يفضي إلى الغاز وتلبيس<sup>(٢)</sup>. فإنه لا يخرج بعد النقل عن أحد قسمي كلام العرب وهو المجاز فإن القيام والقعود يجوز اطلاق اسم الصلاة عليه لأنه يقارن الدعاء ويقربه من الإجابة فجاز أن يسمى صلاة. والعرب تسمى الشيء باسم الشيء إذا كان يقربه أو كان منه بسبب كقولهم فلان هالك إذا ارتكب المهالك. وكذا الزكاة تنقيص في الصورة ولكنها زيادة من جهة الحقيقة في الثواب.

(١) الذين قالوا بالنقل فريقان:

أ - نقلت للمعنى الشرعي فأصبحت حقائق دينية لا علاقة بين اطلاقها في اللغة وإطلاقها في الشرع. وهذا ما قال به المعتزلة.

ب - أنها لم تنقل عن اللغة بل هي مجاز لغوي. ثم لما اشتهر استعمالها وأصبح المتبادر إلى الذهن أن الصلاة هي العبادة المعروفة أصبحت حقائق شرعية. فهي لم تخرج عن لغة العرب. فنقلها أشبه بنقل الدابة لذوات الأربع والغائط لقضاء الحاجة. والمذهبان مختلفان. ولما كانا باطلين في نظر الباقلاني جعلها كالقول الواحد. والمذهب الثاني قال به امام الحرمين والرازي وابن الحاجب. انظر نهاية

السؤل ٢٥٠/١ والمعتمد ٢٣/١ والبرهان ١٧٧/١ وروضة الناظر ١٧٣

(٢) في المخطوطة «التلبيس»

أما قولهم: (١) أن رسول الله ﷺ لو نقل الأسامي من اللغة إلى الشرع لبيّن ذلك فهو (٢) صحيح. ولكن البيان لا يختص بالقول بل يكون بالفعل تارة وبقرينة الحال أخرى. وقد قال ﷺ: « صلوا كما رأيتموني أصلي » (٣) ولهذا ابتدر أصحاب رسول الله ﷺ إلى العمل ولولا أن الأمر عندهم بيّن وإلا لشكوا في ذلك وتوقفوا.

ومنكر هذه الأسامي منسوب إلى العناد. فإن كل من استحدث صناعة غريبة أو ابتدع علماً دعتة الحاجة والضرورة إلى وضع أسامي لما استجدده واستحدثه. وهذا شائع في أهل الصنائع والعلوم كأهل العروض والنحو والفقه وتسميتهم المنع والنقض والكسر والقلب (٤) وغير ذلك والرفع والحفض والطويل والمديد. فصاحب الشرع إذا أتى بهذه الغرائب والعجائب التي اشتملت الشريعة عليها من علوم حار الألوان والآخرون في معرفتها مما لم يخطر ببال العرب فلا بد من أسامي تدل على تلك المعاني.

#### المسألة الرابعة

النفى المضاف إلى الجنس كقوله عليه السلام: « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل (٥) » حجة يجوز التمسك به.

(١) نقل السيوطي في المزهرة ٢٩٨/١ آخر هذه المسألة وعزاه إلى كتابنا هذا.

(٢) في المخطوطة « وهو »

(٣) جزء من حديث رواه البخاري ومسلم وأحمد في المسند والنسائي من حديث مالك بن الحويرث وكامل لفظه « ارجعوا إلى أهليكم فكونوا فيهم وعلموهم ومروهم وصلوا كما رأيتموني أصلي. فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم » انظر فتح الباري ١١١/٢ والفتح الكبير ١٧١/١.

(٤) سيأتي بيان هذه القوادح الأربعة في باب القوادح في آخر كتاب القياس إن شاء الله.

(٥) رواه أبو داود ٣٢٩/٢ والنسائي ١٩٦/٤ والترمذي ١٤١/١ وابن ماجه ٢٦٧/١ =

ونقل عن الجبائي وابنه أبي هاشم<sup>(١)</sup> أنها قالوا: هو مجمل وليس بنص. وتابعهم القاضي أبو بكر في الحكم وخالفهم في التعليل<sup>(٢)</sup>.

وعمدتنا: أن المجمل هو الذي يتردد بين محامل لا مزية لبعضها على بعض كقوله تعالى: « وآتوا حقه يوم حصاده<sup>(٣)</sup> ». والحق متردد بين النصف والثلث والرابع. ولا مزية للبعض على البعض فوجب

= وأحد ٢٨٧/٦ والدارقطني ٢٣٤ والبيهقي ٢٠٢/٤ في السنن والحاكم في كتاب الأربعين. رمز له السيوطي في الجامع بالحسن. انظر نصب الراية ٤٧٣/٢ وفيض القدير ٢٢٢/٦.

(١) هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب. تتلمذ على والده حتى فاقه وتنسب له البهشية من المعتزلة. من آرائه في الأصول: امتثال الأمر لا يوجب الاجزاء. له كتاب في الاجتهاد وكتب كثيرة في علم الكلام توفي سنة ٣٢١ هـ. له ترجمة في: الفهرست ٢٤٧ وفيات الأعيان ١/٣٦١ معجم المؤلفين ٥/٢٣٠ روضات الجنات ٧/٢٩١ طبقات الأصوليين للمراغي ١/١٨٣.

(٢) خلاصة الأقوال في المسألة:

١ - أنه ظاهر في نفي الجواز وإن كان محتملاً في نفي الكمال وبه قال الجمهور.

٢ - أنه متردد بين نفي الجواز ونفي الكمال فهو مجمل وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني.

٣ - أنه متردد بين نفي العمل حساً وبين نفيه حكماً فهو مجمل وبه قال الجبائيان وأبو عبد الله البصري من المعتزلة. ونقل الغزالي في المنحول قولين آخرين. والراجح هو الأول. وأورد طائفة من الأصوليين هذه المسألة في باب المجمل والمبين وبعضهم أوردتها في مسائل المجاز. وذلك لأن النفي المضاف إلى الجنس متردد بين مجازات فتعذر حمله على الحقيقة فهو مجمل بين مجازات. وانظر المسألة في نهاية السؤل ١/١٤٣ والمنحول ٧٧ والمعتمد ١/٣٣٥ والحصول ١/٣/٢٥٠ وروضة الناظر ١٨٢

والبرهان ١/٥٢٥ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٦ واللمع ٢٨

(٣) الأنعام: ١٤١

التوقف فيما تنازعنا فيه . واللفظ لا يتردد بين الصوم الشرعي وبين الصوم اللغوي لأن الصوم اللغوي لا يجوز أن يكون مقصوداً لأن الفعل الحسي لا ينتفي بالنفي فعدم التردد . فإذا بطل أحد القسمين تعين الآخر .

وعمدة الخصم: أن الجمل ما لا يفهم معناه عند سماعه . وهذا اللفظ غير مفهوم المعنى فإنه يحتل نفي الصوم الحسي ويحتل نفي الصوم الشرعي .

قلنا: قد أسلفنا الجواب عن ذلك وبيننا أن نفي الصوم الحسي لا يجوز أن يكون مقصوداً بلفظ<sup>(١)</sup> صاحب الشرع فتعين نفي الصوم الشرعي .

قالوا: هذا الفارق تلبيس . فإن الصوم في اللغة عبارة عن الامساك . فإذا قصد معنى آخر صار كأنه ذكر لفظ الحمار وأراد به الفرس .

قلنا: اعلم أن الصوم يطلق في اللغة على وجه وفي الشرع على وجه آخر . فمنكر ذلك منكر<sup>(٢)</sup> للأسامي الشرعية . وقد دللنا على اثباتها ولأن هذا مستعمل في كتاب الله تعالى . قال الله تعالى: « لا إكراه في الدين<sup>(٣)</sup> » . والإكراه من حيث الصورة غير منتف وإثما المنتفي حكم الإكراه . ولأن هذا يجري في الاستعمال مجرى قول القائل لغيره لم تصنع شيئاً ولم تقل شيئاً . ولا يعني بذلك نفي الفعل

(١) في المخطوطة: « باللفظ » .

(٢) في المخطوطة « منكرأ »

(٣) البقرة: ٢٥٦

والقول حقيقة وإنما المراد به أنك لم تقل شيئاً نافعاً ولم تفعل فعلاً محكماً.

وأما القاضي فإنه زعم بأن اللفظ مجمل من حيث أنه يتردد بين نفي الصحة ونفي الفضيلة وكل واحد منها يجوز أن يكون مقصوداً فصار مجملاً كقوله تعالى: «وآتوا حقه يوم حصاده<sup>(١)</sup>».

وأجاب علماءنا عن هذا من وجهين:

أحد الوجهين: يمكن حمل اللفظ على نفي الصحة ونفي الفضيلة فلا يجوز على الإطلاق دعوى الاجمال.

والثاني: أن حمل اللفظ على نفي الصحة حقيقة وعلى نفي الفضيلة مجاز. والكلام لحقيقته حتى [يقوم]<sup>(٢)</sup> الدليل على المجاز. وإنما قلنا أنه مجاز لأن النبي ﷺ نفى ما يسمى صوماً. وبعد انتفاء الفضيلة يبقى ما يسمى صوماً فسقط التمسك بهذا النوع.

### المسألة الخامسة

الأحكام المضافة إلى الأعيان يجوز التمسك بها وليست بمجتمعة خلافاً لبعض المتكلمين<sup>(٣)</sup>. وصورته: «حرمت عليكم أمهاتكم<sup>(٤)</sup>».

(١) الأنعام: ١٤١

(٢) سقط من المخطوطة «يقوم»

(٣) نسب الشوكاني الخلاف في الارشاد ١٦٩ للكرخي والبصري وبالرجوع للمعتمد ٣٣٣/١ وجدت أن مراده أبا عبد الله البصري. ونسبه أبو الحسين أيضاً للأشعري وانظر نهاية السؤل ١٤٦/١ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٥ للبع ٢٨ وروضة الناظر ١٨١ والحصول ٢٤١/٣/١

(٤) النساء: ٢٣

و « حرمت عليكم الميتة <sup>(١)</sup> » .

وعمدتنا: أن المجرى هو الذي لا يفهم عند سماعه أو ما لا يمكن العمل به عند سماعه كقوله تعالى: « وآتوا حقه يوم حصاده . » فإن عين الحق غير معلوم لنا . وليس ما تنازعنا فيه من هذا القبيل . فإنه يبتدر إلى فهم كل سامع معنى قوله تعالى: « حرمت عليكم أمهاتكم » .

وعمدة الخصم: أن الحكم لا يصح إضافته إلى العين . فإن العين فعل الله وليست فعل الآدمي . والحظر والإباحة صفتا الفعل . وقوله تعالى: « حرمت عليكم الخمر . » لا يمكن إجراؤه على ظاهره بل لا بد فيه من التقدير وهو قوله تعالى: « حرمت عليكم شرب الخمر أو بيعها أو إدخارها . وليس فعل من هذه الأفعال بأولى من الآخر . فصار الكلام مجملاً من هذا الوجه .

الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن هذا يمكن حمله على جميع المحامل . فيقال حرم بيع الخمر وشربها وإدخالها وجميع الأفعال المتعلقة بها ولو صرح به لم يكن بدعاً ولا ممتنعاً .

الجواب الآخر: نقول قرينة الحال تقتضي تخصيصها ببعض الأفعال . وقرينة الحال أصل في تخصيص اللفظ العام كقول السيد لعبده وهو على المائدة أتتني بالماء . فإنه ينصرف إلى الماء المعد للشرب . وكذا إذا قال له وهو على قضاء الحاجة . انصرف إلى الماء المعد للإستعمال وإن كان اسم الماء عاماً في الجميع .

(١) المائدة: ٣

## المسألة السادسة

لا يجوز إجراء القياس في الأسامي اللغوية<sup>(١)</sup> المشتقة خلافاً للقاضي وأبي العباس بن سريج وطوائف من الفقهاء أيضاً. فإنهم أثبتوا الأسامي بالقياس. فقالوا النبيذ يسمى خمرًا لأن فيه شدة مطربة فهو كعصير العنب. واللواط يسمى زنا لأنه وطء في فرج مشتهى<sup>(٢)</sup> طبعاً محرم قطعاً فكان زنا كالوطء في القبل.

وعمدتنا في المسألة أن القياس لا يخلو إما أن يكون معلوماً بطريق النقل أو بطريق العقل. لا يجوز أن يكون معلوماً بطريق العقل لأن العقل لا يدل على وضع الأسامي للمسميات فكيف يدل على نقلها. ولا يجوز أن يكون معلوماً بطريق النقل لأن النقل لا يخلو إما أن يكون تواتراً أو آحاداً. أما التواتر فلا مطمع فيه لأنه لو كان تواتراً لاستوى فيه علمنا وعلمكم. فوجود الاختلاف ينفي التواتر. ولا يجوز إثباته بأخبار الآحاد لأن أخبار الآحاد لا

---

(١) خرج بذلك أسماء الأعلام كسيبويه وأسماء الصفات كالعالم فهي متفق على عدم جواز القياس فيها. وإنما محل النزاع هو « اسم وضع لمعنى دار المعنى مع اللفظ وجوداً وعدمًا ». كخمر لنبيذ. ونسب ابن النجار القول بالجواز لأبي اسحق الشيرازي والفخر الرازي ونسبه الشيرازي لأبي علي بن أبي هريرة. ونسب الغزالي في المنحول للباقلاني القول بعدم الجواز ولم ينسبه له في المستصفى. وإمام الحرمين يقول بعدم الجواز أيضاً. ونقل ابن النجار في شرح الكوكب عن الباقلاني والصيرفي وأبي الخطاب قولاً ثالثاً وهو أنه لا تثبت قياساً مطلقاً. ولعل هذا سبب الاضطراب في النقل عن الباقلاني وانظر تفصيل المسألة في المسودة ١٧٣ واللمع ٦ وإرشاد الفحول ١٦ والمنحول ٧١ والأحكام للأمدى ٤٣/١ والمستصفى ٢٦٢ والبرهان ١/١٧٢ وروضة الناظر ١٧٢.

(٢) في المخطوطة « مشتها » بالألف القائمة.

توجب العلم وإنما تفيد الظن . والمطلوب هو العلم . وأخبار الآحاد إنما توجب العمل به <sup>(١)</sup> فأنحسنت الطرق بأسرها ولأن العرب يجوز أن تكون قد وضعت اللغة وضعا يتأتى بالقياس . ويجوز أن تكون على خلافه ولا رجحان لأحدهما على الآخر . ولأن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في حد اللواط . ولو كان اللواط زنا لما اختلفوا في حده لأن حد الزنا منصوص عليه .

وعمدة الخصم: أن العرب وضعت اسم الفرس للحيوان الذي كان في زمانهم موجوداً ثم انقرض وحدث حيوان آخر فسمي بذلك بطريق الإلحاق والقياس .

قلنا: هذا ليس بصحيح . بل العرب وضعت هذا الاسم للجنس والجنس لا ينقرض .

قالوا: إذا جاز إجراء القياس في الأحكام الشرعية عند فهم المعنى جاز إجراء القياس في الأسماء اللغوية عند فهم المعنى لأن المقصود من تسمية النبيذ خمرأ إثبات التحريم وإيجاب الحد .

قلنا: هذا باطل فإن القياس الشرعي إنما جاز إثبات الأحكام به بالإجماع المتفق عليه . وليس نعلم فيما تنازعنا فيه إجماعاً . وليس المقصود من إثبات الاسم اللغوي إثبات الحكم . فإن القياس يجري في الأسماء اللغوية قبل الشرع على رأي مثبت القياس في اللغة . ولأن المعنى في القياس الشرعي مطرد ، وفي القياس اللغوي غير مطرد . فإن البنج لا يسمى خمرأ وإن كان يخامر العقل . والدار لا تسمى قارورة وإن كانت الأشياء تستقر فيها . والغراب لا يسمى أبلقاً <sup>(٢)</sup>

(١) بإجراء القياس في الأسماء اللغوية .

(٢) في المخطوطة «أبلىق»

وإن اجتمع فيه السواد والبياض. فليس القياس الشرعي كالقياس اللغوي في المعنى<sup>(١)</sup>.

قالوا: هذا خلاف مذهب الشافعي رضي الله عنه. فإنه سمي النبيذ خمرًا وأوجب الحد به قياساً على عصير العنب. وأوجب الحد باللواط قياساً على الزنا. وأوجب الكفارة باليمين الغموس قياساً على اليمين في المستقبل. وتأول حديث الشفعة للجار وقال الجار ههنا هو الشريك والعرب تسمي الزوجة جاراً والشريك أولى. والجواب قلنا: أما تسمية النبيذ خمرًا ما كان بالقياس وإنما كان بقوله عليه السلام: «إن من التمر خمرًا<sup>(٢)</sup>». وأما وجوب الحد بشرب النبيذ فلأن النبيذ مساوٍ للخمر في المفسدة لا للمساواة في الاسم. وأما وجوب الحد في اللواط فلأنه يساوي الزنا في سفح الماء في محل لا حلَّ فيه ولا شبهة حل لقوله صلوات الله وسلامه عليه:

«الرجل والرجل فهما زانيان. والمرأة والمرأة فهما زانيتان»<sup>(٣)</sup> وقال النبي ﷺ: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط

(١) نقل السيوطي في المزهري ٦١/١ هذه المسألة من أولها وحتى هذا الموضع وعزاها لكتابنا هذا.

(٢) جزء من حديث رواه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم في مستدرکه عن النعمان بن بشير. والحديث بطوله: إن من الخنطة خمرًا وإن من الشعر خمرًا وإن من التمر خمرًا وإن من الزبيب خمرًا وإن من العسل خمرًا. وأنا أنهي عن كل مسكر. انظر الفتح الكبير ٤١٨/١.

(٣) أخرجه في مسنده أحمد بن حنبل ٤٩٧/٢، ٣٤٨/٣، ٣٥٦، ٣٨٩، ٣٩٥. بلفظ لا تباشر المرأة المرأة في الثوب الواحد. ولا يباشر الرجل الرجل في الثوب الواحد. وفي بعض ألفاظه: زجر النبي ﷺ عن الرجل يباشر الرجل والمرأة تباشر المرأة. وفي ١٣٥/٤ من مسنده بلفظ: «نهى عن مكامعة الرجل للرجل والمرأة للمرأة».

فاقتلوا الفاعل والمفعول به<sup>(١)</sup> . « وأما يمين الغموس فإنها أوجبت الكفارة للمخالفة بين قوله وفعله في الحلف بالله فسواء سميت يمينا أو لم تسم يمينا . ولأن النبي ﷺ سماها يمينا فقال : « اليمين الغموس تذر الديار بلاقع<sup>(٢)</sup> » . وأما الشريك فإنما سمي جاراً بالنقل . وأما تسمية الزوجة جاراً فإنما ذكر لقطع الاستبعاد وأن الزوجة أقرب من الشريك . ولم يك ذلك بطريق القياس وإن تمسكوا بأن القياس يجري في المصادر وهو قوله ضرب يضرب ضرباً وأكل يأكل أكلاً . قلنا : لا<sup>(٣)</sup> نسلم أنه تثبت بالقياس وإنما تثبت بأسرها نقلاً عن العرب .

### المسألة السابعة

اختلف العلماء في أن كتاب الله تعالى هل يشتمل على شيء غير مفهوم المعنى أم [بداية اللوحة ١٢] لا ؟

فقالت طائفة<sup>(٤)</sup> . يجوز . وقالت طائفة أخرى : لا يجوز

(١) أخرجه أبو داود في الحدود . باب فيمن عمل عمل قوم لوط ٢/٢٥٧ . والترمذي باب ما جاء في حد اللوطي ١/١٨٨ . وابن ماجه في كتاب الحدود . باب من عمل عمل قوم لوط ٢/١٨٧ . والحاكم في الحدود ٤/٣٥٥ . والبيهقي باب ما جاء في حد اللوطي ٨/٢٣٣ . وأخرجه أحمد والدارقطني وغيرهم . وانظر الفتح الكبير ٣/٢٤٤ .

(٢) لم أجد هذا اللفظ إلا في النهاية لابن الأثير في مادة بلقع ١/١٥٣ ومادة غمس ٣/٣٨٦ . وفي البخاري ٧/٢٢٧ قال باب اليمين الغموس وذكر حديث عبد الله بن عمرو «الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس . وأخرجه الترمذي وابن حبان والحاكم وأحمد والدارمي والنسائي وانظر فيض القدير ٥/٦٠ والتلخيص الحبير ٤/١٦٧ .

(٣) سقط « لا » من المخطوطة وبدونها يفسد المعنى .

(٤) قد سماها الرازي في الحصول ١/١/٥٣٩ بأنها الحشوية .

وعمدة الأولين: أن كتاب الله تعالى اشتمل على حروف الهجاء  
مثل: كهيعص، وحم عسق، وأمثال هذه الحروف غير مفهومة  
المعنى في لغة العرب.

وعمدة الآخرين: أن كتاب الله تعالى لو اشتمل على غير مفهوم  
لكان ذلك تكليف المحال. لأن المخاطبين لا يعلمون مراد الله تعالى  
بذلك. والله تعالى يقول في كتابه: « هذا بيان للناس (١) ». والبيان  
لا بد وأن يكون مفهوماً. فأما حروف التهجي (٢) فقد قيل: إن كل  
حرف منها يدل على اسم لله تعالى. فالكاف من الكافي والهاء من  
الهادي والياء من حكيم والعين من عليم والصاد من صادق. وقيل  
إنها (٣) ذكرت في أوائل السور استيقافاً للمشركين من العرب حتى  
يسمعوا ما بعدها من معجزات القرآن. وقيل: إنها ذكرت إفساداً  
لحساب اليهود لأنهم جعلوا كل حرف من هذه الحروف علماً على  
عدد من السنين. فلما كثرت الحروف عليهم اختلط الحساب.  
وزعموا أن تلك السنين هي مدة بقاء الاسلام.

---

(١) آل عمران: ١٣٨

(٢) المقصود بذلك الحروف المقطعة في أوائل السور. وهذه اختلف العلماء فيها على نحو  
أربعين قولاً. فبعضهم جعلها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه وعلى هذا القول  
يشمل القرآن على ما لا يفهم معناه. وأما على القول بأنها مفهومة المعنى فإن أرجح  
التأويلات فيها هو أنها للتحدي فكأن الله جل شأنه يقول يا أيها العرب هذا القرآن  
الذي عجزتم عن الاتيان بمثله إنما هو مكون من حروف لغتكم الألف واللام والميم  
وغيرها ومع هذا عجزتم عن الاتيان بمثله بل بسورة من مثله. وقد فرق الآمدي بين  
ما لا معنى له وبين ما لا يفهم معناه فمنعه في الأول وأجازه في الثاني وهو تفریق  
جيد. وانظر المسألة في الأحكام ١٢٦/١ والسودة ١٦٤. والحصول ٥٣٩/١/١.

(٣) في المخطوطة « إذا » بدل « أنها »

والحق عندنا في ذلك التفصيل: وهو أن كل خطاب تعلق به تكليف فلا يجوز أن لا يكون مفهوماً. وما لا يتعلق به تكليف فيجوز أن لا يكون مفهوماً.

وقولهم إن كل حرف يدل على اسم من أسماء الله تعالى. فهذا غير معلوم في نفسه عند العرب فإن الحرف الواحد ليس موضوعاً للدلالة على اسم (١).

وقولهم إنها إفساد لحساب اليهود. فإن هذا إنما يستقيم في الحروف التي أنزلت ثانياً. فأما ما أنزلت أولاً فلم يتقدمه حساب حتى يكون مفسداً له.

وأما قولهم أنه قصد به الاستيقاف فهذا باطل (٢). فإن من السور نزل في أوله حرف واحد وهو نون وصاد. وهذا ليس فيه مما ذكروا من الاستيقاف لقصر زمانه.

### المسألة الثامنة

اختلف العلماء في أن كتاب الله تعالى هل يشتمل على شيء غير العربية أم لا.

فقال طائفة: ذلك جائز. ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه

---

(١) ويمكن الاجابة أن مثل هذا لا يمكن ثبوته إلا بالنقل ولم ينقل بطريق صحيح.  
(٢) المقصود بالاستيقاف جلب الانتباه لسماع ما بعدها. وعلى ذلك سواء أكان ذلك حرفاً واحداً أم حروفاً تؤدي الغرض الذي هو الاستيقاف. فالحكم بالطلان لا يبدو سليماً. وكونها تجلب انتباه السامع لأن التحدث بها ليس من مألوف العرب. فإذا سمعوا ما لا يألّفون أصاخوا بأذانهم لما بعده. فيكون ذلك وسيلة لسماع القرآن الذي تعاهد زعماء قريش على عدم سماعه.

منع من ذلك<sup>(١)</sup>

وعمدة الأولين: أن كتاب الله تعالى يشتمل على كثير من ذلك . فإن المشكاة هي الكوة في لغة الحبشة ، والقسطاس هو الميزان بلغة الروم ، والسجيل فارسي معرب معناه (سك وكل)<sup>(٢)</sup> أراد بذلك حجر الطين .

وعمدة الآخرين: أن كتاب الله تعالى لو اشتمل على غير العربية لم يفهم معناه العرب فيكون إلغازاً أو تلبساً . ولأنه يخالف ما وصف الله به فإنه قال الله تعالى: « قرآنا عربياً »<sup>(٣)</sup> . وقال تعالى: « بلسان عربي مبين »<sup>(٤)</sup> . والكلمات التي ذكروها فهي بأسرها من كلام العرب ولكنها وافقت لغة العجم كالتنور فإنه اسم لهذه الآلة في كل لغة .

---

(١) وقال بقول الشافعي أبو بكر الباقلاني على ما في المستصفى ١٢٥ . واختاره أيضاً من الحنابلة أبو يعلى وأبو الخطاب وابن عقيل والمجد بن تيمية . ومن غير الحنابلة ابن جرير الطبري وابن فارس وأبو عبيدة معمر بن المثنى .

ومن قال بالجواز ابن عباس ومولاه عكرمة على ما في روضة الناظر ٦٥ . ونقل ابن قدامة قولاً ثالثاً يجمع بين القولين وهو أن هذه الكلمات التي أوردتها من قال بالجواز أصلها غير عربي ثم عربتها العرب واستعملتها فصارت من لسانهم بتعريبها واستعمالهم لها وإن كان أصلها أعجمياً ونسب هذا القول ابن النجار في شرح الكوكب المنير ١٩٣/١ إلى أبي عبيد القاسم بن سلام ومجاهد وسعيد بن جبير وعطاء . وانظر تفصيل المسألة أيضاً في ارشاد الفحول ٣٢ والسودة ١٧٤ والأحكام للأمدى ٣٨/١

(٢) يوسف : ٢

(٣) الشعراء : ١٩٥

(٤) سنك في الفارسية معناها الحجر و(كل) معناها طين ولفظ الكاف في الكلمتين أقرب للقف فلو كانت صورة كتابتها (سَنَقْ وِقْلٌ) أولى .

والحق عندنا في هذا تفصيل: وهو أن ما اشتمل عليه القرآن من التكليف فهو بأسره عربي مفهوم المعنى. ولو لم يكن عربياً جاز خطاب العربي به بشرط الترجمة كما جاز خطاب العجمي بشرط الترجمة.

وأما قولهم بأن الله تعالى وصف كتابه بأنه عربي فهذا الإسم إنما يطلق عليه لمكان الأكثر. كما يقال هذا كتاب الفقه وإن كان يشتمل على آيات من القرآن. وأما ما عدا آيات التكليف فيجوز أن لا تكون عربية ولا يكون معناها معلوماً. ويجوز أن تكون عجمية<sup>(١)</sup> ويكون معناها معلوماً. فبطل هذا.

### المسألة التاسعة

إذا كان للفظ عُرِفُ في الشرع وحقيقة في اللغة حمل على العرف الشرعي<sup>(٢)</sup>. كالتكاح فإنه في الشرع عبارة عن العقد وفي اللغة

(١) في المخطوطة «عجمياً»

(٢) بعد أن ذكر البعلي في القواعد والفوائد الأصولية مسألة إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح. نقل عن الأحناف تحرير محل النزاع لأن مرجع هذه المسألة إليهم. فذكر أربعة أقسام لتعارض الحقيقة مع المجاز وهي:  
أ- أن يكون المجاز راجحاً على الحقيقة لأنها ماثية أو شبه ماثية فهذا متفق فيه على تقديم المجاز كالصلاة. وبنوا على ذلك أن من حلف أن لا يأكل من هذه النخلة يحنث بشمرها لا بخشبها.

ب- أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة تستعمل في بعض الأحيان فهذا فيه خلاف رجع أبو حنيفة تقديم الحقيقة ورجح أبو يوسف المجاز. وعليه بنوا أن من حلف لا يشرب من دجلة فأبو حنيفة يقول لا يحنث باغترافه منه إلا أن يكرع منه. ويقول أبو يوسف يحنث باغترافه.

ج- أن تتساوى الحقيقة والمجاز. وهي مسألتنا هذه. فاتفق فيه أبو يوسف وأبو حنيفة على تقديم الحقيقة. وابن برهان وغيره يرون تقديم العرف الشرعي على =

عبارة عن الوطاء . فإذا ورد في الشرع حمل على العقد دون الوطاء .

وقال أبو حنيفة<sup>(١)</sup> رضي الله عنه : يحمل عليها جميعاً .

واتفق العلماء على أن اللفظ إذا كان له معنى في اللغة ومعنى في العرف كالدابة في اللغة اسم لكل ما يدبُّ وفي العرف يقع على حيوان مخصوص . فهو<sup>(٢)</sup> محمول عند الإطلاق على العرف .

وعمدتنا : أن المقصود من الخطاب التفاهم .<sup>(٣)</sup> والذي يسبق إلى الفهم عند الاطلاق عرف الشرع دون عرف اللغة . فإن عرف صاحب الشرع إلى كلامه أقرب من وضع اللغة إليه . وصار بمنزلة عرف الاستعمال .

وعمدة الخصم : أن اللفظ يصلح لها فحمل عليها كاللفظ العام .

قلنا : اللفظ وإن كان صالحاً لها من حيث الصيغة ولكن قرينة عرف الشرع تقتضي التخصيص وهو كقول السيد لعبدہ اسقني الماء

= الحقيقة الغوية لوجود القرينة وهي اطلاق الشارع . ومثل له الأحناف بنفس المثال الموجود في المسألة .

د - أن يكون المجاز مرجوحاً . وهذا لا خلاف فيه أنه تقدم الحقيقة عليه .

وانظر تفصيل المسألة في القواعد للبعلي ١٢٣ وشرح تنقيح الفصول ١١٤

والمسودة ١٧٧ واللمع ٦ وشرح الكوكب المنير ١/١٩٥ ، ٢٩٩ والمعتمد ١/٣٢٤

وارشاد الفحول ١٧٢ والأحكام للآمدي ٢/١٧٦ والمستصفي ٢٧٣ .

(١) هو النعمان بن ثابت . أحد الأئمة الأربعة . كان يميل لتعليل الأحكام والأخذ

بالرأي . صنفت في مناقبه كتب كثيرة . أشهر تلاميذه أبو يوسف ومحمد بن الحسن

توفي ببغداد سنة ١٥٠ هـ . له ترجمة في : وفيات الأعيان ٥/٤٠٥ تاريخ الاسلام

للذهبي ٦/٣٢٦ . الفهرست ٢٨٤ . الكامل لابن الأثير ٥/٢٣٩ . البداية

والنهاية ١/١٢٧ النجوم الزاهرة ٢/١٢ . مفتاح السعادة ٢/٦٣ .

(٢) في المخطوطة « وهو »

(٣) في المخطوطة « وهو الذي »

وهو على الطعام فإنه ينصرف إلى ماء الشرب وإن كان اللفظ عاماً. ولهذا أجمع العلماء على أنه إذا قال إن نكحتُ فلانةً فعبدي حرٌّ لم يعتق العبد إذا زنا بها. ويعتق إذا عقد عليها.

### المسألة العاشرة

يجوز أن يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان إذا لم يكونا متناقضين<sup>(١)</sup> متضادين كالأمر والنهي.

وقال أبو علي الجبائي: لا يجوز ذلك إلا أن يتفق المعنيان في حقيقة واحدة كالقرء. فإنه حقيقة في الانتقال. والانتقال تارة يكون من الحيض إلى الطهر وتارة يكون من الطهر إلى الحيض.

وعمدتنا: أن دلالة اللفظ على مدلوله ليست ذاتية وإنما هي وضعية واصطلاحية وإذا لم يستحيل أن يجعل اللفظ الواحد دليلاً على معنى واحد فلا يستحيل أن يجعل دليلاً على معنيين.

وعمدة الخصم: أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يراد به الحقيقة والمجاز لاختلافهما في المعنى. فكذا في غيرها من المعاني.

قلنا: إنما لم يجز أن يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز لأن الحقيقة ضد المجاز. فإن الحقيقة كل كلام أُقرَّ في الاستعمال على موضوعه

---

(١) إذا كان المعنيان متناقضين لا يجوز ذلك باتفاق مثل استعمال افعل في الأمر والتهديد في آن واحد. وإذا كانا يفيدان فائدة واحدة فمتفق على جوازه مثل قوله تعالى: «فلم تجدوا ماء فتيمموا» تطلق على القراح وكل ماء طهور. ومحل النزاع إذا كان المعنيان مختلفين وليس متضادين مثل استعمال كلمة القرء في الطهر والحيض ففيه خلاف. ونقل أبو الحسين البصري المنع عن أبي هاشم وأبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي. ونقل الجواز وارتضاه عن أبي علي الجبائي. وعبد الجبار بن أحمد. انظر المعتمد ١/٣٢٤ وارشاد الفحول ١٧١ ونهاية السؤل ١/٢٤٠

الأصلي. والمجاز كل لفظ نقل عن موضوعه الأصلي، إلى غير  
موضوعه الأصلي. والنقل والتقرير يتضادان وخلافا في المعنيين  
المختلفين غير المتضادين كالعين فإنها تحمل على عين الماء وعلى عين  
الباصرة من غير تناقض.

## كتاب البيان

### [المسألة الأولى] (١)

اختلف العلماء في اللغة هل تثبت توقيفاً أو اصطلاحاً .  
فذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها تثبت اصطلاحاً .  
وذهبت طائفة إلى أنها تثبت توقيفاً . (٢)

وزعم الاستاذ أبو اسحاق أن القدر الذي يدعو الانسان به غيره  
إلى التواضع ثبت توقيفاً . وما عدا ذلك يجوز أن يثبت بكل واحد  
من الطريقتين .

وقال القاضي أبو بكر رحمة الله عليه : يجوز أن يثبت توقيفاً  
ويجوز أن يثبت اصطلاحاً ويجوز أن يثبت بعضه توقيفاً وبعضه  
اصطلاحاً والكل ممكن . (٣)

(١) المسألة الأولى زيادة من المحقق .

(٢) نقل السيوطي في المزهرة ٢٠/١ سطرين من صدر المسألة وعزاها لهذا الكتاب .  
وهذا هو الموضوع الرابع الذي ينقل منه السيوطي مع العزو . مما يدل على أن كتاب  
الوصول كان موجوداً في مصر حتى القرن العاشر .

(٣) قال جماعة من العلماء أنه لا فائدة للخلاف في مبدأ اللغات وإنما ذكرت لتكتمل العلم  
بهذه الصناعة . وقال بعضهم أنها جرت في الأصول مجرى الرياضيات . ولكن  
الماوردي ذكر فائدة وهي : إن كانت اللغة توقيفاً جعل التكليف مقارناً لكمال  
العقل . ومن جعله اصطلاحاً جعله متأخراً مدة الاصطلاح .

اختار ابن برهان قول الباقلاني تبعاً لإمام الحرمين كما وافقهم الرازي ومعظم  
شراح المحصول . وكذلك الغزالي .

وعمدة القاضي: أن الممكن هو الذي لو قدّر وجوده لم يعرض من وجوده محال. ونعلم أن هذه الوجوه لو قدرت لم يعرض من وجودها محال فوجب قطع القول بإمكانها.

وعمدة المعتزلة: أن اللغات لا تدل على مدلولاتها [اللوحه ١٣] لذواتها كالدلالة العقلية. ولهذا المعنى يجوز اختلافها. ولو ثبت توقيفاً من جهة الله تعالى لكان ينبغي أن يخلق الله تعالى العلم بالصيغة، ثم يخلق العلم بالمدلول، ثم يخلق لنا العلم يجعل الصيغة دليلاً على ذلك المدلول. ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز<sup>(١)</sup> أن يخلق لنا العلم بذاته. ولو خلق لنا العلم بذاته بطل التكليف وبطلت المحنة.

قلنا: هذا باطل، وبناء<sup>(٢)</sup> على أصل فاسد. فإننا نقول: يجوز أن يخلق الله لنا العلم بذاته ضرورة. وهذه المسألة فرع ذلك الأصل.

وعمدة الأستاذ: أن القدر الذي يدعو الإنسان به غيره إلى التواضع لو ثبت اصطلاحاً لافتقر إلى إصطلاح والإصطلاح إلى إصطلاح آخر يتقدمه ويتسلسل إلى ما لا نهاية له.

---

= وذهب للتوقف أبو الحسن الأشعري والظاهرية وابن فورك وابن الحاجب وجماعة من الحنابلة ومعنى كونها توقيفية أنها من الله. ومعنى كونها اصطلاحية أنها من وضع البشر.

ونقل في المسألة قول خامس عن عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي وهو أن الألفاظ دلت على معانيها بذاتها. وانظر تفصيل المسألة في المحصول ٢٤٣/١/١ ونهاية السؤل ١٧٠/١ والبرهان ١٧٠/١ والمنخول ٧٠ وشرح الكوكب المنير ٢٨٥/١ وإرشاد الفحول ص ١٢ والمستصفي ٢٦١ والمسودة ٥٦٢ والأحكام للآمدي ٥٦/١.

(١) في المخطوطة: «فجاز».

(٢) في المخطوطة: «بناء» بدون الواو

قلنا: هذا باطل، فإن الإنسان يمكنه أن يفهم غيره معاني  
الأسامي كالطفل ينشأ غير عالم بمعاني الألفاظ ثم يتعلمها من الأبوين  
من غير تقدم اصطلاح.

وعمدة من قال انها تثبت توقيفاً قوله تعالى: «وعلم آدم الأسماء  
كلها». (١) وهذه لا حجة فيها (٢) من جهة القطع. فإنه عموم والعموم  
ظاهر في الاستغراق وليس بنص (٣).

وقال القاضي: أما الجواز ثابت من جهة القطع بالدليل الذي  
قدمته وإما بفرضية الوقوع فأنا متوقف فيه فإن دل دليل من  
السمع على ذلك ثبت به.

### المسألة الثانية

اختلف العلماء في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت  
الحاجة هل يجوز أم لا.

فذهب المحققون من علمائنا إلى جوازه.

وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أن ذلك لا يجوز (٤).

(١) البقرة: ٣١

(٢) في المخطوطة «فيه»

(٣) واستدل القائلون بهذا القول أيضاً بأن الله ذم أقواماً على تسميتهم بعض الأشياء من  
غير توقيف بقوله تعالى: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم». وبقوله تعالى:  
«ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف السنتكم». ولولا أنها توقيفية لما امتن  
عليهم بها.

(٤) اتفق العلماء على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وإنما الخلاف فيما ذكره  
المصنف. ونسب الأمدي القول بالمنع إلى الصيرفي وأبي اسحاق المروزي والظاهرية  
وبعض الحنفية وأما المعتزلة فأقوالهم متفاوتة. وقد نقل مذاهبهم أبو الحسين في  
المعتمد ٣٤٢/١ بغير ما نقله عنهم ابن برهان. فأما أبو الحسين ارتضى تقسيم ما =

ونقل عن عبد الجبار بن أحمد<sup>(١)</sup> أنه قال: يجوز تأخير تخصيص العموم ولا يجوز تأخير بيان الجمل.

وقال أبو الحسين البصري<sup>(٢)</sup>: يجوز تأخير بيان الجمل ولا يجوز تأخير تخصيص العموم. ولا خلاف بين العلماء أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأنه تكليف المحال إلا على قول من أجاز تكليف ما لا يطاق.

---

= يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب إلى ماله ظاهر قد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص وتأخير بيان النسخ وتأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع. وقال إن هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها.

وأما ما ليس له ظاهر كالأسماء المشتركة قال يجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب ونسب القول بجواز تأخير بيان الجمل دون تخصيص العموم إلى أبي الحسن الكرخي ونقل عن القاضي عبد الجبار والجبائين عدم جواز تأخير بيان الجمل والعموم أمراً كان أو خبراً وأجازوا تأخير بيان النسخ.

انظر تفصيل المسألة في الأحكام للأمدى ١٨٢/٢ والمنحول ٦٨ ونهاية السؤل ١٥٢/٢ والبرهان ١٦٦/١.

(١) هو عبد الجبار بن أحمد قاضي القضاة وأحد أئمة المعتزلة. شافعي في الفروع. له من المطبوع: تنزيه القرآن عن المطاعن. شرح الأصول الخمسة. المغني وله كتاب العمدة في الأصول الذي شرحه تلميذه أبو الحسين في المعتمد. توفي سنة ٤١٥ هـ له ترجمة في: الأعلام ٤٧/٤. طبقات المعتزلة ١٢٢. طبقات الشافعية للأسنوي ٣٥٤/١. طبقات ابن السبكي ٢١٩/٣. تاريخ بغداد ١١٣/١١.

(٢) هو محمد بن علي الطيب البصري أبو الحسين أحد أئمة المعتزلة. ولد بالبصرة ونشأ بها وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦ هـ. له من المصنفات المعتمد في أصول الفقه مطبوع في مجلدين وتصفح الأدلة في مجلدين. وغرر الأدلة في مجلد كبير وشرح الأصول الخمسة. وكتاب في الإمامة وأصول الدين.

له ترجمة في: وفيات الأعيان ٦٠٩/١ شذرات الذهب ٢٠٩/٣. الفتح المبين ٢٣٣/١.

ومجامع ما تمسك به<sup>(١)</sup> علماءنا يحصره ثلاثة مسالك:  
الأول: مسلك الإلزام، والثاني: مسلك البرهان، والثالث:  
مسلك السمع.

أما الأول وهو الإلزام: قال علماءنا: لا خلاف أن تأخير بيان  
النسخ جائز فكذا تأخير بيان تخصيص العموم. فإن النسخ  
تخصيص على التحقيق لأن المخصَّص هو الزمان.

قالوا: عندنا لا يجوز تأخير النسخ إلا أن يتضمن اللفظ الأول  
إشعاراً بالنسخ كقوله تعالى: «قد نرى تقلب وجهك في السماء  
فلنولينك قبلة ترضاها»<sup>(٢)</sup>.

قلنا: هذا باطل من وجهين: أحدهما: أن هذا يفضي إلى رفع  
النسخ لأن اليهود الذين منعوا النسخ أجازوا النسخ ما تضمن  
إشعاراً. الثاني: أنه قد وجد في كتاب الله تعالى آيات تضمنت  
النسخ من غير أن يكون مشعراً كقوله تعالى: «إن يكن منكم  
عشرون صابرون يغلبوا مائتين»<sup>(٣)</sup>. نسخ بقوله تعالى: «فإن يكن  
منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين»<sup>(٤)</sup>. وكقوله تعالى: «متاعاً إلى  
الحول غير إخراج»<sup>(٥)</sup>. نسخ بقوله تعالى: «أربعة أشهر  
وعشراً»<sup>(٦)</sup>.

(١) سقط من المخطوطة «به».

(٢) البقرة: ١٤٤

(٣) الأنفال: ٦٥

(٤) الأنفال: ٦٦ وفي المخطوطة كتبت إن بدل فإن.

(٥) البقرة: ٢٤٠

(٦) البقرة: ٢٣٤

أما مسلك السمع: فقد تمسك علماءنا فيه بقوله تعالى: «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة». (١) ثم أن بيان صفة الصلاة والزكاة صح وهو قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٢). كان متراحياً عن هذا اللفظ. وهذا لا حجة فيه فإنه يمكن أن يكون البيان مقروناً بهذه الألفاظ من جهة الرسول ﷺ.

والبيان على ضربين: بيان من جهة الله تعالى. وبيان من جهة الرسول صلوات الله وسلامه عليه. ولا اعتماد (٣) على أدلة السمع في هذه المسألة.

أما طريق البرهان: فإننا نقول جهات الاستحالات معدودة. وهي فيما تنازعنا فيه مفقودة. فثبت أنه جائز لأن الممكن هو الذي لو قدر موجوداً لم يعرض من وجوده محال. فلو أن صاحب الشرع قال: معاشر المكلفين أوجبت عليكم صلاةً وأبينها لكم عند الحاجة إليها لم يكن القصد إليها مستحياً ولا التلطف بها مستحياً ولا سماع ذلك مستحياً، ولا يفضي ذلك إلى مخالفة قضية عقلية فلا وجه لكونه مستحياً.

أما المخالفون فإنهم قالوا: تأخير البيان عن وقت الخطاب يجعل الخطاب مجهولاً فتنزل منزلة خطاب العربي بالفارسية والفارسي بالعربية.

وهذا باطل، فإن الخطاب هناك ما وجد ما يستقل به الأفهام

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠.

(٢) تقدم تخريج الحديث في هامش المسألة الرابعة من كتاب اللغات.

(٣) في المخطوطة «في» بدل «على»

وهنا وجد ما يستقل به الأفهام وهو العلم بأصل الصلاة وأصل الزكاة.

قالوا: تأخير البيان يصد عن العمل ويمنع من الامتثال. قلنا: ما تعنون بقولكم أنه يمنع من العمل قبل وجوبه أو بعد وجوبه؟ فإن قلت أنه يمنع من العمل بعد وجوبه فلا نسلم أنه يجوز التأخير بعد وجوب الامتثال. فإن ذلك يتضمن تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك يستحيل.

وإن قلت أنه يمنع من العمل قبل وجوبه. فلم قلت أن ذلك يكون مانعاً؟

ثم أن علماءنا رحمهم الله قالوا: إذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل لم يجب اخطار دليل العقل ببال المكلف فقد آخر بيانه عن وقف الخطاب. وأبو الهذيل<sup>(١)</sup> إن منع ذلك فقد خالف أمراً محسوساً. وذلك أنا نعم بضرورة العقل أن المرء يفتقر في تأويل الظواهر إلى بحث ونظر لم يخطر بباله حالة سماعها فبطل هذا.

---

(١) هو محمد بن الهذيل أبو عبد الله المعروف بالعلّاف رأس في الاعتزال مات سنة ٢٣٥ هـ. له ترجمة في الحور العين ٢٠٩. معجم المؤلفين ٢٤٩/١ ضحى الاسلام ٩٨/٣. الفرق الاسلامية للبشبيشي ١٩.

## كتاب الأوامر

وتُقدم في ذلك مسألة وهو أن الأمر قسم من أقسام الكلام. فلا بد من عقد مسألة في الكلام وهي:

### المسألة الأولى<sup>(١)</sup>

إن الكلام صفة من صفات النفس على مذهب أهل الحق يزيد على العلوم والقدر والإرادات وأما من عدا أهل الحق<sup>(٢)</sup> فإنهم انكروا كلام النفس. وقالوا: الكلام هو المركب من الحروف المتقطعة والأصوات المنتظمة.

(١) المسألة الأولى زيادة من المحقق

(٢) يعني بما عدا أهل الحق المعتزلة ومن وافقهم وهم الذين نفوا تسمية ما يدور في النفس كلاماً وقالوا أن الكلام هو الصوت والحرف. ومن ساهم ابن برهان تبعاً لإمام الحرمين والأشعري أنهم غير أهل الحق فالصحيح أنهم أهل الحق في هذه المسألة. واختلف النقل عن الأشعري رحمه الله فنقل عنه إمام الحرمين في البرهان ١٩٩/١ أنه قال في كتابه المسائل البصرية ان العبارات كلام على الحقيقة وكذلك كلام النفس. ونقل عنه إنه قال في مقام آخر أن العبارات سميت كلاماً من باب التجوز وقال هذا ظاهر رأيه وارتضاه امام الحرمين وفسر ذلك بأن ما يسمى كلاماً لذاته هو كلام النفس وأما العبارات والرقوم والكتابة وما عداها من العلامات فهي علامات على الكلام. ولو سميت كلاماً يكون من باب التجوز فقط. وهذا خلاف مذهب السلف التي قامت عليه الأدلة التي لا ينبغي العدول عنها. وانظر في ذلك روضة الناظر ١٨٩/١ والبرهان ١٩٩/١ وشرح تنقيح الفصول ١٢٦ والمعتمد ١٤/١ والأحكام للآمدي ٧/٢ والمنخول ٩٨ والمستصفي ٢٩٠ والقواعد الأصولية

والكلام في هذه المسألة في فصلين:

أحدهما: في اثبات معنى يزيد على العلوم والقدر والإرادات  
والفصل الثاني في تسميته كلاماً والدليل على الفصل الأول: أن  
السيد إذا قال لعبده قم وجد في نفسه اقتضاء حتماً وأمرأً جزماً  
ليس بإرادة ولا قدرة ولا علم فسماه أهل الحق كلاماً، قالوا: بم  
تكرون على من قال أنه من قبيل الإرادات؟

قلنا: الإرادة على ضربين قصد وتمنى. والقصد يتعلق بفعل  
المراء ولا يتعلق بفعل غيره والتمنى يقترن به التردد والذي يجده  
السيد في نفسه يتعلق بفعل العبد فبطل أن يكون قصداً لأنه  
اقتضاء حتم لا تردد فيه فخرج عن أن يكون من قبيل التمني  
والإرادات ولا يجوز أن يكون من قبيل العلوم لأن العلم ما تعلق  
بالمعلوم على ما هو عليه. والسيد لا يعلم وجود الفعل من العبد ولا  
يجوز أن يكون من قبيل القدر لأن قدرة زيد لا تتعلق بفعل عمرو.  
وهذا الذي يجده السيد يتعلق بفعل العبد وليس من هذا القبيل.

وعمدة الخصم: أن الكلام لو كان صفة من صفات المراء كسائر  
صفاته من العليم لَعَلِمَهُ المراء كما يعلم صفاته من العلم والقدرة وغير  
ذلك.

قلنا: هذا باطل فإن الصفات منقسمة فمنها ما لا التباس فيه  
فيعلمه: فأما ما يلتبس بغيره فيفتقر في إظهاره إلى نوع من النظر  
وذلك لا يخرج عن كونه صفة من صفات النفس كالنظر فإنه من  
صفات النفس وقد أنكرته طائفة وكذا القدرة فإنها من صفات  
النفس وقد أنكرت الجبرية وجودها فهكذا الكلام لما التبس بغيره

احتجنا في إظهاره إلى وقوع نظر واستدلال.

فأما الكلام في الفصل الثاني: فهو متعلق بالتسمية والمرجع في إثبات الأسامي إلى النقل.

وقد استدل القاضي أبو بكر على إثبات كلام النفس بقوله تعالى: « إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد أن المنافقين لكاذبون<sup>(١)</sup> » قال: فلا يجوز أن يكون التكذيب راجعاً إلى ما ذكره بألسنتهم فإنه صدق. فإنهم قالوا: محمد رسول الله. فلم يبق إلا أن التكذيب راجع إلى ما قام بنفوسهم. والتكذيب قسم من أقسام الكلام، والخبر قسم من أقسام الكلام. فدل على أن القائم بالنفس كلام. ويدل عليه قوله تعالى: « ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول<sup>(٢)</sup> » فسمي القائم بالنفس قولاً. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يوم السقيفة: « زورت في نفسي كلاماً<sup>(٣)</sup> » وقال الأخطل<sup>(٤)</sup>

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(١) المنافقون: ١

(٢) المجادلة: ٨

(٣) قالها رضي الله عنه في سقيفة بني ساعدة عندما اجتمع الصحابة لاختيار خليفة رسول الله ﷺ وورد في البخاري بلفظ هيأت كلاماً انظر فتح الباري ٢٠/٧ والكمال لابن الأثير ٢٢٢/٢ وسيرة ابن هشام ٦٥٩/٢ وفي اللسان ٤٢٥/٥. وقائلها غني عن التعريف

(٤) هو غيات بن غوث التغلبي النصراني يكنى أبا مالك. شاعر عبد الملك بن مروان. انظر ترجمته في مقدمة ديوانه لأنطون صالحاني المطبوع في اليسوعية بيروت. والشعر والشعراء ٤٨٣/١. والبيت المذكور لا وجود له في ديوانه والحمد لله مع أنه اشتهر عند طائفة من العلماء اشتهاً منقطع النظر وتناقلوه في كتبهم الكلامية والنحوية وانظر شرح ديوان الأخطل لإيليا سليم الحاوي نشر دار الثقافة بيروت.

ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام لأن هذه الأدلة قابلة للتأويل ولكننا لما دللنا بالدليل القطعي على إثبات معنى في النفس يزيد على العلوم<sup>(١)</sup> والقدر والإرادات دللنا بهذه الألفاظ على أنه سمي كلاماً. فهي أدلة على إثبات التسمية لا على إثبات الحقيقة.

### المسألة الثانية

ليس من شرط الأمر إرادة الأمر امتثال الأمور خلافاً للمعتزلة<sup>(٢)</sup> فإنهم ذهبوا إلى أن من شرط الأمر إرادة الأمر المتأمل.

وهذه المسألة تبتنى على أصل. وذلك الأصل أن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان وما أراد من بعضهم الإيمان إذ لو أراد لحصل.

(١) في المخطوطة «العموم»

(٢) نقل الغزالي في المستصفى والآمدي من الأحكام أن محققي المعتزلة قالوا أن الأمر يصير أمراً بثلاث إرادات:

١ - إرادة الأمور به أي إرادة الأمر امتثال الأمور  
٢ - إرادة أحداث الصيغة وهذه محل اتفاق بين الجماهير لكي يخرج كلام السكران والنائم.

٣ - إرادة الدلالة بالصيغة على الأمر دون الإباحة والتهديد وهذا شرطه المتكلمون دون الفقهاء.

ونقل عن بعضهم أنه قال تكفي إرادة واحدة وهي إرادة الأمر حصول الأمر به وعلى هذا القول عقد ابن برهان هذه المسألة.

ومن ثمرات الخلاف في هذه المسألة قول المعتزلة عدم جواز النسخ قبل التمكن من الفعل خلافاً للجمهور. لذلك لأنهم قالوا هنا أن المقصود من الأمر امتثال الأمر به فإذا نسخ قبل التمكن من الإمتثال لزم العبث ولهذا تأولوا الإستدلال بقصة ذبح اسماعيل بتأويلات كثيرة.

وكل ما أراد الله تعالى فلا بد من حصوله فإن سلموا لنا هذا الأصل سلمت المسألة وإن منعوا هذا الأصل نقلنا الكلام إليه وصارت هذه المسألة فرع تلك المسألة الحقيقية

ومن علمائنا من خص هذه المسألة بدليل وقال: لو كان من شرط الأمر الإرادة لما حسن من السيد أن يقول لعبده افعل كذا وإن كنت أريد أن لا تفعل. ولو كانت الإرادة شرطاً لتناقض ذلك.

قالوا: لسنا نسلم لكم أنه يحسن من السيد التصريح بذلك

قلنا: الدليل على أن ذلك جائز أنا لو فرضنا سيداً يضرب عبده ورفع أمره إلى السلطان، فاعتذر بأن ذلك جزاء على مخالفة أوامره، واستحضر العبد وأراد امتحانه بحضرة السلطان فأمره ونهاه. فإن السيد في هذه الحالة لا يريد من العبد الفعل وإن كان آمراً. فإنه لو فعل العبد ما أمره السيد في هذه الحالة لم يحصل غرض السيد من الاعتذار.

قالوا: السيد في هذه الحالة ليس بأمر وإنما هو ممتحن.

قلنا: لو لم يكن آمراً لما استحق العبد التعنيف واللوم على مخالفة أمره.

وعمدة الخصم: أن الأمر والشفاعة والسؤال حقيقتها راجعة إلى شيء واحد وهو الطلب. إلا أن الطلب إذا كان صادراً من الأعلى سمي آمراً. وإن كان من المثل سمي شفاعة<sup>(١)</sup> وإن كان من الأدنى سمي سؤالاً. ثم لو قال القائل: أشفع إليك وأسألك<sup>(٢)</sup> في كذا ولا

(١) أهل اللغة يسمون الطلب من المثل التماساً. وقد عبّر به بعض الأصوليين. انظر نهاية

السؤل ٨/٢ وإرشاد الفحول: ٩٧

(٢) في المخطوطة « وأسألك إليك »

أريد أن تفعل لكان ذلك متناقضاً. فكذا إذا قال أمرتك بكذا ولا  
أريد أن تفعل كذا كان ذلك متناقضاً.

قلنا: إنما كان تناقضاً في السؤال والشفاعة لإقتران الحاجة بهما.  
وليس كذلك الأمر فإنه إذا صدر من الله تعالى استحال اقتران  
الحاجة به. فإن الله تعالى هو الغني على الإطلاق ولهذا المعنى حسن  
من الله تعالى أن يأمر بالفعل مع علمه بأنه لا يوجد من المكلف. ولو  
طلب الواحد منا شيئاً من محل لا يتصور وجوده فيه عدّ سفيهاً  
والله تعالى أمر الكفار بالإيمان وعلم أن بعضهم لا يؤمن وما اقتضى  
ذلك أن يكون منسوباً إلى ضد الحكمة فدل على أن الإرادة ليست  
من شرط الأمر.

### المسألة الثالثة (١)

صيغة الأمر إذا وردت متجردة عن القرائن دلت على الوجوب

(١) هذه المسألة من أعظم مسائل الأوامر. وقد اضطربت الأقوال فيها اضطراباً واسعاً  
حتى أن الغزالي كان في المنخول يقول: الأمر في الأصل للوجوب وهو مذهب  
الشافعي والشيرازي ومعظم الفقهاء. ثم قال في المستصفي بالتوقف تبعاً للباقلاني.  
وسبب اختلاف قوليه لأنه يقول بوجوب ثبوت مسائل الأصول بالدليل القاطع  
وعليه كان قوله في المستصفي بالتوقف لعدم وجود الدليل القاطع. وأما في المنخول  
فقد جنح لتقرير مذهبه على الدليل الظني  
ونفى امام الحرمين ما نسب للأشعري أنه كان يقول بالتوقف حتى بعد وجود  
القرائن ونقل عنه انه يقول بوجود صيغة تخص الأمر وهي ألزمت وأوجبت  
وماشاكلها. ولكنه توقف في « افعل » فهي مترددة بين الأمر والنهي ورفع الحرج.  
والباقلاني وبعض اتباعه حملوا هذا التردد على الإشتراك. والبعض الآخر على  
معنى لا ندري وقال امام الحرمين والأخير أنسب لرأيه. وانظر في ذلك البرهان  
٢١٢/١ فقد فصل الأقوال في المسألة ونسبها لأصحابها بما لا مزيد عليه. وانظر =

عند الفقهاء وتابعهم على ذلك أبو الحسين البصري من المعتزلة  
والأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني قدس الله روحه

وذهب عبد الجبار<sup>(١)</sup> بن أحمد إلى أنها إذا وردت متجردة عن  
القرائن دلت على إرادة الإمتثال ولا دلالة فيها على العقاب عند  
الترك

وذهب الإمام أبو المعالي إلى أنها تدل على الطلب المطلق وليس  
فيها دلالة على العقاب وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنها تدل على  
الندب، وقال آخرون: هي على الإباحة

فأما عمدة من ذهب إلى أنها على الوجوب فإنهم قالوا: الطلب  
في نفسه كامل وهو ناجز. وكمال الطلب إنما يكون بالوجوب وشرح  
هذا الكلام أن قوله: افعل لا تردد فيه فهو نازل منزلة قوله: افعل لا  
محالة وقوله: افعل لا محالة ليس فيه إمكان الترك، فكذا أيضاً قوله:  
افعل مثل قوله: إفعل فقد أوجبت عليك الفعل.

قالوا: سلمنا أنه يدل على كمال الطلب لكن لم قلتم أن كمال  
الطلب يدل على الوجوب.

---

نهاية السؤل ١٣/٢ فقد ذكر أقوالاً كثيرة في المسألة والمستصفي ٢٩٣ والمنخول  
١٠٧ والمسودة ٦ وشرح تنقيح الفصول ١٢٧ واللمع ٧. وفيه قال الشيرازي أن  
الأمر يفيد الوجوب باللغة عند بعضهم وبالشرح عند البعض الآخر والمحصل  
٦٦/٢/١.

(١) ما نقل عن عبد الجبار بن أحمد هنا نقله عنه إمام الحرمين من كتابه شرح العمدة.  
ولكنه بلفظ صاحب المغني. فيدل هذا على أن المقصود بصاحب المغني الذي ورد  
هنا عدة مرات هو القاضي عبد الجبار بن أحمد. والمغني هو الكتاب العظيم الذي  
يدور رحي مذهب الاعتزال عليه والذي يعتبر موسوعة علمية.

قلنا: لأنه غاية الإستحاثا المقتضي لوقوع الفعل. وغاية الإستحاثا المقتضي لوقوع الفعل إنما يكون بالعقاب على الترك وحصول المعصية والإثم، فلو جاز أن يقال الوجوب صفة الفعل مع أن تاركه لا يستوجب العقاب لجاز اطلاق القول بأن كل نافلة واجبة وإن لم يستحق العقاب على تركها وكذا المندوبات.

وهذا الطريق نرد على من زعم أن هذه الصيغة تدل على الندب. فنقول ما الذي عنيت بالندب؟ أعني بذلك الطلب المطلق الذي ليس فيه إمكان الترك؟ فإن عنيت به ذلك<sup>(١)</sup> فهو مذهبنا بعينه. وإن عنيت به التخيير بين الفعل والترك فقد بينا أن اللفظ لا تردد فيه.

وكذا نرد على من ذهب إلى أنها على الإباحة فإنه إن عنى بالإباحة جواز الفعل والترك فقد بينا أن اللفظ لا يدل على جواز الترك وإن عنى معنى آخر فليس للإباحة معنى سوى ذلك أما الرد على عبد الجبار فقد تقدم في المسألة السابقة أن الأمر لا يدل على إرادة الإمتثال فلا حاجة بنا إلى إعادته.

وأما الإمام<sup>(٢)</sup> فإن مذهبه يقاوم مذهب الفقهاء فإنه يقول: إنا

(١) في المخطوطة «بذلك» بدون «به»

(٢) إذا أطلق ابن برهان الإمام قصد إمام الحرمين لأنه بالرجوع للبرهان ٢٢٢/١ وجدت قوله مطابقاً لما نقل عنه هنا حيث قال: «أفعل» طلب محض لا ماسع فيه لتقدير الترك فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن «ثم لما سئل عن الفرق بين مذهبه ومذهب الشافعي قال: إن الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد على الترك وليس ذلك مقتضى تحييض الطلب فإن الصيغة لتمحيض الطلب والوجوب مستدرك من الوعيد» ثم قال إن ما أخذته يقرب من مذهب الشافعي.

نسلم أن الأمر يدل على الطلب الكامل وليس في اللفظ ذكر ثواب ولا عقاب فمن ادعى استحقاق الثواب والعقاب على هذا فقد زاد على مقتضى الصيغة. وهذا باطل وذلك أن استحقاق الثواب والعقاب اقتبس من دلالة الصيغة لا من نفس الصيغة وهو كون الصيغة دليلاً على الطلب الكامل ولن يعقل الطلب الكامل إلا بالعقاب.

قالوا: فالواحد منا يطلب من الله تعالى الرحمة طلباً كاملاً ولا عقاب هناك على الترك وهذا كلام باطل فإن الطلب هناك قاصر في جنسه وهو السؤال (١) وكلامنا في طلب هو أمر وهما يختلفان في الحقيقة ومما يدل على ما قلناه أن العرب تفرق بين قول القائل افعل وبين قول القائل إن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل فإذا كان حقيقة الأمر محمولة على الندب والإباحة لم يقع الفرق بين الصيغتين احتجوا بأن الأوامر التي ذكرت (٢) في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله ﷺ حمل كثير منها على الإستحباب فدل على أن الإستحباب هو مدلول الصيغة

وهذا باطل. فإنها إنما حملت على الإستحباب للأدلة وقد وردت كثير من الآيات في القرآن وأخبار الرسول ﷺ محمولة على الإيجاب. فهلاً جعل الإيجاب مدلولاً أصلياً للصيغة.

فإن قالوا: إنما حمل هناك على الإيجاب بدليل قابلناهم في

---

(١) وهو الطلب من الأدنى إلى الأعلى.

(٢) في المخطوطة «ذكر»

## الآيات المذكورة للإستحباب بمثله<sup>(١)</sup>

وقد تمسك علماءنا بظواهر كقوله تعالى: « فليحذر الذين يخالفون عن أمره<sup>(٢)</sup> » وكقوله تعالى: « قال ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك<sup>(٣)</sup> » غير أن الخصم يقول هذا إنما ورد في أمر علم كونه واجباً بقرائن اتصلت به وكلامنا في الأمر المطلق.

### المسألة الرابعة

نقل عن القاضي<sup>(٤)</sup> أنه قال صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن فهي على الوقف وتابعه الواقفية<sup>(٥)</sup> على ذلك .  
واحتمج في ذلك بأن الوجوب لا يخلو إما أن يتلقى من جهة

---

(١) اختار ابن برهان في هذه المسألة كما هو واضح من استدلاله مذهب الشافعي ولم يتابع إمام الحرمين ولا الباقلاني والأشعري.

(٢) النور: ٦٣

(٣) الإعراف: ١٢ وفي المخطوطة « أن تسجد »

(٤) أفرد ابن برهان قول القاضي في مسألة مستقلة مع أن قوله قول من سائر الأقوال في المسألة المتقدمة. وقد ذهب لقول القاضي حجة الإسلام في المستصفى ٢٩٣ وساق على ذلك الأدلة باطناب.

(٥) الواقفية في العقائد. فرقة من الإمامية. اتفقت الإمامية على سوق الإمامة إلى جعفر بن محمد الصادق المتوفي سنة ١٤٨ هـ ثم اختلفوا إلى فرق لا حصر لها منهم الواقفية وهم الذين وقفوا على جعفر الصادق ووالده محمد الباقر ولم ينسبوا الإمامة إلى غيرها وهؤلاء يسمون الباقرية والجعفرية الواقفة. ويوجد فرقة أخرى تسمى بالإسماعيلية الواقفة وهم القائلون بأن الإمام بعد جعفر الصادق ولده اسماعيل وقالوا ان اسماعيل لم يمت ولكن اختفى تقيية من بني العباس. والواقفية هنا ليست هذه الفرق بل أصبح يوصف بالواقفية كل من توقف بشيء. واكثر من ينسب له الوقف في مسائل الأصول أبو الحسن الأشعري ومن يتابعه كالقاضي الباقلاني وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١/١٦٥ - ١٦٧.

العقل أو من جهة النقل قال: لا يجوز أن يتلقى من جهة العقل لأن العقل لا يدل على موجبات الألفاظ ولا يجوز أن يتلقى من جهة النقل فإن النقل لا يخلو إما أن يكون تواتراً أو آحاداً ولا مطمع في التواتر مع وجود الخلاف وأخبار الآحاد لا يجوز اثبات الأصول بها.

وهذا الإستدلال باطل. فإننا نستدل على ذلك بالإستنباط اللغوي والإستنباط أصل في معرفة مقصود المتكلم إذا كان كلامه مصوناً عن الهدر محمولاً على الفائدة وبالله التوفيق.

### المسألة الخامسة

اختلف العلماء في الأمر هل له صيغة أم لا؟

فنقل عن الفقهاء انهم قالوا: صيغة الأمر قول الأعلى للأدنى «إفعل» إذا وردت هذه متجردة عن القرائن الصارفة لها إلى التهديد والتعجيز والتكوين كانت أمراً.

ونقل عن شيخنا أبي الحسن الأشعري<sup>(١)</sup> رضي الله عنه أنه قال:

(١) نقل هذا القول عن الأشعري الآمدي في الأحكام ١٢/٢. ونقل الآمدي عن إمام الحرمين والغزالي إنها خطأ هذا النقل عنه حيث إنها استبعدا أن يوجد خلاف في قول القائل لغيره: «أمرتك وأنت مأمور» فهما صيغتان في الأمر بدون نزاع. وإنما النزاع في صيغة «افعل» هل هي خاصة بالأمر أم مترددة في اللغة بين محامل كثيرة. وقد خطأ الغزالي في المستصفي ٢٩٣ من ترجم للمسألة بما ترجم لها ابن برهان. وقال: ينبغي أن يترجم للمسألة «قوله افعل هل يدل على الأمر بمجرد صيغته المتجردة عن القرائن» ولكن الآمدي رد على الغزالي وإمام الحرمين هذا الإستبعاد وقال ان احتمال الخلاف في أمرتك وأنت مأمور واقع وقد ذهب ابن برهان لما ذهب إليه الأشعري أما ابن قدامة في الروضة ١٨٩ فقد قال: إن للأمر صيغة تحضه بناء على قوله أن كلام الله تعالى حرف وصوت مسموعين وليس هو

ليس للأمر صيغة تخصه وإنما تصير هذه الصيغة عبارة عن المعنى القائم بالنفس بإرادتين. إحدى الإرادتين: إرادة إيجادها. والإرادة الثانية: إرادة صرفها من غير جهة الأمر إلى جهته.

وعمدته في ذلك: كون الصيغ أمراً أو عبارة عن الأمر لا يتلقى من جهة العقل إذ العقل لا يدل على وضع الصيغ والعبارات. وإنما يتلقى من جهة النقل والمنقول عن العرب أنهم استعملوا هذه الصيغة في الجهات اعني جهة الأمر كقوله تعالى: « وأقيموا الصلاة<sup>(١)</sup> » وفي جهة التهديد كقوله تعالى: « اعملوا ما شئتم<sup>(٢)</sup> » وفي جهة التعجيز كقوله تعالى: « كوئوا حجارة أو حديداً<sup>(٣)</sup> » وفي جهة الإباحة كقوله تعالى: « وإذا حللتم فاصطادوا<sup>(٤)</sup> » « فإذا طعمتم فانتشروا<sup>(٥)</sup> » وفي جهة التسخير كقوله تعالى: « كونوا قردة خاسئين<sup>(٦)</sup> » وفي جهة التكوين كقوله تعالى: « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون<sup>(٧)</sup> » وفي غير ذلك<sup>(٨)</sup> من المحامل فدل

---

معنى قائماً بالنفس كما يقول الأشاعرة. وانظر المسألة أيضاً في إرشاد الفحول ٩٤ والبرهان ٢١٢/١.

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠.

(٢) فصلت: ٤٠.

(٣) الإسراء: ٥٠.

(٤) المائدة: ٢ وفي المخطوطة « فإذا حللتم »

(٥) الأحزاب: ٥٣ وفي المخطوطة « وإذا طعمتم ».

(٦) البقرة: ٦٥.

(٧) يس: ٨٢.

(٨) ذكر ابن برهان من المحامل هنا ستة لا على سبيل الحصر. وقد تفاوت علماء الأصول في عددها فذكر منها ابن قدامة في الروضة اثني عشر محملاً. وأوصلها السبكي في جمع الجوامع إلى ست وعشرين. انظر جمع الجوامع ٣٧٢/١.

على أنها مشترك .

وعمدة الخصم: أن الأمر مقصود ظاهر فلا يظن بالعرب أنهم اغفلوا ذلك المقصود التي تدعو الحاجة إلى اظهاره ولم يضعوا له لفظاً مع مبالغتهم في وضع الأسمي للمسميات النادرة وإكثارهم من أسماء السيف والخمر وليس ههنا صيغة تنبىء عن هذا<sup>(١)</sup> المقصود إلا قوله « افعل » فدل على أنها صيغة الأمر .

فقولهم إن العرب استعملت الصيغة في الحامل كلها على وجه واحد غير مسلم ، بل استعملتها في جهة الأمر على جهة الحقيقة وفي غيره على طريق المجاز والاستعمال لا يدل على الإشتراك فإن العرب قد استعملت لفظ الحمار في الرجل البليد . وليس مشتركاً بينهما . ولا بد لمدعي الإشتراك أن ينقل عن العرب أنهم جعلوا اللفظ مشتركاً كالقرء والجون<sup>(٢)</sup> واللون ولم ينقل عن العرب ذلك فإن كان يدعي أن الصيغة لا معنى لها إلا إذا اتصلت القرينة بها من حيث كانت مستعملة في الجهات المختلفة لزمه ذلك في النهي فإن لفظ النهي يستعمل في النهي ويستعمل في الأمر كالسيد يقول لعبداه افعل كذا وكذا فإذا امتنع من ذلك قال السيد أمرتك بكذا فلم تفعل فلا

(١) في المخطوطة « هذا عن » يدل « عن هذا »

(٢) « القرء والجون » ليستا واضحتين في المخطوطة . ولذا رجعت لسألة المشترك عند ابن برهان فوجدته مثل بالقرء والعين ورجعت للمستصفي ص ٤٣ فوجدته مثل بالعين والجون والناهل والقرء . ووصف من مثل باللون بضعفاء العقول حيث أن اللون من المتواطىء وليس من المشترك وجدته أيضاً مثل في ص ٢٩٣ للمشارك بالقرء والعين ورجعت للبرهان ٣٤٣/١ فوجدته مثل بالقرء والعين واللون والكلمتان الغير واضحتين تشبهان القرء والجون . والجون « مشترك بين السواد والبياض »

تفعل إذاً على طريق التهديد والغضب ومقصوده الفعل . فيلزمه من سياق هذا أن العربي إذا سمع قائلاً يقول لعبده اعمل . وقائلاً يقول لعبده لا تفعل . لا يفرق بين مقصود المتكلمين وذلك كذب على اللغة واقتراء على العرب .

### المسألة السادسة

صيغة الأمر إذا وردت متعرية عن القرائن اقتضت التكرار عند طائفة من الفقهاء والمتكلمين<sup>(١)</sup>

ونقل عن القاضي أنه قال: يقتضي فعل مرة واحدة وهو مذهب فريق من الفقهاء<sup>(٢)</sup>، ونقل عن الأستاذ أبي اسحق الأسفرائيني أنه

---

(١) نسب القول بالتكرار للأستاذ أبي اسحاق الغزالي في المنحول ونسبه أيضاً امام الحرمين في البرهان والشوكاني في الإرشاد بشرط استيعاب الزمان مع الإمكان ونسبه الغزالي في المنحول للمعتزلة ونسبه ابن قدامة في الروضة للقاضي أبي يعلى . ونسبه الشوكاني لأبي اسحق الشيرازي وهو ليس بصحيح حيث قال بالمرّة الواحدة في اللمع ص ٨

(٢) نسب هذا القول لإمام الحرمين وأبو اسحاق الاسفرائيني للأكثرية وهو قول الشافعي على ما في المنحول وارتضاه الشيرازي في اللمع وابن قدامة في الروضة والغزالي في المستصفي والمنحول ولفظه في المنحول: « فاختار أن الفعل الواحد مفهومة قطعاً وما عداه متردد فيه متوقف على بيان قرينة » ونص كلام امام الحرمين في البرهان ٢٢٩/١ « الصيغة المطلقة تقتضي الإمتثال والمرّة الواحدة لا بد منها وأنا على الوقف في الزيادة عليها فلست أنفيه ولست أثبتّه . والقول في ذلك يتوقف على القرينة » ولهذا نسب بعضهم للغزالي وإمام الحرمين القول بالتوقف لأنهم يتوقفون في الزيادة عن المرّة الواحدة كما نسب التوقف للباقلاني الشوكاني وذكر الأسنوي في المسألة أقوالاً أخرى . وانظر تفصيل المسألة في اللمع ٨ والمنحول ١٠٨ ونهاية السؤل ٣٥/٢ وروضه الناظر ١٩٩ والمستصفي ٣٠٣ والمسودة ٢٠ وإرشاد الفحول ٩٧ والبرهان ٢٢٤/١

قال هو على التكرار، وقد تمسك من قال أنه على التكرار بفصول منها:

أنهم قالوا: هذه المسألة مبنية على أصل وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي يقتضي الدوام والتكرار وكذا الأمر. قلنا: هذا باطل من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. والثاني: أن النهي إذا كان من متضمنات الأمر كان مقدراً بقدر الأمر فإن كان الأمر على الدوام كان النهي على الدوام وإن كان مقتضياً لفعل مرة واحدة كقوله: صلّ مرة واحدة فإنه يقتضي النهي عن ترك الصلاة مرة واحدة.

والثاني<sup>(١)</sup>: أنهم قالوا: العزم على الفعل على الدوام فكذلك الفعل وجب أن يكون على الدوام. وهذا أيضاً ممنوع فإن العزم على قدر الفعل فإن كان المعزوم عليه على الدوام، كان العزم على الدوام وإلا فلا. وهو قوله: صم يوماً واحداً فإنه لا يعزم على صيام الأبد، وإنما يعزم على صيام يوم واحد، فكذا المطلق عندنا بمنزلة المقيد بفعل مرة واحدة عندكم.

وما تمسكوا<sup>(٢)</sup> به أن اليمين تقتضي التكرار فكذا الأمر. وإنما قلنا ذلك لأن اليمين الزام النفس بفعل أمر من الأمور. والأمر إلزام الغير ثم اليمين يقتضي الدوام فكذا الأمر.

---

(١) أي الدليل الثاني لمن قال بالتكرار.

(٢) هذا هو الدليل الثالث لمن قال بالتكرار

فهذا باطل من وجوه: أحدها: أنه قياس في اللغة واللغة لا تثبت قياساً.

والثاني: أن الأمر عندكم يقتضي التكرار قبل ورود الشرع فكيف على القضية اللغوية السابقة على الشرع بالحكم الشرعي المبتدئ المتأخر على تحم الشرع.

الثالث: أن الأيمان منقسمة فمنها ما يقتضي فعل مرة واحدة وهي قوله: والله لا أدخل هذه<sup>(١)</sup> الدار فإنه إذا دخل الدار انحلت اليمين فلو كانت على الدوام لم تنحل اليمين.

ومما تمسكوا<sup>(٢)</sup> به: أن النهي على الدوام فكذا الأمر وجب أن يكون على الدوام. وهذا باطل من وجوه.

أحدها: أن هذا قياس في اللغة واللغة لا تثبت قياساً

والثاني: أن النهي إنما كان على الدوام لأن معناه: دُم على حالك التي أنت عليها. ولن يتحقق معنى الدوام إلا بالترك على التكرار. ومعنى الأمر غير حالتك التي أنت عليها، والتغيير يحصل بفعل مرة واحدة

ومن وجه آخر: وهو أن النهي إنما كان على التكرار لأنه إذا ترك على الدوام عدّ ممتثلاً. فلو قلنا: أنه يُعدّ ممتثلاً بترك مرة واحدة كان القولان المختلفان المتناقضان على معنى وذلك مستحيل:

أما من قال أنه يدل على فعل مرة واحدة فإنهم اعتمدوا على أن

---

(١) في المخطوطة « هذا »

(٢) هذا هو الدليل الرابع لمن قال بالتكرار.

قول السيد لعبده قم. فإن هذا أمر بإيجاد ما يسمى قياماً. وفعل القيام مرة واحدة ينطلق عليه اسم القيام حقيقة وكذلك إذا قال قمت كان الخبر صدقاً فيحصل الإمثال بفعل مرة واحدة.

قالوا: الأمر أمر إيجاد القيام، والقيام اسم جنس، والجنس متناول لجميع الأعداد، والدليل على ذلك أن الأجناس لا يصح تثنيته ولا جمعها لأن التثنية تفيد ما لا يستفاد من لفظ الواحد والجمع يفيد ما لا يستفاد من لفظ التثنية. والجنس مستغرق لجملة الأعداد فلا يصح تثنيته وجمعه. وإن جمع فعلى اللفظ وعلى جميع الأنواع كقولك: تمر وتمور وعلم وعلوم قال الشاعر<sup>(١)</sup>:

هل من حلوم لأقوام فتذرهم ما جرّب الناس من عض وتضريس  
وقال سيبويه<sup>(٢)</sup>: «قول الرجل قاما وقاموا ليس تثنية للفعل ولا جمعاً له وإنما هو علامة للفاعلين» فلو جاز أن يقال: هذا جمع مجاز أن يقول من قام مرتين أو ثلاثة قاما أو قاموا وذلك ممتنع.

---

(١) البيت للشاعر الأموي الشهير جرير من قصيدة تبلغ أربعين بيتاً نظمها في هجاء التيم ومطلعها:

حيّ الهدملة من ذات المواعيس فالحنو أصبح قفراً غير مانوسي

وقد أورده الزبيدي في تاج العروس في مادة حلم: ٢٥٦/٨. وانظر شرح ديوان جرير لمحمد اسماعيل عبد الله الصاوي ٣٢٣/١

(٢) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ويلقب بسيبويه. وهو لقب فارسي معناه: رائحة التفاح، ولد سنة ١٤٨ هـ بالبيضاء إحدى قرى شيراز وتوفي سنة ١٨٠ هـ. نشأ بالبصرة وأخذ العلم عن شيوخها وألف كتابه المشهور. له ترجمة في طبقات النحويين للسيرافي ٤٨. مراتب النحويين ٦٥ معجم الأدباء ٨٠/٦. وفيات الأعيان ٤٦٣/٣ الأعلام ٢٥٢/٥ بغية الوعاة ٢٢٩/٢ شذرات الذهب ٢٥٢/١ البلغة في تاريخ أئمة اللغة ١٧٣ مفتاح السعادة ١٥٣/١

والجواب عن هذا: أن المصدر لا يناسب العدد ولا يدل عليه وإنما يستفاد العدد من أمر آخر وهو كقول القائل: رجل فإنه لا يشعر إلا بالشخص المائل. وأما الطول والقصر والعلم والجهل فلا دلالة للفظ عليه لكن الرجل مستعد بأن يوصف بهذه الصفات.

أما قولهم: إن الجنس متناول للعدد فليس كذلك وإنما الجنس قضية ثابتة في الأذهان ممثلة في الأفهام، والإسم ينطلق على الواحد حقيقة كما ينطلق على الكل حقيقة والمرة من الضرب تسمى ضرباً حقيقة، وجملة الأعداد تسمى ضرباً حقيقة فوجب أن يحمل اللفظ على المستيقن ولا يزداد عليه<sup>(١)</sup> إلا بدليل.

وقد استأنس بعض العلماء بقصة الأقرع بن حابس<sup>(٢)</sup> فإنه قال لرسول الله ﷺ عام حجة الوداع: أحجتنا هذه لعامنا هذا أم للأبد فقال: «بل للأبد<sup>(٣)</sup>» ولو كان مقتضياً لفعل مرة واحدة لما استفهم فإنه عالم باللغة وهذا منعكس عليه فإنه لو كان الأمر مقتضياً للتكرار لما استفهم. ولعله إنما استفهم لأنه رأى أن أوامر

(١) وهذا يكون قد صرح ابن برهان بأن مذهبه القول بالمرّة الواحدة لأنها متيقنة تبعاً للباقلاني.

(٢) الأقرع بن حابس بن عقال التميمي الجاشعي الدارمي. صحابي من المؤلفة قلوبهم. قدم على الرسول ﷺ في أشرف بني تميم ومعه عيينة بن محصن والزبيرقان بن بدر. فقال الأقرع يا محمد اخرج إلينا نفاخرك فنزل بسببه قوله تعالى: «إن الذين ينادونك من وراء الحجرات» شهد مع الرسول فتح مكة، وحينئذ والطائف قيل أنه قتل في اليرموك. انظر الإصابة ٥٩/١ والإستيعاب ١٠٣.

(٣) رواه مسلم ١٠٢/٤ ورقم ١٣٣٧ ولم يصرح باسم الأقرع وأخرجه أبو داود ١٣٩/٢ برقم ١٧٢١ وابن ماجه برقم ٢٨٨٦ والنسائي ١١٠/٥ وجامع الأصول برقم ٦٦، ٦٧، ١٢٦٥، والترمذي برقم ٣٠٥٧ والحاكم ٤٤١/١ وانظر نصب الراية ٢١/٣ والتلخيص الحبير ٢٠١/١ ونيل الأوطار ٢٣٧/٤ وبلوغ المرام ٨٦

الشرع منقسمة إلى المتكرر والمتحد ومنها ما يتكرر بتكرر الأيام كالصلاة. ومنها ما يتكرر بتكرر<sup>(١)</sup> الأعوام كالصيام فقصد إزالة الإشكال ورفع الإجمال.

### المسألة السابعة

اختلف العلماء القائلون بأن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار في الأمر المقيد بصفة أو شرط كقوله: صل إذا طلعت الشمس<sup>(٢)</sup>، هل يتكرر بتكرر ذلك الشرط أم لا؟ فقال قائلون: يتكرر بتكرر الشرط. وقال قائلون: إنه لا يتكرر بتكرر الشرط.

وعمدة من قال انه لا يتكرر بتكرر الشرط: إنهم قالوا ثبت باتفاق منا ومنكم وبما دلَّ عليه الدليل أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار فكذا المقيد بالشرط لأن المؤثر في الإيجاب هو الأمر وأما الشرط فعلم محض والأعلام لا توجب الأحكام.

وأما من ذهب إلى أنه على التكرار فإنهم قالوا: توافقتنا على أن الأمر المضاف إلى العلة يتكرر بتكرر العلة كقوله: إذا سرق زيد فاقطعوه وإذا زنى فارجموه. فإن القطع يتكرر بتكرر<sup>(٣)</sup> السرقة

(١) سقط من المخطوطة «بتكرر»

(٢) مثل المصنف للشرط فقط. ومثال الصفة قوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديها»

(٣) قسم الأسنوي أصحاب هذا القول إلى طائفتين: طائفة تقول انه أفاد التكرار بالقياس لذكر العلة وبه قال الإمام الرازي في المحصول ١٧٩/٢/١ والشوكاني في إرشاد الفحول. وطائفة تقول انه أفاد التكرار من جهة اللفظ أي أن هذا اللفظ وضع للتكرار. ولكن الأمدي فصل القول بحسب العلة إن كانت معتبرة أو غير معتبرة وانظر تفصيل المسألة في المحصول ١٧٨/٢/١ ونهاية السؤل ٤١/٢ وإرشاد الفحول ٩٩ والأحكام للأمدي ٢٧/٢ والمسودة ص ٢٠ وروضة الناظر ٢٠٠.

والحد يتكرر بتكرر الزنا . فكذا الحكم إذا أضيف إلى الشرط لأن العلة الشرعية علم على الحكم كما أن الشرط علم على الحكم . فإذا تكرر الحكم بتكرر أحد العَلَمَيْنِ وجب أن يتكرر بتكرر العلم الآخر .

قلنا : هذا باطل من وجهين :

فإن الحكم يتكرر بتكرر العلة لأن العلة موجبة للحكم في الشرع وبينها وبين الحكم مناسبة وارتباط فإذا لم توجب الحد على الزاني أفضى إلى افساد الفراش والفرش واخلاط المياه ..

والشرط ليس بينه وبين الحكم مناسبة كالأحصان فإنه لا يناسب وجوب الرجم لأنه خصال حميدة ومناقب رشيدة وإنما المناسب هو الزنا فبان الفرق بين الشرط والعلة .

ومن جملة ما تمسكوا به : أن الأمر إذا دلّ على وجوب الصلاة عند الطلوع دلّ على أن الصلاة حسنة في ذلك الوقت . والأوقات متساوية . فإذا كانت الصلاة حسنة في هذا الوقت كانت حسنة في مثله .

قلنا : هذا باطل . فإن الصلاة ما كانت واجبة بطلوع الشمس ولا كانت حسنة بطلوع الشمس وإنما كانت حسنة بالأمر المقارن للطلوع فبينوا أن الأمر يتعلق عند الطلوع في اليوم الثاني حتى ، يستقيم لكم هذا الكلام وإلاّ فهو دعوى مجردة .

قالوا : وجدنا أوامر الشرع المقيدة بالشرط متكررة بتكرار الشرط كالصلاة تتكرر بتكرار الأوقات والصوم والزكاة تتكرر

بتكرر الأعوام فدل ذلك على أن الأمر المقيد بالشرط يتكرر بتكرار الشرط.

قلنا: إعلم أن تلك الأمور دلّ الدليل على تكررها وانعقد الاجماع عليها وخلافنا في أمر عري عن القرائن على أن من الأوامر ما لا يتكرر كالحج.

قالوا: تُرك ذلك لدليل. قلنا: ففي باقي الأوامر كذلك

### المسألة الثامنة

اختلف القائلون بأن الأمر يقتضي فعل مرة في أن الأمر هل يقتضي الفور أم لا؟<sup>(١)</sup> فذهب أصحاب الشافعي رضي الله عنه إلى أن الأمر يقتضي الفور.<sup>(٢)</sup>

(١) عبارة ابن برهان في عنوان المسألة في غاية الحكمة. وبعض الأصوليين عنونوا للمسألة بقولهم: « هل مقتضى الأمر الفور أم التراخي » وهذا اعترض عليه جمع من الأصوليين منهم إمام الحرمين في البرهان ٢٣١/١ لأنه لا يوجد بين علماء الأصول من يقول أنّ مقتضى الأمر التراخي بمعنى أنه لا يعتد بفعل من قام بالفعل على الفور.

(٢) وقع اختلاف واضطراب في نسبة الأقوال لأصحابها المتقدمين. وسبب ذلك أنه لم يوجد تصريح من أصحاب الأقوال وإنما نسبت إليهم بناء على فروع تحدثوا بها. وهذه المسألة تصلح مثلاً لذلك. فأبو يوسف قال الحج على الفور فظن الكرخي أن الأمر عنده على الفور فنسب القول بالفور للحنيفة كما نسب له تبعاً له جمع من الأصوليين منهم إمام الحرمين. ولكن البدخشي في منهاج العقول قال: ان عامة مشايخنا يقولون بالتراخي ولهذا نسبت طائفة من الأصوليين أن الأحناف يقولون بالتراخي.

وكذلك الأمر في الشافعية فعنهم أربعة أقوال:

أ - بعضهم يقول: انه يدل على مجرد الطلب واختاره الأمدى والرازي وابن =

ومذهب أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله وأحمد<sup>(١)</sup> أنه على التراخي. ولم ينقل عن الشافعي ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما نص في ذلك. ولكن فروعهم تدل على ذلك. وهذا خطأ في نقل المذاهب فإن الفروع تبنى على الأصول ولا تبنى الأصول على

الحاجب والغزالي في المستصفي ونسبه للشافعي والباقلاني وامام الحرمين. قال في البرهان ٢٣٢/١ «وذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور وإنما مقتضاها الامتثال مقدماً أو مؤخراً. وهذا ينسب إلى الشافعي رحمه الله وأصحابه وهو الأليق بتفريعاته في الفقه وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول.»

ب - وبعضهم يقول بالتراخي وهذا قال معظم المعتزلة وقد أظن في نصرة هذا القول أبو الحسين في المعتمد.

ح - نسب الشيرازي إلى الصيرفي والقاضي أبي حامد القول بالفور.

د - القول بالوقف وهو منسوب لامام الحرمين. ولكن الوقف عنده بمعنى أن من بادر في أول الوقت كان ممثلاً قطعاً فإذا وقع في آخر الوقت فلا يقطع بعدم توجه اللوم له مع أنه يقول بأنه يقع امتثالاً سواء كان في أول الوقت أو آخره. ولهذا زيف قول غلاة الواقفية ووصفهم بالاسراف وخلص قولهم أن من وقع منه الفعل عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممثلاً. وانظر تفصيل المسألة في: المعتمد ١٢٠/١ روضة الناظر ٢٠٢. المسودة ٢٥ المنحول ١١١ ارشاد الفحول ٩٩. نهاية السؤل ٤٤/٢. المستصفي ٣٠٧. الأحكام للأمدي ٣٠/٢. البرهان ٢٣٢/١ شرح تنقيح الفصول ١٢٨ المحصول ١٨٩/٢/١.

(١) هو أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني الوائلي امام المذهب ولد سنة ١٦٤هـ. وتوفي سنة ٢٣٨هـ. أصله من مرو وكان والده والي سرخس. ولد ببغداد ونشأ بها منكباً على طلب العلم وسافر في سبيله إلى الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والمغرب والجزائر وفارس وخراسان. له المسند يحتوي على ثلاثين ألف حديث. والناسخ والنسوخ. والرد على من ادعى التناقض في القرآن. وعلل الحديث. والمسائل. وغيرها. امتحن في زمن المعتصم بمسألة خلق القرآن وضرب وسجن ثمانية وعشرين شهراً فصر. له ترجمة في الأعلام ١٩٢/١. ابن عساكر ٢٨/٢. حلية الأولياء ٢٢٥/٩. وفيات الأعيان ١٧/١. تاريخ بغداد ٤١٢/٤. البداية والنهاية: ٣٢٥/١٠. وألف في مناقبه ابن الجوزي ومحمد أبو زهرة وغيرهما.

الفروع. ففعل صاحب المقالة لم يبين فروع مسائله على هذا الأصل ولكن بناها على أدلة خاصة وهو أصل يعتمد عليه في كثير من المسائل. (١)

فأما من ذهب إلى أنها على الفور فقد تمسكوا بفصول منها: أنهم قالوا: النهي على الفور فكذا الأمر لأن الأمر والنهي حقيقتها واحدة. فإن النهي استدعاء الترك والأمر استدعاء الفعل فقد استويا في أصل الاستدعاء وإنما اختلف في المستدعي. والخلاف في المستدعي لا يوجب اختلافاً في حقيقة الشيء.

وهذا الكلام فاسد. فإن النهي إنما كان على الفور لأنه يقتضي الدوام والتكرار. ومسألة الخلاف ليست موضوعة مع القائلين بالتكرار (٢) فإن منعوا ذلك أحالوا المسألة.

وعمدتهم: أنهم قالوا الأمر اقتضي شيئين فعلاً وعزماً. وإن العزم على الفور فكذا الفعل وجب أن يكون على الفور.

قلنا: هذا ممنوع فإن العزم عندنا يتبع المعزوم عليه. فإن كان المعزوم عليه على الفور كان العزم على الفور، وإن كان على التراخي كان على التراخي.

---

(١) كلام ابن برهان هذا يثلج الصدر. لأن هذا المسلك في نسبة الأقوال للأئمة فيه تقول عنهم بما لم يقولوه. والواجب أن لا ينسب لشخص ما لم يقله. وهذه المسألة تصلح مثلاً للاضطراب في نسبة الأقوال ويشبهها نسبة ثلاثة أقوال للإمام أحمد في كون خبر الواحد يفيد العلم أم لا؟. مع أنه لم يصرح بواحد منها بل نسبوا هذه الأقوال اعتقاداً منهم على كلامه في أحاديث خاصة كقوله: أحاديث الرؤية تفيد العلم.

(٢) لأن جميع من قال بالتكرار يلزمه أن يقول بالفور. والخلاف محصور بين من لا يقول بالتكرار. وقد صرح ابن برهان بذلك في عنوان المسألة.

قالوا: يجب على المكلف اعتقاد وجوب الامتثال لأمر الله تعالى أبداً.

قلنا: هذا باطل فإن العزم ليس من نتائج الصلاة والصيام والأوامر الخاصة. وإنما هو من نتائج الإسلام. والإسلام على الفور. ومما تمسكوا به أنهم قالوا: إذا لم يكن الأمر على الفور فلا يخلو إما أن يجوز له التأخير أو لا يجوز له التأخير. فإن قلتم لا يجوز التأخير عن الوقت الأول فهذا القول بالفور. وإن قلتم يجوز له التأخير فلا يخلو إما أن يؤخر إلى وقت معين يتعين الفعل فيه أو إلى وقت غير معين. فإن قلتم إلى وقت معين كان ذلك تحكماً. وإن قلتم إلى وقت غير معين فقد التحق هذا بالنوافل.

وربما قرروه على وجه آخر فقالوا: إذا أنتم أجزتم التأخير عن الوقت الأول فلا يخلو إما أن يعصي بالتأخير عنه أو لا يعصي. فإن عصى بالتأخير عن الوقت الأول فقد تحقق الوجوب في الوقت الأول. وإن لم يعص بالتأخير عنه فلا يخلو إما أن يعصي بالتأخير عنه إلى وقت آخر معين فهو ضرب من التحكم أو بالتأخير عنه إلى وقت غير معين وهو تكليف الجهالات وهو مستحيل. فإن قلتم لا يعصي بالتأخير على الإطلاق فقد التحق برتبة النوافل. فإن النوافل يجوز تركها فإذا تركها لم يأثم.

الجواب قلنا: هذا الكلام يدل على جهل قائله بحقيقة المسألة. فإن النزاع وقع بيننا في أن الأمر على الفور أم ليس؟. والمذهبان جائزان من جهة العقل والشرع يجوز أن يرد بكل واحد منهما. وما ذكرتموه يفضي إلى إحالة أحد المذهبين فقد استحالت المسألة.

قالوا: فما الجواب عن السؤال إن ورد من متعنتٍ .  
قلنا: إنما يجوز له التأخير بشرط سلامة العاقبة. فإن آخر من  
زمان إلى زمان وفعل في المستقبل فلا إثم عليه وإن لم يفعل عصي  
الله تعالى وأثم.

وأما قولهم: إن هذا رد الأمر إلى الجهالات.

قلنا: هذه الجهالات لا تصد عن العمل ولا تمنع من الامتثال.  
وإنما يكون الجهل مانعاً إذا صدَّ عن العمل كقول السيد لعبده  
كلفتك الصلاة في وقت معين ولا أعلمك ذلك الوقت فهذا ممنوع.  
فأما إذا قال كلفتك الصلاة في هذا الوقت فمتى أتيت بها أجزأت  
عني. فإن خرج اليوم قبل الاتيان بها عصيت، لم يكن هذا  
مستحيلاً ومن أصحابنا من قال: إذا أُنذره الشيب وغلب على ظنه  
الموت حُرِّم عليه التأخير وليس هذا بشيء. فإن هذا يتضمن  
اخراج العبادة عن أن تكون واجبة في حق الشباب.

والعمدة لنا في هذه المسألة: (١) أن الأمر طلب ناجز والطلب  
الناجز يستدعي مطلوباً ناجزاً. فإذا جاز التأخير خرج المطلوب  
عن أن يكون ناجزاً.

وربما قالوا: الفعل في الوقت الأول مصلحة قطعاً ومراد قطعاً.  
فمن ادعى أن الوقت الثاني مثل الوقت الأول (٢) فعليه الدليل.  
وأما من ذهب إلى أنه ليس على الفور: فإنه قال الأمر استدعاء

(١) رجع ابن برهان القول بالفورية ولكنه لم يثبتها بالأدلة المتقدمة لأنه قررها ثم  
أبطلها. وارتضى اثباتها بهذا الدليل.

(٢) سقط من المخطوطة «الأول»

الفعل. وليس فيه تعرض للزمان. والزمان عبارة عن حركات الفلك. وانتساب الأمر إليه كانتسابه إلى هبوب الرياح وتحرك الأشجار. وهذا لا اختصاص له بالفعل. والفعل في الوقت الأول كالفعل في الوقت الثاني والثالث.

وربما قالوا: الزمان كالمكان. والمكان لا اختصاص له بالأمر. فالأمر لا يختص بمكان دون مكان وكذا لا يختص بزمان دون زمان.

قلنا: لا نسلم لكم أن الفور عبارة عن الفعل في الزمان الأول من حيث كونه حركة الفلك. وإنما الفور عبارة عن استعقاب الأمر للفعل وغرض السيد قد تعلق بذلك قبل البحث عن حقيقة الزمان. ومن علمائنا<sup>(١)</sup> من قال: الأوقات ليست متساوية. فإن المصلحة متعلقة بالوقت الأول قطعاً بخلاف الوقت الثاني أما المكان فممنوع.

المسألة التاسعة.

إذا فعل المأمور ما أمر به على الوجه الذي أمر به أجزأه<sup>(٢)</sup>.  
فصورة ذلك: أنه إذا قال له صم يوماً فصام يوماً أجزأه ذلك.

---

(١) لعله يقصد حجة الاسلام الغزالي فعبارته في المنحول ص ١١١ مطابقة لهذه العبارة.  
(٢) ويبنى على هذه المسألة تعريف الصحة في العبادات: فهي عند المتكلمين: ما وافق الأمر بظنه وإن كان مخالفاً في الواقع. وعند الجمهور: ما أجزأ وأسقط القضاء. فصلاة من ظن أنه متطهر فاسدة عند جمهور الفقهاء. صحيحة عند المتكلمين. ومركز الإشكال في اتمام الحج الفاسد حيث أخذ منه المتكلمون أن فعل الأمر لا يدل على الأجزاء بدليل أنه أمر بإعادته من قابل. وأجاب الفقهاء عن ذلك: أنه وجب عليه الحج من قابل لأنه مأمور بحج خال عن الفساد ولم يأت به وأما المضي في الحج الفاسد فهو مجزئ للأمر الثاني وهو المضي في الحج الفاسد.

ونقل عن عبدالجبار بن أحمد أنه قال لا يجزئه بل يفتقر إلى دليل آخر. ولا يعلم من نفس الأمر الاجزاء (١).

وعمدتنا: أن الأصل براءة الذمة. وطريق اشتغالها الأمر وقد أتى بما أمر به. فعادت الذمة إلى أصلها من البراءة.

ومن وجه آخر وهو أن الأمر دل على الامتثال بأداء ما أمر به ولا معنى للإجزاء إلا حصول الامتثال.

أما عمدة الخصم: فإنه قال يجوز أن يؤمر بإعادة هذا الفعل. ولو حصل الاجزاء لما جاز الأمر بإعادته.

قلنا: وجوب الإعادة لم يكن للخلل في الامتثال وإنما كان بأمر جديد على أن عين الفعل الماضي لا يتصور إعادته وإنما يأتي بمثله. ووجوب المثل لا يدل على أنه أخل بالأمر الأول فجواز وروده (٢) لم يكن مانعاً من الاجزاء.

قالوا: إنما يحصل الإجزاء كجواز أن يكون في الفعل خلل. قلنا: المسألة مفروضة فيمن فعل ما أمر به على الوجه الذي أمر به ومتى كان فيه خلل لم يتحقق معنى الامتثال (٣).

---

(١) نسب أبو الحسين كالبصري في المعتمد القول بالاجزاء إلى جماهير العلماء. ونسب القول بعدم الاجزاء للقاضي عبدالجبار. وذكر الشوكاني القول بعدم الاجزاء عن أبي هاشم. وانظر تفصيل المسألة في: اللمع: ١١. ونهاية السؤل: ٥٧/١. والمنحول: ١١٧. والأحكام للأمدي ٣٨/٢. والمعتمد ٩٩/١ والمستصفي: ٣٠٨. وشرح تنقيح الفصول ٧٦ وإرشاد الفحول: ١٠٥.

(٢) في المخطوطة: «ورود»

(٣) في المخطوطة «الامتثا» بدون لام

قالوا: (١) أليس من أفسد الحج وجب عليه (٢) المضي في فاسده ثم لا يقع الاجزاء بذلك؟. وكذا من لم يجد ماء ولا تراباً صلى على حسب حاله ووجبت عليه الإعادة. فلو كان الاجزاء قد حصل لما وجبت عليه الإعادة.

قلنا: من أفسد الحج خوطب بأمرين: أحد الأمرين مضيه في فاسده. والأمر الثاني الحج في عام قابل. وكذا من لم يجد ماءً ولا تراباً خوطب بشيئين: أحدهما: فعل الصلاة في الحال سُغلاً للوقت. والثاني: الصلاة إذا قدر على الماء أو التراب. ولو ترك الصلاة في الحال. وترك المضي في فاسد الحج ثم فعل أحد الأمرين لا يجزئ من الأمر الآخر. وإنما يجزئ عن نفسه. وليس كذلك فيما تنازعنا فيه. فإن المأمور به واحد وقد أتى به. فلا معنى لتخلف الاجزاء وبالله التوفيق.

### المسألة العاشرة

إذا كان الأمر موقتاً بوقت ففات ذلك الوقت قبل الفعل لم يجب القضاء إلاّ بأمر جديد (٣). ونقل عن طائفة من الفقهاء

(١) في المخطوطة « ليس »

(٢) سقط من المخطوطة « عليه »

(٣) قال القرافي ان هذه المسألة مبنية على قاعدتين:

الأولى: أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه. فالأمر بالصلاة المعينة في الوقت المعين يقتضي الأمر بشيئين الأمر بالصلاة وبكونها في ذلك الوقت. فإذا تعذر أحد جزأي المركب وهو خصوص الوقت بقي الجزء الآخر وهو الفعل فيوقعه في أي وقت شاء.

والقاعدة الثانية: أن الأمر بالفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحه تختص =

والمتكلمين أنهم قالوا: القضاء يجب بالأمر الأول<sup>(١)</sup>. ونقل عن أبي زيد<sup>(٢)</sup> أنه قال يجب بقياس الشرع.

أما<sup>(٣)</sup> من ذهب إلى أن القضاء لا يجب بالأمر الأول فإنهم قالوا: الأمر دلٌّ على طريق التصريح على اختصاص الفعل بهذا الوقت. فإذا فات الوقت فات تعلق الأمر فلم يتعلق الأمر بوقت آخر إلا بدليل<sup>(٤)</sup>. ولأن كل محصور بين حاصرين ففعله قبل مطلعته كفعله

---

= بذلك الوقت. وإلا لكان تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت من بين سائر الأوقات ترجيحاً من غير مرجح.

أما أبو الحسين البصري فقال بقول ابن برهان. وبنى عليه أنه لا يجوز ورود النسخ على الأمر المفيد للفعل الواحد الموقت ويجوز وروده على الأمر المفيد افعالاً كثيرة.

وهذه مسألة لها ارتباط بقولهم لا يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل. انظر المعتمد ١٤٥/١ وشرح تنقيح الفصول ١٤٤. والمستصفي ٣٠٨ والمنحول ١٢٠ واللمع ٩ وإرشاد الفحول ١٠٦ والأحكام للآمدي ٤١/٢ والبرهان ٢٦٥/١.

(١) نسب القرافي هذا القول لأبي بكر الرازي الحنفي (احمد بن علي الجصاص.

(٢) هو القاضي عبدالله بن عمر بن عيسى المعروف بأبي زيد الدبوسي. من أكابر فقهاء الحنيفة وهو أول من وضع علم الخلاف. له في سمرقند مناظرات مع الفحول. له: تأسيس النظر. وتقوم الأدلة. وتجريد أدلة الشرع. والأسرار في الفروع والأصول. والأمد الأقصى. توفي ببخارى سنة ٤٣٠ هـ. عن ثلاث وستين عاماً. ترجم له: الفتح المبين ٢٣٦/١. وفيات الأعيان ٢٥١/٢ الفوائد البهية ١٠٩ شذرات الذهب ٢٤٥/٣.

(٣) في المخطوطة «أما القضا من ذهب إلى أن القضاء»

(٤) القائلون بعدم وجوب القضاء إلا بأمر جديد لا يمنعون القضاء. ولكنهم يقولون ان قضاء الصلاة واجب بالحديث «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» ويقاس عليها ما في معناها. ولا يقاس عليها. الجمعة والأضحية فهما لا يقضيان. ولا يقاس صلاة الحائض على صومها في القضاء للتفريق بينهما بالنص.

بعد مقطعه . ولا شك أنه لو قال : صل إذا زالت الشمس لم يجز . أن يصلي قبل ذلك . فكذا إذا قال : صل قبل زوال الشمس لم يجز أن يصلي بعد ذلك . ولأن الأمر من الله تعالى إما أن يكون بحسب المصلحة أو بحسب الإرادة . فإن كان بحسب المصلحة فيجوز أن تكون المصلحة مختصة بذلك الوقت . وليس كل ما كان مصلحة في زمان كان مصلحة في زمان آخر . فإن الصوم مصلحة في رمضان مفسدة في يوم العيد .

وإن كان بحسب<sup>(١)</sup> الإرادة فيجوز أن تكون الإرادة مختصة بزمان دون زمان . ومراً أن الأمر المختص بمكان لا يجوز فعله في غير ذلك المكان المخصوص إذا تعذر فعله فيه . وكذا المخصوص بزمان لا يجوز فعله في غير الزمان الذي خص به .

وعمدة من ذهب إلى أنه يجب بالأمر الأول أنهم قالوا :

الأمر دل على إيجاد الفعل . والزمان ظرف . فإذا فات الفعل في الزمان الأول أتى به في الزمان الثاني . وصار هذا كما لو قال : صلوا في الوقت الأول والثاني .

قلنا : الأمر دلّ على إيجاد الفعل في الزمان المخصوص . وكما لا يجوز إبدال الأمور به لا يجوز إبدال الزمان . ولأن الأمر لو كان متعلقاً بالزمان الثاني لجاز التأخير إليه . ولا خلاف أنه لا يجوز التأخير إلى وقت الثاني فثبت أنه لاتعلق له به . ولأن الفعل يجوز

---

(١) في المخطوطة : « لا تجب » بدل « بحسب » والعبارة قبل ثلاثة سطور توجب هذا التعديل .

أن يكون مصلحة في زمان ومفسدة في غيره. وليست الأزمنة متساوية.

وأما أبو زيد فإنه قال: الأصل أن كل من فوّت حقاً محتوماً على مستحق يجب الضمان عليه. ومن فوّت الصلاة فقد فوّت حقاً مستحقاً فوجب عليه الضمان. فهذا باطل من وجهين: (١)

أحدهما: أن من فات عليه حق من حقوق الآدميين وجب ضمانه لدخول الضرر عليه بالتفويت والانتفاع بوجود الضمان. أما الباري تعالى فإنه لا ينتفع بالأفعال ولا يتضرر بها. فكيف يتصور قياسه على الآدميين؟.

الثاني أن حق الآدميين إذا فات جبر بالمثل أو بالقيمة قطعاً. وليس كذلك في حقوق الله تعالى. فإننا لا نعلم أن الفعل في الزمان الثاني مثل الفعل في الزمان الأول قطعاً فامتنع الإلحاق.

قالوا: فإن كان يجب بأمر جديد وجب فلماذا سمي قضاء.

قلنا: إنما سمي قضاء لأنه وجب لتدارك ما فات من الخلل. وإنما لم يسم فعل الصبي بعد البلوغ قضاء لأنه لم يكن قبل البلوغ أهلاً لأداء العبادات فافترقا.

### المسألة الحادية عشرة

اختلف العلماء في الأمر الوارد بعد الحظر هل يقتضي الإباحة أم هو على أصله من الإيجاب؟

---

(١) ويمكن إضافة وجه ثالث. وهو النقص بفوات صلاة الجمعة، والصلاة من الحائض فإنها لا يقضيان بل تصلى الأولى ظهراً والثانية لا تقضى.

وذهب القاضي أبو بكر إلى أن الأمر بعد الحظر ينزل منزلة الأمر قبل الحظر<sup>(١)</sup>. وتقدم الحظر ليس قرينة<sup>(٢)</sup>.

وذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة<sup>(٣)</sup>. وعمدة الأولين: أن الصيغة دلت على الإيجاب بوضعها.

(١) ارتضى ابن برهان قول القاضي أبي بكر. ونقل الأسنوي عن ابن برهان أنه قال بهذا القول في الوجيز. وهذا القول نقله الآمدي ٤٠/٢ عن المعتزلة. ونقله أبو الحسين البصري عن عبد الجبار بن أحمد ورجحه. ونقل الآمدي في الأحكام عن امام الحرمين قولاً آخر وهو التوقف ثم اختياره. ونص كلام امام الحرمين في البرهان ٢٦٤/١. « والرأي الحق عندي الوقف في هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها. فلئن كانت الصيغة في الاطلاق موضوعة للاقتضاء فهي مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقف إلى البيان. » وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للآمدي ٤٠/٢ ونهاية السؤل ٣٥/٢ والمعتمد ٨٢/١ والسودة ١٨. وشرح تنقيح الفصول ١٣٩. والمستصفي: ٣٠٢. والبرهان ٢٦٤/١.

(٢) أي ليس بقرينة صارفة للأمر عن الوجوب للإباحة.

(٣) ذكر الغزالي في المستصفي: ٣٠٢ قولاً ثالثاً فيه تفصيل ورجحه وهو: أن الحظر الذي ورد بعده الأمر قسمان:

أحدهما: معلق بغاية أو شرط أو علة. فإذا ورد الأمر بعد زوال ما علق الحظر عليه أفاد الإباحة عند الجمهور. ومنه قوله تعالى: « فإذا حللتم فاصطادوا » وقوله عليه السلام: « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث من أجل الدافة فكلوا منها وادخروا. » وقوله تعالى: « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض. » بعد قوله: « وذروا البيع » وقوله تعالى: « فإذا تطهروا فأتوهن. »

والثاني: غير معلق بعلة عارضة ولا معلق بشرط. وهذا يحمل على ما كان عليه قبل الحظر. ومن ذلك قوله تعالى: « فإذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين. » وقوله عليه السلام: « فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي. » وقريباً من هذا التفصيل نقله القرافي عن القاضي عبد الوهاب المالكي.

وابن برهان وإن لم يقل بهذا التفصيل فإنه حرر محل النزاع في آخر المسألة. وأخرج الآيات التي حملها الجمهور على الإباحة عن محل النزاع بقوله أنها كانت على الإباحة قبل الحظر. وما ذهب إليه الغزالي والقاضي عبد الوهاب ظاهر الحسن.

وورودها بعد الحظر لا يوجب خللاً في الصيغة فلا يوجب خللاً في المقتضى. والحظر المتقدم لا يجوز أن يجعل قرينة. فإن القرينة كاسمها مأخوذة من الاقتران. والحظر ليس بقرينة لأنه متقدم وليس بمقارن. فإذا دلت الصيغة على الإيجاب قبل الحظر دلت على الإيجاب بعد الحظر. ولأن النهي بعد الأمر. يقتضي الحظر. فتقدم الأمر عليه لا يغير مقتضاه وكذلك أيضاً تقدم النهي على الأمر لا يغير مقتضاه. (١)

وعمدة الخصم: أن الأمر بعد الحظر قصد به رفع الحظر. والشيء إنما يرفع بضده وضد الحظر الإباحة. فدلّ على أن صيغة الأمر بعد الحظر موضوعة للإباحة. (٢)

قلنا: لا نسلم أن الأمر بعد الحظر قصد به رفع التحريم وإنما قصد به ما وضع له في الأصل وهو الإيجاب ولكن ارتفاع التحريم يحصل ضمناً وتبعاً. وهذا بمنزلة الحظر بعد الأمر فإنه يقتضي التحريم لا الإباحة. بل للتحريم أضداد من جملتها الإباحة، ومن جملتها الإيجاب، ومن جملتها الاستحباب. ومن جملتها الندب. فالإيجاب في رفع التحريم بمنزلة الإباحة. فنحن إذا حملنا اللفظ على الإيجاب جمعنا بين أمرين. وهو حمل اللفظ على موضوعه الأصلي وارتفاع التحريم. ويجوز أن يكون الوجوب مقصود الأمر. واللفظ الأصلي في الدلالة على الأمر قوله « افعل » فكان أولى من تعطيل

(١) هذا القياس غير مسلم لابين برهان لأن من قال أن الأمر بعد الحظر للإباحة قال أن النهي بعد الأمر للإباحة فليس المقيس عليه محل اتفاق بين الخصمين. وهذا القياس نسبه إمام الحرمين في البرهان للأستاذ أبي اسحق وأبطله لأن النهي بعد الأمر على الوقف عنده.

(٢) في المخطوطة: الإباحة

أحد المقصودين والاختصار على أحدهما. ولأنه لو قصد به الإباحة لآتى باللفظ الخاص وهو قوله «أُجِثُ». فلما عدل عن اللفظ الخاص دلَّ على أن الإباحة ليست مقصوداً.

قالوا: رأينا الأوامر الواردة في الشرع بعد الحظر تدل على الإباحة كقوله تعالى: «فإذا اطعمتم فانتشروا»<sup>(١)</sup>. وإذا حللتهم فاصطادوا»<sup>(٢)</sup>.

قلنا: الاصل في الاصطيد الإباحة. وإنما حرم بعارض الاحرام. فإذا ارتفع الإحرام عاد إلى الأصل. فهذا رأينا عُلِمَ بالدليل. وخلافنا في أمر عري عن القرينة<sup>(٣)</sup>.

### المسألة الثانية عشرة

اختلف العلماء في صيغة الأمر إذا وردت متكررة<sup>(٤)</sup> كقوله صل صل صل تقتضي التأكيد أم التكرار.  
فقال قوم: تقتضي التكرار.<sup>(٥)</sup>

(١) الأحزاب: ٥٣

(٢) المائدة: ٢

(٣) ويمكن الإجابة عن هاتين الآيتين أنها معارضتان بغيرها مثل قوله تعالى: «فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين». وغيرها.

(٤) لتحريير محل النزاع نقول: إن الأمر الأول ينبغي أن يكون من جنس الأمر الثاني. وهذا ما دلَّ عليه المثال وأما إذا كان من غير جنسه كقوله أقيموا الصلاة آتوا الزكاة فاتفق على أنه مستأنف. وكذلك ينبغي أن يكون ورود الثاني قبل القيام بالفعل الأول وإلا تعين الاستئناف.

(٥) نقل الشوكاني القول بالتكرار عن أبي علي الجبائي وبعض الشافعية وأكثر العلماء ونقله الآمدي عن عبد الجبار بن أحمد. وارتضى الآمدي الوقف تبعاً للصيرفي وأبي الحسين البصري ومعظم المحققين يقولون بالتكرار بقيود. فالقاضي عبد الوهاب قال =

وقال قوم: تقتضي التأكيد .

أما من قال هو محمول على التكرار فإنهم قالوا: الصيغة الثانية مثل الصيغة الأولى. فإذا دلت الصيغة الأولى على فعل دلت الثانية على مثله لأن الصيغة الثانية لو وردت بعد المثال <sup>المثال</sup> الأمر الأول دلت على فعل مبتدأ. وكذا إذا لم يتقدم الامتثال. فإن الامتثال لا تعلق له بالصيغة الثانية. وإنما هو مدلول الصيغة الأولى. فالصيغة الثانية لا بد لها من محمل ومدلول.

وعمدة الخصم: أن قوله: صل صل تأكيد للكلام الأول. والتأكيد مقصود للعرب. فكما أن الأمر الأول مقصود فوجب أن يكون الأمر محمولاً على التأكيد.

قلنا: هذا فاسد. فإن التأكيد لا يفيد إلا إفادة الأول فهذا إلغاء لفائدة اللفظ. ونحن إذا حملناه<sup>(١)</sup> على أمر مبتدأ وفرنا على

---

= أنه يفيد التكرار ما لم يمنع مانع حتى يخرج مثل قول القائل: « اسقي ماء اسقي ماء. » لأن العادة تمنع من تكرار سقيه في وقت واحد غالباً. وأضاف القاضي عبد الجبار قيماً آخر. وهو أن لا يكون معرفاً بعد تكبير مثل قول القائل: « صل ركعتين صل الركعتين. » فيجب حمل الثاني على نفس الأول لأن لام الجنس تنصرف للعهد. ولهذا حمل ابن عباس قوله تعالى: « فإن مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً. » على أن العسر الثاني هو الأول. فقال: « لن يغلب عسر يسرين. » وقد فصل القول في المسألة أبو الحسين البصري وبين أوجه التكرار من التعريف والعطف وذكر حكم كل حالة مع التعليل. انظر المعتمد ١٧٣/١ والأحكام للآمدي ٤٦/٢ ونهاية السؤل ٤٩/٢ والمسودة ٢٣ واللمع ٨ وإرشاد الفحول ١٠٨. وشرح تنقيح الفصول ١٣١/١.

(١) في المخطوطة (حملنا)

اللفظ حظه واستفدنا منه فائدة جديدة وهذا أولى من حمله على التأكيد.

وتمسك بعض علمائنا بطريقة مزيفة<sup>(١)</sup> وقال: لو قال صل وصل<sup>(٢)</sup> أو قال صل ثم قال صل اقتضى فعل الصلاة مرتين فكذا إذا قال: صل صل.

وهذا فاسد. وذلك أن قوله: صل<sup>(٣)</sup> وصل معطوف ومعطوف عليه فلا بد أن تكون الصلاة الثانية غير الأولى<sup>(٤)</sup> ليتحقق معنى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه. والشيء لا يعطف على نفسه. فكذا إذا قال: صل ثم صل. فإنها أمران أحدهما مرتب على الآخر فلا بُدَّ له من المغايرة بينها. فإن الشيء لا يكون مرتباً على نفسه. وليس كقوله صل صل. فإنه لا عطف فيه ولا ترتيب فكان محمولاً على التأكيد.

وكان الإمام أبو المعالي قدّس الله روحه يتوقف في هذه المسألة فيقول: يجوز أن يكون اللفظ الثاني مؤكداً للأول ويجوز أن تكون أمراً مبتدئاً لا مزية للثاني على الأول فوجب التوقف إلى أن يرد البيان.<sup>(٤)</sup>

(١) وصفها بأنها مزيفة لأنها قياس مع الفارق.

(٢) في الموضعين سقطت «واو العطف»

(٣) في المخطوطة: «الأولة»

(٤) ما عزاه ابن برهان للإمام أبي المعالي يعتبر قولاً ثالثاً في المسألة كما صرح بأنه قول ثالث وعزاه للواقفية القرافي في التنقيح ١٣١/١. والحق أنه لا معنى للتوقف لأن التوقف يلجأ إليه إذا تساوت الأدلة من كل وجه. وفي مسألتنا حمل اللفظ الثاني

## المسألة الثالثة عشرة

اختلف العلماء في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا؟ (١)

فذهب كثير من العلماء إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده إذا كان له ضد واحد أو أزداد. فأما النهي عن الشيء فهو أمر بضده إذا كان له ضد واحد، وإن كان له أزداد كان أمراً بواحد منها على البدل كقول السيد لعبده لا تقم. فإنه أمر بأحد أزداد القيام على البدل من النوم أو الجلوس.

ثم اختلفوا فمنهم من قال الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده من جهة المعنى (٢). ومنهم من قال من جهة التصريح.

وقال طائفة: (٣) الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده. والنهي عن

---

على الابتداء أولى من التأكيد لقول علماء اللغة التأسيس خير من التأكيد إلا إذا وجد صارف للفظ عن الأصل. وهذا يشبه تماماً حمل اللفظ على الحقيقة إذا دار بين الحقيقة والمجاز. ولا يحمل على المجاز إلا إذا وجدت قرينة صارفة. وهذا ظهر ضعف من قال بالتوقف. ولم أجد هذه المسألة في البرهان.

(١) ثمرة الخلاف في هذه المسألة كما ذكرها الشوكاني: أن من قال أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده أن المكلف يستحق العقاب بترك الأمور به فقط. أما من قال أن الأمر بالشيء نهي عن ضده يعاقب أيضاً بفعل الضد زيادة على ترك الأمور به لأنه خالف أمراً ونهياً وعصى بهما.

(٢) وبه قال أبو الحسين البصري وابن قدامة ونقله ابن برهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني حيث قال في البرهان ٢٥٠/١ «والذي مال إليه القاضي رحمه الله في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهياً ولكنه يتضمنه ويقتضيه وإن لم يكن عينه.» ثم أبطل إمام الحرمين قول القاضي وقال إن الحق المبين عندنا أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أزداده وألزم من قال بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده بالقول بما ذهب إليه الكعبي في أنه لا مباح في الشرع.

(٣) وبه قال الغزالي في المستصفي وإمام الحرمين وابن الحاجب والمتقدمون من المعتزلة.

الشيء ليس أمراً بضده. ولكن عدم الضد من ضرورات الفعل.  
وعمدة هؤلاء: أن الأمر بالشيء لو كان نهياً عن ضده لكان  
الأمر بالشيء قاصداً إلى النهي عن ضده. ولو كان قاصداً إلى  
النهي عنه لكان عالماً. ونحن نعلم أن الواحد منا يأمر بالشيء ولا  
يخطر بباله ضد من أضداده. فدلّ على أن الأمر بالشيء ليس نهياً  
عن ضده.

قالوا: فهذا إن استقام في حق الواحد منا فلا يستقيم لكم في أمر  
الله. فإن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها. ولا يتصور أن  
يكون عالماً بشيء دون شيء.

قلنا: اعلم أن كلام الله ينزل على مقتضى لغة العرب. فإن اللغة  
عربية. وقد بيّنا أن السيد من العرب إذا أمر بفعل لم يكن من  
ضرورة أمره به نهياً عن ضده. وفي حق القديم سبحانه وتعالى لم

وأنكر الغزالي أشدّ الإنكار على القائلين بالقول الآخر الذي ارتضاه ابن برهان  
فقال: « لا يجوز أن يكون الأمر بالشيء أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ولا  
ناهياً؟ » وعلى الجملة فالذي صح عندنا بالبحث النظري الكلامي تفرّيعاً على  
اثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى

أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلزمه بل يتصور أن يأمر بالشيء من هو ذاهل عن  
أضداده فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه. إلى أن قال فيكون ترك  
أضداده مقصوداً لا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده.

فيكون ترك أضداد المأمور ذريعة تحكّم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به.

ثم قال: ومن ذهب لهذا القول (أي الأمر بالشيء نهياً عن ضده) لزمه فضائح  
الكعبي من المعتزلة حيث أنكر المباح. وقال ما من مباح إلا هو ترك الحرام فهو  
واجب. وانظر تفصيل المسألة في الروضة ٤٥. والمستصفي ٩٨ والسودة ٤٨ واللمع

١٠. والمنحول ١١٤ وإرشاد الفحول ١٠١ والمعتمد ١٠٦/١ والأحكام للآمدي

٣٥/٢ والبرهان ٢٥٠/١.

يكن عالماً بالقيام لأنه أمر بالعود، ولا أنه من متضمناته. وإنما كان عالماً بالمعلومات لأن علمه أزلي. والعلم الأزلي لا نهاية له. فلا يختص بعلوم دون معلوم.

أما الخصم فإنه يقول: الأمر بالشيء إذا لم يكن نهياً عن ضده. فلا يخلو إما أن يكون<sup>(١)</sup> مثلاً للنهي عن ضده، أو ضد النهي عن ضده، أو خلافاً للنهي عن ضده. لا يجوز أن يقال: الأمر بالشيء ضد النهي عن ضده لأنه يجوز أن يجمع بينهما فيجوز أن يقول قم ولا تقعد. ولو كان ضده لما اجتمع معه<sup>(٢)</sup>. ولا يجوز أن يكون خلافاً للنهي عن ضده لأن كل واحد من الخلافتين يجوز اجتماعه مع ضد<sup>(٣)</sup> خلافه كالعلم والقدرة تجتمع مع العجز والجهل. وضد خلافه هو الأمر بضده. ولا يتصور أن يقول قم واقعد في حالة واحدة<sup>(٤)</sup>. فثبت أن الأمر بالشيء مثل النهي عن ضده<sup>(٥)</sup> من جهة الصيغة. فلا فرق بين قوله تحرك وبين قوله لا تسكن.

---

(١) الصمير في «يكون» راجع إلى «الأمر بالشيء».

(٢) في المخطوطة: «فلا يجوز»

(٣) في المخطوطة: «ضد مع خلافه» وهي غير مستقيمة وصوبتها اعتماداً على الأحكام للأمدى ٣٧/٢.

(٤) إلا على قول من يقول يجوز التكليف بالمحال.

(٥) نفى التائل الأمدى وغيره تبعاً للقاضي الباقلاني لأن المتائلات أضداد.

ثم قال الباقلاني إذا بطلت الأقسام الثلاثة وهي التضداد أو المثلية أو المخالفة تعين الاتحاد أي أن الأمر بالفعل هو عين النهي عن ضده وليس مثله كما قرر ابن برهان. ثم رد الأمدى على الباقلاني. وقال إن المختار من هذه الأقسام هو التخالف وأبطل القول بالاتحاد. والأحكام ٣٨/٢.

وربما قالوا: إذا لم يتصور الجمع بين الشيء وضده كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده من جهة الحقيقة. كما أنه لما لم يتصور أن ينفصل علم الإنسان بالشيء عن علمه بأنه عالم به كان علمه بالشيء هو علمه بأنه عالم به. كذا أيضاً فيما تنازعنا فيه.

قلنا: قد أجبنا عن هذا فيما تقدم. وأن الأمر بالشيء يستدعي كون الأمر به قاصداً إليه وعالماً به. ولن يتصور إلا كذلك. ولا خلاف أنه قد يأمر بالشيء فلا يعلم ضده. ولكن عدم الضد يكون من طريق الضمن.

### المسألة الرابعة عشرة

من فروع ما تقدم<sup>(١)</sup> ذهب الكعبي<sup>(٢)</sup> إلى أنه لا مباح في الشريعة وخالفه الفقهاء قاطبة. واستدل القاضي على فساد مذهبه بأن قال: هذا مخالف للإجماع. فإن الأمة أجمعت على أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى الوجوب<sup>(٣)</sup> والندب والإباحة والحظر والكراهية فمن أنكر قسم الإباحة فقد أنكر ما أجمعت الأمة عليه.

(١) أي المسألة السابقة وهي هل الأمر بالشيء نهى عن ضده لأنه يلزم على القول بأن الأمر بالشيء نهى عن ضده أنه لا مباح في الشرع بالاشتراك مع القاعدة الأخرى وهي ما يتوصل به إلى فعل الواجب فهو واجب.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي. وهو رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية. أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الحياطي. له آراء خاصة في الأصول منها أن المباح مأمور به. وله كتب في علم الكلام. توفي سنة ٣١٩ هـ وقيل سنة ٣١٧ هـ ترجم له: وفيات الأعيان ٢ / ٢٤٨. البداية والنهاية ١١ / ٢٦٤. الفتح المبين ١ / ١٧٠. شذرات الذهب ٢ / ٢٨١.

(٣) في المخطوطة: «الواجب» بدل الوجوب

وعمدة الكعبي: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. وترك المنهى عنه واجب. فكل ما يتوصل<sup>(١)</sup> به إلى فعل الواجب فهو واجب. وما من فعل من الأفعال يباشره المكلف إلا وقد ترك به محظوراً. فالجلوس في بيته ضرباً للمثال قد ترك به الجلوس في الدار المغصوبة. وترك الجلوس في الدار المغصوبة واجب فما يتوصل به إلى فعل الواجب فهو في نفسه واجب.

وأما قولكم فإن هذا مخالف للإجماع. فإن الإجماع ينعقد على الحقيقة والمجاز. وما ذكرته حقيقة عقلية لا مجاز فيها فلا يترك الحقيقة العقلية للإجماع على اللفظ. وهذا كما أن الأمة أجمعت على أن الخمر محرمة. ومعناه شرب الخمر محرّم. فكذا أيضاً ههنا رأى الفقهاء أن الأفعال المنهى عنها تنقسم إلى ماله ضد واحد وإلى ماله أضرار. والذي له أضرار يتخير المرأ فيه بين فعل كل واحد منها. فإن أطلق إسم الإباحة عليه فعلى معنى أنه يتخير بينه وبين غيره. وإن أطلق إسم الواجب عليه فعلى معنى أنه يتوصل به إلى فعل الواجب.

قيل له: فقد يترك الإنسان فعلاً محظوراً بفعل محظور كمن يترك الزنا متشاغلاً باللواط. ويترك اللواط متشاغلاً بشرب الخمر. فيلزمه على سياق هذا الكلام أن يقول اللواط واجب.

فكان من جوابه أن يقال لا يبعد إطلاق اسم الوجوب عليه من وجه لأنه يترك به محظوراً. وإسم الحظر من وجه آخر كالصلاة في الدار المغصوبة فإنها طاعة من وجهٍ معصية من وجهٍ آخر.

(١) سقط من المخطوطة « به »

واعلم أن كلام الكعبي لا مدفع له<sup>(١)</sup> إذا سلم له ذلك الأصل الذي بنا عليه. وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده. وطريق دفع خياله وحل إشكاله منازعته في ذلك الأصل. وقد تقدم الكلام فيه.

### المسألة الخامسة عشرة

لم تزل الأمة مجمعة على أن المأمور يعلم بكونه مأموراً<sup>(٢)</sup> حتى

(١) نسب ابن النجار في الكوكب المنير ١ / ٤٣٥ إلى إمام الحرمين وابن برهان والآمدي ترجيح قول الكعبي. ونسبه أيضاً الأسنوي لابن الحاجب. وعباراتهم في كتبهم ليست صريحة فيما نسب إليهم.

قال الآمدي في الأحكام ١ / ٩٥ بعد أن ذكر الرأي وأدلته: « وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغوص والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله ». وقال أيضاً: ولا خلاص عنه إلا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلا به. وفيه خرق للقاعدة الممهدة على أصول الأصحاب ».

قال إمام الحرمين في البرهان ١ / ٣٩٥. « ثم انكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع فإن الكعبي ورهطه مسبوقون بإجماع الأمة على الإباحة ». وما نسب لإمام الحرمين في المسودة موافق لما في البرهان حيث قال: « بل رد الجويني عليه برد هذا الأصل ». قاصداً أن المردود عليه الكعبي والأصل: الأمر بالشيء نهي عن ضده. وكذلك عبارة ابن برهان هنا لا تدل على ترجيحه قول الكعبي.

وانظر تفصيل المسألة في المسودة ٦٥ والأحكام للآمدي ١ / ٩٥ ونهاية السؤل ١١٣ / ١ وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٣٥ والمستصفي ٩٩ وروضة الناظر ٤٠ والمنخول ١١٦ والبرهان ١ / ٢٥٤، ٢٩٥.

(٢) نقل الإجماع كثير من الأصوليين. ونسب القول بمخالفة الإجماع الآمدي للمعتزلة ولعل اقتصار ابن برهان على أبي هاشم لأنه هو المبتدأ. وقد وافق المعتزلة امام الحرمين في البرهان ١ / ٢٨٢ حيث قال بعد أن زيف أدلة الجمهور: « واختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك ».

والمسألة كما ذكر الأسنوي لها جذور بعيدة في علم الكلام ومبنية على مسائل متشابهة. وقال القرافي: « وهذه المسألة أغمض مسألة في أصول الفقه » على ما في نهاية السؤل ١ / ١٤٢ وحرر الآمدي في الأحكام محل النزاع في المسألة حيث قال: =

نبح أبو هاشم وزعم أن الواحد منا لا يعلم أنه مأمور.

واستدل عليه بأن المكنة شرط في توجه الخطاب. وهو غير عالم بدوام المكنة فإذا لم يكن عالماً بالشرط لم يكن عالماً بالمشروط. وما هذا في ضرب المثال إلا بمثابة قول القائل لا أعلم أن زيداً حيٌّ ولكن أعلم أنه عالم. وهذا جهالة فإن شرط العلم الحياة. فإذا لم يعلم الشرط لم يعلم المشروط. كذا ههنا.

واعلم أن علماءنا أجابوا عن هذا من وجهين: (١)

أحدهما: أن هذا خلاف لإجماع الأمة فإن الأمة أجمعت على أن الواحد منا يعلم أنه مأمور.

واعلم أن أبا هاشم يجيب عن هذا ويقول الإجماع انعقد على توجه الأمر على الكافة. وأما الواحد المعين فما انعقد الإجماع عليه. والمكنة نعلم وجودها في حق الكافة. فإن الله تعالى لا يعيهم بوجه من وجوه الهلاك. والعلم باطراد العادات لا مدفع له.

قيل له: فيلزمك على مساق هذا المذهب أن الواحد منا لا يلزمه الشرع<sup>(٢)</sup> في الصوم والصلاة لأنه يعلم أنه مأمور بذلك. فإنه ليس من مكنته ودوام قدرته على ثقة.

---

= «ومحل الخلاف فيما إذا كان الأمر عالماً بعاقبة الأمر دون المأمور. كأمر الله تعالى بالصوم لزيد في الغد. وينظر تفصيل المسألة في المستصفى ٩٠. والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي ١٨٩ ونهاية السؤل ١ / ١٤٢. وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٩٦ والمسودة ٥٣ والأحكام للأمدى ١ / ١١٨ وارشاد الفحول ١٠ والبرهان ١ / ٢٨٢.

(١) الوجهان ذكرهما إمام الحرمين في البرهان منسويين للبقلافي وأبطلهما.

(٢) في المخطوطة «الشرع»

فكان جوابه أن قال: إنما يجوز له الشروع بناء على غلبات  
الظنون. والأحكام الشرعية مبنية على ذلك غير متوقفة على  
وجود العلم. فإن الواحد منا إذا غلب على ظنه طهارة الإِناء جاز  
له استعماله وإن لم يعلم ذلك يقينا.

وأعلم أنه لا مدفع لكلام أبي هاشم إذا أنت سلمت له أن المكنة  
ليست شرطاً فيرجع الكلام إلى ذلك الأصل. فالمسألة لا فائدة لها من  
جهة الفقه<sup>(١)</sup>. فإننا وإياه اتفقنا على وجوب الشروع في العبادات  
حصل له العلم أو لم يحصل.

### المسألة السادسة عشرة

اختلف العلماء في خلال الكفارة هل الواجب جميعها أو  
الواجب واحدة لا بعينها. فذهب أبو هاشم الجبائي وجماعة من  
المعتزلة إلى أن الواجب جميعها.

وذهب الفقهاء والمتكلمون إلى أن الواجب واحد لا بعينه على  
طريق البدل.

وعمدتنا في ذلك: أنا أجمعنا واتفقنا على أنه إذا ترك جميع  
الخلال أثم بترك واحدة لا بعينها. ولو أنه فعل الجميع سقط عنه

---

(١) بنى عليها كثير من الفقهاء مسائل فائدتها اظهار المطيع من العاصي. ومن الفروع  
من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات في يومه أو جنَّ لم تسقط  
عنه الكفارة على قول لأنه قد بان عصيانه باقدامه على الإفساد.  
وكذلك من علق طلاق زوجته بشروعه في صوم أو صلاة واجبين ومات في اثناء  
ذلك فإنها تطلق. وينظر في ذلك الأحكام للآمدي ١ / ١١٩ وشرح الكوكب المنير  
١ / ٤٩٧. والقواعد والفوائد الأصولية ١٨٩.

الفرض بوحدة غير معينة. وهذا يدل على أن الوجوب تعلق بوحدة غير معينة. ولأننا أجمعنا واتفقنا على أنه لا يجب عليه الجمع بينها. وهذا يدل على أن الوجوب غير مضاف إلى الجميع.

وعمدة أبي هاشم أنه خيرٌ بين الحلال الثلاث. والتخيير يدل على التساوي. فلو كان بعضها واجباً وبعضها غير واجب فلا يتحقق التخيير بين الواجب وغير الواجب.

ولإن الفعل إنما يكون واجباً لوقوعه على صفة تفضي إلى مصلحة<sup>(١)</sup>. وهذه الأفعال متساوية. فإن كل واحد منها يقوم مقام الآخر في تأدية تلك المصلحة فأطلق اسم الوجوب عليه.

وهذا الذي ذكره باطل. وذلك أنا نسلم أن التخيير ثبت بين الجميع ولكن هذا لا يدل على أنها واجبة. فإن حد الواجب: ما يتعرض المرء للعقاب بتركه. وهو غير متعرض بترك الجميع للعقاب.

وقوله التخيير يدل على التساوي. قلنا: يدل على التساوي في المصلحة مسلم. ولكن لا يدل على التساوي في الوجوب. فهو إنما يعصي بترك واحدة اتفاقاً<sup>(٢)</sup>.

---

(١) هذا الدليل مبني على أصل المعتزلة الفاسد وهو وجوب «الأصلح على الله». وتقرير الدليل أن الله إذا كلف العبد بوحدة من أشياء متساوية ولم يعينه له كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق وهو غير جائز على الله. وإذا كانت إحدى هذه الحصا أصلح للعبد وجب على الله تعيينها وإيجابها دون غيرها. «ووجوب الأصلح على الله» مردود عند جمهور أهل السنة لأنه لا يجب في حقه شيء. إنما يفعل ما يفعله كراماً منه وفضلاً. «فالله سبحانه لا يسأل عما يفعل».

(٢) نقل في المسودة: ٢٧ أن الجويني «قد صرح أن أبا هاشم قال انه لو ترك الكل لم يأثم =

والمسألة لفظية ليس فيها فائدة من جهة الفقه. وذلك أنه يسلم لنا أن الجميع ليس بواجب على معنى أنه يعصي بترك الجميع ولا (١) يعاقب على الجميع. ونحن نساعد على أنها متساوية في المصلحة. فلا يبقى إلا إطلاق اسم الوجوب. وذلك خلاف في العبارة وحظ المعنى مسلم من الجانبين.

### المسألة السابعة عشرة

يجوز دخول النيابة في العبادات عندنا خلافاً للمعتزلة.

= إثم من ترك واحداً. ولو أتى بالكل لم يثب ثواب من فعل واحداً. وهذا نقل غير صحيح. قال امام الحرمين في البرهان ٢٦٨/١ « فإن أبا هاشم اعترف بأن تارك الحلال لا يأثم إثم من ترك واجبات. ومن أتى بها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات. ويقع الامتثال بوحدة. فلم يبق مع هذا لوصف الخصال بالوجوب تحصيل. وتأويل هذا اللفظ عند البهشية أنه ما من خصلة من الخصال التي وقع التخيير فيها إلا وهي لو فرضت واقعة لكانت واجبة. »

وقال أيضاً: « يوجد في المسألة كلام منسوب لأبي هاشم متقول عليه لا يليق بحذقه وكيسه. » وقال أيضاً: « إن هذا النقل إن صح عنه فليس آيلاً في التحقيق إلى خلاف معنوي وقصاراه نسبة الخصم إلى الخلل في العبارة. »

وقال البصري في المعتمد ٨٤ / ١ « ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم إلى أن الكل واجبة على التخيير. » وفسر ذلك بأنه لا يجوز الاخلال بأجمعها ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويها. في الوجوب وهو ارادة الله كل واحدة منها وكره ترك أجمعها ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى. ثم قال إن اراد الفقهاء فالمسألة ذلك وفاق. وإن قالوا بل 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. ووافق أبو الحسين الجبائين وأطنب في سرد الأدلة للفريقين بما لا مزيد عليه. وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٨٤ - ٩٩ المنخول ١١٩ شرح تنقيح الفصول ١٥٢ شرح الكوكب المنير ١ / ٣٨٠ نهاية السؤل ١ / ٧٣. للمع ٩ المسودة ٢٧ المستصفي ٨٢ البرهان ١ / ٢٦٨.

(١) سقط من المخطوطة: « لا » وهي ضرورية.

وعمدتنا: أن العبادة علم على ثواب يوصله الله تعالى إلى العباد .  
وليست العبادة موجبة للثواب على الله تعالى . فإذا جاز أن يجعل  
فعله علماً جاز أن يجعل فعل غيره علماً<sup>(١)</sup> .

وعمدتهم: أن العبادة إنما وجبت في الأصل ابتلاءً وامتحاناً  
لكسر قوى النفس الأمارة بالسوء فيستحق المرء ثواباً على ذلك .  
وهذا لا مدخل للنيابة فيه كما لا مدخل للنيابة في الألم واللذات  
والحدود والعقوبات لأن مقصود اللذة لا يحصل إلا لفاعلها . فكذا  
ثواب العبادة لا يحصل إلا لمباشرها .

وهذا بناء منهم على أصل فاسد ومذهب حايد . فإن العمل  
ليس علة لاستحقاق الثواب . بل من فضل الله تعالى ، والعقاب عدلٌ  
منه . ولا يجوز أن يجب على الله تعالى أمر . فإن الوجوب إنما يستحق  
إذا كان من يجب عليه متعرضاً للعقاب بالترك . وهذا مستحيل في  
حق الله تعالى . فالمسألة فرع هذا الأصل .

### المسألة الثامنة عشرة

الفعل الحادث في حال حدوثه مأمور به<sup>(٢)</sup> خلافاً للمعتزلة<sup>(٣)</sup> .

---

(١) ذكر ابن برهان الدليل العقلي على جواز دخول النيابة في العبادات وقد استدل  
الفقهاء على جواز ذلك بالشرع بنصوص كثيرة منها حديث شبرمة المشهور في الحج  
عن الغير وحديث الخثعمية في الحج عن أبيها . وفي دخول النيابة في العبادات  
تفصيل فهو ليس على إطلاقه . محله كتب الفروع وينظر في ذلك الأحكام للأمدي  
١١٣ / ١ وشرح الكوكب المنير ١ / ٣٧٣ والتمهيد للأسنوي : ١١ وروضة الطالبين  
للنووي ١ / ١٨٣ الروض المربع بشرح زاد المستقنع ١ / ٤٦٠ .

(٢) سقط من المخطوطة : به

(٣) عبر الأمدي عن هذه المسألة بقوله : اختلفوا في جواز تعلق الأمر بالفعل الحادث في =

وعمدتنا: أن الحادث في حال حدوثه مقدور فكان مأموراً.  
لأن كل ما تعلق القدرة به تعلق الأمر به .

قالوا: فهذا يبطل بما قبل الحدوث فإنه غير مقدور والأمر  
يتعلق به .

قلنا: من أصحابنا من منع ذلك . وقال الفعل قبل حدوثه غير  
مأمور به غير أن هذا يكاد يخالف الإجماع . فإن الأمة أجمعت على  
أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل فعلها وبالصيام قبل إيجاده .

الجواب الحق أن نقول: الفعل قبل حدوثه مقدور عليه في لسان  
الشرع واطراد العادة في حق الصحيح بإيجاد القيام عند محاولته  
فكان قادراً من هذه الجهة .

ومن أصحابنا من اعتمد على طريقة أخرى فقال: الحادث في  
حال حدوثه طاعة . فإذا كان طاعة كان مأموراً به لأن الطاعة  
موافقة الأمر .

أما المعتزلة فإنهم قالوا: إنما أمر لوجود الفعل . فالأمر طلب  
للإيجاد . والحادث في حال حدوثه موجود ولا يكون متعلقاً بالطلب  
لأن الموجود لا يطلب لإيجاده .

قلنا: إذا لم يبعد في حالة وجوده أن يكون طاعة والطاعة هي

---

أول زمان حدوثه فأثبت أصحابنا ونفاه المعتزلة . ونقل الاتفاق على امتناع  
التكليف بالفعل بعد حدوثه . ونقل في المسودة عن ابن برهان أنه يقول أن الخلاف  
لفظي ولم يصرح ابن برهان هنا بذلك ولعله في أحد كتبه الأخرى . وقال الغزالي في  
المستصفى هذه المسألة فيها بحث كلامي لا يليق بالأصول ذكره: وينظر تفصيل  
المسألة في المستصفى ١٠٣ وشرح تنقيح الفصول ١٤٦ والأحكام ١١٣/١ والمسودة ٧٠  
والبرهان ١ / ٢٧٦ والمنحول ١٢٢ وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٩٣ .

المطلوبة بالأمر لم يبعد أن يكون مأموراً به . وفي المسألة إشكال .

### المسألة التاسعة عشرة

المعدوم يجوز أن يكون مأموراً بشرط الوجود<sup>(١)</sup> .

ونقل عن المعتزلة أنهم قالوا: المأمور لا يجوز أن يكون معدوماً<sup>(٢)</sup> .

وهذه المسألة إنما رسمت لاثبات كلام الله تعالى . فإن الله تعالى متكلم بكلام قديم أزلي . أمر بأمر قديم وليس هناك مأمور والمعتزلة تنكر ذلك .

ومن علمائنا وهو أبو العباس القلانسي: ذهب إلى أن كلام الله

---

(١) لم يُرد أصحاب هذا القول أن الفعل وفهم الخطاب مطلوبان من المكلف حال عدمه لأن هذا باطل بضرورة العقل بل مرادهم توجه الأمر في الأزل إلى من علم الله وجوده مستجعماً شرائط التكليف . فلذا لا يرد عليهم ما أورده المعتزلة من أنه إذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم من باب أولى .

وما نقل عن ابن برهان في المسودة: ٤٤ من أنه زَيَّفَ شرط الوجود غير صحيح إلا أن يكون موجوداً في غير هذا الكتاب . وهو كما ترى قد صرح به في عنوان المسألة . وقد صرح بشرط الوجود أيضاً امام الحرمين في البرهان ١ / ٢٧٤ ونقله أيضاً عن أبي الحسن الأشعري حيث قال امام الحرمين نقلاً عنه: « المعدوم مأمور على تقدير الوجود وليس هو على بن حكم المأمورين ناجزاً . والعدم مستمر وغرض المسألة اثبات الأمر أزلاً من غير مأمور فيؤول إلى أن المعدوم مأمور على شرط الوجود وهذا منتهى مذهب الشيخ . »

ويرجع النزاع في هذه المسألة إلى النزاع في مسألة كلام الله الذي ينكر المعتزلة أنه صفة من صفاته وأنه قديم . وينظر تفصيل هذه المسألة في ارشاد الفحول ص ١١ وشرح الكوكب المنير ١ / ٥١٣ والمسودة: ٤٤ وشرح تنقيح الفصول ١٤٦ والمنخول ١٢٤ ونهاية السؤل ١ / ١٣٣ والأحكام للأمدي ١ / ١١٦ - والبرهان ١ / ٢٧٤ .

(٢) أي لا يجوز أن يكون الشخص المأمور معدوماً عند صدور الأمر .

تعالى قديم ولكن ليس بأمر ونهي . فإنما يصير أمراً ونهياً عند وجود  
المأمور<sup>(١)</sup> .

واستدل هو والمعتزلة بأن الأمر يستدعي متعلقاً ومأموراً .  
والمعدوم لا يجوز أن يكون مأموراً . وإذا استحال أمر البيت  
والجماد فلأن يستحيل أمر المعدوم أولى .

وطريق الرد على القلانسي فمن وجهين :

أحدهما : أنه ثبت لله كلام في الأزل وإن لم يكن هناك مكلم .  
فلم لا يجوز اثبات كونه أمراً وإن كان المأمور معدوماً . وكذا ينبغي  
أن لا يثبت الكلام لأنه ليس هناك مكلم .

والثاني : أنه جعله أمراً عند وجود المأمور . فلا يخلو إما أن  
يكون أمراً لذاته أو لمعنى تجدد . فإن كان أمراً لذاته فليكن أمراً  
أزلاً . وإن كان أمراً بمعنى متجدد فصفات الله تعالى لا يجوز عليها  
التجدد والحدوث .

---

(١) هذا القول نسبة الرازي في المحصول وكذلك شراحه ومختصره والأسنوي والغزالي  
في المنحول إلى عبد الله بن سعيد من الشافعية وفي بعضها إلى أبي عبد الله بن سعيد  
وبعد التحقيق كان المذكور هو عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفي بعد سنة ٢٤٠ هـ .  
وقد نسبة امام الحرمين للقلانسي في البرهان ١ / ٢٧١ .

والقلانسي هو : أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي أبو العباس  
معاصر للأشعري ومتقدم عليه في الوفاة وكان لسان أهل السنة قبل رجوع الأشعري  
عن اعتزاله وذكر النسفي في تبصرة الأدلة أن ابن فورك ألف كتاباً سماه (اختلاف  
الشيخين القلانسي والأشعري . ويوجد أبو العباس القلانسي أحمد بن ابراهيم من  
طبقة ابن فورك وهو غير الأول وقد التبس الثاني بالأول على الزبيدي في شرح  
الاحياء انظر تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ٣٩٨

وأما الرد على المعتزلة: فإنه يبنى على إثبات أضل. وهو أن كلام الله تعالى قديم أزلي وهو صفة من صفات ذاته الأزلية مستعدة للمتعلق بالمتعلقات عند تجديد المتعلقات. والتجديد راجع إلى المتعلق لا إلى الصفة. وهو بمثابة قول المعتزلة ان عالمية الله تعالى تتعلق بالمتجددات من المعلومات وهي في نفسها غير متجددة. وإن كان العلم بالفعل الماضي غير العلم بالفعل المستقبل. وهما في حق الله تعالى يتعلق بهما عالمية واحدة<sup>(١)</sup>.

ومن علمائنا<sup>(٢)</sup> من قال: إذا جاز أن يكون الأمر معدوماً جاز أن يكون المأمور معدوماً. بيان ذلك: أن رسول الله ﷺ بعد موته أمرٌ كما كان أمراً في حال حياته.

وهذا ليس بشيء. فإن رسول الله ﷺ مبلغ. والأمر هو الله تعالى كما قال تعالى: «ليس لك من الأمر شيء»<sup>(٣)</sup>.

ومن أصحابنا من قال: إذا جاز أن يكون المأمور به معدوماً جاز أن يكون المأمور معدوماً وهذا باطل: فإن المأمور به شرطه

---

(١) أما الرد عليهم من المنقول فبقوله تعالى: «وأوحى إليّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ». فنقل عن السلف أن من بلغه القرآن فقد أنذر بإنذار النبي ﷺ. ويمكن الاستدلال أيضاً بقوله تعالى: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه». وينظر في ذلك شرح الكوكب المنير ١ / ٥١٣

(٢) لعله يقصد أبا بكر الباقلاني لأنه ذكر هذا الدليل ورد عليه الغزالي في المنحول ١٢٤ كما أن هذا الدليل والذي بعده ذكرهما إمام الحرمين في البرهان ١ / ٢٧٢ ورد عليها.

(٣) آل عمران: ١٢٨

أن يكون معدوماً ليتحقق إيجاده. وليس من شرط المأمور أن يكون معدوماً. والاعتداد على ما قدمناه.

### المسألة العشرون

ليس في الواجب معنى الجائز<sup>(١)</sup>.

ونقل عن طائفة من العلماء أنهم قالوا: حقيقة الواجب مشتملة على الجائز. فكل واجب جائز. وليس كل جائز واجباً. كما أن كل جسم موجود وليس كل موجود جسماً.

وعمدتنا: أن الواجب هو الانحتمام واللزوم والثبوت. والواجب هو الذي يتعرض المرء للعقاب بتركه. وأما الجائز فهو الذي يتخير المرء بين فعله وتركه. ولا يتعرض للعقاب بتركه. وليس في الواجب من معنى الجائز شيء لا حقيقة ولا لفة.

وعمدة الخصم: أن الجائز ما لا حرج على المرء بفعله. والواجب ما لا حرج على المرء بفعله فقد استويا في عدم الحرج. وهذا يدل على استوائهما في هذه الحقيقة.

---

(١) عنون الآمدي في الأحكام لها: «هل المباح داخل في مسمى الواجب أم لا.» وما عبّر به ابن برهان أولى لأن المباح يطلق اصطلاحاً على شيء محدد وحقيقة ثابتة. أما لفظ الجائز فيستعمل استعمالاً حقيقياً بمعنى المباح واستعمالاً مجازياً يدخل تحته المباح والواجب والمندوب والمكروه. وأما ابن تيمية فعرف الجائز بأنه «ما وافق الشريعة.» وقال وقد يريد به الفقهاء ما ليس بلازم «وهو من باب تخصيص اللفظ العام بأدنى تسمية كالحيوان بالدابة. والآمدي اعتبر الخلاف لفظي وأنها عنده في محل الاجتهاد.

وانظر تفصيل المسألة في المنحول ١١٨، السوداء ٥٧٧ الأحكام للآمدي ١ / ٩٦ وشرح الكوكب المنير ١ / ٤٢٩

قلنا: هذا الكلام فاسد. فإنه ليس حقيقة الوجوب ما لا حرج على المرء بفعله وإنما ذلك من ضروراته. فمساواة الجائز في هذا لا تدل على تساويها في الحقيقة. فإن الواجب ما تحتم فعله وليس في الجائز من معنى الاحتام شيء.

جواب آخر: وذلك أن ما أشرتم إليه استويا في العدم. والاستواء في العدم لا يدل على التساوي في الحقيقة. ألا ترى أن القديم سبحانه وتعالى ليس بعمدوم. والواحد منا ليس بعمدوم ولا يدل ذلك على أن الواحد منا مساوياً للقديم سبحانه وتعالى. فكذا فيما تنازعنا فيه، والله أعلم.

### المسألة الحادية والعشرون

الآمر لا يجوز أن يكون داخلاً تحت الأمر<sup>(١)</sup>.

وذهبت زمرة من المعتزلة إلى أن الأمر يجوز أن يكون داخلاً تحت الأمر.

(١) في المسألة بحثان للأصوليين فبعضهم بحث تحت هذا العنوان. هل يكون الأمر مأموراً بأمر نفسه أم لا؟ وعلى هذا قرر ابن برهان المسألة. ويترتب على ذلك هل الرسول ﷺ يكون مأموراً بأمر نفسه أم لا؟ مع الاتفاق على أنه لو كان في ذلك مبلغاً عن ربه يكون داخلاً. أما إذا كان الأمر منه اختلفوا فيه. وأبو الحسين البصري من المعتزلة نفى أن يكون أمراً على الحقيقة وذلك لاشتراطه علو الرتبة. وبعضهم صور المسألة بصورة أخرى وهي هل يكون داخلاً تحت خطابه ومثلوا لذلك بقول الأمر «من دخل هذه الدار فأعطه درهماً». فلو دخل القائل فهل يعطي بحكم هذا اللفظ؟ وبهذا صورها امام الحرمين وقال: «والرأي الحق عندي أنه يدخل المخاطب تحت قوله وخطابه إذا كان اللفظ في الوضع صالحاً له ولغيره. ولكن القرائن هي المتحكمة. ولو قال السيد لعبده من دخل الدار أعطه درهماً من مالي ودخل هو لا يأخذ لأن القرينة تدل على أنه غير مراد. وبنظر في ذلك المعتمد ١ / ١٤٧ والسودة ٣٢ والبرهان ١ / ٣٦٤ والمحصول ١ / ٢ / ٢٥٠.

وعمدتنا: أن الأمر هو القول المقتضي وجود الطاعة من المطيع .  
ويستحيل أن يكون المرء مطيعاً نفسه . فإن الطاعة تقتضي مطيعاً  
ومطاعاً . والمطاع غير المطيع ويستحيل أن يكون المطيع هو المطاع  
وهذا على أصولنا ظاهر . وأما على أصول المعتزلة فإن حد الأمر  
استدعاء الفعل من دونه . وشرط الأمر عندهم أن يكون الأمر  
أعلى رتبة من المأمور . فعلى هذا الحد أيضاً يستحيل أن يكون الأمر  
داخلاً تحت الأمر لأنه يكون أعلى رتبة من نفسه .

وعمدة الخصم: أن الصيغة تتناول الأمر بذاتها . ويجوز أن يريد  
من نفسه الفعل فيجوز أن يكون أمراً لنفسه .

قلنا: هذا ليس بصحيح . فإننا لا ننكر تعلق الصيغة به لغة  
نطقاً . ولا نمنع من تعلق إرادته بفعله . ولأن حقيقة الأمر ليس هو  
الصيغة والإرادة وإنما حقيقته ما قدمناه من اقتضاء الطاعة . ولم  
يوجد ذلك .

قالوا: قال الله تعالى: «أتأمرون الناس بالبر وتنسون  
أنفسكم<sup>(١)</sup>» . فمعناه وتنسون أمر أنفسكم . وهذا يدل على أن الأمر  
يدخل تحت الأمر .

قلنا: هذا لا حجة فيه . وذلك أن الأمر ليس مضافاً إليهم من  
جهة الحقيقة وإنما الأمر هو الله تعالى ولهذا قال في الآية «أنتم  
تتلون الكتاب» . ومعلوم أن الكتاب قول الله تعالى لا قول العباد .  
وإنما المعنى بقوله: «أتأمرون الناس بالبر» تذكرونهم أمر

---

(١) البقرة: ٤٤

الله تعالى وتسنون أنكم مأمورون مثلهم. وذلك مثل قول الله تعالى: «وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه»<sup>(١)</sup>. ومعلوم أنه ما نهاه إنما بلغ ما نهى الله تعالى.

## المسألة الثانية والعشرون

اختلف الناس في حقيقة الوجوب الموسع فأثبته الفقهاء قاطبة وأكثر المتكلمين.

ونقل عن أبي الحسن الكرخي<sup>(٢)</sup> من أصحاب أبي حنيفة وأبي عبد الله البصري<sup>(٣)</sup> من المعتزلة أنها أنكرت الوجوب الموسع. وقالوا: النذر المطلق والكفارات وقضاء الصلوات وقضاء رمضان على الفور. وخالفوا في ذلك اجماع الفقهاء.

واستدلوا على ذلك بأن قالوا: الواجب حده وحقيقته: «ما

---

(١) هود: ٨٨

(٢) هو أبو الحسن عميد الله بن الحسن بن دلال بن دهم الكرخي شيخ الحنفية بالعراق. كان زاهداً ورعاً صواماً قواماً. وصل رتبة الاجتهاد. له المختصر في الفقه. وشرح الجامع الكبير.

وشرح الجامع الصغير لمحمد بن الحسن. وله رسالة في الأصول عني بها نجم الدين النسفي. له اختيارات في الأصول تخالف مذهب أبي حنيفة توفي ببغداد سنة ٣٤٠ هـ وعمره ثمانون عاماً. له ترجمة في: تاريخ بغداد ١٠ / ٣٥٣. الكامل لابن الأثير ٨ / ١٧٨ شذرات الذهب ٢ / ٣٥٨ الفتح المبين ١ / ١٨٦. البداية والنهاية ١١ / ٢٢٤ النجوم الزاهرة ٣ / ٣٠٦. الفوائد البهية ١٠٨.

(٣) هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري من كبار المعتزلة وشيخ قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد توفي سنة ٣٦٩ هـ. له ترجمة في طبقات الشيرازي ١٤٣. الفهرست لابن النديم ٢٩٤ طبقات المعتزلة ٣٢٥ وكشف الظنون ٥ / ٣٠٧. والأصول الخمسة لعبد الجبار بن أحمد ص ١٧ وهامشها.

يعصي المرء بتركه ويخشى العقاب بتركه . . والواجب الموسع لا يخلو إما أن يعصي بتركه أولاً يعصي بتركه . فإن قلت لا يعصي بتركه فقد خرج عن حد الواجبات والتحق بالنوافل . وإن قلت يعصي بتركه فلا معنى للتوسعة . فإن التوسعة تستدعي تخفيفاً وإطلاقاً وذلك يضاد معنى الحرج والإثم .

وربما قرروا هذا على وجه آخر وقالوا: الوجوب هو الاحتام واللزوم . والتوسعة تخير وإطلاق فهما معنيان متضادان . وقول القائل واجب موسع كقول القائل واجب يتنفل به وذلك متناقض .

وعمدتنا: أن حد الواجب<sup>(١)</sup> متحقق في الواجب الموسع . وذلك أن الواجب ما يعصي المرء بتركه لا إلى بدل . وما يخشى العقاب بتركه وهذه<sup>(٢)</sup> الحقيقة موجودة في الواجب الموسع لأن السيد إذا قال أوجبت عليك كتابة هذا الكتاب في جملة هذا اليوم ففي أي ساعة فعلت<sup>(٣)</sup> ما أمرتك أجزاءك ذلك وإن أخرت حتى خرج اليوم فأنت معرض للعقاب لم يكن هذا الكلام متناقضاً ولا مستحيلًا .

ولأن الوجوب راجع إلى الفعل . والزمان لم يتعلق به وجوب . وإنما الوجوب يتعلق بالفعل . والتوسعة عائدة إلى الزمان وهما أمران مختلفان غير متناقضين . ولهذا المعنى خالف النوافل . فإن نفس الفعل هناك غير متصف بالوجوب . والفعل فيما تنازعنا فيه متصف بالوجوب .

(١) في المخطوطة: « وهذا »

(٢) سقط من المخطوطة: « فعلت » .

(٣) في المخطوطة: « الوجوب »

قالوا: الزمان الذي إذا أخرج الفعل عنه إستحق العقاب على غير معلوم له فيكون تكليف المجهول. وتكليف المجهول مستحيل. والجواب عن هذا أن التكليف ليس بمجهول فإن جميع العمر جعل أمداً ومهلاً. وقيل: إن أدت في اليوم الأول وإلا ففي اليوم الثاني. فإن أراد الخروج من الحظر بادر إلى الفعل. فإن أخر إلى اليوم الثاني حتى فعل لم تخرج حقيقة الفعل أن يكون واجباً صار كمن له على رجل دين فقال: أنظرتك أيها الغريم فأد هذا الدين متى شئت. فإنه لا يخرج الدين عن كونه واجباً بتأخير قضائه وكذا فروض الكفایات<sup>(١)</sup>. فإنه لا يتعين على واحد من الناس إقامتها بنفسه. بل إن شاء زيد تولى إقامتها بنفسه وإن شاء ترك إلى أن يتولى غيره<sup>(٢)</sup> ذلك. ثم لا يخرج ذلك عن أن يكون واجباً إذا أتى به زيد. كذلك التخيير في الزمان فإن الزمان والأعيان في ذلك سواء. وصورة ذلك أن الناس مأمورون بالصلاة على الجنازة. وكل واحد منهم مخير إن شاء صلى بنفسه وإن شاء ترك غيره حتى يتولى ذلك وإزاء ذلك كانت الصلاة واجبة. كذلك إن شاء أقام الصلاة

(١) هذا قياس من المصنف للواجب الموسع على الواجب الكفائي بجامع التخيير في كل. ففي الواجب الموسع تخيير بين الأزمان وفي الواجب الكفائي التخيير في الفعل في حالة وجود من يقوم به. وبعضهم قاسه على الواجب الخير وهو تخيير في الأعيان. والواجب الموسع تخيير في الأزمان. ينظر في ذلك نهاية السؤل ١/٨٥ واللمع ٩ والأحكام الأمدي ١/٧٩ والمسودة ٢٨ وشرح الكوكب المنير ١/٣٦٩. والقواعد والفوائد الأصولية. وشرح تنقيح الفصول ١٥٠ والمعتمد ١/١٢٠. والمنحول ١٢١. والمستصفي: ٨٤ والبرهان ١/٢٣١. والمحصول ١/٢٨٩

(٢) في المخطوطة « غير »

في الزمان الأول وإن شاء في الزمان الثاني. وفي أيها فعل كانت الصلاة واجبة. فقد بان أن حقيقة الوجوب الموسع غير مستحيلة. فإن التوسعة لا تنافي حقيقة الوجوب. وذلك ما أردنا أن نبين<sup>(١)</sup>.

- (١) ذكر ابن برهان في المسألة قولين على سبيل الاجمال وذكر غيره خمسة أقوال وهي:
- ١ - أن الواجب الموسع يقتضي إيقاع الفعل في جزء من أجزاء الوقت. لأنه ليس تعيين بعض أجزاء الوقت أولى من البعض الآخر. ولا يشترطون العزم على فعله حتى يجوز تركه في أول الوقت مستدلين بحديث صلاة الرسول ﷺ في أول الوقت مرة وفي آخره مرة أخرى. وهذا قال الرازي واتباعه ومجد الدين بن تيمية وأبو الخطاب وأبو الحسين البصري والغزالي في المنحول.
  - ٢ - لا يجوز تركه في أول الوقت إلا بشرط العزم على الفعل في الجزء الثاني. واختاره الأمدى وهو قول أكثر الشافعية والحنابلة والباقلاني.
  - ٣ - الوجوب يختص بأول الوقت. فإن فعله في آخره كان قضاء. وقال به بعض الشافعية. وهؤلاء من المنكرين للواجب الموسع.
  - ٤ - الوجوب يختص بآخر الوقت فإن فعل في أوله كان تعجيلاً كمخرج الزكاة قبل وقتها. وأما نفس الفعل فبعض الحنفية قال انه يكون فعلاً يسقط به الواجب وبعضهم قال يقع واجباً.
  - ٥ - يتعلق الوجوب بوقت غير معين فجميع الوقت وقت لآدائه ويتعين بالفعل. ففي أي وقت قام بالفعل يقع واجباً. وهذا منسوب للكرخي من الحنفية. وينسب للكرخي قول آخر وهو أن المكلف إذا بقي لأخر الوقت من المكلفين كان ما فعله واجباً وإلا كان نفلًا

## كتاب النهي

### المسألة الأولى<sup>(١)</sup>

اختلف العلماء في أن النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا؟  
فذهب طائفة من علمائنا إلى أن النهي يدل على فساد المنهي  
عنه<sup>(٢)</sup>.

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: النهي لا يدل على  
فساد المنهي عنه<sup>(٣)</sup>.

(١) المسألة مبنية على اعتقاد المعتزلة بوجوب الأصلح على الله. وجهور أهل السنة  
يقرون أن الأحكام لا تخلو عن مصلحة ولكن ليس بطريق الوجوب على الله. وبعض  
أهل السنة افترضوا في التكفير مذهب المعتزلة فأنكروا كون أحكام الله معللة. والحق  
ما بينها وهو أن غالب أحكام الله معللة بالمصلحة وقد تكون هذه العلة منصوصة  
وقد لا تكون.

والمسألة مفروضة فيما نهي عنه لعينه. وأما ما نهي عنه لغيره كالنهي عن البيع في  
وقت النداء للجمعة لا يوجد فيه خلاف إلا ما روي عن مالك وأحمد بن حنبل وأبي  
هاشم والجمهور على أنه لا يدل على الفساد.

(٢) نسب هذا القول الأمدي إلى جماهير كثيرة من المذاهب الأربعة وأهل الظاهر  
وبعض المعتزلة ولكن اختلفوا هل يدل على الفساد من جهة اللغة أو من جهة  
الشرع. واختار الأمدي أن النهي لا يدل على الفساد من جهة اللغة بل من جهة  
المعنى ووافق ابن الحاجب.

(٣) وهذا القول نقله الأمدي عن القفال وإمام الحرمين وأبي عبد الله البصري والكرخي  
وعبد الجبار بن أحمد والغزالي. قال الغزالي في المستصفى: ٣١٥ « والختار أنه لا  
يقتضي الفساد. وحرر مراده بأنه يعني بالفساد تخلف الأحكام عنها وخروجها عن =

وقال أبو الحسين البصري: فإن كان المنهي عنه عبادة دلَّ على فسادها. وإن كان عقداً من العقود لم يدل على فساد بل يدل على أنه وقع صحيحاً إلا أنه وقع على وجه مكروه<sup>(١)</sup>.

وقال أبو زيد: النهي على ضربين: نهي عن الأفعال الحسية ونهي عن الأحكام الشرعية. والنهي عن الأفعال الحسية كالسرقة وشرب الخمر يدل على قبحها. والنهي عن الأحكام الشرعية كالنهي عن صوم يوم العيد يدل على صحتها. إلا أنها تقع على نعت الكراهة.

ونقل ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: إن كان النهي عن شيء لمعنى في عينه دلَّ على فساد. وإن كان لمعنى في غيره كالنهي عن البيع وقت النداء لم يدل على فساد. فهذه جملة المذاهب.

= كونها أسباباً مقيدة للأحكام» ومثل لذلك بقوله: «لو قال الشارع حرمت عليك استيلاء جارية الابن لكن إن فعلت ملكت الجارية. ونهيتك عن الطلاق في الحيض لكن إن فعلت بانت زوجتك ونهيتك عن إزالة النجاسة عن الثوب بالماء المغصوب لكن إن فعلت طهر الثوب. ثم قال لا يمتنع شيء من هذا ولا يتناقض. وردَّ على من قال ان الفساد مستفاد من اللغة أو من الشرع. كما نسب إمام الحرمين في البرهان هذا القول لبعض المعتزلة.

وينظر تفصيل المسألة في: المسودة: ٨٢، المنحول ١٢٦. نهاية السؤل ٥٠/٢ وشرح تنقيح الفصول ١٧٣، اللع ١٤. المعتمد ١٨٣/١ والأحكام للأمدي ٤٨/٢ والمستصفى ٣١٥. وإرشاد الفحول ١١٠ والمحصل ٤٨٦/٢/١.

(١) عبارة أبي الحسين في المعتمد ١٨٤/١ «وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والإيقاعات؛ وقال بقول البصري الرّازي في المحصول ٤٨٦/٢/١.

(٢) أفرد الأمدي هذا القول بمسألة خاصة. وذكر أن أبا زيد نقل هذا القول عن الإمام أبي حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن.

أما عمدة من ذهب إلى أن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه فإنهم قالوا: لو كان النهي دالاً على فساد المنهي عنه لتناقض أن يقول المشرع: « لا تفعلوا كذا فإذا فعلتم ذلك رتبت عليه حكماً من الأحكام » ولا شك أن هذا غير متناقض. فإن صاحب الشرع نهى أم الولد عن قتل سيدها. ولكنها إذا قتلت السيد كان القتل المنهي عنه سبباً في حصول العتق. وكذا أيضاً المرأة منهيّة عن الزنا ولكنها إذا زنت وأتت بولد من الزنا ثبت نسبه وترتب عليه جميع أحكامه من الإرث والنفقة.

— وهذا ظاهر على أصولنا من حيث أن صاحب الشرع له أن يجعل الفعل المحظور علماً على إثبات حكمه. وظاهر على أصولهم<sup>(١)</sup> فإن الفعل المحظور يجوز أن يكون وقوعه سبباً في حصول لطف يدعو إلى اسقاط أمر واجب وهو كمن كسر ساق نفسه فإنه قد عصى الله تعالى بذلك ولكن الكلام سقط عنه فهو مستقيم على أصليين فإن قالوا: الحكم الشرعي يستدعي سبباً شرعياً والمنهي عنه ليس بشرعي. وذلك أن السبب الشرعي مطلوب من جهة صاحب الشرع والمنهي عنه مزجور. والزجر والردع والطلب يتضادان. قلنا: هذا حيدٌ عن مأخذكم فإنكم زعمتم أن النهي يدل على فساد المنهي من جهة اللغة ثم عدلتم إلى أن الفساد إنما يتلقى من جهة معقولة. وقد بينّا أن هذا ليس بمتناقض في المعقول على ما قدمناه.

---

(١) أي أصول المعتزلة لأن الأحكام الشرعية عندهم جميعها معللة بالمصلحة. وأنه واجب على الله فعل الأصلاح. وأما أهل السنة فيقولون أنه لا يجب في حق الله تعالى شيء فهو لا يسأل عما يفعل. ولكن في الغالب أحكامه معللة بالمصلحة الظاهرة أو الخفية فضلاً منه وكرماً.

وقولكم إن الحكم الشرعي يستدعي سبباً شرعياً ولكن السبب الشرعي ما رتب الحكم عليه. وقد بينا أن صاحب الشرع له أن يرتب الحكم على السبب وإن كان محظوراً.

وهذه المسألة لا مطمع في دركها إلا بعد مسألة وهي:

### المسألة الثانية

#### ✓ الصلاة في الدار المغصوبة

وبذكرها يتمهد القول في باب النهي.

وقد اختلف العلماء في الصلاة في الدار المغصوبة.

فذهب الفقهاء إلى أن الصلاة صحيحة<sup>(١)</sup>. وذهب أبو هاشم الجبائي من المعتزلة إلى أن الصلاة في الدار المغصوبة باطلة. وهي معصية من كل وجه والفرض باق في ذمته<sup>(٢)</sup>.

وذهب<sup>(٣)</sup> أبو بكر الباقلاني إلى أن الصلاة في الدار المغصوبة معصية ولكن الفرض يسقط عندها لا بها<sup>(٤)</sup>.

(١) جمهور الفقهاء يقولون بالصحة وله أجر صلاته وعليه إثم غصبه لأنه يمكن إجتماع

الوجوب والتحريم في عين واحدة من جهتين مختلفتين لعدم التضاد.

(٢) وذهب لهذا القول الإمام أحمد في أصح رواياته وأكثر أصحابه والظاهرية

والزيدية. وقال به أبو شمر المرجيء الحنفي. وحكاه الماوردي عن اصبح المالكي

وهو رواية عن الامام مالك. وأصول مذهب الإمام أحمد تقتضي هذه الرواية لأن

النهي عنده يدل على الفساد مطلقاً. وعنه رواية أخرى بالتفريق بين كونه عالماً

بالحرمة أولاً. وارتضى هذا التفريق ابن تيمية في الفتاوى ٢٩٣/٢٩. وأما الرواية

الثالثة عن الإمام أحمد أنها صحيحة لا ثواب فيها لقول الإمام لا أجر لمن غزا على

فرس غضب. وشبهها اتباعه بالزكاة المأخوذة قهراً.

(٣) في المخطوطة « فذهب »

(٤) وهذا القول قال الرازي في المحصول ٤٨٥/٢/١.

واستدل أبو هاشم على أن الصلاة باطلاة بأن الصلاة قيام  
وقعود. وهذه أكوان، والكون في البقعة المغصوبة معصية، فهذه  
الأفعال معصية. والفعل الواحد إذا اتصف بالمعصية استحال أن  
يكون موصوفاً بصفة الطاعة فإنها صفتا تضاد.

قال: ولئن قلت إن هذا الفعل طاعة من وجه معصية من وجه  
كان هذا القول باطلاً بسبب أن الوجه الذي كان به طاعة لا يخلو  
إما أن يكون كوناً في البقعة المغصوبة أولاً يكون كوناً في البقعة  
المغصوبة. فإن كان كوناً في البقعة المغصوبة فهي معصية وإن لم يكن  
كوناً فليس ذلك معقولاً لأن الفعل واحد. وهو كون في البقعة  
المغصوبة وشغل ملك الغير.

قال: وسمعت بعض الفقهاء يقول: الصلاة منفكة عن الغصب.  
وليس كل غصب صلاة. كما أنه ليس كل كون سواداً. وهذه جهالة  
من قائلها. وذلك أنا نعلم أن الكلام ما وقع في الصلاة المطلقة وإنما  
وقع في صلاة في بقعة مغصوبة وهي معصية من كل وجه وهذا جملة  
كلامه.

وقد اختلف العلماء في الجواب عنه:

أما القاضي فإنه قال: إنا نسلم أن الصلاة معصية. ولكن الصلاة  
كما اشتملت على المعصية- والمعصية ضد الطاعة- فقد اشتملت  
على أشياء لا تتصف بصفة المعصية كالنية وتكبيرة الإحرام

---

وينظر تفصيل المسألة في: شرح الكوكب المنير ٣٩١/١ وروضة الناظر ٤٢  
والمستصفى ٩٣ والأحكام للأمدى ٨٧/١ والمسودة: ٨٣ وجمع الجوامع ٣٩٥/١  
وارشاد الفحول ٩٩. والبرهان ٢٩١/١.

والقراءة والتشهد والسلام. وهذه من جملة الصلاة وليست معصية وإن وقعت في البقعة المغصوبة. والقيام والقعود معصية ولكن الصلاة يجوز أن يتخللها ما ليس بطاعة كالغفلات والسهو الواقع في أثناء الصلاة وأن هذا ليس بطاعة ولا<sup>(١)</sup> يمنع من سقوط الفرض.

قال: وإن قلمت السهو ليس بطاعة ولا معصية فليس مضاداً للصلاة. وليس كذلك الغضب فإنه معصية. والمعصية ضد الطاعة. كان هذا القول باطلاً من قبيل أن الغفلة ضد الطاعة كما أن المعصية ضد الطاعة. فإن الطاعة إنما تكون طاعة إذا قصد المطيع التقرب بها إلى الله تعالى. والذهول يمنع من قصد التقرب إلى الله تعالى فمعنى المضادة قد حصل.

فإن قيل: السهو لا يجوز أن يكون مصاحباً لجملة أفعال الصلاة. فإنه لو سها عن تكبيرة الإحرام أو النية لم تنعقد صلاته وليس كذلك هنا. فإن المعصية مصاحبة لجميع أفعال الصلاة كان هذا القول باطلاً فإن التكبيرة والنية والقراءة ليست معصية.

ثم قال القاضي: نعلم أنها معصية محضة ولكن يجوز أن تكون هذه الأفعال معصية. فإن الفرض يسقط عندها لا بها كما أن من كسر ساق نفسه أو شرب دواء حتى جن سقط عنه فرض العبادات كلها عند هذه المعصية لا بنفس المعصية. وإذا ثبت أن هذا جائز في العقل فالذي دعاني إلى القول به الاجماع المنعقد من أصحاب رسول الله ﷺ على أن من تاب إلى الله تعالى وأتاب بعد ما غصب وما ظل الديون ومنع من الحقوق إنه لا يؤمر بقضاء الصلوات التي

(١) سقط من المخطوطة « لا »

صلاها في الأماكن المغصوبة<sup>(١)</sup>.

قيل للقاضي: كما انعقد الاجماع على أن الفرع يسقط فقد انعقد الاجماع على أن تلك الصلوات صحيحة وأنها طاعة وقربة وأنت لا تقول بذلك.

فكان من جوابه أن قال: أما الإجماع على أنها قربة فإجماع على مخالفة المعقول. فلا يثبت عن أصحاب رسول الله ﷺ فإن الفعل الواحد لا يكون طاعة ومعصية. وأما الاجماع على سقوط الفرض فإجماع على ما يجوز في العقل. فقبلت من الإجماع ما كان جائزاً ورددت منه ما كان مستحيلاً<sup>(٢)</sup> فهذا جملة كلام القاضي.

أما كلام الفقهاء فإنهم قالوا: الصلاة عبارة عن هيئات يقيمها

---

(١) في الواقع لا يوجد اجماع منقول على أن الغاصب لم يؤمر بقضاء الصلاة لا تواتراً ولا آحاداً. بل بنى كلامه على مقدمتين:

الأولى: الظلمة والمغتصبون كثروا في الأزمنة الماضية ولا بد أنهم كانوا يصلّون فيما يفتصبون.

والثانية: من عادة السلف عدم تواطئهم على ترك الانكار والأمر بإعادة الصلاة ولم ينقل أنهم انكروا.

وهذا ليس من الاجماع في شيء لعدم توفر شروطه من الانتشار. ثم كيف يدعي الإجماع والإمام أحمد بن حنبل مخالف وهو الأعم بالمنقول. فلو نقل ذلك عن السلف لم يكن للإمام أحمد مخالفته. وقد نفى دعوى الإجماع إمام الحرمين في البرهان ٢٨٨/١.

(٢) قوله: «وردت منه ما كان مستحيلاً وقبلت ما كان جائزاً في العقل». كلام يتنافى مع وجوب الأخذ بالاجماع إذا وقع بشروطه المعتبرة مع نقله بطريق صحيح. ولا يتصور أن ينعقد الاجماع على مستحيل. ولذا مدار القبول والرد هو صحة الاجماع أو عدم تحقق وجوده فقط. وكان بإمكان القاضي أن ينفي وقوع الاجماع على ما ادعوه.

المرء على بدنه من القيام والقعود والركوع والسجود . فهذا معقول دون الغضب . غير أنَّ الغضب مجاور<sup>(١)</sup> له . وذلك لا يمنع من حقيقة الصلاة . وما هذا في ضرب المثال إلاَّ كرجل قال لعبده قم بياض نهارك فلا تدخل هذه الدار . أو خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل الدار وخاط الثوب . أو دخل الدار وقام بياض نهاره عدَّ ممتثلاً أمر السيد في قيامه وعاصٍ بالدخول . ولا يقال أنه عصى أمر السيد في الأمرين جميعاً كما إذا قعد ودخل فكذلك أيضاً إذا قيل له صل ولا تدخل هذه الدار فدخل وصلى كان مطيعاً لله تعالى وعاصياً في الغضب وهذا كلام ظاهر .

أما أبو زيد فإنه قال : إنما قلنا أن النهي عن الأحكام الشرعية يدل على تصورها لأنها لو كانت مستحيلة الوجود لما نهى عنها . لأنَّ المعدوم لا يطلب إعدامه كما لا يقال للأعمى لا تبصر وللزمن لا تمس لأن المشي والابصار مستحيل منهما . وإنما يطلب بالنهي امتناع المكلف من الفعل حتى إذا امتنع كان عدم الفعل مضافاً إلى امتناعه . فلو كان صوم يوم العيد باطلاً لم يكن النهي عنه صحيحاً . لأنَّ عدمه لا يضاف إلى إعدام المكان ولا إلى امتناعه . لأنه لو حاول إيجاده لم يستطع ذلك .

وطريق الانفصال عن هذا أن التقسيم الذي ذكره تقسيم باطل . فإنه ذكر في شرح المذاهب أن النهي ينقسم إلى النهي عن الأفعال الحسية وعن الأحكام الشرعية وهذا تقسيم باطل فإن الحكم الشرعي

---

(١) أي لفعل الصلاة .

لا ينهى عنه. (١) وإنما ينهى عن الفعل الحسي فإنه يتعلق بالتكليف (٢).

وقوله: ان المقصود بالنهي أن يمتنع المكلف حتى إذا لم يوجد الفعل كان عدمه مضافاً إلى امتناعه قول باطل. وذلك أن امتناع وجود الفعل لا مجال على قدرة قادر. بل هو باق (٣) على النفي الأصلي. وذلك غير معلل. ولذلك قال العلماء: عدم العالم فيما لم يزل لم يكن واقعاً بالقدرة، لأنه لو وقع بالقدرة لكان المقدور أزلياً. وذلك مستحيل.

جواب آخر: وذلك أن النهي إن لم يكن دليلاً على أن الصوم باطل. فإذا حاول المكلف إبطال الصوم فالعبادة الأصلية التي يُعبّر بها عن إبطاله هي قوله لا تصم. لوجب أن يحمل اللفظ على مقصوده الأصلي كما حملنا قوله ﷺ: « لا صلاة إلا بطهور (٤) » دال على ابطال الصلاة. وقوله ﷺ: دعي الصلاة أيام أقرائك (٥). « دلّ

(١) سقط من المخطوطة « عنه »

(٢) في المخطوطة: التكليف.

(٣) في المخطوطة « بقاء »

(٤) رواه هذا اللفظ الدارقطني ٧٣/١ من حديث عائشة ورواه أبو داود ٥٩/١ وابن ماجه ١٤٠/١ والترمذي ٣٨/١ بلفظ « لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه » وضعفه الترمذي وصححه الحاكم. ورواه أبو داود والترمذي والبيهقي والنسائي وأحمد عن أبي هريرة بلفظ: لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ « وصححه السيوطي والحديث في البخاري ٣٨/١ ومسلم ٢٠٤/١ بلفظ « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول » وانظر الفتح الكبير ٣٤٥/٣ وفيض القدير ٤٥٢/٦.

(٥) الحديث في الصحيحين من رواية فاطمة بنت أبي حبيش بلفظ: « قالت اني امرأة استحاض فلا أطهر. أفأدع الصلاة؟ فقال: لا إنما ذلك عرق وليس بحيضة فإذا

على بطلان الصلاة. وكذلك أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم: « لا صلاة إلا بقرآن <sup>(١)</sup> ». وكذا أيضاً وجب أن يحمل نهيه عن صوم يوم العيد على فساد الصيام وهذا كلام ظاهر.

وقول أبي الحسين البصري النهي عن العبادة يقتضي فسادها وعن العقد لا يقتضي فساده تقسيم باطل ولا فرق بين العبادة والعقد. فإنه متى نهي عنه خرج عن أن يكون شرعياً.

وكذا أيضاً نقل عن الشافعي رضي الله عنه: إن كان النهي عن الشيء لمعنى في عينه دلّ على فساده. وإن كان لمعنى في غيره لم يدل على فساده. وهذا لم يثبت عن الشافعي رضي الله عنه. بل الذي صح عنه أن النهي متى عاد إلى الفعل أخرجه عن أن يكون شرعياً.

وأما النهي عن البيع وقت النداء فإن النهي لم يصادف البيع. فإن البيع ليس منهيّاً عنه وإنما المنهي عنه هو التشاغل عن الصلاة حتى لو جلس وقرأ القرآن كان منهيّاً عنه. ولو سعى إلى الجمعة وباع في الطريق لم ينه عنه فهذا لم يكن البيع فاسداً لأن النهي لم يرجع إليه. فهذا تمام تحقيق القول في هذه المسألة.

ومن علمائنا من استأنس في المسألة بقوله صلوات الله وسلامه

---

= أقبلت حيضتك فدعي الصلاة. وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي. « ولم أعر عليه باللفظ الوارد. انظر نصب الراية ٢٠٠/١ وتلخيص الحبير ٤٩/١. (١) بهذا اللفظ لم أعر عليه. وأخرجه البخاري ١٩٢/١ ومسلم ٢٩٥/١ بلفظ: « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » من حديث عبادة بن الصامت. كما أخرجه أحمد في المسند وأبو داود والترمذي وابن ماجه والنسائي. انظر الفتح الكبير ٣٤٥/٣.

عليه: « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد. »<sup>(١)</sup> والرد هو الباطل والمنهي عنه ليس عليه أمره.

### المسألة الثالثة

اتفق العلماء على من توسط أرضاً مغصوبة ثم تاب صحت توبته ووجب عليه أن يبتدر إلى الخروج مسرعاً من أقرب الطرق فإذا فعل ذلك فلا إثم عليه<sup>(٢)</sup>.

وقال أبو هاشم وأبو شمر المرجيء<sup>(٣)</sup> هو آثم إلى أن يخرج وتوبته

(١) متفق عليه واللفظ للبخاري ٣١٧/١٣.

(٢) نص عليه الشافعي في الأم ١٥٤/٢ بقوله: ولو دخل دار رجل بغير اذنه لم يكن جائزاً له وكان عليه الخروج منها. ولم أزعم أنه يخرج بالخروج منها وإن كان يمشي فيها لم يؤذن له فيه لأن مشيته للخروج من الذنب لا للزيادة فيه « وألحق الشافعي بهذه المسألة الذي يزيل الطيب الذي تطيب به متعمداً وهو محرم بيده لأنه تاب فإنه لا يعصي بمسه الطيب. وخرج عليها إمام الحرمين في البرهان من خالط أهله في السحر ثم بدأ النزاع في أول الفجر.. وبنى عليها الأصوليون في كتب القواعد فروعاً منها:

١- إذا غضب عيناً من الأعيان ثم تاب وشرع في حملها على رأسه إلى صاحبها.

٢ - إذا أخذ يطلق الصيد الذي صاده وهو محرم من الأفاص. واختار تقي الدين بن تيمية أن ما يتعلق بحق الله يزول بمجرد الندم. وأما حقوق العباد فلا تسقط إلا بعد آدائها. | وينظر تفصيل المسألة في: المسودة ٨٥ والمستصفي ٨٦ والنخول ١٢٩ وشرح الكوكب المنير ٣٩٧/١ وفتاوي ابن تيمية ٢٨٦/٢٩ والبرهان ٢٩٩/١

(٣) الموجود في المخطوطة [وقال أبو هاشم المرجيء] وفي شرح الكوكب المنير ٣٩٩/١ « وخالف ذلك أبو هاشم من المعتزلة وأبو شمر المرجيء » وفي المسودة: ٨٥ « وحكى ابن برهان المذهب الثاني عن أبي شمر المرجيء وذكر الجويني أنه قول أبي هاشم » وفعلاً في البرهان ٢٩٩/١ نسب القول لأبي هاشم. وبذلك اتضح أنه سقط من المخطوطة كلمة « أبو شمر »

غير صحيحة إلى أن يخرج .

وعمدتنا: أنه مأمور بالخروج فإذا خرج كان ممثلاً للأمر مطيعاً . والمطيع لا إثم عليه .

قالوا: لا نسلم أنه مأمور بالخروج وإنما هو مأمور بترك الغضب وهو بالخروج غاصب كما أنه بالدخول غاصب وبالمكث غاصب . فإن الغضب عبارة عن شغل ملك الغير بغير إذنه . وهو بالخروج شاغل لملك الغير ومفسد لزرعه . وكيف يتحقق معنى التوبة مع الاضرار والشغل . إلا أنه بالخروج تكون المعصية أقل من معصيته بالمكث . وهذا لا يدل على أنه مطيع .

ثم قال: فان قلت: فبعد توسطه الأرض لا قدرة له على ترك المعصية إلا بالخروج . فإنه لا يقدر على إعدام نفسه كان هذا القول باطلاً . وذلك أنه هو الذي سدَّ على نفسه باب التوبة فصار كمن رما سهماً إلى آدمي ثم تاب بعد الرمي فإنه يعصي بكل ألم يتجدد على المرمي إليه وإن كان عاجزاً عن رد السهم . وكذا إذا القى نفسه من علو على جماعة مرضى وكان بحيث إذا قام على صدر الذي وقع عليه

---

كما نسب هذا القول الغزالي في المستصفى ١٠٦ والمنخول ١٢٩ لأبي هاشم فقط . واختار هذا القول أبو الخطاب من الحنابلة فقال: « هي معصية إلا أنه يفعلها لدفع أكثر المعصيتين بأقلها . ومثل لذلك بمن يطارد شخصاً لقتله فسأل من رآه فقال: إنني لم أره فارتكب الكذب وهو حرام لدفع أكبر المعصيتين . وأبو شمر المرجعي من الصاحبة المرجئة اتباع صالح بن عمر الصالح . زعم أن الايمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثل شيء والإقرار بالرسول إن قامت الحجة على نبوتهم . وليس الاقرار بما جاءت به الرسل داخل في الايمان . ويقول أن القدر خيره وشره من العبد ولا يضاف لله منه شيء . وفرقته أكثر اصناف المرجئة لأنها جمعت بين ضلالتى القدر والإرجاء .

قتله وإن انتقل ليخرج قتل شخصاً آخر . فإنه يعصي إذا أقام وإن انتقل عصي بالانتقال . كذا ههنا إن أقام عصي بالإقامة لأنه شاغل للملك الغير . وإن خرج عصي بالخروج لأنه شاغل للملك الغير . وتفاوت ما بين معصية المكث التي لا نهاية لها ومعصية الخروج المتناهية كتفاوت ما بين الصرعى إذا كان الذي يسقط عليه نبياً والذي يليه بعض المؤمنين . فإنه يعصي بقتل النبي ويعصي بقتل المؤمنين . هذا جملة كلامه .

وطريق الجواب عنه من وجهين : أحدهما : على أصل المعتزلة والثاني على لسان أهل السنة . أما وجه البناء على مذهب المعتزلة فإن مذهبهم أن الله تعالى يجب عليه أن يفعل بعباده ما هو الأصلح في الدين . ومن الأصلح أن لا يسد عليهم باب التوبة . وإذا توسط البقعة المغصوبة لو قلنا أن توبته غير مقبولة أفضى إلى سد باب التوبة وذلك مستحيل على الله تعالى .

وأما وجه البناء على مذهب أهل السنة فإنهم يقولون فإننا نتلقى الحل والإباحة والحظر والتحريم من الشرع وقد أمر الشرع بالخروج . وأقل مراتب الأمر أن يكون محمولاً على الإباحة . وفاعل الإباحة لا يعصي بذلك . وإذا كان متابعاً أمر الشرع بالامتنال في الخروج لم يوصف بالاعتداء كما لو ألقى في ملك الغير قهراً بغير إذنه فإنه لا يعصي بخروجه ولكن يجب عليه ضمان ما أفسد من الزرع في صوب الخروج لأن الضمان لا يستدعي عدواناً . ولهذا يجب على الصبي والمجنون والنائم .

وأما مسألة الصرعى<sup>(١)</sup> : فتلك مسألة لا حكم الله فيها . ونحن إنما

(١) يعني المصنف بمسألة الصرعى ما تقدم من إلقاء شخص نفسه على جماعة مرضى . ورد =

تتلقى نفي العصيان من أمر الشرع إياه بالخروج. وثم ما أمرناه بالانتقال.

وأما المعتزلة فإنهم يقولون: إذا تساوى المكث والانتقال في القتل خير بينهما.

### المسألة الرابعة

يجوز أن ينهى عن أشياء على طريق التخيير كقوله: لا تدخل هذه الدار أو تلك الدار<sup>(١)</sup>.

وقالت المعتزلة: لا يجوز النهي على طريق التخيير<sup>(٢)</sup>.

= المصنف دليل من استدل بالقياس عليها بأنه لا حكم لله فيها بمعنى لم يرد فيها نص. وكان الأولى أن يردَّ القياس عليها لكون الحكم فيها غير متفق عليه. لأن إمام الحرمين في البرهان ٣٠٢/١ يقول: «لم أتحصل من قول الفقهاء فيها على ثبت. والوجه المقطوع به سقوط التكليف عن صاحب الواقعة مع استمرار حكم سخط الله تعالى وغضبه عليه. أما وجه سقوط التكليف فإنه يستحيل تكليفه ما لا يطيقه ووجه استمرار حكم العصيان عليه تَسْبُّهُ إلى ما لا مخلص له منه.»

(١) هذه المسألة بناها جمع من الأصوليين على مسألة الواجب المحيّر. والمخالف فيها مخالف في تلك. ومعظمهم لا يعيد النقاش فيها بل يحيله على تلك المسألة.

(٢) نسب هذا القول في المسودة إلى أبي عبدالله الجرجاني والمعتزلة: وعند المعتزلة لو وقع النهي على طريق التخيير يجب اجتناب الكل واستدلوا بقوله تعالى: ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً والمعنى يجب عدم طاعة الآثم والكفور. ولكن قال الجمهور أن هذا استفيد من دليل آخر. ونقل البعلي في القواعد والفوائد الأصولية عن القرافي التفريق بين الواجب المحيّر والنهي على التخيير وقال لا يصح التخيير في المنهي عنه وفرع البعلي على هذه المسألة مسألة من أسلم على أكثر من أربع نسوة.

وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للأمدي ٨٦/١ القواعد والفوائد الأصولية ٦٩ وشرح تنقيح الفصول ١٧٢ وشرح الكوكب المنير ٣٨٧/١ والحصول ٥٠٧/٢/١ واللمع ١٤ والمعتمد ١٨٢/١ والمسودة ٨١ والمنخول ١٣١.

وعمدتنا: أنه يجوز أن يأمره بدخولها على طريق الجمع . ويجوز أن ينهاه عن دخولها على وجه الجمع فيجوز أن يأمره بدخولها على طريق التخيير ويجوز أن ينهاه عن دخولها على وجه التخيير . وهذا التحقيق وهو أن أوامر الله تعالى غير ممللة فيجوز أن يأمر بما شاء وينهى عما يشاء .

وعلى أصول المعتزلة: أن أوامر الله تعالى معللة بالمصالح . فلا يأمر إلا بما فيه مصلحة ولا ينهي إلا عما فيه مفسدة . وليس مستحيلاً<sup>(١)</sup> أن يعلم الله تعالى أن مفسدة المكلف في الامتناع من دخولها فأما إذا دخل أحدهما فامتنع من دخول الأخرى لم يكن في ذلك مفسدة .

وعمدة المعتزلة: أن النهي يدل على قبح المنهي عنه . فلو قلنا: أن النهي على طريق التخيير جائز أفضى إلى محال . وذلك أنه لو امتنع من دخول أحد الدارين كان دخولها قبيحاً . ولو قدرنا أنه دخلها وامتنع من دخول الأخرى كان دخولها حسناً . والفعل الواحد لا يكون حسناً وقبيحاً في الحالة الواحدة .

والجواب: ان الامتناع من دخول الدار في الصورة المعلومة إنما يكون قبيحاً عند دخول الأخرى . أما إذا جمع بينها في الفعل أو الترك تغيرت الحال . وغير ممتنع أن يكون الفعل متصفاً بصفة الحسن في حالة أو عند وجود الشرط متصفاً بصفة القبح في حالة أخرى . ألا ترى أن من ترك الصلاة على الميت عند صلاة غيره لم يكن الترك قبيحاً . لأنه وقع حالة فعل غيره . ولو ترك الصلاة على

(١) في المخطوطة « مستحيل »

الميت وترك كافة المسلمين الصلاة على الميت كان تركه في هذه الحالة قبيحاً فكذا عند ترك غيره. وكذا أيضاً يجوز أن يكون دخول هذه الدار حسناً ومصالحةً ولطفاً عند ترك دخوله في الدار الأخرى فكذا أيضاً دخول تلك مصالحةً ولطفاً عند دخول هذه.

## كتاب العموم

### المسألة الأولى

حد العموم: « ما تناول شيئين فصاعداً من جهة واحدة. »<sup>(١)</sup>  
وقال قوم: « العموم ما كان متناولاً لكل ما يصلح له. »<sup>(٢)</sup>

(١) هذا الحد مركب من حد حجة الاسلام الغزالي في المستصفى ومن حده في المنحول. حيث قال في المستصفى ص ٣١٩ « هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً. وفي المنحول ص ١٣٨ « ما تعلق بمعلومين فصاعداً من جهة واحدة. » وارتضى ابن برهان هذا الحد وقد يرد عليه:

١ - أنه غير جامع لعدم دخول « المعلوم والمستحيل » وهما من ألفاظ العموم. لأن المستحيل ليس بشيء اجماعاً وأن المعلوم ليس بشيء عند الأكثرين. ويمكن الإجابة عن ذلك بعد التسليم أن المعلوم ليس بشيء. وأن المستحيل فرد نادر لم يقصد إدخاله في التعريف.

٢ - قد يرد عليه أنه غير مانع: أ- لدخول العشرة والمائة لأنها تدخل في الدلالة على اثنين فصاعداً وهما ليستا من ألفاظ العموم.

ب - لأنه استعمل لفظة « ما » وهي جنس بعيد يدخل تحته العموم الذي في المعاني والمصنف يقول بأن العموم من عوارض الألفاظ فقط. ولهذا لو قال المصنف « هو الكلمة التي تتناول مسميين فصاعداً من جهة واحدة مطلقاً، سلم التعريف عن هذه الاعتراضات.

وعلى العموم قلما يسلم تعريف عن الاعتراض ولكن القصد تقليل الاعتراضات.  
(٢) هذا التعريف مأخوذ من تعريف أبي الحسين البصري في المعتمد ٢٠٣/١ حيث قال « هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له » فأبدل ابن برهان لفظة « جميع » بكل لأن لفظة جميع من ألفاظ العموم فلا يجوز دخولها في الحد. وأبدل لفظة مستغرق. لأنها مرادفة للعموم. ولا يجوز دخول المرادف إلا في الحد اللفظي وهذا حد حقيقي أو رسم.

وقال قوم: « اللفظ الذي يقتضي استغراق الجنس والطائفة كالمسلمين والمشركون.

## المسألة الثانية

### العموم من عوارض الألفاظ<sup>(١)</sup>

وقد اختلف العلماء<sup>(٢)</sup> في أن العموم هل يختص بالألفاظ أم هو موجود في المعاني.

فقال قوم: العموم من خصائص الألفاظ وهم الأكثرون. وزعم قوم: أن العموم موجود في المعاني حسب وجوده في الألفاظ.<sup>(٣)</sup>

وينظر حد العام في المعتمد ٢٠٣/١ وارشاد الفحول ١١٢ والأحكام للأمدى ٥٤/٢ والمسودة ٥٧٤ والمستصفي ٣١٩ والمنخول ١٣٨ ونهاية السؤل ٥٦/٢ والمحصول ٥١٣/٢/١ وجمع الجوامع ٣٩٩/١

(١) هذا العنوان من المحقق.

(٢) سقط من المخطوطة « في »

(٣) اتفق على أن العموم من عوارض الألفاظ. واختلف في كونه من عوارض المعاني على ثلاثة أقوال ذكر ابن برهان الأول والثاني منها وهي:

١ - أنه من عوارض الألفاظ والمعاني وهذا قال القاضي أبو يعلى وصححه ابن تيمية وابن الحاجب.

٢ - أنه من عوارض الألفاظ فقط. والعموم في المعاني يكون في الذهن فقط ولا تعلق لها بالخارج وهذا قال الغزالي وابن قدامة والجمهور.

٣ - أنه حقيقة في الألفاظ مجاز في المعاني لعدم اطراده فيها. وبه قال ابو الحسين البصري في المعتمد. وعبارة ابن برهان في رده على القائلين بأنه من عوارض المعاني تشير لقوله هذا القول.

وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٢٠٣/١ والمستصفي ٣٢٠ والمسودة ٩٧ وروضة الناظر ٢٢٠ ونهاية السؤل ٥٦/٢ والمنخول ١٣٨ وارشاد الفحول ص ١١٣ والأحكام للأمدى ٥٤/٢.

وعمدة الأولين: أن العموم ما تناول شيئين فصاعداً من جهة واحدة وهذا لا يتصور وجوده في المعاني. فإن المعاني لا تتعدى محلها الذي قامت به فركن العموم معدوم.

وعمدة الخصم: أن العرب اطلقت لفظ العموم على المعاني فقالت عمهم الخصب والمرض والمطر وعدل عام<sup>(١)</sup> وعمهم الخير.

قالوا: ولأن العلماء أطلقوا أقوالهم بأن الحيوانات متساوية في الحيوانية. وأن الوجود قضية شاملة في الموجودات وكذا الحدوث معنى<sup>(٢)</sup> شامل للمحدثات. فلو لا أن الحدوث معنى<sup>(٣)</sup> يعم الجميع وإلا لما أطلق القول بذلك. وأيضا اطلق الفقهاء أقوالهم بأن حكمة الردع والزجر علة وجوب القصاص على القاتل. وهذا عام في كل قاتل. وكذا أيضاً حكمة صيانة الماء وحفظ الأنساب علة وجوب الحد. وهذا عام في حق كل زان. وكذا المصالح. والحكمة التي استنبطها الفقهاء في علل الأحكام. وهي عامة في جميع المحال والمواضع.

وطريق الانفصال عن هذا الكلام أن نقول: أما قولكم بأن العرب أطلقت أقوالها بأن هذا مطر عام غير كاف في الاستدلال به على الحقيقة لأن الاطلاقات<sup>(٣)</sup> تدخلها الحقيقة والمجاز. وهذا من أبواب المجاز<sup>(٤)</sup>. وذلك أن المرض الواحد ما عمّ جملة الناس وإنما

(١) في المخطوطة «تمام» بدل «عام»

(٢) «معنى» في الموضعين كتبت بالألف القائمة.

(٣) في المخطوطة «الإطلاق»

(٤) وهذا الجواب الذي ارتضاه ابن برهان يلزمه أن يقول أن العموم من عوارض الألفاظ مجازاً.

قام<sup>(١)</sup> بكل شخص مرض يخصصه . وعين ذلك لم يوجد في حق غيره وإنما وجد مثله . وكذا فيما خص به زيد<sup>(٥)</sup> من العدل لم يوجد في حق عمرو . وإنما وجد مثله . ولكن هذه المعاني لما كانت متائلة اطلق عليها اسم الشيء الواحد كما يقال : ضربتهم ضرباً واحداً ، وقتلتهم قتلاً واحداً ، وأعطيتهم عطاءً واحداً . ونحن نعلم أن العطاء الذي صرف إلى زيدٍ ما صرف إلى عمرو وكذا ههنا .

وأما قولهم إن الوجود قضية واحدة شاملة للموجودات فهذا غير مستقيم على رأي نفاة الأحوال ولا على رأي مثبتي الأحوال . فأما نفاة الأحوال فإنهم يقولون : وجود كل شيء عين ذلك الشيء . وعينه<sup>(٣)</sup> لا يتصور مشاركة غيره فيها . وإنما اشتركت الموجودات في اللقب لا في الحقيقة فقد عاد العموم إلى اللقب دون المعنى .

وأما من أثبت الأحوال فإنهم يقولون : الوجود الذي أشرتم إليه قضية ثابتة في الأوهام والأذهان ولا تعلق لها بشيء من الموجودات الثابتة محلها . ولكنها طريق للعقل يتوصل به / اللوحة ٢٤ / إلى معرفة الحقائق .

أما قولهم : إن حكمة الردع والزجر علة وجوب القصاص .  
الجواب عنه من وجهين :

أحدهما : إن حكمة الردع والزجر ليست علة في وجوب

(١) في المخطوطة « قام به »

(٢) في المخطوطة « بزيد » بدل « زيد »

(٣) في المخطوطة « وعين »

القصاص على زيد وعمرو. وإنما هي علة لجعل القتل ظلماً سبباً لوجوب القصاص. والقصاص واجب على زيد بعله قتله الصادر منه. والردع حكمة السبب.

والثاني: أنا نسلم لكم وجود العموم في الأحكام الشرعية<sup>(١)</sup> ونرد الخلاف إلى ما عداها من المعاني. والأول أصح<sup>(٢)</sup>.

### المسألة الثالثة

اختلف العلماء في صيغة العموم فذهب الفقهاء وأكثر المتكلمين إلى أن للعموم صيغة تخصه إذا وردت حملت على الاستغراق إلا أن يتصل بها قرينة تدل على التخصيص.

وحكي عن شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه أنه قال للعموم صيغة تخصه<sup>(٣)</sup>. ثم اختلف أصحابه فمنهم من قال: الذي صح

---

(١) عقد الشوكاني لوجود العموم في الأحكام الشرعية مسألة مستقلة. نقل عن الجمهور أنه لا يتصور العموم فيها لأن الأحكام أفعال. والأفعال معاني. وأثبت العموم في الأحكام الشرعية إمام الحرمين ونقله السرخسي عن أبي بكر الجصاص وأنكره عليه. وأنكره أيضاً الباقلاني والشيرازي. وينظر في ذلك إرشاد الفحول ١١٤ واللمع: ١٦

(٢) أي والجواب الأول أصح. وقال ابن برهان بذلك لأنه لا يقول بوجود العموم في الأحكام الشرعية وإنما سلم بذلك حتى يبين أن دليل الخصم أخص من محل النزاع.

(٣) اضطربت النقول عن أبي الحسن الأشعري رحمه الله اضطراباً عظيماً. قال إمام الحرمين في البرهان ١/٣٢٠ «نقل مصنفو المقالات عن الشيخ أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية. وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل. فإنه لا ينكر أحد إمكان التعبير عن معنى العموم بترديد ألفاظ مشعرة به كقول القائل: رأيت القوم واحداً واحداً لم يفتني منهم أحد. وإنما الذي انكره الواقفية وجود لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع. ووافق الواقفية البرغوث محمد بن عيسى وابن

عندنا من مذهبه أنه قال: نرى أن اللفظ في لغة العرب لفظ مشترك بين العموم والخصوص.

ومنهم من قال: هي صيغة لا تختص<sup>(١)</sup> به ولا مشتركة بينه وبين غيره. وذهب المرجئة<sup>(٢)</sup> إلى أن العموم لا صيغة له في لغة العرب<sup>(٣)</sup>.

الراوندي أحمد بن يحيى المعتزليان. ثم تكلم إمام الحرمين بكلام جيد وصفه بأنه مبتكر وهو جدير بأن ينظر.

وقد نقل جمهور الأصوليين أن أبا الحسن يقول بالتوقف. ومنهم الغزالي في المنحول والمستصفي والآمدي في الأحكام. وقالوا انه نقله عنه تلميذه الباقلاني وارتضاه.

وفي المسودة: قال ابن برهان وقالت المرجئة لا صيغة للعموم. ونقل عن أبي الحسن وأصحابه أنه لا صيغة له واقتروا فمنهم من قال اللفظ مشترك بين العموم والخصوص كسائر الأسماء المعينة. ومنهم من قال: اللفظ مبهم لا يدل على شيء إلا بقرينة والجويني نقل مثله. «

ومن هذا كله يتضح أن ما نقل عن الأشعري أن للعموم صيغة تخصه ليس صحيحاً والصحيح هو العكس لسببين: أولهما: أن ما نقله ابن برهان عن الأشعري في كتابه الآخر حسب نقل المسودة هو عدم إثبات الصيغة.

الثاني: جميع من نقل عنه نسب له عدم إثبات الصيغة، وكلام امام الحرمين يدل على ذلك..

وينظر تفصيل المسألة في المسودة: ٨٩ إرشاد الفحول ١١٥. المعتمد ٢٠٩/١ الأحكام للآمدي ٥٧/٢ المنحول ١٣٨. المستصفي ٣٢١ نهاية السؤل ٦٠/٢ شرح تنقيح الفصول ١٩٢ للمع ١٥. البرهان ٣٢٠/١. الحصول ٥٢٣/٢/١

(١) في المخطوطة « لا تخصه به »

(٢) الإرجاء إما مأخوذ من التأخير أو الرجاء. والمرجئة اثنتا عشرة فرقة من أعظم مقالاتهم أنه لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. ومعظمهم لا يدخل العمل في الإيمان. فمنهم من يقول أن الإيمان معرفة الله تعالى والكفر الجهل به. وان الإنسان لا يكفر بعدم إقراره باللسان. وبعضهم يقول ان الإيمان يتبعض وبعضهم يقول أنه لا يتبعض. انظر مقالات الاسلاميين ٢١٣/١ والفرق بين الفرق

٢٠٢

(٣) ويوجد في المسألة قول آخر مفرع على القول بالتوقف منسوب لأبي هاشم ومحمد بن=

وقد تمسك علماءنا بفصول.

أولها وأقواها أنهم قالوا: صيغة جموع التذكير كالمسلمين والمشركين إذا وردت فلا يخلو إما أن تكون حقيقة فيما دون الاستغراق وحقيقة في الاستغراق. وإما أن تكون مجازاً فيما دون الاستغراق ومجازاً في الاستغراق. وإما أن تكون حقيقة فيما دون الاستغراق ومجازاً في الاستغراق. وإما أن تكون حقيقة في الاستغراق ومجازاً فيما دون الاستغراق.

لا يجوز أن تكون حقيقة في الاستغراق وحقيقة فيما دونه لأنها إذا كانت حقيقة في الكل انتقص من الكل بعضه أو معظمه، لم يتصور بقاء الحقيقة على الصفة الأولى كما أن العشرة حقيقة في العدد المعلوم. ثم لو انتقص منها شيء لم يكن اطلاق اسم العشرة على ذلك الناقص حقيقة فبطل القسم الأول.

ولا يجوز أن يكون مجازاً في الاستغراق ومجازاً فيما دون الاستغراق لأن المجاز لا يعقل إلا بعد وجود الحقيقة. فإن المجاز هو كل كلام نقل عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي: فلا بد عند وجود المجاز من تقدم الحقيقة الموضوعية.

ولا يجوز أن تكون الصيغة حقيقة فيما دون الاستغراق ومجازاً في الاستغراق لأن اسم الكل إذا أطلق على البعض يكون حقيقه. فإطلاقه على الكل أولى أن يكون حقيقة.

= شجاع البلخي أنه يحمل على أقل الجمع قطعاً ويتوقف فيما زاد. وسمى إمام الحرمين أصحاب هذا القول بأصحاب الخصوص. والغزالي في المستصفى نصر قول من قال أنه للعموم ولكنه في المنحول قال «والمختار أنه نص في أقل الجمع ظاهر فيما وراء» وينظر المستصفى ٣٢١ والمنحول ١٣٩ والسودة ٨٩.

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة تعين القسم الرابع وهو أن الصيغة حقيقة في الاستغراق والعموم مجازاً في الخصوص.

وقد تمسك علماءنا بطريقة أخرى قالوا: واضع اللغة احكم وضعها. وليس من الحكمة في وضع اللغة اهل مقصود الاستغراق والاخلال بوضع الاسم له. وهو مقصود ظاهر فلا بد له أن تكون لغة العرب مشتملة على لفظ يدل على الاستغراق.

وهذا باطل من وجوه منها:

إن واضع اللغة غير معصوم في وضعه فمن أين لكم ان الخطأ غير جائز عليه.

والثاني: أن العرب قد أخلت بوضع كثير من الأسماء للمسميات. فإنهم لم يضعوا لفعل الحال اسماً يخصه. بل جعلوا اسم الفاعل والفعل المضارع<sup>(١)</sup> يصلح للحال والاستقبال كقولك: أضرب فإنه يصلح للحال ويصلح للاستقبال. وكذلك لم يضعوا لرائحة المسك اسماً يخصها ولا لرائحة الكافور وماء الورد بل عرفوها بمحالتها وأضافوها إليها. فيجوز أنهم أخلوا بوضع اسم يدل على الاستغراق.

والثالث: إن واضع اللغة إنما يجب عليه بحكم الوضع دفع الحاجة بوضع علم يدل على المسمى. إما أن يكون مختصاً به أو يكون مشتركاً بينه وبين غيره. ثم أن القرينة تميز مقصوداً عن مقصود.

(١) العبارة في المخطوطة « بل اسم الموضوع يصلح » وهي ليست مستقيمة. والعبارة المختارة اعتمدت فيها على الغزالي في المستصفى ص ٣٢٣ حيث قال: لم تضع للحال لفظاً مخصوصاً حتى لزم استعمال المستقبل أو اسم الفاعل فيها فنقول رأيت يضرِب أو ضارباً.

ومن جملة ما تمسكوا به (١) أنهم قالوا: الدليل على أن الصيغة موضوعة للإستغراق أنه يجوز أن يستثني منها فيقول: رأيت الناس إلا بنى تيم. فلولا أن اللفظ كان متناولاً للجميع وإلا لما حسن الاستثناء كما لا يجوز أن يقال: «رأيت الناس إلا الجراد» لأن اسم الناس لا يتناول الجراد. وهذا غير سديد أيضاً. وذلك أن الاستثناء إنما حسن لقطع صلاحية الاستغراق. فإن اللفظ وإن لم يكن موضوعاً للإستغراق إلا أنه صالح للإستغراق وهذا فائدة الاستثناء.

ومن جملة ما اعتمدوا عليه من الأدلة السمعية قصة فاطمة (٢) رضي الله عنها: فإنها جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تطلب ميراث رسول الله ﷺ. واحتجت بقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين.» (٣) وما أنكر عليها أبو بكر ولا أحد من الصحابة صحة هذا الاستدلال بل عدلوا إلى التخصيص بقوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة.» (٤)

(١) «به» ساقطة من المخطوطة

(٢) هي فاطمة الزهراء. تكنى أم أبيها. أمها خديجة وهي صغرى بناته. ولدت والكعبة تبنى قبل البعثة بخمس سنوات تزوجها علي في الحرم من السنة الثانية للهجرة بعد زواج عائشة بأربعة أشهر وأمهرها درعه الخطمية. انقطع نسل الرسول ﷺ إلا منها. ولدت لعلي: الحسن والحسين وأم كلثوم وزينب. توفيت بعد الرسول بستة أشهر. وردت أحاديث في مناقبها فهي خير نساء العالمين عدا مريم بنت عمران. لها ترجمة في الإصابة ١٦٠/٨ والاستيعاب ١٨٩٨.

(٣) النساء: ١١

(٤) أخرجه البخاري ومسلم بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة.» قال ابن حجر: ما اشتهر في كتب الأصول وغيرها بلفظ «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» انكره جماعة من الأئمة وذلك لخصوص لفظة «نحن». قال العراقي في تخريج أحاديث مختصر =

ولو لم يكن للعموم صيغة لأنكروا عليها . والاستدلال بذلك لا يقوى من قبل أن من (١) الممكن أن يكون هذا اللفظ اقترنت به قرينة دلت على الاستغراق وهذا جائز عند الخصم . وادعاء عدم القرائن لا طريق إليه ولا دليل عليه .

وأقوى متمسك من جهة الأدلة السمعية إجماع أصحاب رسول الله ﷺ على الاستدلال بعمومات القرائن والسنة قبل البحث عن القرائن المتصلة بها . وهذا يدل على أنهم اعتقدوا أن للعموم صيغة تدل على الاستغراق .

أما الخصم فإنه تمسك في نصره مذهبه بأن قال: هذه الصيغة التي ادعيت أنها للإستغراق لا تخلو إما أن تكون تلقيت ذلك من جهة العقل أو جهة النقل . بطل أن يكون التلقي من جهة العقل لأن العقل لا يدل على وضع اللغات والأسامي . فإن الإسم ليس بينه وبين المسمى مناسبة معقولة كمناسبة ما بين الدليل العقلي ومدلوله . فإن ما جاز أن يكون وجاز أن لا يكون ليس (٢) وجوده بأولى من عدمه . فإذا وجد افتقر إلى موجد أو جده . فهذه دلالة معقولة . وأما قول القائل فرس أو جدار فليس بينه وبين المسمى مناسبة معقولة . ولا يجوز أن يكون التلقي من جهة النقل لأن النقل لا يخلو إما أن يكون تواتراً أو أحاداً . أما التواتر فلا مطمع في وجوده

---

= المناهج . ورد في النسائي من حديث عمر بلفظ « إنا » بدل « نحن » وهو غير موجود في المجتبى ولعله في سنن النسائي الكبرى . انظر البخاري: فضائل أصحاب النبي ٢٥/٥ ومسلم ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ . والنسائي ١٣٢/٧ وفتح الباري ١٢/٧

(١) سقط من المخطوطة « من »

(٢) في المخطوطة « وليس »

لأنه لو كان موجوداً لاستوى في دركه كافة الناس كالعلم بالأمم  
الماضية والبلاد النائية. ونحن ننكر ذلك. ولا يجوز أن يتلقى ذلك  
من جهة الآحاد لأن المطلوب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم  
فقد انحسرت مدارك اليقين.

وطريق الانفصال عن هذا أن يقال: إنما تلقينا ذلك من جهة  
النقل متواتراً فإن العرب استعملت هذه الصيغة في جهة  
الاستغراق. وهذا الاستعمال ثبت تواتراً.

فإن قيل: قد استعملتها العرب في جهة الخصوص كما استعملتها  
في جهة العموم. وهذا يدل على أن الصيغة مشتركة.

قلنا: قد بينا بالتقسيم الذي بيناه أولاً واعتمدنا عليه أن  
الصيغة موضوعة للإستغراق وإن استعملت فيما دون الاستغراق  
فعلى طريق المجاز<sup>(١)</sup>. ومجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة. فإن  
العرب تستعمل الحقيقة كما تستعمل المجاز.

### المسألة الرابعة<sup>(٢)</sup>

صيغ جموع السلامة المجرأة في قبيل التذكير كالمسلمين والمشركين

(١) إن أعظم ما يفرق به بين الحقيقة والمجاز هو أن المعنى المتبادر للذهن علامة  
الحقيقة. وهنا كذلك فإن المتبادر إلى الذهن الاستغراق. وقد ذكر الغزالي في  
المستصفي أوجهاً أخرى يفرق بها بين الحقيقة والمجاز ردها عليه جمهور البلاغيين.

(٢) تقسم ألفاظ العموم إلى خمسة أقسام هي:

- ١- ألفاظ الجموع المعرّفة. وأما المنكرة ففيها خلاف.
- ٢- الأسماء التي تقع أدوات شرط. وهي إما أسماء مبهمة أو ظروف زمان أو  
مكان مثل مَنْ ومتى وأين. وهي من أعلى صيغ العموم.
- ٣- النكرة في سياق النفي. وهي قوية في الدلالة على العموم وخاصة إذا  
سُبقت النكرة بـ «من».

لاتتناول الإناث. ونقل عن طائفة / اللوحة ٢٥ / من الأصوليين  
قالوا ان هذه تنطلق على الذكور والإناث<sup>(١)</sup>.

وعمدتنا: ما ذكره الشافعي رضي الله عنه. فإنه قال أَلْفَاظ  
الجموع مبنية على التثنية ومرتبة عليها. والتثنية مرتبة على  
الواحد. ثم إن قول القائل: مسلم ومشرِك يتناول الذكر دون  
الأنثى. وكذا مسلمان ومشرِكان ينطلق على الذكور دون الإناث.  
وكذا مسلمون ومشرِكون ينبغي أن يتناول الذكور دون الإناث.  
وقد تمسك بعض علمائنا بقصة أم سلمة<sup>(٢)</sup> رضي الله عنها فإنها  
قالت: يا رسول الله. إن الله تعالى ذكر الرجال في القرآن ولم يذكر  
النساء. فنزل قوله تعالى: «إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين

= ٤- الاسم المفرد المعرف بالألف واللام. وفيه نزاع لاحتمال كون الألف واللام  
للعهد.

٥- الألفاظ المؤكدة بألفاظ تدل على العموم كجميع وكل وأجمعون واكتعون.  
(١) نسب الآمدي في الأحكام هذا القول للحنابلة وابن داود الظاهري. ونقله القرافي  
في شرح التنقيح عن القاضي عبدالوهاب المالكي. وقال الغزالي في المنحول: لفظ  
المسلمين صالح لاندرج المسلمات تحته تعليلاً للتذكير على التأنيث ولكنه في الأصل  
غير موضوع له واستدل بقوله تعالى «وكانت من القانتين».

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المنحول ١٤٣ والأحكام للآمدي ١٠٤/٢  
وشرح تنقيح الفصول ١٩٨ والمستصفي ٣٤٢ وإرشاد الفحول ١٢٧  
أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة بن عبدالله القرشية المخزومية. أم المؤمنين اسمها  
هند وامها عاتكة بنت عامر بن ربيعة. كانت تحت ابن عمها أبي سلمة. تزوجها  
النبي ﷺ بعد أن اعتذرت بأنها غيورة وأنه ليس لها ولي وأنها كبيرة. دعا لها  
الرسول أن يذهب غيرتها. وزوجها ابنها على الراجح سنة أربع من الهجرة.  
هاجرت للحبشة مع أبي سلمة وولدت هناك سلمة وولدت له في المدينة عمرو ودره  
وزينب. ماتت على القول الراجح بعد وقعة الحرة في خلافة يزيد بن معاوية. لها  
ترجمة في الاصابة ٢٤١/٨ والاستيعاب ١٩٣٩

والمؤمنات<sup>(١)</sup>. « فلو كانت صيغ جموع السلامة تتناول الإناث كما تتناول الذكور لما سألت النبي ﷺ عن ذلك فإنها من فصحاء العرب وفصحاء أهل اللغة. وكان ينبغي أن ينكر النبي ﷺ عليها فإنه أفصح من نطق بالضاد. ويكون وجه الدليل من الآية من وجهين: أحدهما: أن النبي ﷺ أقرها على ذلك وهو أفصح من نطق. الآخر: أن الله تعالى أقرها على ذلك فقال: إن المسلمين والمسلمات. « ولو كان اللفظ الأول موضوعاً للإناث لما كان في ذكر الثاني فائدة.

قالوا: إنما سألت أم سلمة لفظاً يخص النساء فأما الألفاظ الأخر فإنها مشتركة بين الرجال والنساء.

قلنا: هذا باطل فإن الألفاظ الأخر لا اختصاص لها بالرجال دون النساء. ولا بالنساء دون الرجال. فكيف قالت أم سلمة إن الله تعالى ذكر الرجال ولم يذكر النساء. واللفظ ليس مختصاً بالرجال فكيف خفي ذلك عليها مع علمها باللغة. وهلاً نبهها النبي ﷺ على ذلك

أما الخصم فإنه قال: عادة العرب إذا اجتمع الذكور والإناث وأراد خطاب الجميع أن يغلبوا الذكور على الإناث في اللفظ. فإذا مرّ برجال ونسوة قال السلام عليكم، ولم يقل السلام عليكم ولا سلام

(١) قال السيوطي في الدر المنثور في تفسير سورة الأحزاب ٢٠٠/٥. أخرجه أحمد والنسائي وابن جرير الطبري وابن المنذر وابن مردويه والطبراني وابن أبي شيبة وعبد بن حميد. وينظر تفسير الطبري ٩/٢٢.

عليكم وعليكن . وكذا أيضاً في وضع جموع السلامة غلب الذكور على الإناث .

قلنا : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن تغليب الذكور على الإناث إنما يصار إليه في لغة عارضة والأصل خلافة . والكلام ينبغي أن يكون محمولاً على الوضع الأصلي فلا يعدل به إلى المجاز إلا بدليل . ولأن التغليب إنما يكون عند تقادم العهد وسبق القرينة . كمن مرَّ بنسوة ورجال فإنه يقول : السلام عليكم . ونعلم أنه قصد التغليب لاجتماع الذكور والإناث وليس بينه وبين الله تعالى عهد يقتضي صرف الكلام إلى جهة التغليب<sup>(١)</sup> .

والثاني : أن تغليب الذكور على الإناث غرض مقصود للعرب . وإفراد الذكور غرض مقصود للعرب . والغرضان المقصودان كامنان باطنان . وإنما يستدل عليهما بألفاظ<sup>(٢)</sup> موضوعة . والصيغة الموضوعة في الأصل للدلالة على الذكور<sup>(٣)</sup> . وهذه الصيغة المبنية المجرأة في قبيل التذكير . فوجب أن يكون محمولاً على موضوعها الأصلي ولا يترك الأصل إلا بدليل .

(١) ما اختاره ابن برهان هنا هو ما اختاره امام الحرمين في البرهان ٣٥٨/١ . وهو الحق إن شاء الله لقوة الأدلة . ولكن لتحريير القول المختار أقول : إن جمع سلامة الذكور في الأصل مختص بالذكور ولا يتناول الإناث إلا بقرينة فيكون من باب المجاز . ولأجل تقريب القولين أقول : إن قول من قال لا يتناول الإناث محمول على انه لا يتناولها على سبيل الحقيقة ومن قال يتناولها يكون على سبيل المجاز والله أعلم .

(٢) في المخطوطة « بلفظ »

(٣) سقط من المخطوطة « الواو »

## المسألة الخامسة

لفظة « مَنْ » من صيغ الاستغراق تتناول الذكور والإناث .  
وحكي عن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنهم قالوا: هي  
متناولة للذكور دون الاناث. <sup>(١)</sup> واستدلوا على ذلك بأن قالوا: هي  
ثنى وتجمع وتذكر وتؤنث. فيقال مَنْ وَمَنَانٌ وَمَنُونَ وَمَنَةٌ وَمَنَاتَانِ  
ومَنَاتٌ. وانشدوا قول الشاعر: <sup>(٢)</sup>

أتوا نارِيَ فقلتُ منونَ أنتم فقالوا: الجنُّ. قلتُ عموا ظلما  
قلنا: اعلموا <sup>(٣)</sup> أن هذه الصيغة موضوعة في لغة العرب  
للإستغراق لكل <sup>(٤)</sup> من يعقل من الجن والانس والملائكة وأذن لنا في  
اطلاقها على الله تعالى لما قال تعالى: « من يحيى العظام وهي

---

(١) نسب هذا القول في المسودة لشرذمة من الحنفية عند كلامهم على قوله ﷺ « من بدل دينه فاقتلوه » ونقل عن الجويني أنه قال « هو قول بعض الأغبياء الذين لم يعلموا من حقائق اللسان والأصول شيئا. » وفعلاً ما نقل في المسودة عن إمام الحرمين موجود بحروفه في البرهان ١/٣٦٠. والأحناف تستدل بهذا الحديث على عدم قتل المرتدة لعدم دخولها في النص. وينظر تفصيل المسألة في المسودة ١٠٥ والمستصفي ٣٣. وإرشاد الفحول ١١٦ والمعتمد ١/٢٣٧ والأحكام للآمدي ٢/٦٢، ١٠٧. والبرهان ١/٣٦٠ والمحصل ١/٢/٥٧٠.

(٢) نسبه محمد محي الدين عبد الحميد لشمير بن الحارث الضبي وهو من شواهد سيبويه ١/٤٠٢. وأوضح المسالك ٣/٢٣١. وقال الخضري في حاشيته على شرح ابن عقيل للألفية: انه اكدوبة والله أعلم. ونقل الآمدي عن سيبويه انه حكم بشذوذه وبعدم العمل به وقال إنه لم يسمع مثله انظر الأحكام للآمدي ٢/٦٢ والخصائص لابن جنى ١/١٢٩ وخزانة الأدب ٣/٢

(٣) في المخطوطة « اعلموا »

(٤) في المخطوطة « لكان » بدل « لكل »

رميم<sup>(١)</sup>. « أمن يجيب المضطر إذا دعاه. »<sup>(٢)</sup>

ويشهد لذلك من جهة العرف أن من قال: من دخل داري  
أكرمته ومن عاملني سامحته يبتدر إلى الأفهام من مطلق هذا الكلام  
استغراق الرجال والنساء. وما ذكروه من التثنية والجمع لا اعتماد  
عليه. وقيل انها لا تستعمل إلا في الإستفهام خاصة. وكلامنا فيما  
جاء شائعاً.

### المسألة السادسة

صيغة الجمع إذا اتصلت بها الألف واللام دلت على الاستغراق.  
وقال أبو هاشم الجبائي: لا تدل على الاستغراق وإنما تدل على تعيين  
الجنس<sup>(٣)</sup>

وعمدتنا: أن الألف واللام إذا دخلت على الكلام فلا يخلو إما

(١) نسب هذا القول لأبي هاشم أبو الحسين البصري في المعتمد ونسبه الشوكاني لأبي  
علي الفارسي من اللغويين. واختار الشوكاني الاستغراق إلا أن يوجد هناك ما  
يقتضى العهد ونقل أبو الحسين عن أبي علي الجبائي أنه للإستغراق. ونقل الشوكاني  
عن الكيا المهراسي وإمام الحرمين أنه مجمل لأن العموم ليس مستفاداً من الصيغة بل  
من قرينة نفي كونه للعهد.. وما نقله الشوكاني عن إمام الحرمين فيه نظر: لأنه قال  
في البرهان ٣٣٦/١ « ونقول: ما نراه أن كل جمع نكرة فإنه لا يتضمن استغراقاً.  
فإذا عُرِّف ولم يكن على بناء التقليل فهو للإستغراق. قال الله تعالى: إن الأبرار  
لفي نعيم. » ولعلّ الذي حدا بالشوكاني إلى هذا النقل عن إمام الحرمين قوله: ان  
كل جمع في عالم الله فإنه لا يقتضى الاستغراق بوضعه وإنما يتم اقتضاء الاستغراق  
بالألف واللام المعرفين. » وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١١٩ والمستصفي  
٣٣١ والمسودة ١١٣ والحصول ٥٨٤/٢/١ والبرهان ٣٣٦/١ والمعتمد ٢٤٠/١

واللمع: ١٤

(٢) يس: ٧٨

(٣) النمل: ٦٢.

أن يكون لها فائدة أولاً<sup>(١)</sup> ولا يجوز اخلاؤها عن الفائدة لأن كلام العرب. إنما وضع للإفادة فلا يجوز حمله على الإهمال. فلا بد إذاً من الفائدة. وفائدة الألف واللام التعريف. والتعريف إما أن يكون بالعهد أو بالاستغراق. بطل أن يكون التعريف بالعهد لأنه لا عهد بيننا وبين الله تعالى ولا بد في العهد من أمر سابق يتقدم العهد كقول القائل: « دخلت السوق فرأيت رجلاً ثم عدت فرأيت الرجل. » فالرجل الثاني هو الأول. وكذا قوله تعالى: « كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول. »<sup>(٢)</sup> والرسول الثاني هو الرسول الأول.

فإذا بطل أن يكون التعريف بالعهد لم يبق إلا التعريف بالاستغراق وقد تمسك علماءنا في المسألة بقوله تعالى: « اقتلوا المشركين. » فإنه عام في حق كل مشرك عند الفقهاء إلا ما دلَّ عليه الدليل. وما صار إليه أبو هاشم الجبائي يكاد أن يكون مخالفاً للإجماع.

وهذا<sup>(٣)</sup> ليس بقوي لأن أبا هاشم يقول: أن عموم الحكم ههنا متلقى من جهة التعليل لا من جهة الصيغة والاعتداد على ما تقدم والله أعلم.

وعمدة أبي هاشم: أن اللفظ يحتمل أن يقصد به الاستغراق

(١) سقط من المخطوطة « أولاً »

(٢) أي الدليل الذي تمسك به جماعة من العلماء. وهو التمسك بعموم « اقتلوا المشركين ». لأن أبا هاشم يوافق في عمومه ولكن ليس مستفاداً عنده من الصيغة بل من القرينة وهي التعليل.

(٣) المزمّل: ١٥، ١٦

ويحتمل أن يقصد به تعريف الجنس فينبغي أن يقع الاقتصار على الأول ولا يزداد عليه إلا بدليل.

قلنا: وهذا باطل من الجهة التي قدمناها فإن الألف واللام<sup>(١)</sup> وإنما وضعت للتعريف ولقد بينا أن التعريف لا يحصل إلا بالاستغراق على ما قدمناه.

### المسألة السابعة

الإسم المفرد إذا اتصل به الألف واللام كالدرهم والدينار دلّ على الاستغراق وقال أبو هاشم: لا يدل على الاستغراق وإنما يدل على الجنس<sup>(٢)</sup>.

(١) في المخطوطة: «الألف والألف»

(٢) وافق أبا هاشم على هذا القول أبو الحسين البصري والرازي.

أما الغزالي فذهب للتفصيل وقال إن المعرف بالألف واللام: ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرّة والتمر فإذا عري عن الهاء فهو للإستغراق ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبيعوا التمر بالتمر» يعم كل تمر ونقل الخلاف في هذا القسم عن الفراء. وأما ما لا يتميز بالهاء فينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد كالدينار والرجل فيقال دينار واحد. وهذا الأشبه فيه ان يكون للتعريف فقط. وقولهم الدينار افضل من الدرهم عرف انه للاستغراق بقرينة وما لا يتشخص واحد منه كالذهب فهو للإستغراق.

أما إمام الحرمين في البرهان فذهب إلى تفصيل آخر حيث قال إذا عرف بناء على تنكير سابق مثل: «إنا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول.» فهو ليس للاستغراق اتفاقاً. وأما إذا لم يسبق للتنكير ولاح في الكلام قصد الجنس كان للإستغراق مثل قولهم الدينار اشرف من الدرهم. وإن كان لا يدري هو للجنس أو لتعريف منكر فهو مجمل وحكمه التوقف حتى توجد قرينة. وينظر تفصيل المسألة في المنخول ١٤٤، المستصفى ٣٣١، إرشاد الفحول ١٢٠ المسودة ١٠٥ المعتمد ٢٤٤/١ نهاية السؤل ٦٧/٢، شرح تنقيح الفصول ١٩٢ البرهان ١/٣٤٠ المحصول ٥٩٩/٢/١.

وعمدتنا في هذه المسألة: هي العمدة التي تقدمت. وهي ان الألف واللام موضوعة للتعريف. والتعريف بالعهد أو بالإستغراق. ولا عهد بيننا وبين الله تعالى يقتضى التعريف لم يبق ما يقتضى التعريف إلا الإستغراق.

وعمدة أبي هاشم: أن هذا اللفظ لو كان موضوعاً للإستغراق لجاز وصفه بما يوصف به الجمع. فيقول: رأيت الرجل السود كما يقول: رأيت الرجال السود. ولا شك أن هذا غير جائز في اللغة فدلّ على أنه ليس مستغرقاً.

والثاني: أنه لا يصح الإستثناء منه فلا يجوز أن يقول: رأيت الرجل إلا زيداً كما يقال: رأيت الرجال إلا زيداً.

والفصلان ممنوعان. فإنه قد جاء في كلام العرب: أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر. فقد وصف بوصف الجمع. وقال تعالى: «والعصر إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات.» فوقع الاستثناء منه كما وقع الاستثناء من لفظ الجمع.<sup>(١)</sup>

---

(١) أجاب أبو الحسين البصري عن دليل الجمهور أن الاستثناء في قوله تعالى: «والعصر إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا» مجاز مجرى مجرى الاستثناء من غير الجنس لأنه غير مطرد. وأجاب عما ورد في كلام العرب انه شاذ ولو كان حقيقة لا طرد حتى يقال جاء في الرجل القصار. ثم ذكر نقاشاً يطول ذكره. ورد على من عاب عليه مخالفته أبا هاشم في المسألة السابقة وموافقته في هذه مع أن المسألتين متشابهتين وينظر في ذلك المعتمد ٢٤٤/١.

## كتاب الخصوص

### المسألة الأولى

اختلف العلماء في الرق هل هو قرينة تقتضي إستخراج الرقيق عن مطلق الخطاب العام أم لا فذهب جماعة من الفقهاء الأصوليين إلى أن الرق ليس قرينة مقتضية للتخصيص. وذهب بعض الأصوليين إلى خلافه. (١)

والعمدة في ذلك: ان اللفظ متناول له من جهة الصيغة. فإن قوله: «يا أيها الذين آمنوا.» يا أيها الناس.» والعبد من الذين آمنوا. والرق لا يصلح أن يكون قرينة مخصصة للفظ. فإن الدليل المخصص هو الذي لا يمكن الجمع بينه وبين مقتضاه وبين مقتضى اللفظ العام فيجعل مخصصاً له. كقوله تعالى: «فاقتلوا المشركين.» فإن مقتضى هذا اللفظ الاستغراق (٢) وقتل كل من يطلق عليه اسم المشرك. وقوله: «لا تقتل أهل الذمة.» يقتضى تحريم قتلهم.

(١) نقل الآمدي والشوكاني قولاً ثالثاً عن أبي بكر الرازي الحنفي انه إن كان الخطاب في حقوق الله فإنه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم. ونسب القرافي القول بعدم دخولهم في الخطاب لبعض متأخري الشافعية ولم يسهم. وقد انكر الغزالي على القائلين بعدم دخولهم أشد الانكار ووصف ما ذهبوا إليه أنه هوس. ووصفهم إمام الحرمين في البرهان بالضعفاء. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المعتمد ٣٠٠/١ المستصفي ٣٤٢ شرح تنقيح الفصول ١٩٦ ارشاد الفحول ١٢٨ روضة الناظر ٢٣٦ والأحكام للآمدي ١٠٨/٢ والبرهان ٣٥٦/١.

(٢) في المخطوطة «للاستغراق»

والحكمان متضادان فقضيينا بالخاص على العام لأنه مصرح بالمقصود .  
وهكذا كل دليل مخصص . أما الرق فإنه حق السيد في رقبة العبد  
لا يناقض مدلول اللفظ العام والجمع بينها ممكن فلا يجعل الرق  
مخصصاً .

وعمدة الخصم : أن أوقات العبد مستحقة للسيد ويجب صرفها  
إلى منافعها . فلو جعل اللفظ العام متناولاً له لوجب صرف تلك  
الأوقات إلى العبادات . فقد تعارض أمران : أحدهما : يقتضي كون  
تلك الأوقات مستحقة للصرف إلى العبادة وهو خطاب الله تعالى .  
والثاني يقتضي صرف جزء من الأوقات إلى خدمة السيد . وهو حق  
السيد فقدمنا ما يقتضي الصرف إلى خدمة السيد لأنه أخص من  
اللفظ العام ولأنه حق آدمي . وحق الآدمي عند فرض التزام  
مقدم على حق الله تعالى .

وطريق الانفصال عن هذا السؤال :

أن السيد إنما انتقل إليه بالاسترقاق من العبد ما كان يستحقه  
العبد من نفسه قبل الرق . ثم أن ذلك الاستحقاق ما اقتضى  
تخصيص اللفظ العام حين كان مضافاً إلى العبد فلا يقتضي  
التخصيص حين صار مضافاً إلى السيد .

أما قولهم : ان حق الآدمي مقدم على حق الله تعالى عند فرض  
التضايق فباطل من وجهين :

أحدهما : أنه ليس في المسألة تضايق فإن حق السيد هو الرق .  
واشتغاله بالعبادة لا يبطل حق السيد من رقبته . فينزل هذا الحق  
منزلة عقد النكاح على الزوجة ومنزلة عقد الإجارة . فإنه يقتضى  
استحقاق المنافع للمستأجر ولم يقتض تخصيص العام .

والثاني: ان حق الآدمي ليس مقدماً على حق الله تعالى على الإطلاق بل ربما قدم حق الله تعالى على حق الآدمي. وبيانه: أن العبد يجب عليه تقديم حق الصلاة عند ضيق وقتها على خدمة السيد. وإن كان خدمة السيد حق آدمي.

وربما تمسكوا في هذه المسألة بأن العبد خرج من مقتضى الخطاب بالحج والجمعة والجهاد وهذا يدل على أن مطلق الخطاب غير متناول له. (١)

قلنا: هذا الاستدلال فاسد. فإنه إنما استخرج عن مقتضى هذا الخطاب بأدلة دلت على ذلك. والتكليف يختص ببعض الأشخاص لدليل دلّ عليه. ثم لا يكون ذلك مغيراً مقتضى اللفظ. كما أن المسافر ما خوطب بصلاة الجمعة. ولا يستدل بذلك على أن مطلق الخطاب لا يتناوله. وكذا المريض ما خوطب بالجهاد وصلاة الجمعة. وكذا الحائض ما خوطبت بالصلاة والصوم. ثم السفر والحيض والمرض لا تجعل قرائن مانعة من الاستغراق.

وربما قالوا: العبد مال فهو بمنزلة البهائم (٢) فكيف يكون الخطاب متناولاً له.

وهذا باطل على القطع. فإن المالية التي فيه ما أخرجته عن

---

(١) سقط من المخطوطة «له»

(٢) تشبيه العبد بالبهائم وإن كان الفقهاء لا يقصدون بذلك من كل وجه فإن الدين بأبواه فقد ورد في السنة النهي عن مناداتهم بعبيدي وأمتي لما في هذا اللفظ من جرح وإيذاء لهم. قال عليه السلام: لا «تقل عبيدي وأمتي بل قل فتاي وقتاتي». واستعمال هذا الوصف فيه تساهل ينبغي أن تنزه عنه كتب الفقهاء وقد كرم الله جل شأنه بني آدم فينبغي علينا أن نكرمهم كما كرمهم الله جل شأنه.

كونه آدمياً. ولهذا يصح إقراره. والخطاب متناول له بخلاف البهائم.

### المسألة الثانية

النبوة هل هي قرينة مقتضية لاستخراج الرسول من مقتضى الخطاب العام. (١)

فذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى ان النبوة لا تقتضى التخصيص.

وذهبت شردمة من الفقهاء وزمرة من الأصوليين إلى ان النبي ﷺ لا يدخل في مقتضى اللفظ العام. (٢).

وعمدتنا: ما تقدم في المسألة السابقة. وهو أن اللفظ متناول له من جهة الصيغة فإنه قال: «يا أيها الذين آمنوا» وهو سيد المؤمنين. والنبوة لا تصلح أن تكون قرينة مخصصة. ولأن القرينة

(١) المقصود بالخطاب العام كونه شاملاً للرسول ﷺ: مثل يا أيها الذين آمنوا ويا أيها الناس. ويا عبادي.

(٢) ونقل الشوكاني قولاً ثالثاً فيه تفصيل وهو التفریق بين الخطاب الذي من اجتهاده فيقع فيه الخلاف الموجود في المسألة المشهورة في باب الأوامر وهي: «هل يدخل المخاطب في خطابه.» وإن كان الخطاب ليس من اجتهاده فإنه يدخل فيه.

كما نقل الأمدى تفصيلاً آخر عن الصيرفي والحلي من أصحاب الشافعي وهو أنه إذا كان مثل قوله تعالى: «قل للمؤمنين» لا يدخل فيه لأنه مأمور فيه أن يأمر الأمة وإن لم يكن كذلك فهو داخل فيه. ونقله عنها أيضاً إمام الحرمين في البرهان واستنكره بقوله: انه تفصيل يتخيله من لم يعظم حظه من هذا الفن.

والخلاف في المسألة كما يقول الشوكاني ليس لفظي بل بينى عليه أن الرسول ﷺ إذا فعل ما يخالف الخطاب العام. فإن قلنا انه داخل في العموم كان فعله تخصيصاً. وإن قلنا أنه غير داخل كان الخطاب العام باق على عمومه. وينظر تفصيل المسألة: في المستصفى ٣٤٢ وشرح تنقيح الفصول ١٩٧ والأحكام ١١٠/٢ وإرشاد الفحول ١٢٩ والبرهان ١/٣٦٦.

ما تعذر الجمع على ما قدمناه. (التي لا يمكن الجمع بينها وبين مقتضى اللفظ العام)<sup>(١)</sup>. والنبوة معناها تعلق خطاب الله تعالى ببعض المكلفين للتبليغ. وهذا لا يناقض كونه متناولاً له.

وعمدة الخصم: أن النبي ﷺ مبلغ عن الله تعالى فلو كان الخطاب متناولاً له كان هو المبلغ وهو المبلغ. وهذا متناقض لأن النبي ﷺ قد اختص بمزايا فارق بها الأمة. فإنه قد وجبت عليه ركعتا الفجر، وصلاة الضحى والأضحى<sup>(٢)</sup>. وأبيح له النكاح بغير ولي ولا شهود وغير إعلان<sup>(٣)</sup>. وأبيح له الصفي من المغنم<sup>(٤)</sup>.

(١) ما بين القوسين. تفسير للجملة التي قبلها. ولذا أحدثت ركالة في التعبير والمعنى: أن النبوة لا تصلح قرينة مخصصة: لأن القرينة التي تصلح للتخصيص هي التي يتعذر معها الجمع بين كونه نبياً واللفظ العام.

(٢) وذلك لما أخرجه أحمد والطبراني عن ابن عباس مرفوعاً: ثلاثة علي فريضة وهن لكم تطوع:

(الوتر وركعتا الفجر وركعتا الضحى). وأخرج الدارقطني والحاكم عن ابن عباس «ثلاثة هن علي فرائض ولكن تطوع النحر والوتر وركعتا الفجر، وفي مسند أحمد وسنن البيهقي «النحر والوتر وركعتا الضحى». وينظر في ذلك الخصائص الكبرى للسيوطي ٢٥٣/٣

(٣) لما أخرجه البيهقي في سننه عن أبي سعيد (لا نكاح إلا بولي وشهود ومهر إلا ما كان للنبي ﷺ). وأخرج البيهقي ومسلم عن أنس: حين بنى النبي على صفة قال الناس: لا ندري تزوجها أو اتخذها أم ولد فقالوا: إن حجبها فهي امرأته فلما أراد أن يركب حجبها فعرفوا أنه قد تزوجها. وفي البخاري عن أنس: كانت زينب تفتخر على أزواج رسول الله تقول زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات. وانظر الخصائص الكبرى للسيوطي ٢٩٩/٣

(٤) لما أخرجه ابن عساكر عن عمر بن الحكم قال لما سببت بنو قريظة عرض السبي على رسول الله فكانت فيه رجحانة بنت زيد فأمر بها فعزلت وكان يكون له صفي من كل غنيمة. ولما روى عن عائشة كانت صفة من الصفي. وانظر الخصائص الكبرى

٢٨٨/٣

وحرمت عليه الزكاة<sup>(١)</sup>. وهذه الخصائص تدل على أن رسول الله ﷺ منفرد عن الأمة في أحكام التكاليف فلا يكون مندرجاً تحت مطلق الخطاب المتناول لهم.

قلنا: طريق الانفصال عن عهدة السؤال أن التناقض الذي ادعيتموه من كونه مبلغاً ومبلغاً فهو مدفوع من جهة أن خطاب التبليغ مختص به غير متناول للأمة. فإن الله تعالى إذا قال لرسوله: «بلغ ما أنزل إليك.»<sup>(٢)</sup> لم يجب عليه أن يبلغ بمقتضى هذا اللفظ العام. فأما إذا بلغ نفسه عن الله تعالى خطاباً<sup>(٣)</sup> صيغته متناولة للرسول لم يكن دخوله في مقتضى الصيغة متناقضاً ويجب التبليغ عليه. إذ وجوب الحكم عليه لم يكن بتبليغه. وإنما كان بسماعه من الله أو من جبريل عليه السلام فوجوب الحكم علينا إنما كان بتبليغه فلا تناقض بين<sup>(٤)</sup> المعنيين.

وأما الخصائص التي استدلووا بها فلا تدل على تمييزه عن الأمة في مطلق الخطاب. فإن الحائض ثبت في حقها أنواع من الخصائص. وكذا المريض والمسافر والمرأة امتاز هؤلاء بمزايا. ولا يستدل بذلك على أن مطلق الخطاب لا يتناول هؤلاء. وكذا أيضاً آل رسول الله ﷺ ثبت لهم حق في الخمس ولم يجعل غيرهم كفواً لهم في المناكحة. فلا يستدل بذلك على استخراجهم<sup>(٥)</sup> عن مقتضى اللفظ العام.

(١) لما أخرجه مسلم عن المطلب بن ربيعة أن رسول الله قال: إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس وإنما لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد. وانظر الخصائص الكبرى ٣/٢٦٥.

(٢) المائدة: ٦٧

(٣) في المخطوطة «خطاب»

(٤) سقط من المخطوطة «بين»

(٥) في المخطوطة «على»

فكذا في حق رسول الله ﷺ .

وذكر بعض علمائنا أن هذه الخصائص كاسمها . فيجب أن تكون مختصة بما وردت فيه . فلو اقتبست منها ما يقتضي استخراج رسول الله ﷺ عن مقتضى اللفظ العام خرجت عن أن تكون خصيصة . فإنما يتحقق معنى الاختصاص إذا كان مساوياً<sup>(١)</sup> لغيره في جملة الأحكام ثم انفرد بهذه الخصائص .

### المسألة الثالثة

اللفظ العام إذا ورد على سبب خاص لم يتخصص بمورد السبب خلافاً لما لك .<sup>(٢)</sup>

(١) في المخطوطة: «متساوياً»

(٢) نسب في المسودة الخلاف للالكية . ونقل في المسودة أن ابن برهان وأبا الخطاب نسب ذلك للمالك وأبي ثور والقفال والدقاق ونسبه الشيرازي في اللمع إلى المزني وأبي ثور والدقاق . ولكن القرافي نقل عن الامام مالك روايتين وأن أكثر أصحابه يقولون العبرة بعموم اللفظ .

أما أبو الحسين البصري والآمدي قالوا: إذا كان اللفظ لا يستقل بنفسه مثل قول النبي أينقص الرطب إذا جف؟ قالوا نعم . قال: فلا إذاً « فإنه يحمل على الخصوص . وأما إذا كان يستقل بنفسه وكان أعم من السؤال فإنه يحمل على العموم وذلك مثل قوله ﷺ: هو الطهور ماؤه والحل ميتته . » . ونقل الشوكاني في المسألة خمسة أقوال أحدها القول بالتوقف ونسبه للباقلاني .

وكثير من الشافعية كالآمدي والرازي نقلوا القول بالحمل على خصوص السبب عن الشافعي اعتماداً على إمام الحرمين . ولكن الأسنوي والزرکشي وبعض المتأخرين حرروا المسألة ونفوا هذه النسبة للشافعي . ونقل الأسنوي عن الشافعي ما يخالف هذه النسبة حيث قال: قال الشافعي في الأم في باب ما يقع به الطلاق ما نصه: وما يصنع السبب شيئاً إنما تصنعه الألفاظ . لأن السبب قد يكون ويجدث الكلام على غير السبب .... فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده .  
والسبب الذي دفع امام الحرمين إلى نسبة القول للشافعي رضي الله عنه هو قوله =

وصورة المسألة أن النبي ﷺ: «سئل فقيل: يا رسول الله إنا نركب في البحر على أومات لنا وليس معنا من الماء العذب ما يكفيننا أفنتوضأ بماء البحر؟. فقال ﷺ: «هو الطهور ماؤه والحل ميتته<sup>(١)</sup>». فمن ذهب إلى أن الاعتبار بعموم اللفظ قال: الماء طهور في حقهم وفي حق غيرهم. ومن ذهب إلى أن الاعتبار بخصوص السبب فإنه يقول: الماء طهور في حقهم ولمن كان حاله مثل حالهم.

وعمدتنا في المسألة: أن العموم قول النبي ﷺ. والسبب فعل واحد من الأمة أو قوله. والحجة في قول رسول الله ﷺ لا في قول آحاد الأمة وأفعالهم. لأن السبب لو كان مخصصاً للفظ العام

في قوله تعالى: «قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة..» الآية. كان الكفار يملون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به وكانوا يتخرجون عن كثير من المباحات ونظراً لهذا السبب كان الغرض من الآية الرد عليهم فكانه يقول: لا حرام إلا ما حلتتموه.

وأوضح سبب التباس نسبة القول للشافعي الرازي في مناقب الشافعي وذلك حول قوله ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر». فقال الشافعي العبرة بخصوص السبب يعني بذلك أن خصوص السبب لا يجوز إخراجه عن العموم بالإجماع». فاللفظ نص في السبب ظاهر فيما عداه. وينظر تفصيل المسألة: في البرهان ١/٣٧٢ والمحصل ١/١٨٨/٣ و١٣٠ المسودة ونهاية السؤل ١٣١/٢ والمعتمد ٣٠٢/٢ والمنخول ١٥١ والمستصفي ٣٣٥ واللمع ٢٠ وشرح تنقيح الفصول ٢١٦ وارشاد الفحول ١٣٣ وروضة الناظر ٢٣٣ والأحكام للآمدي ٨٣/٢.

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي. وقال الترمذي حسن صحيح. وأخرجه أيضاً ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک. وأخرجه الشافعي والدارقطني ومالك في الموطأ ١/٣٥ وانظر في ذلك كله: بلوغ المرام ص ٢ ونيل الأوطار ١/١٣ والفتح الكبير ٣/٢٩٣ والتلخيص الحبير ٢/١ والذمقي ٤/١.

لتناقض الجمع بين مقتضاه وبين مقتضى اللفظ العام كقوله تعالى: « فاقتلوا المشركين<sup>(١)</sup> . » مع قوله: « لا تقتلوا أهل الذمة . »<sup>(٢)</sup> فإن الجمع بين مقتضى اللفظين مستحيل . فإن أحدهما يقتضي إباحة القتل (اللوحة ٢٧) والثاني يقتضي تحريماً فقضي بالخاص على العام . وفيما تنازعنا فيه أمكن الجمع بين مقتضى السبب وبين مقتضى اللفظ العام .

وقد تمسك الخصم بفنين من الكلام .

أحدهما: أن اللفظ لو كان عاماً غير مخصوص بمحل السبب لما أحرَّ النبي ﷺ البيان إلى حالة وجود السبب . فلما أخره إلى حالة وجود السبب علم أنه مختص به .

قلنا: هذا باطل من وجهين: أحدهما: أنه يحتمل أنه أخره<sup>(٣)</sup> إلى هذه الغاية لأن الحاجة ما دعت إلى البيان قبل ذلك . ويجوز تأخير البيان إلى حين دعاء الحاجة إليه . والثاني: أن الأحكام ما ثبتت دفعة واحدة . وإنما كان يشرع من الأحكام ما اقتضت

---

(١) التوبة: ٥ وفي المخطوطة « اقتلوا المشركين »

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الديات . باب إثم من قتل معاهداً بغير جرم ٢٦٩/٦ وفي الديات باب ٨١ وفي الجزية باب ٥٢ . وباب ٢٩ - ١٢ ص ٢٥٩ من حديث عبد الله بن عمرو

والترمذي كتاب الديات الباب العاشر . والنسائي في الباب الرابع عشر من كتاب القسامة وابن ماجه في الباب الثالث عشر ، والثاني والثلاثين من كتاب الديات ورواه أحمد ٨٦/٢ ، ١٨٦ ، ١٩١ . ٢٣٧/٤ ، ٣٦٩/٥ ، ٣٧٤ .

وينظر أيضاً فتح الباري ١٦٩/٦ .

(٣) في المخطوطة: « لما أخره » وحذفت لما « لعدم استقامة المعنى بها .

المصلحة شرعه . ولعل المصلحة أنها كانت مقتضية لإثبات الحكم عند ظهور السبب .

أما النوع الثاني فإنهم قالوا: لو كان اللفظ عاماً لما كان نصاً في محل السبب لأن اللفظ العام ينتسب إلى المسميات انتساباً واحداً . ويدل عليها دلالة واحدة فلا يكون نصاً في بعضها وظاهراً في البعض .

قالوا: فهذا اللفظ إن كان باقياً على عمومه فينبغي أن يكون نصاً في محل السبب . ولا خلاف أنه نص فيه . وإن كان نصاً في محل السبب خرج عن أن يكون عموماً .

وقرروه من وجه آخر فقالوا: كلام رسول الله ﷺ خرج مخرج الجواب . وحق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال مطابقته إياه فلا يكون متناولاً لغيره .

والجواب عن هذا قلنا: أما قولكم أن اللفظ العام نص في محل السبب واللفظ العام لا يكون نصاً في بعض المسميات قول باطل . فإن الصور الداخلة تحت اللفظ العام غير متساوية . بل بعضها أظهر من بعض . وربما كان اللفظ نصاً في بعضها .

وبيان ذلك: أن الصور الظاهرة التي تبتدر إلى الأفهام من مطلق الكلام كالحرائر في قوله ﷺ: «أيا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها .» (١) ليست مساوية (٢) للصور النادرة كالمكاتبة . بل

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين . وحسنه الترمذي . وأعله جماعة بالإرسال . وقامه: «فكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له .» وانظر نصب الراية ١٨٤/٣ والتلخيص الحبير: ٢٩٦

(٢) في المخطوطة: «متساوية»

اللفظ يدل على الحرائر دلالة قطعية حتى لا يجوز استخراجهن من اللفظ إلا بما يجوز به النسخ . ولو قدرنا أن الرسول ﷺ قال : «أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها .» ولم يقصد بذلك الحرائر ولا الإماء كان ذلك إلغازاً وتلبيساً . وما كان ذلك إلا لأن اللفظ نص فيهن . وليس كذلك المكاتبات . فإنه لو أطلق اللفظ وقال : أردت الحرائر وما أردت المكاتبات لم يكن ذلك إلغازاً أو تلبيساً لأن المكاتبة يجوز أن تهمل عن البال عند إطلاق المقال . وإذا ثبت أن اللفظ العام يتناول الصور تناولاً مختلفاً بحسب قربها من الذهن وبعدها لم يبعد أن يتصل ببعض الصور قرينة يُعلم بها أن المتكلم باللفظ العام قصد تلك الصورة فكان القول نصاً بهذه الطريق .

والقرينة التي بها علمنا في مسألة النزاع أن محل السبب مراد باللفظ العام قطعاً هو أن القوم سألوا رسول الله ﷺ . وسؤالهم موجب على رسول الله ﷺ البيان . فإن تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع في حق رسول الله ﷺ .

أما قولهم أن اللفظ العام خرج مخرج الجواب . وحق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال . فنقول : أتعنون به أنه ينبغي أن يكون في الجواب بيان ما وقع السؤال عنه . فإن عنيتم ذلك . فالأمر فيما تنازعنا فيه كذلك . فإنه أجابهم عما سألوا عنه . وإن عنيتم بذلك أن اللفظ ينبغي أن لا يكون على بيان ما وقع السؤال عنه .

قلنا : لا نسلم ذلك . فإن النبي ﷺ إن شاء اقتصر على بيان ما وقع السؤال عنه . وإن شاء ضم إليه زيادة . وضم الزيادة لا يخرج

(١) في المخطوطة : « أن »

الأول عن أن يكون بياناً. والدليل على ذلك أن النبي ﷺ أجابه عما سئل عنه من بيان طهورية الماء فقال: « هو الطهور ماؤه ». وضم إليه زيادة ولم يقع السؤال عنها فقال: « الحل ميتته ». فدل على أن يكون اللفظ عاماً لا يناقض معنى البيان والإفادة<sup>(١)</sup>.

قالوا<sup>(٢)</sup>: إذا كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعي رضي الله عنه العموم العري عن السبب على العموم الوارد على سبب.

قلنا: ترجيح أحد العمومين على الآخر لا يدل على أن المرجوح ليس فيه حجة عند الانفراد. ألا ترى أنا نرجح أحد الحديثين على الآخر بزيادة في عدد الرواة. ولا يستدل بذلك على أن خبر الواحد غير مقبول<sup>(٣)</sup>. وترجح حديث أبي بكر رضي الله عنه على حديث أبي هريرة رضي الله عنه. ولا يستدل بذلك على أن حديث أبي هريرة<sup>(٤)</sup> لا يقبل على الانفراد. وكذا أيضاً فيما تنازعنا فيه. وذلك أن ما أورده من السبب وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من

(١) في المخطوطة: « الإفادة » بدون الواو

(٢) هذا الدليل والرد عليه أورده الأسنوي نقلاً عن الوجيز لابن برهان. وكثير من العبارات متطابقة مع ما ذكره هنا. بل العبارة هنا أشد وضوحاً مما يدل على أن الوصول قد يكون أوسع من كتابه الوجيز وانظر نهاية السؤل ١٣٢/٢

(٣) في المخطوطة « مقبولة »

(٤) أبو هريرة الدوسي. اختلف في اسمه واسم أبيه على نحو من أربعين قولاً. قال النووي أصحها عبد الرحمن بن صخر. وكان اسمه في الجاهلية عبد شمس أو عبد عمرو. كناه الرسول ﷺ بأبي هريرة لأنه حل هرة في كفه. أسلم عام خيبر وشهدها. ثم لزم الرسول ﷺ رغبة في العلم فكان يدور مع الرسول ﷺ حيث دار. وكان أحفظ الصحابة وشهد له الرسول بالحرص على العلم. قال البخاري روى عن أبي هريرة أكثر من ثمانمائة صحابي وتابعي. ولاء عمر على البحرين ثم عزله. توفي بالمدينة سنة ٥٧ هـ. له ترجمة في الاستيعاب ١٧٦٨. الاصابة ١٩٩/٧.

التعلق به فإنه يوجب ضعفاً فُقدَّ العموم العريُّ عن السبب لذلك .

### المسألة الرابعة

اللفظ العام إذا دخله التخصيص لم يصر مجملاً<sup>(١)</sup> .

وقال عيسى بن أبان<sup>(٢)</sup>: إذا كان التخصيص بدليل مجهول صار

مجملاً<sup>(٣)</sup> .

(١) نقل الشوكاني عن السمعاني والأصفهاني والباقلاني أنه مجمع على أن تخصيص المعلوم بالمجهول يصيره مجهولاً: وبمثل هذا قال الرازي وعامة الأصوليين ومثل له الرازي بما لو قال: اقتلوا المشركين ثم قال لم أرد بعضهم . وكان ينبغي لابن برهان تحرير محل النزاع لأن المخصص بجمل أو مبهم أو مجهول حكمه التوقف والنزاع مع عيسى بن أبان وأبي ثور في المخصص المعين . هذا ما صرحت به جميع كتب الأصول وخاصة المعتمد . وأبو الحسين أقرب عهداً بعيسى بن أبان فضلاً عن أنه يشاركه في الاعتزال ونقل الشوكاني عن الزركشي في البحر المحيط أن ابن برهان في الوجيز حكى الخلاف في العام المخصص بمجهول وصحح العمل به في جميع أفراده مع عدم النظر للمخصص الجمل ثم رد قول ابن برهان . وكلام ابن برهان يفيد أن الخلاف مع عيسى بن أبان في المخصص بمجهول كما صرح بذلك . وهذا مخالف لما نقله جمهور الأصوليين عن عيسى بن أبان .

(٢) عيسى بن أبان بن صدقة الكوفي الحنفي القاضي . ولي قضاء البصرة عشر سنين وأخذ عن محمد بن الحسن له في الأصول: اثبات القياس، خبر الواحد، اجتهاد الرأي، كتاب الحجج . توفي سنة ٢٢١ هـ له ترجمة في: الجواهر المضية ٤٠١/٢ . الفوائد البهية ١٥١ . الفهرست ٢٨٩ النجوم الزاهرة ٢٣٥/٢ طبقات الأصوليين ١٣٩/١ .

(٣) يوجد في المسألة أقوال أخرى لرؤوس الاعتزال . فذكر أبو الحسن الكرخي أن المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به . ويوجد تفصيلات أخرى عن عبد الجبار بن أحمد وأبي عبد الله البصري ذكرها أبو الحسين في المعتمد مع ذكر أدلة أصحابها وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٢٨٦/١ الأحكام للآمدي ٨٠/٢ روضة الناظر ٢٣٨ إرشاد الفحول ١٣٧ . شرح تنقيح الفصول ٢٢٦ البرهان ٤١٠/١ المحصول ٢٢٠/٣/١ المنخول ١٥٣ المستصفي ٣٣٢ المسودة ١١٦ نهاية السؤل ٨٩/٢ .

واعتمد في ذلك على أن اللفظ العام إذا دخله التخصيص فإنما يكون ذلك بناء على قرينة حالية أو قرينة مقالية. ومبلغ تأثير القرائن في اللفظ مجهول. فلعل المقدار الذي اقتضت القرينة استخراجها من اللفظ أكثر من هذا المقدار ولست على ثقة من المقدار المستخرج باللفظ. فوجب التوقف في ذلك إلى أن يرد البيان وتنزل هذا منزلة اللفظ العام إذا استخرج منه مقدار مجهول كقوله تعالى: اقتلوا المشركين إلا طائفة معينين ولم يُعرف بأعيانهم فإن اللفظ يكون مجملًا.

والجواب عن هذا أن المستخرج من اللفظ متعين. وما زاد عليه مما يجوز أن يكون مستخرجاً بالقرينة مشكوك فيه وفي خروجه. واللفظ متناول له بظاهره فوجب الاعتماد على اللفظ العام إلى أن يعرف بالقرنية. فإن الدليل المخصص معارض للفظ العام. وإنما يكون معارضاً عند العلم به. وليس هذا كما إذا كان المقدار مجهولاً لأننا لسنا على ثقة من تناول اللفظ العام لجملة الصور لأن الطائفة المجهولة تنقطع باستثنائها من اللفظ العام. وليس كذلك فيما تنازعنا فيه. فإن ما زاد من المقدار المتفق عليه لسنا نقطع بكونه مستثنياً. فيجوز أن تكون القرينة المجهولة متناولة لهذا المقدار على الانفراد<sup>(١)</sup>.

---

(١) وألزم إمام الحرمين في البرهان ٤١١/١ عيس بن أبان ومن قال بقوله بإلزام في غاية القوة حيث قال: علمنا قطعاً أن جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام في الكتاب والسنة يتطرق إليها التخصيص. ولو استوعب الطالب عمره مكبا على الطلب الحثيث فلا يطلع على عام شرعي لا يتطرق إليه التخصيص. فيلزم على هذا أن جميع العمومات ليست حجة. وهذا على خلاف ما كان عليه الصحابة.

## المسألة الخامسة

اختلف العلماء في اللفظ العام اذا دخله التخصيص هل يصير مجازاً أم لا .

فذهبت طائفة من المعتزلة وزمرة من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يصير مجازاً<sup>(١)</sup> .

وذهب أكثر العلماء من أصحابنا إلى أنه لا يصير مجازاً<sup>(٢)</sup> .

وقال عبد الجبار بن أحمد: ان كان التخصيص بدليل متصل كالتقييد بالصفة والشرط / اللوحة ٢٨ / والاستثناء لم يكن مجازاً وإن كان التخصيص بدليل منفصل صار مجازاً<sup>(٣)</sup> .

(١) هذا القول منسوب لكثير من أهل العلم من شتى المذاهب وإرتضاه أبو الخطاب والغزالي والبيضاوي وابن الحاجب والأمدي . ونقل الشوكاني عن ابن برهان أنه صحح هذا المذهب في الأوسط ونقل تصحيحه عنه في السودة . وارتضى هذا المذهب القرافي . ونقل الأمدي في المسألة ثمانية أقوال

(٢) نقل الشوكاني هذا القول عن الإمام مالك ونسبه الغزالي للشافعي وأبي حامد الإسفرائيين . كما ارتضاه الشيرازي في اللمع . وهو منسوب لجمهور الحنابلة على ما في السودة وإرشاد الفحول . أما إمام الحرمين فقال بأنه حقيقة في تناول البقية مجازي الاختصاص وأبطل هذا المذهب الغزالي في المستصفي .

(٣) النقل عن القاضي عبد الجبار هنا ليس دقيقاً بل المنسوب له هنا نقله الجماهير عن أبي الحسن الكرخي وقول الكرخي ارتضاه معظم الحنفية . ونقله الغزالي في المستصفي والشيرازي في اللمع عن الباقلاني

وأما مذهب القاضي عبد الجبار على وجه التحقيق كما نقله تلميذه أبو الحسين في المعتمد : « يكون مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً أو تقييداً بصفة وجعله مجازاً بالاستثناء » . وهذا يظهر أنه يقول أنه مجاز إذا كان مخصصاً بالاستثناء .

وأما مذهب أبي الحسين : « إذا كان المخصص مستقلاً كان مجازاً سواء أكان عقلياً أم لفظياً . وإذا لم يكن مستقلاً فهو حقيقة واختاره فخر الدين الرازي

وينظر تفصيل الأقوال في : الحصول ١٩/٣/١ . المعتمد ٢٨٣/١ . إرشاد =

بيان التقييد بالشرط والصفة والاستثناء..

أما الصفة كقوله: من دخل داري عالماً أكرمه. والشرط: من دخل داري وأكرمني أكرمه والاستثناء كقوله: من جاءني أكرمه إلا بني تميم.

وأما المنفصل كقوله: من دخل داري أكرمه. ثم يقول بعد مدة متطاولة. لا أكرم بني تميم.

وقال بعض المعتزلة إن كان التخصيص بالاستثناء لم يصر اللفظ مجازاً. وإن كان بغير الاستثناء صار اللفظ مجازاً. ثم اختلف القائلون بأنه يصير مجازاً في الاحتجاج به بينهم، فمنهم من قال: لا يجوز الاحتجاج به. ومنهم من قال: يجوز الاحتجاج به.

أما عمدة من قال أن العموم إذا دخله التخصيص لا يصير مجازاً<sup>(١)</sup> هو أن المجاز ما عدل به عن موضوعه الأصلي. وهذا ما عدل به عن موضوعه الأصلي. فإن العموم في الأصل: «ما تناول شيئين فصاعداً من جهة واحدة». وهذا المعنى موجود في اللفظ العام بعد دخول التخصيص فلا يكون مجازاً.

أما من ذهب إلى أنه مجاز فإنهم قالوا: العموم هو اللفظ المستغرق. (٢) وبعد استخراج بعض ما تناوله خرج عن أن يكون

= الفحول ١٣٦ الأحكام للآمدي ٧٦/٢ للمع ١٧ المستصفي: ٣٣٢. نهاية السؤل

٨٦/٢ البرهان ٤١٠/١. شرح تنقيح الفصول ٢٢٦. روضة الناظر ٢٣٩ المسودة ١١٥

(١) نقل ابن برهان القول بعدم كونه مجازاً ولم يعترض عليه. ونقل جميع الأقوال الأخرى ورد على أدلتها. وهذا دليل على أنه ارتضى كونه ليس مجازاً. ولكن نقل عنه في المسودة ص ١١٥ وفي ارشاد الفحول ١٣٥ أنه صرح بتصحيح القول بأنه مجاز علماً بأن الشوكاني نسبه لكتابه الأوسط.

(٢) في المخطوطة «بعد واستخراج»

مستغرقاً. فقد خرج عن موضوعه الأصلي فلا يبقى حقيقة. فإذا استعمل فيما دون الإستغراق فقد استعمل في غير ما وضع له. فصار بمنزلة استعمال لفظة الأسد في الرجل الشجاع، والبحر في الرجل العالم فإنه يكون مجازاً. كذلك وهنا.

والجواب عن هذا أن نقول: قد بينا أن حد العموم: « ما تناول شيئين فصاعداً ». فهذا لا فرق بين أن يكون اللفظ مخصوصاً أو غير مخصوص. وهذا بمنزلة الحيوان والإنسان فإنه حقيقة في الجنس وحقيقة في أبعاضه. فكذلك لفظ العموم فإنه حقيقة في الاستغراق وفيما دون الاستغراق.

والحجة على عبد الجبار<sup>(١)</sup> أن اللفظ لا يصير مجازاً إذا خص بالأدلة المتصلة فكذا وإن خص بالأدلة المنفصلة. فإن المتصل والمنفصل متساويان في تخصيص اللفظ العام.

فإن قال: الدليل المتصل مع اللفظ العام بمعنى كلام واحد فكأنَّ الكلام من أوله إلى آخره سيق لبيان موضع التخصيص وليس كذلك الدليل المنفصل.

قلنا: هذا باطل. لأن الدليل المنفصل مبني على اللفظ العام وكأنها وردا معاً على قول أن من رأى تأخير التخصيص عن وقت الخطاب غير جائز<sup>(٢)</sup>. فهو وإن كان منفصلاً من جهة الصورة فهو متصل من جهة المعنى.

---

(١) سبق أن بينا أن هذا القول قول أبي الحسن الكرخي وليس قول القاضي عبد الجبار ابن أحد.

(٢) وهم المعتزلة ومنهم أبو الحسن الكرخي.

وهكذا أيضاً يرد على من قال أن التخصيص إن كان بالاستثناء لم يجعل اللفظ مجازاً فإن كان بغير الاستثناء جعل مجازاً.

فنقول: الصفة بمنزلة الاستثناء في التخصيص لأنه لا فرق بين أن نقول: من دخل داري من البيض فله درهم وبين أن نقول: من دخل داري فله درهم إلا السود. ثم إن الاستثناء لا يقتضي جعل اللفظ مجازاً فكذا التقييد بالصفة.

فإن قالوا: الاستثناء مع المستثنى منه كلام واحد. والمرء مخير في التعبير عن التسعة بعبارة مختصرة وهي قوله تسعة والثانية مطولة وهي قوله عشرة إلا درهماً<sup>(١)</sup>. وإذا كانت عبارة أصلية في الوضع لم تكن مجازاً.

الجواب عن هذا أن نقول: إن كان الاستثناء مع المستثنى منه كلاماً واحداً. فكذا الكلام المقيد بالصفة والشرط فإنه تنزل منزلة الاستثناء من جهة المعنى. وذلك أنه لا فرق بين أن يقول: من دخل داري أكرمه إلا الفساق وبين أن يقول: من دخل داري عدلاً أكرمه. فإن الكلامين وإن اختلف وضعهما إلا أنها قد اتفقا في المعنى على إكرام العدول دون الفساق.

وأما من ذهب إلى أنه إذا صار مجازاً<sup>(٢)</sup> سقط الاحتجاج به:

(١) في المخطوطة «إلا درهم». في مواضع كثيرة.

(٢) تقدم الكلام على كونه حجة في الباقي أم لا. والمخالفون في حجيته على الإطلاق هما عيس بن أبان الحنفي وأبو ثور. وباقي المعتزلة ينكرون الحجية على تفصيل بينهم فليس على الإطلاق. وفصل القول في آرائهم أبو الحسين في المعتمد ٢٨٦/١.

فعمدتهم أن الدليل لا بد أن يكون حقيقة والمجاز ضد الحقيقة . فكيف يكون دليلاً . ولأن الدليل يتناول المدلول تناولاً أصلياً والمجاز لا يتناوله تناولاً أصلياً فلا يصلح أن يكون دليلاً .

وعمدة من ذهب إلى أنه حجة : أن الدليل هو المرشد إلى مقصود المتكلم . والمجاز يرشد إلى مقصود صاحب الشرع فكان دليلاً . ولأن المجاز أحد نوعي الكلام . والشارع تارة يخاطبنا بالمجاز وتارة يخاطبنا بالحقيقة وكلاهما<sup>(١)</sup> وقع التخاطب به ويصلح<sup>(٢)</sup> أن يكون دليلاً .

وبيانه : أن المستدل على وجوب الاغتسال بقوله تعالى : « أو جاء أحد منكم من الغائط<sup>(٣)</sup> » كان استدلالاً صحيحاً . والغائط مجاز في الفضلة المستقدرة ولكنه غلب عليه عرف الاستعمال وحصل<sup>(٤)</sup> التقاسم به وضح الاستدلال .

ولأن هذا المذهب مخالف لإجماع الصحابة رضي الله عنهم . وذلك أنهم ما زالوا يستدلون بالعمومات المخصوصة . فلو كان الاستدلال بها باطلاً لما اتفقوا على ذلك . والأمثلة في ذلك كثيرة . ولكننا نذكر في ذلك مثلاً واحداً ليقع به الاستشهاد . وذلك أن فاطمة رضي الله عنها جاءت إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه تطلب ميراثها واستدلت بقوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » .

(١) في المخطوطة « كليهما »

(٢) في المخطوطة « يصلح » بدون الواو

(٣) النساء : ٤٣

(٤) في المخطوطة « حصل » بدون الواو . ومعنى العبارة . صح أن المجاز قسم للحقيقة والمقسم لها هو الدليل . فالدليل ينقسم إلى حقيقة ومجاز .

الآية. فما أنكر أحد صحة هذا الاستدلال. بل عدلوا إلى التخصيص. وهو قوله عليه السلام: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»<sup>(١)</sup>. وقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم» مخصوص. فإنه قد استخرج من جملة الرقيق والكافر والقاتل<sup>(٢)</sup>.

وأما قولهم: بأنه ينبغي أن يكون الدليل حقيقة فهذا نفس الدعوى.

وقولهم: ان الدليل<sup>(٣)</sup> يكون متناولاً للمدلول تناولاً أصلياً. قلنا: هذا تحكم. وإنما حق الدليل أن يكون متناولاً للمدلول تناولاً. يقع<sup>(٤)</sup> به البيان. والبيان تارة يكون بالحقيقة وتارة يكون بالمجاز.

## المسألة السادسة

الاستثناء المنفصل باطل.

وصورته أن يقول له عندي عشرة دراهم ثم يقول بعد سنة أو

---

(١) سبق تخريج الحديث في هامش المسألة الثالثة من كتاب العموم

(٢) لقوله ﷺ: «لا يرث الكافر المسلم».

ولقوله ﷺ: «القاتل لا يرث».

ولقيام الإجماع على أن الرقيق لا يرث.

انظر: المغني مع الشرح الكبير ١٦٢/٧. وحاشية ابن عابدين ٤٨٩/٥.

المهذب للشيرازي ٢٥/٢ نيل الأوطار ٧٩/٦. شرح السنهوري على الرحبية ٥٦.

والتحقيقات المرضية لصالح الفوزان ٤٥ وما بعدها.

(٣) في المخطوطة «أن يكون» وحذفت أن لزيادتها.

(٤) في المخطوطة «نفع» بدل «يقع».

أشهر إلا درهماً<sup>(١)</sup>.

ونقل عن عبد الله بن عباس<sup>(٢)</sup> رضي الله عنه أنه أجاز ذلك<sup>(٣)</sup>.

(١) في عدة مواضع من المخطوطة أورد المصنف ما بعد إلا في الاستثناء الموجب التام مرفوعاً. وذلك تبعاً لشيخه إمام الحرمين في البرهان ٣٨١/١ الذي ذكر أن ورود هذا فصيح. وعند جمهور النحاة واجب النصب على ما في أوضح المسالك ٢٥٤/٢. ويبدو أن الرفع جائز في صور مخصوصة يمكن فيها تأويل ما بعد إلا على أنه صفة أو مبتدأ على الاستدراك. وعلى هذا خرج قول الله تعالى: «لو كان فيها آلهة إلا الله». وإمام الحرمين فيها بحث عجيب خالف فيه جماهير النحاة:

(٢) هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم. ابن عم رسول الله وحبر هذه الأمة. ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات. دعا له الرسول بالقرآن في الدين. وكان يدعى ترجمان القرآن. خرج للطائف بأمر ابن الزبير. وينسب له تفسير مطبوع. شهد مع علي رضي الله عنه الجمل وصفين والنهروان. فقد بصره في آخر حياته وتوفي سنة ٦٨ هـ بالطائف. له ترجمة في الاستيعاب ٩٣٣.

(٣) ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه من إجازة الاستثناء المنفصل. رواه الحاكم في

مستدرکه باب الأيمان والندور ٣٠٣/٤ وقال صحيح على شرط الشيخين. ولفظه: أن ابن عباس رضي الله عنه قال: «إذا حلف الرجل عن يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة وحاول كثير من الأصوليين تكذيب النقل عنه. وإن صح فإنه محمول على إضمار الاستثناء عند الكلام وأظهره بعد ذلك ومنهم الغزالي والرازي وإمام الحرمين. واستبعدوا هذا النقل عن مثله. ولكن أبا الحسين نقله ولم ينكره ولم يؤوله. وحاول القرافي في شرح تنقيح الفصول أن يحمل كلام ابن عباس على الاستثناء بالمشيئة في الحلف بقوله إن شاء الله وليس في أدوات الاستثناء. وقال إنه اقتبس ذلك من قوله تعالى: «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله». وكلام القرافي جدير بالاعتبار.

وأقول إن تأويل ما نقل عن ابن عباس أولى من تكذيب النقل لأن الحديث صحيح على شرط الشيخين كما ذكر الحاكم. هذا ونقل الأمدى عن مالك أنه يقول بقول ابن عباس بشرط إضمار الاستثناء حال الكلام بالمستثنى ثم يتلفظ به فيما بعد. ونقل الأمدى عن بعض الفقهاء إجازته في كلام الله دون غيره. وينظر تفصيل المسألة في: المستصفي ٣٦٤. روضة الناظر: ٢٥٣. المعتمد ٢٦١/١ للمع ٢٢ نهاية السؤل ٢/٩٥. شرح تنقيح الفصول ٢٤٢. المسودة ١٥٢ المنحول ١٥٧. الأحكام

للأمدى ٢/١٢٢ ارشاد الفحول ١٤٧ المحصول ٣٩/٣/١ البرهان ٣٨٥/١

وعمدتنا: أن الاستثناء المنفصل لا يعد في لغة العرب كلاماً معقولاً مرتبطاً بما تقدم فلا يكون صحيحاً. وقولنا في الشيء أنه باطل من جهة اللغة أنه غير مستعمل عندهم ولا يقع به التفاهم. ولأن الاستثناء من المستثنى منه يتنزل منزلة<sup>(١)</sup> المبتدأ من الخبر. فلو قال «زيد» ثم قال بعد سنة قائم لم يعقل كون هذا الكلام خبراً عن زيد. فكذا إذا قال له عليّ عشرة دراهم. ثم قال بعد سنة أو شهر إلا درهماً<sup>(٢)</sup> لم يعقل رجوعه إلى ما تقدم. ولأن هذا يفضي إلى إبطال الثقة بالعهود والأيمان والمواثيق. فإن الرجل إذا حلف على أمرٍ أو أقسم عليه بالطلاق والعتاق فإذا جاز له أن يستثنى بعد شهر بطلت الثقة بقوله.

وعمدة الخصم: أن كلام الله تعالى ينزل منزلة الشيء الواحد. فالمنفصل منه يُنزل منزلة المتصل<sup>(٣)</sup>. فلو كان الاستثناء متصلاً صح. فكذا إذا كان منفصلاً.

والجواب أن نقول: كلام الله تعالى هو الشيء الواحد الصفة الأزلية القائمة بذاته. وتلك ليس فيها استثناء ولا مستثنى منه. فإنما كلامنا في المنزل على رسول الله / اللوحة ٢٩ / ﷺ الموصوف بأنه عربي الذي فيه الناسخ والمنسوخ والمتقدم والمتأخر والخاص والعام والمجمل والمفسر. وليس المنفصل في هذا بمنزلة المتصل. ولأنه لو كان

(١) في المخطوطة «منزلة الابتداء من المبتدأ من الخبر» وحذفت الابتداء من «لزيادتها».

(٢) في المخطوطة: «إلا درهم».

(٣) حد الاتصال: هو ما يحكم به العرف فلو انفصل الكلام بسعال أو انقطاع نفس يعتبر متصلاً عرفاً.

هذا الكلام واحداً أفضى إلى التناقض. فإن المستثنى غير المستثنى منه. وذلك مستحيل.

وربما قال: الاستثناء إنما أجزى لأجل الحاجة. فإن الواحد ربما أقر بمقدار من المال ثم تذكر أنه قضى بعضه. فلو قلنا الاستثناء غير مقبول أفضى ذلك إلى الحرج. فهذا علة الاستثناء المتصل. وهذا المعنى موجود في الاستثناء المنفصل فليحكم بصحة ذلك.

والجواب: قلنا ليس علة صحة الاستثناء ذلك. وإنما صح الاستثناء لأنه عبارة في اللغة موضوعة تناطقت العرب بها. وله في التعبير<sup>(١)</sup> عن التسعة عبارتان. أحد العبارتين تسعة والثانية عشرة إلا درهماً<sup>(٢)</sup>. ولأن الاستثناء موجود في كتاب الله تعالى. قال الله تعالى: «فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس<sup>(٣)</sup>». والاستثناء للنسيان. والنسيان<sup>(٤)</sup> مستحيل في حق الله تعالى. وترك البيان مستحيل.

## المسألة السابعة

الاستثناء من غير الجنس باطل<sup>(٥)</sup>.

(١) في المخطوطة «التعيين»

(٢) في المخطوطة «إلا درهم».

(٣) سورة الحجر: ٣٠، ٣١. وتام الآية «أبي أن يكون مع الساجدين».

وسورة ص ٧٣، ٧٤ وتام الآية «استكبر وكان من الكافرين».

(٤) سقط من المخطوطة: «والنسيان».

(٥) نقل في المسودة عن ابن برهان القول بأن الاستثناء من غير الجنس باطل ونسبه لعامة الشافعية والفقهاء. وإمام الحرمين في البرهان ذكر أنه من ضرورة الاستثناء =

ونقل عن أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه أنهم<sup>(١)</sup> قالوا: يجوز  
استثناء المكيل من الموزون. والموزون من المكيل مع أنه من غير  
الجنس.

ونقل ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه أنه أجاز ذلك<sup>(٢)</sup>.  
وعمدة من ذهب إلى أن الاستثناء من غير الجنس لا يجوز. أن  
حد الاستثناء: «استخراج بعض ما تناوله اللفظ العام من جهة  
الصيغة». واللفظ ما تناول غير الجنس.

وبيان ذلك أنه إذا قال: رأيت الناس إلاّ الحمر. فلفظ الناس  
ما كان متناولاً للحمر. فقوله: «إلاّ الحمر». لا يكون استثناء لأنه  
لم يستخرج به بعض ما تناوله اللفظ.

وعمدة من أجاز ذلك أنه قال: وجدنا ذلك في لغة العرب

---

= الحقيقي مجانسة المستثنى للمستثنى منه. فإن جرى في كلام فصيح لم يكن استثناء  
وكان ذلك بمعنى لكن وهو كثير في القرآن وألفاظ الرسول ﷺ ومنه قوله تعالى:  
«لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً إلاّ قليلاً سلاماً سلاماً».

(١) في المخطوطة: «أنه» بدل «أنهم»

(٢) قال حجة الاسلام في المستصفى قال الشافعي: لو قال علي مائة درهم إلاّ ثوباً صح  
ويكون معناه إلا قيمة الثوب. ثم قال الغزالي: هذا فيه رد إلى الجنس. أي أن  
الشافعي يشترط تقدير رجوعه للجنس ولا يقول بجواز الاستثناء من غير الجنس  
مطلقاً.

ورجح الغزالي والشيرازي أن الاستثناء من غير الجنس يكون استثناء مجازاً  
وليس حقيقة. وحكى صحة الاستثناء من غير الجنس عن الامام مالك وأبي حنيفة  
ابن قدامة في الروضة.

وينظر تفصيل المسألة في: البرهان ٣٩٧/١ والمنحول ٤٣/٣/١ والمنحول ١٥٨  
والأحكام للآمدي ١٢٤/٢. والمسودة ١٥٦ وشرح تنقيح الفصول: ٢٤١ والعمد

٢٦٢/١ وروضة الناظر: ٢٥٣. المستصفى: ٣٦٤. للمع: ٢٢

وجاء<sup>(١)</sup> ذلك في كتاب الله تعالى: « فسجد الملائكة كلهم أجمعين إلا إبليس ». فاستثناه من جملة الملائكة وإبليس ليس من الملائكة بدليل قوله تعالى: « إلا إبليس كان من الجن<sup>(٢)</sup> ». وبدليل قوله مخبراً عن إبراهيم عليه السلام حين ذم الأصنام المعبودة: « فإنهم عدو لي إلا رب العالمين<sup>(٣)</sup> ». ورب العالمين ليس من جملة الأصنام. وقال تعالى: « ما لهم به من علم إلاّ اتباع الظن<sup>(٤)</sup> ». والعلم ليس من الظن. وقال الشاعر:<sup>(٥)</sup>

وبلدة ليس بها أنيس إلاّ اليعافير وإلاّ العيس  
ومعلوم أن العيس ليس من جملة الأنيس.  
وكذا قول النابغة:<sup>(٦)</sup>

وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها أعيت جواباً وما بالربع من أحد

(١) في المخطوطة: « وراز »

(٢) الكهف: ٥٠. وهذا الجزء من الآية ليس تمام الآية التي قبلها كما يوهمه السياق. بل أول هذه الآية « فسجدوا إلا إبليس كان من الجن »

(٣) الشعراء: ٧٧

(٤) النساء: ١٥٧

(٥) البيت للشاعر عامر بن الحارث النمري المعروف بجران العود.

واليعافير: أولاد البقر الوحشية. والعيس: إبل بيض مع شقرة.

وانظر أوضح المسالك ٣٠٩ باب المستثنى. وشرح شواهد الكتاب لسبيويه

١٣٣/١ وخزانه الأدب ١٩٧/٤. شرح شواهد شروح الألفية للعينى ١٠٧/٣.

وشرح شذور الذهب ٢٦٥. وشرح الأشموني ١٤٧/٢. والدر اللوامع ١٩٢/١

(٦) هو زياد بن معاوية الديباني الغطفاني أبو أمامة الشاعر الجاهلي المتوفى ٦٠٤ م. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر في سوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها. ومن عرض عليه الخنساء وحسان والأعشى. كان له حظ عند النعمان بن المنذر حتى شب بزوجته « المتجردة » فغضب عليه ففر للغسانة بالشام ثم عفا

إلا أوارى<sup>(١)</sup> لأياً ما أبينها والنؤى كالحوض بالظلومة الجلد  
ومعلوم أن الأوارى ليس من جملة الأحد .

قالوا: وقولكم إن الاستثناء: « استخراج بعض ما تناوله  
اللفظ » غير مسلم . فإن قلت انه مأخوذ من الشئ من قولك: ثنيت  
الشيء إذا عطفت بعضه على بعض .

فنقول: كأن الاستثناء تضمن عطف بعض الكلام على البعض .  
فإن هذا كلام مستحيل فإن هذا رجوع إلى الاشتقاق . ويمكن أن  
يعارض بمعنى آخر . فنقول: بل الاستثناء استفعال من التثنية .  
فكان الكلام واحداً فثني . ولهذا عند أبي حنيفة يجوز استثناء  
المكيل من الموزون وإن لم يكن من جنسه ، والموزون من المكيل  
وإن لم يكن من جنسه .

وأما<sup>(٢)</sup> من نصر القول الأول فإنه أجاب عن هذا بأن قال أما  
إبليس فإنه من الملائكة . وإنما سمي جنياً على معنى أنه مستتر عن  
العيون . ومنه الاستتار والاجتنان ومنه سمي الجنين جنيناً  
لاجتنانه . ويجوز أن يسمى جنياً<sup>(٣)</sup> لأنه من سكان الجنة كما يقال:  
مكي لمن سكن بمكة ، وعراقي لمن سكن بالعراق . وقوله تعالى: « إلا

---

عنه . له ديوان مطبوع انظر ديوانه ص ٣٠ ط . بيروت ومصادر الدراسة الأدبية  
ليوسف داغر - المطبعة الخلية صيدا . الكتاب سيويه ٣٦٤/١ خزنة الأدب  
٥/٤ شرح الفصل ٨٠/٢ الأشموني ٢٨٠/٤ مع الهوامع ٢٢٣ . أوضح المسالك  
٣٧/٤ الدر اللوامع ١٩١/١ . الاعلام للزركلي ٩٢/٣

(١) في المخطوطة « أراوى »

(٢) سقط من المخطوطة « مَنْ »

(٣) في المخطوطة « جنيناً » لأن محل النزاع هو الجن . وكذلك عين العبارة ورد في  
الأحكام للأمدي ١٢٧/٢ .

رب العالمين « فإنما استثناه من جملة الآلهة لأنهم كانوا يطلقون اسم الآلهة عليها .

وأما قولهم: « ما لهم به من علم إلا اتباع الظن » فإن ذلك الظن كان علماً عندهم . وأما اليعافير واليعيس فهي من جملة الأنيس . فإن الإنسان يستأنس بالحيوانات كلها . وأما الأحد: فإنه ينطلق على الآدمي وغيره . يقول: رأيت أحد الحمارين وبعث أحد القرسين . وأما استثناء المكيلات من الموزونات فإن تلك يجمعها علة واحدة من (١) علة الربا فجاز استثناء بعضها من بعض . وأما غير المكيل والموزون فلا يجمعها علة واحدة من علة الربا .

واعلم أن هذا تعسف في التأويل وتكلف في صرف الكلام عن ظاهره . والأصل في الاستعمال الجواز فلا يجوز صرف الكلام إلا بدليل . ولا دليل يدل على أن الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ إلا (٢) من جهة الاشتقاق وهو مقابل بمثله .

وقولهم: إن المكيل متفق عليه (٣) في علة الربا وكذا الموزون فهذا تلقي (٤) اللغة من جهة الشرع . وحكم الاستثناء ينبغي أن يكون معلوماً قبل ورود الشرع فكيف يتلقى من حكم الربا . ولأنها وإن اتفقا في علة الربا فإنها جنسان مختلفان ولهذا يجوز بيع أحدها بالآخر متفاضلاً .

فإن قالوا: صح الاستثناء بطريق القيمة وجب أن يصح

(١) في المخطوطة « ومن » بزيادة الواو

(٢) في المخطوطة « الأمر » بدل « إلا » .

(٣) سقط من المخطوطة « عليه »

(٤) في المخطوطة « يتلقى »

إستثناء المكيل من الموزون بطريق القيمة .

## المسألة الثامنة

إستثناء الأكثر صحيح وصورته أن يقول: له علي عشرة إلا تسعة<sup>(١)</sup>.

ونقل عن الإمام أحمد بن حنبل وعن طائفة من الأصوليين أنهم منعوا ذلك<sup>(٢)</sup>.

والقاضي متردد<sup>(٣)</sup>.

(١) انعقد الاجماع على امتناع الإستثناء المستغرق. وإنما محل النزاع صحة استثناء النصف وما فوقه. وفي الأحكام والمسودة قيد آخر وهو أن يكون الاستثناء من عدد مسمى مثل عشرة إلا ستة. أما إذا كان غير مسمى كقوله تعالى: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين « فهو جائز.

ونسب القول بالجواز 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 القول بالجواز للقاضي عبد الوهاب والرازي بعد نقل خمسة أقوال في المسألة.

(٢) ونسب الأمدي هذا القول إلى الحنابلة وكذلك في المسودة حيث قال ان الإمام نص عليه في الطلاق. وهذا القول منسوب لجمهور البصريين فنسب لابن درستوية النحوي والخليل وسيبويه والنضر بن شميل والزجاج وابن قتيبة في كتاب المسائل. ونقل الشوكاني عن ابن جني أنه قال: لو قال له عندي مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلماً بالعربية وكان عبثاً من القول. وينظر تفصيل المسألة في: المستصفي ٣٦٦. روضة الناظر ٢٥٥. المعتمد ١/٢٦٣. نهاية السؤل ٢/٩٧. المسودة ١٥٤ وشرح تنقيح الفصول ٢٤٤ والمنحول ١٥٨. والأحكام للأمدي ٢/١٢٩ وارشاد الفحول ١٤٩ والمحصول ١/٥٣/٣/١ والبرهان ١/٣٩٦ واللمع ٢٢.

(٣) جزم كثير من الأصوليين ومنهم الغزالي والقرافي والأمدي أن القاضي كان يقول في آخر حياته بالمنع. ففي المسودة نسب قوله للتقريب، والأمدي قيده بآخر حياته. ونقله عنه تلميذه إمام الحرمين في البرهان ورده بقوله « ولم يتمسك إلا باستبعاد لا =

وأما من ذهب إلى المنع من ذلك فإنهم قالوا: الأصل رد الاستثناء لأنه إنكار بعد الإقرار وحده بعد الاعتراف. وإنما قبل استثناء الأقل لأجل الحاجة. وذلك ان المرء ربما أقر بمقدار من المال وكان قد قضى بعضه ثم سهى عنه بغفلة. فلو ردّنا عليه الاستثناء أدى إلى المشقة فلذلك صححنا استثناء الأقل. أما استثناء الأكثر فلا تدعو الحاجة إليه فعاد إلى الأصل..

ولأن استثناء الأكثر ركيك من القول مستبشع من اللغة فلا يعد من كلام العرب. ولأنه تطويل وكلامهم<sup>(١)</sup> مبني على الاختصار. وقد وصف الله تعالى ذلك بالبيان فقال تعالى: « بلسان عربي مبين<sup>(٢)</sup> » وليس من البيان أن يقول: له عليّ عشرة إلا تسعة، أو يقول: له عليّ مائة إلا تسعاً وتسعين. وهو يريد أن يُقرّ بدرهم واحد.

وعمدة من أجاز ذلك: أن الاستثناء الأكثر بمثابة الأقل في الحقيقة.

والحد: فإن حد الاستثناء: استخراج بعض ما تناوله اللفظ عند طائفة، وعند آخرين مأخوذ من تثنية الكلام. والحدان موجودان في استثناء الأكثر.

---

يليق بمنصبه التعلق به. « ونقل الفزالي في المستصفي عبارة القاضي بحروفها وهي « وقد نصرنا في مواضع جوازه والأشبه أنه لا يجوز لأن العرب تستبشع استثناء الأكثر. » ولهذا الأولى نسبة المنع له لأنه استقر عليه.

(١) في المخطوطة: « وكلام ».

(٢) الشعراء: ١٩٥.

ولأنه يستعمل في اللغة. قال الشاعر: (١)

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قوَّالا

وقال تعالى: « فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين » (٢) وقال تعالى: « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين » (٣) فلا يخلو إما أن يكون المخلصون أكثر أو الغاؤون. فإن كان المخلصون أكثر فقد استثنى المخلصين بقوله: « إلا عبادك منهم المخلصين ». وإن كان الغاؤون أكثر فقد استثنى الغاوين بقوله: « إلا من اتبعك من الغاوين ».

والجواب عن قولهم أن الأصل ردُّ الاستثناء ممنوع بل الأصل قبول الاستثناء. فإن الأول والثاني / اللوحة ٣٠ / قول المقر وهما أصلان. والأصل قبول كل قول محتمل صدر عن عدل. فإن منع الشرع من قبول الجحد بعد الاعتراف فذلك حكم من جهة الشرع وكلامنا في موجب اللغة. وعلى أن الشرع قد ورد بقبول الجحد بعد الاعتراف في موجبات الحدود وليس هذا الأصل بمطرد.

وأما قولكم بأن هذا ركيك في الكلام فهذا لا يدفع كونه

---

(١) البيت أورده الأمدى في الأحكام والغزالي في المستصفى وابن قدامة في الروضة. وقال ابن قدامة: البيت ليس فيه استثناء. ونقل عن ابن فضالة النحوي أنه مصنوع ولم يثبت عن العرب انظر: روضة الناظر: ٢٥٦، الأحكام: ١٢٩/٢ المستصفى: ٣٦٦.

(٢) ص: ٨٢، ٨٣

(٣) الحجر: ٤٢

صحيحاً. فإنه إذا قال: له عليّ عشرة دراهم إلا دانقاً ودانقاً<sup>(١)</sup> حتى عدّ ستة دوانيق صح الاستثناء وإن كان ركيكاً من القول. ولأن لغة العرب تشمل على الفصيح وغير الفصيح والكل كلام العرب. ووصف الله تعالى لغة العرب بالبيان وهو محمول على الأكثر.

وقولهم ان هذا تطويل ولغة العرب مبنية على الاختصار.

قلنا: لغة العرب مبنية على الاختصار في موضع والإطلاق في موضع آخر فإنكم ساعدتمونا على أنه إذا قال: له عليّ عشرة دراهم إلا درهماً<sup>(٢)</sup> صح الاستثناء. ولو قال: له عليّ تسعة كان أخصر ولكن العبارتان صحيحتان لدلالاتهما على المقصود ولأن مذهب القائل مخالف لإجماع الفقهاء فإنه إذا قال: له عليّ عشرة إلا تسعة كان مقراً بدرهم. وإذا قال لزوجته: أنت طالق ثلاثاً إلا طلقتين وقعت طلقة. وهذا يدل على أن استثناء الأكثر صحيح.

### المسألة التاسعة

الاستثناء إذا تعقب جملاً رجع إلى جميعها عند أصحابنا<sup>(٣)</sup>. وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه يختص بالجملة

(١) في المخطوطة «دانق ورائق»

(٢) في المخطوطة «درهم»

(٣) كان ينبغي لابن برهان تقييد هذا المذهب بما قيده غيره وهو أنه يعود الاستثناء لجميعها ما لم يخصه دليل. فإذا خصه دليل فلا خلاف في عدم عوده إليه. وهذا مستفاد من كلام الشافعي رضي الله عنه على قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا.» حيث أنه لم يرجع الاستثناء للجلد. فما ورد من كلام الشافعي مطلقاً ينبغي تقييده. فنقل الغزالي عنه كلاماً مطلقاً في المنحول «قال =

وقال عبد الجبار بن أحمد: إن كانت الجملة الثانية تتضمن إضراباً عن الأولى كان الاستثناء مختصاً بالجملة الأخيرة. وإن كان ذكر الجملة الأخيرة لا يتضمن إضراباً عن الجملة الأولى كان (٢) الاستثناء راجعاً إلى جميعها (٣)

= الشافعي: الجمل المستقلة إذا عطف البعض منها على البعض بالواو الناسقة وعقب باستثناء رجع إلى الجمل كلها. « وقال الشافعي: « لو أقر لبني عمرو وبني بكر إلا الفساق يستثنى الفساق من القبيلتين. » وقال بنى الشافعي على ذلك قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب.

وبقول الشافعي قالت الحنابلة لقول الإمام أحمد في قوله ﷺ « لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته إلا بإذنه. » أرجو أن يكون الاستثناء على كله. ونسب ابن القصار المالكي هذا القول لهالك ونسبه الزركشي لأصحاب مالك.

وكثير من الشافعية يقولون بالتوقف وقد صرح بذلك الغزالي محتجاً بأنه ورد في القرآن إوجاعه للأخيرة فقط ولغير الأخيرة. ثم قال: وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعتمدين أولى لأن الواو ظاهرة في العطف مع احتمال كونها للإبتداء. وكذلك الرازي قال بعد أن اختار إذا كانت الجملة مستقلة فلا يرجع إلا للأخيرة. أنه إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى أنا لا نعلم حكمه في اللغة ماذا. والقول بالتوقف مذهب الباقلاني وإمام الحرمين ومعظم الأشعرية وبه قال المرتضى من الشيعة بمعنى أنه مشترك بين الأمرين.

(١) وهذا القول قال الظاهرية وأبو الحسن الكرخي وأبو عبدالله البصري وارتضاه صاحب المسودة. وحقيقة قول الأحناف أنه يرجع للأخيرة إلا إذا قام دليل على التعميم.

وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المستصفى ٣٣٦. روضة الناظر ٢٥٧ المعتمد ٢٦٤/١ نهاية السؤل ١٠٦/٢ شرح تنقيح الفصول ٢٤٩ المسودة ١٥٦. المنحول ١٦٠ الأحكام للأمدى ١٣١/٢. إرشاد الفحول ١٥٠ للمع ٢٢ البرهان ٣٨٨/١. المحصول ٦٣/٣/١.

(٢) في المخطوطة « وكان ».

(٣) بقريب من تفصيل القاضي عبد الجبار وردت تفصيلات عن الإمام الرازي وابي =

أما من قال بأن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة فإنهم تسكوا بنوعين من الكلام.

الأول: أن الأصل رد الاستثناء لما قدمناه. وإنما قبل دفعا للضرورة. وقد اندفعت الضرورة برده إلى الجملة الأخيرة فلا حاجة إلى رده إلى الأولى.

قلنا: هذا باطل من وجهين

أحدهما: أنا لا نسلم أن الأصل رد الاستثناء على ما تقدم.

والثاني: أن النزاع إنما وقع في أن الاستثناء إذا رد إلى الجمل كلها هل يكون صحيحاً في لغة العرب أم لا؟ ولم يقع النزاع في أن حق الاستثناء قضي برده إلى الجملة الأخيرة. وصار كمن يحمل اللفظ العام على ثلاثة. فنقول: إن الثلاثة جمع حقيقة وقد قضي حق اللفظ بذلك فلا يزداد عليه. فيقال له الثلاثة وإن كانت جمعاً من جهة الحقيقة إلا أن لفظ العموم حقيقة في الاستغراق فينبغي أن يكون محمولاً عليه.

أما النوع الثاني: أن الاستثناء لو رجع إلى الجمل كلها لكان ينبغي إذا أقرّ الرجل فقال: لفلان عليّ عشرة دراهم إلا ستة إلا درهمين أن يكون إقراره بأربعة دراهم. ولا خلاف أنه مقر بستة دراهم لأن الاستثناء اختص بالجملة الأخيرة.

---

= الحسين البصري. وقال الشوكاني في الإرشاد: «والحق الذي لا ينبغي العدول عنه أن القيد الواقع بعد جل إذا لم يمنع مانع من عوده إلى جميعها لا من نفس اللفظ ولا من خارج عنه فهو عائد إلى جميعها وإن منع مانع فله حكمه.» ثم قال: إن جميع المذاهب القائلة بالتفصيل كمذهب عبد الجبار وأبي الحسين يكون داخلاً تحت قوله.

وهذا باطل من وجهين:

أحدهما: أن الكلام اشتمل على جملتين إحدى الجملتين منفية والأخرى مثبتة. والاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي. فلو رجع الاستثناء إلى الجملتين لكان الإستثناء الواحد في الحالة الواحدة نفيًا وإثباتًا وذلك مستحيل.

الثاني: أن الاستثناء يتضمن استخراج درهمين فلو رددناه إلى الجملتين تضمن استخراج أربعة دراهم وفي ذلك خلاف ما دلت<sup>(١)</sup> عليه صيغة الاستثناء.

وأما من ذهب إلى أن الاستثناء يرجع إلى جميع الجمل فإنهم قالوا: الجمل إذا عطف بعضها على بعض بالواو العاطفة صارت كجملة واحدة. فإذا عقبب بالاستثناء يرجع إلى جميع أجزائها.

بيان ذلك: إذا قال: أكرم بني هاشم وبني تميم وبني اسد وعدّ قبائل العرب بأسرها ثم قال إلا الفساق فإنه يرجع إلى جميع القبائل. فكذا إذا عدّ القبائل ثم عقبهم بالاستثناء.

وليس هذا بصحيح<sup>(٢)</sup>. وذلك أن العطف لا يجعل الجمل كالجملة الواحدة على الاطلاق بل العطف ينقسم إلى عطف مستقل على مستقل. وإلى عطف مستقل على غير مستقل.

أما الأول: كقولك: جاء زيد، وخلع السلطان على بكر وعلي وعمرو، ورأيت الهلال وقدم الحاج. وكل جملة من هذه الجمل

(١) في المخطوطة «دلّ»

(٢) هذا رد على دليل من ذهب إلى أن الاستثناء يرجع للجميع. وفي المخطوطة

«صحيح».

مستقلة. ومعنى قولنا مستقلة أنها تفيد حالة الانفراد. فهذه الجمل ليست كالجمل الواحد فإنها مختلفة في الإعراب والمعنى.

والنوع الثاني: كقولك: رأيت زيدا وعمراً. فهذا العطف يجعل الجملتين من المعطوف والمعطوف عليه كجمل واحد. والذي ذكره ممنوع على الإطلاق.

واعلم أن الحق ما ذهب إليه عبد الجبار: أن الجملة الثانية إذا تضمنت إضراباً عن الجملة الأولى أو كانت الجملة الأولى مسكوتاً عنها فإنه لا فرق بين الإضراب عنها بالسكوت وبين الإضراب عنها بذكر جملة أخرى لا تعلق لها بها. ثم لو سكت عن الأولى لم يكن الاستثناء راجعاً إليها. فكذا إذا ذكر بعدها جملة أخرى لا تعلق لها بها فأما إذا سيقت الجملة<sup>(١)</sup> لبيان غرض واحد كقوله: أكرم بني تميم وبني أسد وبني فلان إلا الفساق. فالجملة بأسرها كجملة واحدة. لأنها سيقت لغرض واحد ولا فرق في ذلك بين أن تكون الجملة مستقلة كقوله: أكرم بني هاشم وأكرم بني أسد. وغير مستقلة كقوله: بني هاشم وبني أسد.

قالوا: قد خالفتم مذهب الشافعي رضي الله عنه فإن الشافعي رضي الله عنه رد الاستثناء إلى جميع الجمل وإن كانت مختلفة وظهر ذلك من مذهبه في قوله تعالى: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة. ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا». (٢)

(١) المقصود بالجملة هنا الجمل المتعاطفة.

(٢) النور: ٤ وسقط من المخطوطة «جلدة»

قال الشافعي رضي الله عنه: التوبة ترجع إلى جميع الجمل  
المتقدمة<sup>(١)</sup>. فالقاذ إذا تاب قبلت شهادته وارتفع عنه اسم  
الفسق. فلو كان الاستثناء مخصوصاً بالجملة الأخيرة لم تقبل شهادته  
إذا تاب على ما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه والله أعلم.

والجواب: قلنا هذا لا يناقض ما قلناه وقدمناه لأننا ذكرنا أن  
الجملة إذا سيقت لغرض واحد. وذلك الغرض هو بيان حكم  
القاذ فكأنها جملة واحدة.<sup>(٢)</sup>

وذكر أبو علي الفارسي<sup>(٣)</sup> ههنا كلاماً يدل على أن الاستثناء  
مختص بالجملة الأخيرة واقتبس ذلك من علم النحو. فقال: قد ثبت

---

(١) هذا النقل غير دقيق لأنه متفق على أن الاستثناء في هذه الآية لا يرجع للجلد لأن  
القاذ إذا تاب لا يسقط عنه الجلد اتفاقاً.

(٢) جواب ابن برهان غير متناسب مع اختياره لمذهب القاضي عبد الجبار. لأن سوق  
الجمل لغرض واحد وهو بيان حكم القذف غير كاف لرجوع الاستثناء للكل. وهو  
منقوض بالاجماع على عدم رجوعه لقوله: « فاجلدوهم ». وكان ينبغي عليه أن لا  
يتخرج من مخالفة إمامه إذا رأى الحق مع غيره. وأما إمام الحرمين فقد جعل هذه  
المسألة خارجة عن محل النزاع. فقال أن قوله: « فأولئك هم الفاسقون » كالتعليل  
لقوله تعالى: ولا تقبلوا لهم شهادة فالمعنى لا تقبلوا لهم شهادة ابدأ لفسقهم فالاستثناء  
راجع لجملة واحدة. وهو كلام جيد.

(٣) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الغوي الشيرازي أبو علي. إمام عصره في علوم  
العربية ولد سنة ٢٨٨ وتوفي سنة ٣٧٧ هـ. له: الإيضاح في النحو والتكملة في  
التصريف. والمسائل الشيرازيات. والحجة في علل القراءات السبع والتعليفة على  
كتاب سيبويه. والمقصود والممدود. والتذكرة. ترجم له: وفيات الأعيان ٨٠/٢  
بغية الوعاة ٤٩٦/١. مرآة الجنان ٤٠٦/٢. شذرات الذهب ٨٨/٣. المنتظم  
١٣٨/٧. معجم الأدباء ٢٣٢/٧ وتاج التراجم ص ٢٣ وفيه نقل عن أبي علي  
انتحلت مذهب أبي حنيفة وانتصرت له فيما يوافق اجتهادي « وفعلاً ظهر قوله في  
هذه المسألة.

بالمقاييس المستنبطة من كلام العرب أن العامل فيما بعد إلا هو الفعل المتقدم. فلو قلنا أن الاستثناء رجع إلى جميع الجمل اجتمع عاملان في معمول واحد<sup>(١)</sup>. ولا يجوز اجتماع عاملين في معمول واحد.

لأننا لو قدرنا أحد العاملين بضده<sup>(٢)</sup> كان الشيء الواحد مرفوعاً منصوباً وذلك مستحيل<sup>(٣)</sup>. وهذا الذي ذكره شيء فاسد. فإن العامل فيما بعد إلا فعل محذوف مقدر فإذا قال القائل: رأيت الناس إلا زيداً فتقديره استثنى زيداً فلا يفضي إلى اجتماع عاملين في معمول واحد.

### المسألة العاشرة

تخصيص العموم بدليل العقل جائز.  
وقالت طائفة من المتكلمين لا يجوز تخصيص العموم بدليل العقل.

والخلاف في المسألة لفظي<sup>(٤)</sup> فإنه لا خلاف بين العلماء في أن

(١) في المخطوطة «واحدة»

(٢) ومعنى العبارة أنه لو قدرنا أحد العاملين بضد العامل الآخر من حيث أن أحدهما ينصب والآخر يرفع.

(٣) ما نقله ابن برهان عن أبي علي الفارسي هنا نقله الأسنوي عن ابن برهان أنه ذكره في الوجيز أنظر نهاية السؤل ١٠٧/٢.

(٤) نص معظم الأصوليين على أن الخلاف لفظي لأن الكل استفاد من قوله تعالى: «الله خالق كل شيء» أنه لم يدخل هو ولا صفاته فقال إمام الحرمين «أنه نزاع في عبارة حيث ابى بعض الناس تسميته تخصيصاً. وهي مسألة قليلة الفائدة ولست أراها خلافية.» وقال الرازي في المحصول الأشبه عندي انه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ.

فوله تعالى: « خالق كل شيء »<sup>(١)</sup> ما عني به نفسه / اللوحة ٣١ / ولا صفته . لأن العقل دلّ أن الخالق لا يكون مخلوقاً . وإنما الخلاف في أن هذا النوع هل يسمى تخصيصاً أم لا :؟ .

والعمدة في ذلك أن يسمى تخصيصاً وجود حد التخصيص فيه فإن حد التخصيص هو: « إبانة مراد المتكلم من اللفظ العام » كما أن دليل العقل أبان مراد المتكلم من اللفظ العام . وكما أن دليل السمع أبان لنا ذلك . ثم جاز<sup>(٢)</sup> إطلاق اسم دليل التخصيص على دليل السمع فكذا أيضاً يجوز إطلاق اسم التخصيص على دليل العقل .

وعمدة الخصم: أن الصيغ لا تدل لذواتها وإنما تدل بالوضع والاصطلاح . ومطلق اللفظ العام لا يقتضي الاستغراق وإن كان في معارضته دليل العقل لم يكن اللفظ موضوعاً للإستغراق ولا

= وخالفهم أبو اسحق الشيرازي حيث قسم دليل العقل إلى قسمين:  
الأول: ما لا يجوز أن يرد الشرع بخلافة . وذلك مثل ما دل عليه العقل من نفي خلق الله نفسه وصفاته فيجوز التخصيص به مثل تخصيص قوله تعالى: « الله خالق كل شي » .

والثاني: لا يجوز أن يرد الشرع بخلافة وذلك ما يقتضيه العقل من براءة الذمة فهذا لا يجوز التخصيص به وذلك لأن البراءة لا يستدل بها إلا إذا انعدم الشرع .  
وكلام الشيخ أبي اسحق جدير بالاعتبار . وينظر تفصيل المسألة في البرهان  
٤٠٩/١ والمحصول ١١١/٣/١ واللمع ٢٢ والمستصفي ٣٤٧ والمعتمد ٢٧٢/١  
ونهاية السؤل ١١٧/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٠٢ والمسودة ١١٨ والأحكام للآمدي  
١٤٣/٢ وإرشاد الفحول ١٥٥ .

(١) الرعد: ١٦ ويصح الاستدلال بهذه الآية على قول من يقول أن الله شيء وهو الراجح لقوله تعالى: « قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد . »  
(٢) في المخطوطة « جاز ذلك »

مقصوداً به العموم فلا يكون تخصيصاً.

قلنا: هذا فاسد. وذلك أن اللفظ من حيث بيانه وصيغته موضوع في لغة العرب للإستغراق ولولا ما عارضه من الدليل الخاص لكان مجزئاً على عمومه. ومقاصد المتكلم باطنة. وإنما يطلع عليها بالألفاظ الموضوعية لإفادة المعاني. فلولا دليل العقل المعارض لهذه الألفاظ لكان اللفظ جارياً على عمومه كما أنه لولا الدليل السمعي والمخصص لكان اللفظ جارياً على عمومه.

قالوا: دليل العقل سابق على دليل السمع. والدليل المخصص ينبغي أن يكون متراخياً<sup>(١)</sup> عن الدليل العام في الوجود.

قلنا: لسنا نسلم لكم صحة هذا الشرط للفظ<sup>(٢)</sup>. بل يجوز أن يكون الدليل المخصص سابقاً ولكنه لا يسمى مخصصاً إلا إذا ورد اللفظ العام.

وهذه المسألة نحققها فيما بعد<sup>(٣)</sup>. وهو أن اللفظ الخاص إذا ورد ثم ورد بعده لفظ عام هل يبني العام على الخاص ويخص به العام<sup>(٤)</sup> أم لا؟ ونبين أن بناء العام على الخاص أولى وأن تقديم الخاص لا يحط من رتبته فالذي ذكره دعوى لا دليل عليها.

---

(١) قوله «متراخياً» ليس بمرضي بل الأولى أن يقول «متأخراً» حتى يشمل المخصصات المتصلة والمنفصلة. لأن الجمهور على عدم جواز تراخي التخصيص بالاستثناء عن المستثنى. بل التراخي شرط في النسخ فقط.

(٢) في المخطوطة «هذا اللفظ للشرط»

(٣) أي بعد ثمان مسائل.

(٤) في المخطوطة «به العام به» فحذفت به الثانية.

## المسألة الحادية عشرة

تخصيص عموم كتاب الله تعالى يجوز بخبر الواحد عند أكثر الفقهاء (١).

وقال قائلون من المتكلمين وشرذمة من الفقهاء لا يجوز (٢).  
وأما القاضي أبو بكر فإنه قال: العموم وخبر الواحد الخاص في مرتبة واحدة فلا يقضى بأحدهما على الآخر. فإذا ورد لفظ عام وخبر واحدٍ خاص تعارضاً وتساقطاً ووجب المصير إلى دليل آخر (٣).

(١) القول بجواز التخصيص بخبر الواحد نقله الآمدي وغيره عن الأئمة الأربعة وكثير من أتباعهم.

(٢) نسب الغزالي عدم القول بالجواز للمعتزلة وقال به طائفة من الأحناف على ما في التلويح على التوضيح. ونقل الغزالي في المستصفي قولين آخرين:

الأول منها: عن عيسى بن أبان الحنفي: وهو أن العموم إذا كان قد دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازاً فخير الواحد أولى منه وإلا فالعموم أولى. ونقله عن عيسى بن أبان غير الغزالي أيضاً. ولكن لست أدري كيف يصح هذا النقل مع ما نسب إليه سابقاً من أن العام المخصوص ليس حجة.

والثاني: عن أبي الحسن الكرخي وهو أنه إذا خص بمنفصل يجوز تخصيصه بخبر الواحد وإذا خص بمتصل أو لم يخصص من قبل فلا يخص بخبر الواحد. وينظر تفصيل المسألة في: التلويح على التوضيح ٢٠٤/١ المستصفي ٣٥١ المنحول ١٧٤ والأحكام للآمدي ١٤٩/٢ والمعتمد ٢٧٤/١ واللمع ١٨ ونهاية السؤل ١٢٠/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٠٦ والمسودة ١١٩ وإرشاد الفحول ١٥٧ والبرهان ٤٢٦/١ والمحصول ١٣١/٣.

(٣) الذي نقله إمام الحرمين عن شيخه الباقلاني هو الوقف في قدر التعارض وإجراء اللفظ العام من الكتاب في بقية ما يتناوله. وقال عن ما ذهب إليه الباقلاني أنه متجه في مسلك العقل واختار القطع بتخصيص الكتاب بخبر الواحد.

وعمدة من صار إلى أن العموم يجوز تخصيصه بخبر الواحد أنهم  
قالوا:

خبر الواحد نص في الحكم والعام ظاهر في الاستغراق فإذا  
تقابل النص والظاهر كان النص مقدماً على الظاهر لأن النص  
يتناول موضع الحكم من غير احتمال والظاهر يتناول موضع الحكم مع  
الاحتمال. فيقدم غير المحتمل على المحتمل.

قالوا: العموم مقطوع به وخبر الواحد مظنون. والمقطوع به  
مقدم على المظنون.

قلنا: ما الذي تعنون بقولكم العموم مقطوع به؟ أتعنون بذلك  
أن تناوله للمسميات مقطوع به أم تعنون بذلك أن مورده مقطوع  
فإن قلم أن تناوله للمسميات مقطوع به فهو ممنوع. وإن عنيت  
بذلك أن مورده مقطوع به فخبر الواحد كذا. فإن أصل العمل  
بالخبر الواحد ثبت بطريق مقطوع به وهو الإجماع.

قالوا: العموم لا يتصور خروجه عن أن يكون دليلاً وليس  
كذلك خبر الواحد فإنه يتصور خروجه عن أن يكون دليلاً وهو  
إذا كذب الراوي نفسه.

قلنا: هذا النوع من الاحتمال لا يقتضي ترك العمل به ابتداء  
كما لم يقتض ترك العمل به ابتداء عند عدم المعارض.

قالوا: أجمعنا على أن النسخ لا يجوز بأخبار الآحاد فكذا  
التخصيص.

قلنا: اعلم أن امتناع النسخ بخبر الواحد لم يكن لأمر معقول.  
فإن ذلك جائز عقلاً وإنما منع منه انعقاد الاجماع.

ومن علمائنا من قال: النسخ يقتضي إسقاط المنسوخ ورفعہ فلم  
يجز بنجر الواحد بخلاف التخصيص فإن التخصيص ليس رفعاً ولا  
إسقاطاً.

وقد تمسك بعض علمائنا في المسألة بإجماع الصحابة على تخصيص  
العموم بأخبار الآحاد.

فإن قوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم.»<sup>(١)</sup> خص في الرقيق  
والكافر والقاتل بنجر الواحد.<sup>(٢)</sup> وكذلك استخرج منه ميراث  
رسول الله ﷺ بنجر الواحد.<sup>(٣)</sup>

وكذلك قوله تعالى: «وأحل لكم ما وراء ذلكم.»<sup>(٤)</sup> استخرج  
منه الجمع بين المرأة وعمتها<sup>(٥)</sup> والمرأة وخالتها بنجر الواحد.

(١) النساء: ١١

(٢) روى الترمذي ٤٢٥/٤ ورقم ٢١٠٩ (القاتل لا يرث) وابن ماجه ٨٨٢/٢.  
وأخرجه الدارقطني والطبراني وكل طرقه لا تخلو من مقال وذلك لأن مدار  
الحديث على اسحاق بن أبي فروة. وقال المباركفوري في تحفة الأحوذى ٢٩١/٦.  
وأخرجه النسائي في السنن الكبرى وورد الحديث من طرق أخرى أنظر نيل  
الأوطار ١٩٤/٦ ونصب الراية ٣٢٩/٤ وفيض القدير ٥٣٢/٤. وعدم تورث  
الكافر من المسلم والمسلم من الكافر رواه البخاري انظر الفتح ٥٠/١٢ ومسلم مع  
النووي ٥٢/١١ بلفظ: «لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر» عن أسامة بن زيد  
ورواه أصحاب السنن الأربعة.

وعدم تورث الرقيق قال الشوكاني في نيل الأوطار ٨١/٦ أخرجه النسائي  
وأبو داود والدارقطني والترمذي وحسنه بلفظ «المكاتب يرث بقدر ما عتق  
منه». وأخرجه أحمد في المسند بلفظ «إذا كان العبد نصفه حرّاً ونصفه عبداً  
ورث بقدر الحرية». ومفهوم الحديثين أن العبد لا يرث وقال ابن قدامة في المغني  
٢٦٦/٦ لا نعلم خلافاً في أن العبد لا يرث إلا ما روي عن ابن مسعود وطاووس.

(٣) إشارة لما أخرجه الشيخان بلفظ: «لا نورث ما تركناه صدقة».

(٤) النساء: ٢٤

(٥) رواه الجماعة من طريق أبي هريرة ورواه أحمد والبخاري والترمذي عن جابر، =

قالوا: كيف يجوز ويسوغ لكم دعوى الاجماع وعمر بن الخطاب رضي الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس<sup>(١)</sup> يقول<sup>(٢)</sup>: « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة<sup>(٣)</sup> ». وقول علي رضي الله عنه: « لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول أعرابي بؤال على عقبه . »<sup>(٤)</sup>

قلنا: هذا لا يقدر في الاجماع فإن علياً كرم الله وجهه قدح في الراوي ونسبه إلى ترك التحفظ في الدين. ومثل هذا لا يخص به

= ولفظ البخاري « لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها » في كتاب النكاح باب ٢٨ ج ٩ ص ١٦٠ وانظر نصب الراية ١٧٠/٣ والتلخيص الجبير ٣٠٠/٢ والفتح الكبير ٣٤١/٣ والمنتقى ٥٢٨/٢ .

(١) هي فاطمة بنت قيس بن خالد الأكبر الفهرية القرشية أخت الضحاك بن قيس . أكبر من الضحاك بعشر سنين كانت ذات عقل ودين وكمال وجمال . استشارت الرسول ﷺ عندما خطبها معاوية وأبو جهم بن حذيفة فأشار عليها أن تنكح أسامة بن زيد فنكحته . من المهاجرات الأول اجتمع في بيتها أهل الشورى عندما قتل عمر . وهي التي أمرها الرسول أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم روى عنها النخعي والشعبي وأبو سلمة . لها ترجمة في الإصابة ١٦٤/٨ الاستيعاب ١٩٠١ .

(٢) سقط من المخطوطة « يقول »

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق باب (٤٠) وأخرجه مسلم ١٩٨/٤ وانظر المنتقى ٦٥٤/٢ والتلخيص الجبير ٣٣٣/٢ ونيل الأوطار ٣١٩/٦ . والنووي على مسلم ٧٨/١٨

والحديث طويل وتامه في مسلم « لها السكنى والنفقة قال تعالى: لا تخرجوهن من بيوتهن » وانظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور محمد بلتاجي ص ٨٣ .

(٤) الأعرابي الذي في الحديث هو معقل بن سنان الأشجعي . والحديث أخرجه النسائي في سننه في كتاب النكاح بلفظ أن عبد الله بن مسعود قضى في رجل تزوج امرأة فمات ولم يدخل بها ولم يفرض لها صداقاً ان لها الصداق وعليها العدة ولها الميراث . فقال معقل بن سنان قد سمعت رسول الله ﷺ قضى به في بروع بنت واشق . «

العموم عندنا . وكذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : « لعلها وهمت أو نسيت » ومثل (١) هذا لا يجوز تخصيص العموم به عندنا (٢) إلا أن التمسك بالإجماع لا يقوى عندنا . إذ من الممكن أن الخبر الذي به خص العموم كان متواتراً إذ ذاك . وكم من خبر متواتر اندرس ناقلوه ومات حاملوه فرجع إلى الآحاد وصار إلى الأفراد فالاعتماد على ما قدمناه .

وأما القاضي قدس الله روحه فإنه يقول : خبر الواحد والعموم اجتمع في كل واحد منهما قطع من وجه وظن من وجه فوقاً موقفاً سواء ولم يترجح أحدهما على الآخر . وبيان ذلك أن خبر الواحد متناوله مقطوع به ووروده مظنون . والعموم وروده مقطوع به وتناوله مظنون فوقاً موقفاً سواء وقد بينا فيما قدمنا رجحان خبر الواحد ووجوب العمل به فأغنى عن الإعادة .

### المسألة الثانية عشرة

تخصيص عموم كتاب الله تعالى بأفعال رسول الله ﷺ جائز عند من صار إلى أن فعل الرسول حجة . (٣)

(١) في المخطوطة « بمثل » .

(٢) ويمكن الإجابة عن قول عمر وقول علي أنه في النسخ وليس في التخصيص كما هو ظاهر قوليهما بلفظ : « لاندع ولا نترك » . والتخصيص ليس فيه ترك للمخصَّص فليتأمل ذلك .

(٣) ومن ذلك تخصيص عموم قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » بما روته عائشة رضي الله عنها : « كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر فيباشرني وأنا حائض . » والذين قالوا بأنه يجوز تخصيص عموم الكتاب بفعله ﷺ ينبغي أن يكونوا قالوا بحجية أفعاله . وأفعاله حجة إذا كان مقصوداً بها بيان الأحكام . وقد بحث كثير من الأصوليين هذه المسألة في كتاب الأفعال . وهذا القول قال جماهير الفقهاء من =

وذهبت طائفة من الفقهاء والمتكلمين إلى أن فعل رسول الله ﷺ لا يخص به العموم<sup>(١)</sup>.

وأما عمدتنا: أن فعل رسول الله ﷺ دليل معمول به. وهو أخص من اللفظ فكان مقدماً على اللفظ العام. فإنه متى تقابل دليلان وأحد الدليلين مصرح بالحكم والدليل الآخر قد تناوله تناولاً ظاهراً فالمصرح أولى.

قالوا: فعل رسول الله ﷺ ليس له صيغة. والعموم له صيغة متناولة لحل النزاع ولأن الفعل يجوز أن يكون مخصوصاً به لا يتعداه فلا يكون مقدماً على العموم الموضوع للإستغراق.

قلنا: هذا فاسد. وذلك أن الفعل وإن لم يكن له صيغة إلا أنه قد ساوى ماله صيغة في وجوب العمل وصحة الاستدلال عندنا وعندكم. وإنما يحسن هذا الكلام ممن لم يجعل فعل رسول الله ﷺ حجة لجواز أن يكون مخصوصاً به. ولعدم الصيغة المتناولة. فأما من لم ير ذلك رأياً فالاستدلال منه غير مستقيم بذلك.

وهذه المسألة فرع على مسألة افعال رسول الله ﷺ فمن جعل فعل رسول الله ﷺ حجة خص به العموم. ومن لم يجعله<sup>(٢)</sup> حجة لم

= الحنابلة والمالكية والشافعية والحنفية.

وينظر تفصيل المسألة في المعتمد ٣٩١/١ وروضة الناظر ٢٤٨ والمستصفي ٣٤٩ والسودة ١٢٥ وشرح تنقيح الفصول ٢١٠ والأحكام للآمدي ١٥٤/٢ وإرشاد الفحول ٣٨.

(١) نقل الآمدي وأبو الحسين البصري وفي السودة هذا القول عن الكرخي ونقله في السودة عن ابن برهان وهو غير موافق لقوله هنا. وفي السودة والمعتمد عن عبد الجبار بن أحمد الوقف والتعارض والآمدي والشوكاني وطائفة الأصوليين لهم في المسألة تفصيلات.

(٢) في المخطوطة «يجعل».

ير التخصيص به جائزاً.

### /لوحة ٣٢ / المسألة الثالثة عشرة

تخصيص العموم بالقياس جائز<sup>(١)</sup>

وقال أكثر أصحابنا يجوز تخصيصه بالقياس الجلي ولا يجوز تخصيصه بالقياس الخفي<sup>(٢)</sup>.

وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: إن كان العموم قد دخله التخصيص جاز تخصيصه بالقياس. وإن لم يكن قد دخله التخصيص لم يجز تخصيصه بالقياس<sup>(٣)</sup>.

وأما القاضي فإنه من المتوقفين في هذه المسألة كتوقفه في المسألة المتقدمة<sup>(٤)</sup>.

(١) هذا القول نقله الآمدي في الأحكام عن الأئمة الأربعة والأشعري وجماعة من المعتزلة منهم أبو الحسين وأبو هاشم. وقال الرازي في المحصول: هذا قول أبي هاشم أخيراً حيث كان يقول أولاً بالمنع مطلقاً كما نقل ذلك عنه الغزالي. كما أنه يوجد عن الإمام رواية أخرى.

(٢) وهذا نسبة الرازي والآمدي لابن سريج وطائفة من الشافعية على اختلاف بينهم في تحديد الجلي والخفي على ما في المحصول.

(٣) هذا القول نسبة الرازي لعيسى بن أبان من الحنفية. وأما باقي الحنفية فعنهم تفصيلات أخرى فنقل الرازي عن الكرخي أنه إن خص بدليل منفصل جاز وإلا فلا.

ومن قال بالتفصيل الغزالي واختار تفصيله الرازي وهو: أن العام والقياس إن تفاوتا في إفادة الظن رجحنا الأقوى وإن تعادلا توقفتنا. واختار الآمدي تفصيلاً آخر وهو أنه إذا كانت العلة الجامعة في القياس ثابتة بالتأثير أي بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به وإلا فلا.

(٤) ووافق على ذلك إمام الحرمين في البرهان. وفسره بأنه اسقاط الاحتجاج بما يعارضه القياس وعدم العمل بالقياس. وهناك قول آخر لم يذكره ابن برهان وهو

وعدة من ذهب إلى أن العموم لا يجوز تخصيصه بالقياس

شيئان:

أحدهما: التوقيف .

والثاني: المعنى .

أما التوقيف فما روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ<sup>(١)</sup> حين أرسله إلى اليمن: « بم تحم؟ قال: بكتاب الله . قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو<sup>(٢)</sup> »

: المنع مطلقاً ونسبه لأبي علي الجبائي وجماعة من المعتزلة .

وينظر تفصيل كل ذلك في الأحكام للآمدي ١٥٩/٢ والمحصل ١٤٨/٣/١ والبرهان ٤٢٨/١ وروضة الناظر ٢٤٩ . والمستصفي ٣٥٢ . وإرشاد الفحول ١٥٩ واللمع ٢٠ المسودة ١١٩ ونهاية السؤل ١٢٥/٢ .

(١) هو معاذ بن جبل بن عمرو الخزرجي الأنصاري ثم الجشمي: يكنى أبا عبد الرحمن: شهد العقبة آخى الرسول بينه وبين عبد الله بن مسعود . شهد بدرأ ، بعثه الرسول قاضياً ومعلماً لليمن توفي في طاعون عمواس بفلسطين سنة ١٨ هـ وهو في ريعان الشباب له ترجمة في الإستهيعاب ١٤٧٢ والإصابة ١٠٦/٣ .

(٢) رواه أبو داود ٤١٢/٣ والترمذي ٦١٦/٣ وأخرجه الخطيب في كتابه الفقيه والمتفقه ١٨٩/١ من رواية عبد الرحمن بن غنم عن معاذ ورواه أحمد والطبراني وابن عدي والبيهقي عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ والحديث لا يصححه أهل الحديث مع عدم خلو كتاب أصول منه وقد استند الاصوليون في الإعتماد عليه إلى تلقي الأمة له بالقبول ودافع عنه ابن القيم في اعلام الموقعين ٢٠٢/١ والخطيب ١٨٩/١ ومن كلام المحدثين فيه:

قال الترمذي: لا نعرفه إلا من طريق الحارث بن عمرو وليس اسناده بمتصل .

قال البخاري في التاريخ ترجمة رقم (٢٤٤٩) الحارث بن عمرو من أصحاب معاذ وعنه أبو عون لا يصح .

قال الدارقطني في العلل: رواه شعبة عن أبي عون وأرسله ابن مهدي عن أبي

عون .

فجعل مرتبة الإجتهد دون مرتبة الكتاب فدل على أن تخصيص العموم بالقياس لا يجوز.

قلنا: لا حجة في هذا فإن الترتيب المذكور في الحديث ترتيب أدب وليس بواجب في الأدلة فإن من السنة ما يقدم على القرآن بالإتفاق وهي السنة المتواترة على العموم وكذا يقضى بالسنة على مجمل القرآن وكذا يجوز أن يكون في الأقيسة ما يقدم على العموم وأما المعنى فلهم فيه طرق.

الأول منها أنهم قالوا: القياس مستنبط<sup>(١)</sup> من قول الله تعالى ومن قول الرسول ﷺ ومن كثير من العمومات فكيف يجوز أن يُعكّر الفرع على أصله بالتخصيص.

قلنا: هذا لا حجة فيه. فإننا لا نحض العموم بقياس مستنبط من

= قال ابن حزم في ملخص إبطال القياس ١٢٤ لا يصح لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون.

قال عبد الحق الأشبيلي: لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح.

قال ابن الجوزي في العلل المتناهية: لا يصح وإن كان معناه صحيحاً.

وقد وصف شرف الحق ابن طاهر تصنيفاً منفرداً قال فيه: اعلم 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.

ثم قال وأتبع ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في البرهان. والعمدة في هذا الباب على حديث معاذ وقال: هذه زلة منه ولو كان عالماً بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة قال ابن حجر في التلخيص الحبير: أساء الأدب مع إمام الحرمين مع أن إمام الحرمين كلامه في ذلك أشد حيث قال: «والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه تأويل: وما ذكره ابن حجر موجود في البرهان ٧٧٢/٢

وانظر التلخيص الحبير ١٨٢/٤ رقم (٢٠٧٦) والنبد لابن حزم ص ٤١

(١) في المخطوطة «مستنبطة»

أصل آخر فما عكّر الفرع على أصله بالتخصيص.

والثاني: أن النسخ بالقياس غير جائز فكذا التخصيص. لأن النسخ والتخصيص يتنزلان منزلة واحدة فإن النسخ تخصيص لكن في الأزمان. والتخصيص تخصيص في الأعيان فقد استويا في أصل التخصيص وإنما اختلفا في المخصوص.

قلنا: هذا فاسد. وذلك لأن النسخ بالقياس إنما امتنع لإنعقاد الإجماع على المنع منه وإلا فلا مانع من جهة العقل.

ومن علمائنا من أجاب عن النسخ فقال: إنما لا يجوز النسخ بالقياس لأنه يتضمن إسقاط الحكم. وليس كذلك التخصيص فإنه لا يتضمن إسقاط اللفظ.

وعمدة من ذهب إلى جواز التخصيص أنهم قالوا: القياس دليل خاص ومصرح بالحكم ومتناول للحكم على وجه لا احتمال<sup>(١)</sup> فيه والعموم متناول للحكم على وجه محتمل فقدم غير المحتمل على المحتمل.

قالوا: عموم كتاب الله تعالى مقطوع بأصله. فأما تناوله للحكم فمظنون. وأما القياس غير مقطوع بالعمل به. وتناوله للحكم لا تردد فيه. فكان من هذه الجهة مرجحاً على العموم

ومن علمائنا من قال: تخصيص العموم بالقياس جمع بين الدليلين في العمل وذلك أنا إذا خصصنا العموم بالقياس فقد عملنا بالعموم والقياس معاً. وأما إذا لم نخصص العموم بالقياس عطّلنا القياس.

---

(١) في المخطوطة «الإحتمال»

والعمل بالدليلين أولى لا محالة - من العمل بأحدهما وإلغاء الآخر .  
وهذا ليس بقوي . لأن من خصص العموم فقد ترك العمل بالإستغراق فإن العموم هو المستغرق وإذا خُصَّ انتقص من العموم شيء فقد خرج العموم عن أن يكون عموماً ولأن القياس إن لم يكن قرينة لم يخصص العموم به كما ذكروه فلا يمكن الجمع بينهما واعلم<sup>(١)</sup> أن العموم إنما يخصه<sup>(٢)</sup> من الأقيسة ما كان جلياً يغلب على الظن أنه أقرب إلى وضع الشرع من دلالة العموم . وإنما يتبين ذلك بضرب الأمثلة فإن العمومات تنقسم إلى ما يقرب من وضع الشرع ومن الدلالة على مقصوده ومن العمومات ما يكون بعيداً عن ذلك . وكذا الأقيسة فإن منها ما يقرب من وضع الشرع وتشهد له الأصول . ومثال العموم البعيد عن وضع الشرع كالعموم الذي استدل به بعض علمائنا في قتل المسلم بالذمي بقوله تعالى : « لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة »<sup>(٣)</sup> فإن هذا العموم لا يظهر لنا ظهوراً بيناً كونه دليلاً في محل الخلاف . فإن هذا العموم إنما سيق لتفاوت ما بين المسلم والكافر في أحكام الآخرة . فقياس أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه في مسألة قتل المسلم بالذمي أقرب إلى وضع الشرع من هذا العموم .

ومثال العموم الذي يقرب إلى وضع الشرع كالإستدلال في

(١) هذا التفصيل الذي فصله ابن برهان هنا هو عين ما ذهب إليه شيخه حجة الإسلام الغزالي . ولكن الغزالي ارتضى التوقف إذا تساوى العام والقياس في درجة الظنية وابن برهان يمنع تصور التعادل من كل وجه . وانظر المستصفي ٣٥٣

(٢) في المخطوطة « يخص »

(٣) الحشر : ٢٠

النكاح بغير ولي بقوله عليه السلام: «أما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» ولا بدّ من النظر في مرتبة العموم ومرتبة القياس فإن كان ظهور العموم أقوى من ظهور القياس لم نقدم القياس عليه. وإن كان ظهور القياس أقوى من ظهور العموم قدم على العموم.

وأما القاضي أبو بكر فإنه يقول<sup>(١)</sup> اجتمع في القياس قطع وظن واجتمع في العموم قطع وظن. فأصل العموم مقطوع به وتناوله للحكم مضمون وتناول القياس للحكم مقطوع به وأصل القياس مضمون فتقابل القطعان والظنان فوقفا موقفا سواء ولا يرجح أحدهما على الآخر.

واعلم أن هذا باطل وذلك أن مرتبة القطع إن أمكن إدعاء التساوي فيها من جهة أن القطع لا يدخله الزيادة فليس يمكن إدعاء التساوي في مراتب الظنون. فإن من الظنون ما يقارب درجة القطع واليقين، ومنها ما ينحط إلى مرتبة الشك. ولذلك المعنى كان الترجيح طريقاً إلى تقديم بعض الأدلة الظنية على بعض. وليس كل شيئين استويا في أصل الظن وجب تساويهما في الرتبة ولو كان ذلك صحيحاً بطل باب الترجيح وإنما يتبين قوة هذه المسألة بكثرة الرياضة في العمومات والأقيسة واستعراض المسائل الخلافية.

وأما أصحاب أبي حنيفة<sup>(٢)</sup> فإنهم قالوا: إنما يخص العموم

(١) تقدم في أول المسألة أنه تابع القاضي إمام الحرمين في البرهان ١/٢٩٤  
(٢) تقدم التفصيل في أقوال أصحاب أبي حنيفة حيث هذا القول هو قول عيسى بن أبان

بالقياس إذا كان قد دخله التخصيص من قبل وإنما كان كذلك لأنه إذا دخله التخصيص صار مجازاً وإذا صار مجازاً جاز تخصيصه بالقياس.

قلنا: هذا باطل من وجهين.

أحدهما: أنا لا نسلم أن العموم إذا دخله التخصيص يصير مجازاً. ولو سلمنا ذلك تسليم جدل لم يكن في كونه مجازاً ما يقتضي التخصيص بالقياس وذلك أنهم إن عنوا بالمجاز ما لا حجة فيه. فهذا مذهب لهم فإن العموم حجة فيما بقي بعد التخصيص. فإن قالوا: هو حجة بعد دخول التخصيص. (قلنا) (١) فإذا جاز تخصيصه بالقياس بعد دخول التخصيص جاز تخصيصه بالقياس قبل دخول التخصيص ولا فرق بينهما.

#### المسألة الرابعة عشرة

إذا قال صاحب الشرع حرمت السكر لأنه حلو فهل يكون هذا اللفظ عاماً في تحريم كل حلو أم يكون تحريم غير السكر من الأشياء الموصوفة بصفة الحلاوة متلقى من جهة القياس؟ اختلف الناس في ذلك. فقالت طائفة: تحريم ذلك ثبت من جهة العموم.

وقال آخرون: ثبت من جهة القياس (٢) وعمدة من ذهب إلى

(١) إضافة من المحقق لضرورتها.

(٢) كثير من كتب الأصول بحثت هذه المسألة في مباحث العلة

وجهور الأصوليين يقولون بأن هذا اللفظ عام. إلا ما نقل من منع التعميم عن القاضي الباقلاني معللاً ذلك باحتمال كونه جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل

واختلف المعمون هل هو باللغة وبه قال منكره القياس ومنهم النظام وأهل الظاهر وتابعهم ابن فورك ونقل في المسودة عن الشافعي أنه يقول أنه ثابت بالنص =

أن تحريمه من جهة القياس فإنهم قالوا:

لو كان هذا من مقتضيات الألفاظ والصيغ لما اختلف باختلاف المتكلمين ولا شك أن رجلاً لو قال لو كيّله: أعتق عبدي الأسود لأنه أسود لم يجز له إعتاق كل أسود، ولو كان هذا من مقتضى الصيغة كان له اعتاق كل أسود كما إذا قال له: اعتق كل أسود من عبدي.

قالوا: ولأن تحريم السكر يجوز أن يكون لحلاوة تخصه ويجوز أن يكون للحلاوة المطلقة فإذا كان هذا الإحتمال قائماً لم يجز الإقدام على تحريم غير المنصوص عليه مع الشك والإحتمال. ولأنه لو قال حرمت هذا الحلو لم يقتض تحريم كل حلو. فكذا إذا قال حرمت السكر لأنه حلو لم يقتض تحريم كل حلو.

وعمدة القائلين/اللوحة ٣٣/ بأن اللفظ عام في الحلو: أن قوله حرمت السكر لأنه نُصب لمطلق الحلاوة وجعلها علة: ومطلق الحلاوة إذا كان علة في التحريم تنزل منزلة قوله: حرمت كل حلو.

وقولهم ان الوكيل لا يملك اعتاق كل عبد أسود مُسلم ولكن العذر عنه ظاهر. فإن السواد ليس علة في الإعتاق وإنما هو علة الأمر بالإعتاق. والوكيل إنما يملك التصرف بالأمر فإذا لم يوجد الأمر لم يملك التصرف. [وقولهم إن اللفظ محتمل ممنوع].

قلنا: إن قوله حرمت السكر لأنه حلو إضافة للتحريم إلى مطلق الحلاوة فلا يجوز تقييده بالمحل كما لا يجوز تقييده بزمان دون

= وأما الجمهور فإنهم يقولون أنه ثابت بالقياس.

وانظر في ذلك: ارشاد الفحول: ١٣٥، ٢١١، والمسودة ٣٩٠. والمعتمد ٧٥٣/٢

زمان وإن كانت المصالح تختلف باختلاف الأزمنة كما تختلف باختلاف الأعيان. فإذا لم يجز التقييد ببعض الأزمان لم يجز التقييد ببعض الأعيان.

وأما إذا قال حرمت هذا الحلو<sup>(١)</sup> لم يقتض التحريم على العموم إلا على قول من يرى أن إضافة الحكم إلى الإسم المشتق من معنى يقتضي نصب المعنى علة ومن لم ير ذلك رأياً قال: الحكم مختص بالمحل وهذا هو الأظهر لأن الصفة في محل الحكم لغوٌ. لهذا لو قال: «والله لا أكل هذا الشاب» فصار شيخاً ثم كلمه حنث في يمينه.

ولو قال: والله لا أكل شاباً فكلّم شيخاً لم يحنث. وكان الفرق بينها أنه إذا قال: لا أكل هذا الشاب فقد عُيِّنَ فإذا قال: الشاب فقد وصف فلغوي الوصف مع وجود التعيين. وإذا قال: لا أكل شاباً أتى بالوصف المجرد عن التعيين فاختصت اليمين به.

ومنهم من قال: إذا قال حرمت السكر فقد استفدنا من هذا اللفظ حصول فائدة وهي تحريم السكر فإذا قال: لأنه حلو فلا بد من حصول فائدة أخرى من هذا التعليل: وليس إلا تعميم التحريم.

قلنا: وهذا ليس بقوى لأن الخصم يقول ان اللفظ الأول أفاد اثبات الحكم وهو تحريم السكر من غير تعرض لبيان العلة فإذا قال لأنه حلو فقد أفاد علة الحكم وهذه الفائدة لم تحصل من اللفظ الأول فلا حاجة بنا إلى الزيادة على ذلك مع حصول الفائدة بما دونه.

---

(١) هذه الصورة تختلف تماماً عن موضوع المسألة الأصلي وذلك لأن التحريم تعلق بالمشار إليه بغض النظر عن صفته فليس للصفة اعتبار على الصحيح.

## المسألة الخامسة عشرة

إذا ذكر لفظاً عاماً ثم عقب به استثناء أو شرطاً<sup>(١)</sup> ولم يكن رجوع الإستثناء والشرط إلى جميع ما دخل تحت اللفظ العام كان اللفظ العام جارياً على عمومه والإستثناء والشرط مختصاً بما وجد فيه .

وقال أبو الحسين البصري<sup>(٢)</sup> إذا كان الإستثناء مختصاً ببعض المسميات كان اللفظ العام مخصوصاً بما وجد الإستثناء والشرط فيه .

---

(١) لم يحصر أبو الحسين في المعتمد المسألة في الإستثناء والشرط بل أضاف الصفة ومثل لها بقوله تعالى: « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » ثم قال: « لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » يعني الرغبة في مراجعتهم وهذا لا يتأتى في البائنة وأضاف أيضاً التقييد بالحكم ومثل له بقوله تعالى: « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ثم قال: « وبعولتهن أحق بردهن » وهذا يتأتى في البائن .

وأما الأمدي فقد ترجم للمسألة بقوله « اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام المتقدم لا إلى كله هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم وترجم لها الأسنوي بأنه إذا ورد بعد العام ضمير عائد على بعض أفراده فلا يخصصه

(٢) هذا النقل عن أبي الحسين ليس صحيحاً . بل قال في المعتمد: « والأولى عندنا التوقف » وما نقله عنه ابن برهان ذكره في معرض إبطال قول من أجرى اللفظ العام على عمومه وإذا أبطل ذلك القول لا يلزم منه أن يقول بنقيضه . وقد أورد أبو الحسين أدلة من قال بالتوقف وأجاب عن الاعتراضات الواردة عليها مما يدل أيضاً على أنه اختار هذا القول ونسب أبو الحسين القول بالعموم لأستاذه عبد الجبار ابن أحمد . واختار العموم أيضاً الأمدي والأسنوي وينظر تفصيل المسألة في المحصول ٩٦/٣/١ ونهاية السؤل ١٣٦/٢ والمعتمد ٣٠٦/١ والمسودة ١٣٩ وشرح تنقيح الفصول ٢٢٣ والأحكام للآمدي ١٥٨/٢ .

وصورته قوله تعالى: « وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي<sup>(١)</sup> » فقوله « إن طلقتموهن » عام في حق الصغيرة والبالغة وقوله: « إلا أن يعفون » خاص في حق البالغات لأن عفو الصغيرة غير نافذ .

وأحد القائلين يقول: قوله وإن طلقتموهن مجراً على عمومه وقوله إلا أن يعفون مخصوص بالبالغات .

وأبو الحسين يزعم أن قوله وإن طلقتموهن خاص فيمن يصح منها العفو وهي البالغة فكأن الآية ما سيقّت إلا لبيان الحكم في البالغة .

وعمدة من قال بالتعميم: أن اللفظ الأول عام من جهة الصيغة واختصاص الإستثناء والشرط ببعض المسميات لا يقدر في صيغة العموم لأن الجمع بينهما ممكن . والدليل المخصص هو الذي لا يمكن الجمع بين مقتضاه وبين مقتضى اللفظ العام كقوله تعالى: اقتلوا المشركين إلاّ أهل الذمة فإن العمل باللفظين غير ممكن فلا بُدّ من أن يقضى بالخاص منها على العام وفيما تنازعنا فيه الجمع ممكن .

وأما أبو الحسين فإنه يقول الإستثناء والشرط لا يستقلان فلا بد أن يعطف على ما تقدم من الكلام وسبق من القول فصار الإستثناء والشرط منعطفاً على ما تقدم وصورة الإنعطاف تقتضي اتحاد المحل . ثم أن محل العفو مخصوص بالبالغات . فينبغي أن يكون محل الطلاق مخصوصاً بالبالغات فكان العموم في أول الكلام

---

(١) البقرة: ٢٣٧

غير مقصود. وإنما المقصود ما اتصل به بالشرط فظاهر الإستثناء يقتضى رجوعه إلى ما تقدم فكأن الآية إنما سيقّت لبيان حكم طلاق من يصح منها العفو وهي البالغة.

قلنا: هذا باطل. فإن الإستثناء وإن لم يكن مستقلاً بنفسه غير أنا إذا رددناه إلى ما تقدم واتصل ببعضه حصلت الفائدة والمقصود إعمال الإستثناء فإذا أمكن إعماله مع إعمال ما تقدم من اللفظ العام كان أولى من إعمال الإستثناء وإلغاء اللفظ العام<sup>(١)</sup>

وكان الإمام أبو المعالي قدس الله روحه يتوقف في هذه المسألة ويقول: اجتمع ظاهران ظاهر العموم وهو يقتضى الإستغراق وظاهر الإستثناء وهو يقتضى اختصاص اللفظ ببعض المسميات فتقاوما ولا مزية لأحدهما على الآخر. وقد ذكرنا وجه الترجيح فأغنى عن الإعادة.

### المسألة السادسة عشرة

إذا عطفت جملة على جملة لم يلزم أن تكون مشاركة لها في جميع أحكامها بل يجوز أن تكون مشاركة لها في حكم دون حكم<sup>(٢)</sup>  
وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: هما مشتركان في جميع

---

(١) وأرى أن هناك ما يدل على إبقاء العام على عمومته في قوله تعالى: « وإن طلقتموهن » وهو الإستثناء المعطوف على الإستثناء الأول وهو قوله: « أو يعفو الذي بيده عقد النكاح » وهو ولي المرأة ويكون هذا الإستثناء راجع إلى الغير بالغات ويكون الإستثناء الأول مناسب للبالغات وبذلك يبقى لفظ المطلقات شاملاً للبالغات وغير البالغات. وهذا هو أحد أوجه تفسير الآية والله أعلم.

(٢) ترجم الآمدي لهذه المسألة بقوله « العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف انظر الأحكام للآمدي ٩٩/٢ »

الأحكام<sup>(١)</sup> وصورته قول النبي ﷺ: « لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده<sup>(٢)</sup> » يعني قصاصاً لأن المعطوف عليه قتل وهو قصاص وكذا المعطوف .

ومن علمائنا فإنهم قالوا: عطف عليه في أصل القتل . ذو العهد لا يجوز قتله ابتداء وعمدة أصحاب أبي حنيفة أن المعطوف عليه إذا لم يكن مستقلاً بنفسه فلا بد من رده إلى ما تقدم ليتحقق معنى الإفادة فإذا رد إلى ما تقدم اقتضى أن يكون مشاركاً له في أحكامه كما كان مشاركاً له في إعرابه لأن الجملتين إذا عطف إحداهما على الأخرى وكانت الثانية غير مستقلة صارت الجملتان كجملة واحدة وانصرفت الأحكام إليهما جميعاً .

بيان ذلك: أنه إذا قال رأيت زيداً وعمراً كان المعنى به ورأيت عمراً فعمر وشارك زيداً في إعرابه وفي معناه فكذا إذا قال ﷺ: « لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده » وجب أن

---

(١) نقل البدخشي والأسنوي أن الحنفية لا يقولون بأن المعطوف والمعطوف عليه يشتركان في جميع الأحكام بل يشتركان في المتعلقة وانظر نهاية السؤل بحاشية البدخشي ١٣٥/٢ وينظر أيضاً تفصيل المسألة في المعتمد ٣٠٨/١ وإرشاد الفحول . ١٣٨

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم ٣٨/١ من طريق أبي جحفة في صحيفة علي المشهورة بدون ولا ذو عهد في عهده وأخرجه بدون الزيادة أيضاً أبو داود ٢٥٢/٤ والنسائي ٢٤/٨ وأحمد والترمذي وبالزيادة رواه أحمد وأبو داود عن عبد الله بن عمرو وأخرجه كاملاً من طريق علي أحمد والنسائي وأبو داود وينظر الكلام عليه في المنتقى ٦٧٦/٢ والفتح الكبير ٣٦٧/٣ والتلخيص الحبير ٣٣٦/٢ ونيل الأوطار ٧/٧ وفتح الباري ٢٦٠/١٢ وفيض القدير ٤٥٣/٦ وبلوغ المرام ١٤٦ .

يكون القتل المهني<sup>(١)</sup> عنه في الجملة الثانية هو القتل على وجه الإختصاص.

وقرروا ذلك من وجه آخر وهو أن الجملة الأولى إذا كان الحكم الذي أضيف إليه قتل القصاص فلم تكن الثانية مشاركة لها. إلا إذا كان القتل المنفي فيها أولاً هو القتل على وجه القصاص لأنه الذي قصد بيانه في الجملة الأولى فلا يجوز اسقاط الصفة والإقتصار على الموصوف وإن كان القتل الأول مشتملاً عليهما جميعاً وصار هذا كما قال: ضربت زيداً وعمراً. فهم منه ضرب زيد كما ضرب عمراً.

وليس لقائل أن يقول: إنما أراد ضربت زيداً وأهنت عمراً لأن الضرب مشتمل على ضرب من الإهانة وكان عمرو مشاركاً لزيد في أصل الإهانة لا في صفة الضرب. وكذا أيضاً لا يجوز لقائل أن يقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «ولا ذو عهد في عهده» أنه قصد بذلك نفي القتل ابتداءً. فكان معطوفاً عليه في أصل القتل لا في صفة القتل. ولأنه لو كانت الجملة الثانية مشاركة للجملة الأولى في بعض الأحكام دون بعض لم يكن حكم<sup>(٢)</sup> بأولى من حكم. وصار هذا/ اللوحة ٣٤/ اللفظ مجملاً إذ ليس في الأولى<sup>(٣)</sup> ما يقتضي التعيين. ولم يذهب أحد من العلماء إلى أن الحكم في المعطوف عليه مجمل. ولو كان الحكم في المعطوف عليه مجملاً بطلت فائدة العطف. لأن فائدة العطف التشريك بين المعطوف<sup>(٤)</sup> والمعطوف عليه.

(١) سقط من المخطوطة «عنه»

(٢) في المخطوطة «حكمه»

(٣) في المخطوطة بياض والمعنى يتناسب مع ما أثبتته.

(٤) في المخطوطة «العطف بدل المعطوف»

وعمدة علمائنا: أن المعطوف إذا لم يستقل بنفسه فلا بد من رده إلى ما تقدم لضرورة الإفادة والإعمال وعدم التعطيل والإهمال. وهذا المعنى يحصل بالمشاركة في بعض الأحكام وصار هذا في ضرب المثال كقوله: « لا تقتل النصارى بالحديد ولا اليهود في الأشهر الحرم » اقتضى هذا العطف نفي قتل اليهود لا نفي صفة القتل بالحديد وكذا قوله صلى الله عليه: « ولا ذو عهد في عهده » وأما قولهم ان القتل المنفي هو قتل القصاص.

قلنا: المنفي شيان موصوف وهو القتل وصفته وهو القصاص. فكانت الجملة الثانية مشاركة للجملة الأولى في أحد الحكمين وليس هذا كما استشهدوا به من مشاركة زيد وعمرو في الإهانة دون الضرب في المثال الذي ضربوه لأن الإهانة غير منطوق بلفظها. وفيما تنازعنا فيه القتل منطوق به سواء كان على وجه الإبتداء أو على وجه القصاص.

وقولهم: ان هذا يقتضي الإجمال في حكم دون حكم قول باطل. وذلك أنا لا نجعل العطف عليه في تعيين حكم من الأحكام. لكننا نقول: إذا دلّ الدليل على بعض الأحكام المذكورة في الجملة الأولى فلا يجوز أن تكون الجملة الثانية مشاركة لها فيه. وإن لم يكن عدم مشاركته للجملة الأولى في الحكم مبطلاً حقيقياً للعطف بل حقيقة العطف باقية وإن لم تحصل المشاركة في جميع الأحكام<sup>(١)</sup>

(١) ورد في القرآن عطف بعض المتخالفات على بعض فعطف الواجب على المندوب في قوله تعالى: فكاتبهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم. وعطف

الواجب على المباح في قوله تعالى: كلوا من ثمره وأتوا حقه يوم حصاده. فإذا لا

يلزم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه من كل وجه انظر: ارشاد الفحول ١٣٨ =

## المسألة السابعة عشرة

يجوز أن يسمع الله المكلف لفظاً عاماً وإن لم يسمعه الدليل  
المخصص له (١)

وقال أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي (٢) إذا أسمع الله المكلف  
لفظاً عاماً وجب أن يسمعه الدليل المخصص إذا كان مخصّصاً ووافقونا  
على أن اللفظ العام إذا كان مخصّصاً بدليل العقل لم يجب اخطار  
الدليل ببال المكلف إلا ما حكى عن أبي الهذيل أنه أوجب ذلك (٣).

وعمدتنا: أن التخصيص بدليل العقل كالتخصيص بدليل  
النقل فإذا لم يجب اخطار دليل العقل بباله لم يجب اسماع دليل  
النقل وإن سلموا فالذي منعه بمتابته ما سلّموه. وإن منعوا على  
قول أبي الهذيل فهو باطل من وجهين (٤)

= والمعتمد ٣٠٨/١ ونهاية السؤل ١٣٥/٢ والأحكام للآمدي ٩٩/٢ والبرهان  
٣٩٠/١ والمحصل ٦٨/٣/١.

(١) قال بهذا القول الغزالي والآمدي وأبو الحسين البصري والرازي فخر الدين وإمام  
الحرمين.

(٢) هذا النقل عن أبي هاشم يبدو غير صحيح. لأن أبا الحسين والرازي نقلوا عنه القول  
الأول والقول الثاني نقله أبو الحسين والرازي عن أبي الهذيل وأبي علي الجبائي.

(٣) هذا النقل عن أبي الهذيل أيضاً لا يبدو صحيحاً. فالذي نقله عنه أبو الحسين  
والرازي موافقة أبي علي الجبائي: ونص كلام أبي الحسين: «منع أبو الهذيل وأبو  
علي رحهما الله من أن يسمع الحكيم خطابه العام المكلف من دون أن يسمعه ما يدل  
من جهة السمع على تخصيصه وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه  
وأجازا أن يسمعه العام المخصوص بأدلة العقل» وينظر تفصيل الأقوال في المعتمد  
٣٦٠/١ والمحصل ٣٣٤/٣/١ والأحكام للآمدي ١٩٥/٢ والمستصفي ٣٦٠  
والبرهان ٤٠٤/١.

(٤) جميع الأدلة التي ساقها المصنف على ابطال مذهب الخصم عقلية وكان بإمكانه =

أحدهما: أنا نجد كثيراً من المشبهة والمبتدعة حملوا الألفاظ على ظواهرها. ولو خطر الدليل المخصص بياهم دليل العقل لما أصروا على عقائدهم الباطلة لأن في إخطار دليل العقل بياهم ما يتضمن خلق الإيمان لهم. ولا يجوز على أصول المعتزلة أن يخلق الله تعالى للمكلف علماً ضرورياً بالإيمان لأنه يفضي إلى إبطال المحنة ورفع قاعدة التكليف.

قالوا: دليل العقل مقطوع به فلا يجوز إخطاره ببال المكلف ودليل السمع مظنون فوجب إسماعه

قلنا: دليل العقل وإن كان مقطوعاً به إلا أن الظفر بدليل العقل غير مقطوع به. ولذلك اختلف العقلاء في قواعد العقائد وأصول الديانات. ولو كان الظفر بدليل العقل مقطوعاً به لما تصور الإختلاف.

وشبهة الخصم: أن المكلف إذا سمع اللفظ العام ولم يسمع اللفظ المخصص له اعتقد عموماً فكان ذلك اعتقاد الجهل واعتقاد الجهل قبيح وما كان قبيحاً كان التعريض له قبيحاً فلا بد من إسماعه الدليل المخصص لينتفي هذا النوع من القبح.

وهذا باطل باللفظ العام إذا كان مخصوصاً بالدليل العقلي على ما قدمناه.

= الإستدلال بوقوعه شرعاً مثل استدلال فاطمة رضي الله عنها بقوله تعالى: «يوصيكم الله في أولادكم» ولم تكن سمعت «لأنورث ما تركناه صدقة» حتى أخبرها بذلك أبو بكر. وكإسماع الله قوله تعالى: فاقتلوا المشركين: وكثير منهم لم يسمع قوله ﷺ: «سواهم سنة أهل الكتاب» إلا بعد حين وقد قامت الأدلة على وجود مخصصات منفصلة متأخرة عن العام فإذا جاز تأخير وروده فتأخير إسماعه جائز من باب أولى.

والثاني: أن هذا لا يقضي إلى<sup>(١)</sup> اعتقاد الجهل إذا جعله  
مشروطاً وقال أنا اعتقد عموم اللفظ إلا أن يكون هناك دليل  
مخصص<sup>(٢)</sup>

ومن علمائنا من قال: هذه المسألة تبتنى<sup>(٣)</sup> على أن كل مجتهد  
مصيب فإذا سمع الدليل العام ولم يسمع الدليل المخصص فحكم الله  
في حقه أن يعتقد العموم وأن يحكم بالإستغراق وأن حكمه في حق  
كل من عرف الدليل الخاص أن يعتقد الخصوص بناء على أن  
المطالب متعددة فاندفع اعتقاد الجهل بالبناء على هذا الأصل.

### المسألة الثامنة عشرة

اللفظ المشترك إذا ورد حُمِلَ على جميع المسميات عند كثير من  
العلماء<sup>(٤)</sup>

(١) سقط من المخطوطة « إلى »  
(٢) ذكر الغزالي أنه يجب اعتقاد أن العام ظاهر في العموم محتمل للخصوص. ونقل عن  
أبي حنيفة أنه يجب اعتقاد العموم قطعاً.. ولذا قال في قوله تعالى: « فتحرير رقبة »  
أن إخراج الكافرة نسخاً. وفي قوله تعالى: « فليطوفوا بالبيت العتيق » يجب  
اعتقاد أجزاء الطواف قطعاً فجعل اشتراط الطهارة بنص آخر نسخاً. المستصفي:

٣٦٠

(٣) وذكر إمام الحرمين في البرهان أنها تبتنى على مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب  
ولهذا بحثها كثير من الأصوليين في الحمل والمبين.

(٤) نسب هذا القول أبو الحسين في المعتمد إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد وأبي علي  
الجبائي بشرط أن لا يتنافى ذلك فلا يراد بإفعل الأمر والتهديد في عبارة واحدة  
لأن الأمر والتهديد متنافيان. وهذا القول منقول عن الشافعي رضي الله عنه كما في  
المنحول والمستصفي أن الشافعي حمل قوله تعالى: « أو لامستم النساء » على المس  
والوطء جميعاً واختار هذا القول الآمدي معللاً ذلك بتكثير الفائدة وانكر.  
الشوكاني هذا التعليل بقوله: « والحق أنه مع عدم الظهور في أحد مدلوليه يكون =

وذهبت طائفة من الأصوليين إلى أنه مجمل. ويتوقف بيان<sup>(١)</sup>  
المراد على قرينة حالية أو قرينة مقالية<sup>(٢)</sup>

وعمدة الأول: أن اللفظ صالح للجميع من حيث كان موضوعاً  
لكل نوع من الأنواع على جهة الحقيقة فكان عند الإطلاق منصرفاً  
إلى الجميع.

وقد تمسك الخصم بشبه منها أن اللفظ لو كان محمولاً على الجميع  
والإستغراق لكان إذا اتصلت به قرينة يقتضي التخصيص ببعض  
المسميات أن يكون اللفظ مجازاً. ولا خلاف أنه لو قال: «رأيت  
عيناً» ثم قال: العين<sup>(٣)</sup> التي رأيت عين الماء لم يكن اللفظ مجازاً ولو  
وجب حمل اللفظ على الجميع وكل العيون لكان عند تخصيصه  
ببعضها متكلماً بالمجاز ولأنه لو قال: «رأيت عيناً» أو قال:  
«اعتدي بقرء» ووجب حمله على الطهر والحيض لكان قد وجب  
عليها الإعتداد بقرئين وكان قد رأى عينين أو عيوناً كثيرة.

= مجملاً ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحاً ولا رافعاً للإجمال فإن أكثر الألفاظ  
ليس لها إلا معنى واحداً.

(١) في المخطوطة «بان بدل بيان»

(٢) ونسب أبو الحسين هذا القول إلى الكرخي وأبي هاشم وأبي عبد الله البصري  
واشترط أبو عبد الله لمنع الحمل أربعة شروط: ١ - كون المتكلم واحداً ٢ - كون  
العبرة واحدة ٣ - في وقت واحد ٤ - أن يكون المعنيان مختلفين وبهذا حمله  
على الإجمال أبو الحسين والغزالي والباقلاني وابن الحاجب وإمام الحرمين. ونقل إمام  
الحرمين في البرهان عن القاضي الباقلاني أنه عظم النكير على من يرى حمل اللفظ  
على الحقيقة والمجاز جميعاً. وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١٧١ والأحكام  
للأمدي ١٧٤/٢ والمنحول ١٤٧ والمعتمد ٣٢٥/١ والمستصفي ٣٤٠ والبرهان  
٣٤٤/١.

(٣) في المخطوطة: «الذي بدل التي»

وذلك مخالف لما دلّ عليه ظاهر لفظه .

ومن أقوى ما تمسكوا به : أن العرب غايرت بين أسماء العموم والأسماء المشتركة فجعلوا الإسم العام موضوعاً للإستغراق وجعلوا الإسم المشترك موضوعاً لكل واحد من المسميات على طريق الإبدال . فلو كان اللفظ المشترك محمولاً على الإستغراق صار البابان باباً واحداً . وذلك مخالفة لمقصود العرب في وضعهم اللغة وقصارى ما ذكره الأولون في الانفصال عن عهدة الأسئلة أنه يجوز أن يكون اللفظ محمولاً على الإستغراق ثم لا يكون مجازاً عند استخراج البعض كالحیوان والإنسان فإنه مستغرق عند إطلاق الإستغراق فإذا استخرج بعضه لم يكن اللفظ في الباقي مجازاً .

وأما قولهم : إذا قال : « رأيت عيناً » أو قال : « اعتدي بقرء » إنه يفضي إلى مخالفة لفظه فليس موضوعة في ذلك لأن اللفظ موحد هناك فلا يدل على التثنية وإنما الكلام مفروض فيما إذا قال لها : « اعتدي بالأقراء » فإنها تجمع بين الأطهار والحیض وليس في ذلك مخالفة ظاهر لفظه .

وأما دعواهم أن العرب غايرت بين وضع الأسماء المشتركة وبين وضع الأسماء العامة فهذا نفس الدعوى ولا برهان عليها . والمذهب لا يثبت بالدعوى .

### المسألة التاسعة عشرة

إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد يحمل المطلق على المقيد أم يبقى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده<sup>(١)</sup>

(١) كان على المصنف أن يجرر محل النزاع بذكر الصور الثلاث ثم يبين أقوال العلماء في محل النزاع لأنه يتبادر للذهن عند النظر في المسألة أن النزاع قائم في جميع الصور

اختلف العلماء في ذلك فذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أن المقيد يبقى على تقييده والمطلق يبقى على إطلاقه .

وذهب أصحابنا إلى أن المطلق يحمل على المقيد . ثم اختلفوا فمنهم من قال : يحمل على المقيد بنفسه / اللوحة ٣٥ / ومنهم من قال : يحمل المطلق على المقيد بالقياس<sup>(١)</sup> وللمقيد والمطلق ثلاث<sup>(٢)</sup> صور :

الأولى أن يتحد الموجب والموجب<sup>(٣)</sup> : وصورة ذلك أن ينص صاحب الشرع على اشتراط الإيمان في كفارة القتل ثم يطلق الرقبة من غير قيد الإيمان في كفارة القتل في موضع آخر . ففي هذه الصورة يحمل المطلق على المقيد إجماعاً<sup>(٤)</sup> . لأن السبب واحد والحكم

---

الثلاث وهو خلاف الواقع لأن النزاع في الصورة الثالثة فقط وهي إذا اتحد الحكم واختلف السبب .

(١) حمل المطلق على المقيد منقول عن الشافعي واختلف أتباعه هل يكون هذا الحمل مطلقاً من غير دليل آخر أم لا بد من وجود علة جامعة مقتضية للإلحاق أي بطريق القياس والأغلب على أن الحمل لوجود العلة وقال به الرازي وأتباعه وأبو اسحق الشيرازي في اللمع وأبو الخطاب من الحنابلة . وأما الآمدي اشترط في الوصف الجامع أن يكون ثابتاً بنص أو إجماع وهذا تضييق في حمل المطلق على المقيد .  
(٢) في المخطوطة « ثلاثة »

(٣) الموجب الأول باسم الفاعل والثاني باسم المفعول والأول هو السبب والثاني هو الحكم . وظاهر كلام المصنف أنه جائز سواء أكان الحكم أمراً أم نهياً وقد فرق جمهور الأصوليين فأجازوه في الأمر ولم يجيزوه في النهي وبه قال أبو الحسين ونقله في المسودة وارتضاه .

(٤) ذكر جماعة الإجماع في هذا القسم منهم الباقلاني وابن فورك والكنيا الهراسي والقاضي عبد الوهاب المالكي . ونقل عن ابن برهان في الأوسط أنه نقل الإختلاف عن أصحاب أبي حنيفة والصحيح من مذهبهم أنه يحمل ونقله الدبوسي والماتوريدي عن الإمام أبي حنيفة ولكن ابن قدامة في الروضة ٢٦٠ نقل الخلاف عن الحنفية لأن الزيادة على النص نسخ . وقد يكون هذا من باب الإلزام لهم ولكنهم لا يقولون به . =

واحد والصورة واحدة.

والصورة الثانية: أن يختلف الموجب والموجب بصورة ذلك:  
أن ينص صاحب الشرع على

اشتراط العدالة في الشهود بقوله عزَّ وجل: «واشهدوا ذوي  
عدل منكم»<sup>(١)</sup>. ثم ينص على إعتاق الرقبة في الكفارة من غير ذكر  
عدالة. فإن هذا المطلق لا يحمل على ذلك المقيد في اعتبار العدالة  
إجماعاً.

الصورة الثالثة<sup>(٢)</sup>: وهي التي يتنازع العلماء فيها. هو أن يتحد  
الحكم ويختلف السبب كالظهار والقتل فإنها سببان مختلفان والحكم  
متحد. فاشتراط الايمان في كفارة القتل هل يقتضي حمل كفارة  
الظهار عليها. فهذا هو محل الخلاف<sup>(٣)</sup>.

= وينظر تفصيل المسألة في الأحكام للأمدى ١٦٢/٢ والمعتمد ٣١٢/١ وشرح تنقيح  
الفصول ٢٦٦ والسودة ١٤٤ وإرشاد الفحول ١٦٤ وروضة الناظر ٢٦٠ ونهاية  
السؤل ١٣٩/٢ والنخول ١٧٦ والمستصفي ٣٧٠ واللمع ٢٤ والبرهان ٤٣١/١

والمحصول ٢١٨/٣/١  
(١) الطلاق: ٢

(٢) ويوجد صورة رابعة: وهي أن يختلف الحكم ويتحد السبب. وهذه لم يذكرها  
المصنف. ويمثلون لها بالتيمم مع الوضوء. فقد وردت اليد مطلقة في التيمم مقيدة  
في الوضوء بالمرافق. وصرح الأمدى وغيره من الشافعية أنه لا يحمل المطلق على  
المقيد إذا اختلف الحكم سواء اتحد السبب أم اختلف. وهو ظاهر كلام أبي اسحق  
الشيرازي في اللمع. ونقل الشوكاني في إرشاد الفحول الاجماع على عدم الحمل في  
هذا الفرع. والذي يظهر لي عدم وقوع الاجماع لأن القرافي في شرح التنقيح ذكر  
خلافاً في هذا القسم.

(٣) ويخرج من محل النزاع ما إذا كان الحكم أطلق في موضع وقيد مثله في موضوعين  
بقيدتين مختلفتين نحو تقييد صوم الظهار بالتتابع وتقييد صوم التمتع بالعمرة إلى الحج  
بالتفريق في قوله تعالى: «فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعت». وجاء قضاء =

فليقع البداية بشبهة من يزعم أن المطلق يحمل على المقيد بنفسه. وقد زعموا أن كلام الله تعالى شيء واحد. فإذا نص على اشتراط الإيمان في كفارة القتل كان ذلك تنصيماً على اشتراطه في كفارة الظهار.

قلنا: هذا فاسد فإن كلام الله تعالى الذي هو شيء واحد هي الصفة القديمة الأزلية القائمة بذاته. وتلك ليس فيها إطلاق ولا تقييد. فأما المنزل على رسول الله ﷺ فإنه ينقسم إلى العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ. ولا يجوز أن يحمل المطلق منه على المقيد إلا بدليل. وإنما كان ذلك لأن المطلق يجوز أن يكون إطلاقه مقصوداً لصاحب الشرع. واللفظ الأصلي في الدلالة على المقصود هو<sup>(١)</sup> اللفظ المطلق فلا يجوز تركه إلا بدليل.

قالوا: أليس قد حمل قوله تعالى: «والذاكرين الله كثيراً والذاكرات»<sup>(٢)</sup>. من غير دليل.

قلنا: ما كان الحمل إلا بدليل. فإن قوله: «والذاكرين الله كثيراً» كلام مستقل بنفسه. وقوله تعالى بعد ذلك: «والذاكرات» لا يستقل بنفسه. وحكم المعطوف إذا كان غير مستقل أن يردّ إلى ما تقدم فاقضى الرد أن يكون المعنى بقوله:

---

= صيام رمضان مطلقاً. فالجمهور لا يرون التقييد في هذه الحالة. لأن التقييد بأحد القيدتين ليس بأولى من الآخر. وأما من يرى التقييد بالمقياس فيلحقه بأكثرهما شياً في نظره. وأما الأحناف فلا يحمل عندهم المطلق على المقيد لاطراد أصلهم. وانظر المستصفي ٣٧٠ والأحكام ١٦٢/٢.

(١) في المخطوطة: «وهو»

(٢) الأحزاب: ٣٥

« والذآكرآت ». هو المعني بقوله: « والذآكرين الله كثيرآ ». .

وأما الفصل الثاني في حمل المطلق على المقيد بدليل: فإن علماءنا<sup>(١)</sup> رحمهم الله قالوا: إذا كان الإيآن مشروطآ في كفارة القتل وحب أن يكون مشروطآ في كفارة الظهر. لأن الكفارتين استويتا<sup>(٢)</sup> في اشتراط السلامة من العيوب. فوجب أن يستويا في الإسلام.

وأصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه قالوا: اشتراط الإيآن في كفارة الظهر زيادة على النص. والزيادة على النص نسخ. ونسخ القرآن لا يجوز إلا بمثله أو بخبر التواتر.

قالوا: إنما قلنا أنه يتضمن الزيادة على النص لأن اسم الرقبة لا يشعر بالإيآن والكفر كما أن اسم الرجل لا يدل على الطول والقصر ولا على العلم والجهل. فمن ضم وصف الإيآن إلى الرقبة فقد زاد على النص.

قلنا: ضم وصف الإيآن لا يقتضي نسخآ وإنما يقتضي تخصيصآ.. فإن مطلق الرقبة يتناول الكافرة والمؤمنة. فاشتراط وصف الإيآن يقتضي إستخراج الكافرة من مطلق اللفظ واستبقاء الحكم في المؤمنة. فهو نازل منزلة قوله: « اقتلوا المشركين » فإنه عام في اليهود والنصارى وأهل الذمة وأهل الحرب. ثم تخصيص أهل الذمة بدليل لا يقتضي نسخ اللفظ العام بل يقتضي تخصيصآ.

(١) هذا القول الذي ارتضاه ابن برهان ارتضاه جمهور المحققين من الشافعية. ودافع عنه القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الخطاب من الحنابلة.

(٢) في المخطوطة « استويا »

وقولهم: أن الرقبة لا تشعر بالإيمان والكفر مسلم<sup>(١)</sup> إلا أن الرقبة تنقسم إلى المؤمنة والكافرة كما أن اسم المشرك لا يشعر بأهل الحرب والذمة. ولكنهم ينقسمون إلى المحاربين والذميين. والتخصيص ينقسم إلى تخصيص باللفظ المخصوص كقوله<sup>(٢)</sup>: «اقتلوا المشركين إلا زيد بن خالد وإلى تخصيص بغير لفظ المخصوص منه كقوله<sup>(٢)</sup>: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة». وكان القياس يقتضي أن لا يجوز التخصيص بلفظ مخصوص لأنه نوع من التحكم. فأما التخصيص بغير لفظ المخصوص منه فهو الجاري على سنن القياس لأنه يشعر بمعنى يميز المخصوص به عن المخصوص منه فمن عذيرنا ممن يجعل المعنى المقتضي صحة التخصيص مقتضياً لإبطاله وإفساده.

وقد ذكر المحققون من علمائنا فرقاً<sup>(٣)</sup> بين النسخ والتخصيص فقالوا: «كل لفظين لو قُدِّرَ ورودها معاً تناقض الجمع بينهما. فإذا ورد أحدهما بعد الآخر كان الثاني ناسخاً للأول كقوله: «صلوا إلى بيت المقدس وصلوا إلى الكعبة». فإن هذين الأمرين إذا وردا معاً كان ذلك تناقضاً في القول. فإذا ورد في قوله صلوا إلى الكعبة بعد قوله صلوا إلى بيت المقدس كان الثاني ناسخاً للأول. وكل لفظين لو قُدِّرَ ورودها معاً لم يتناقضا. فإذا جاء الثاني بعد الأول كان مخصصاً له كقوله: «اقتلوا المشركين» ثم قال بعد ذلك. «لا تقتلوا

(١) في المخطوطة «إلا بدل إلى».

(٢) في الموضوعين: يوجد «تعالى» بعد قوله. وهما ليستا آيتين.

(٣) ذكر الشوكاني في إرشاد الفحول: ١٤٢ عشرين فرقاً بين النسخ والتخصيص وانظر أيضاً البرهان لإمام الحرمين آخر مسألة ١٣١٤/٢.

أهل الذمة « كان اللفظ الثاني مخصصاً للفظ الأول. وفيما تنازعنا فيه لو قال: « فتحرير رقبة مؤمنة » لم يتناقض الكلام. فإذا ذكر الرقبة المطلقة ثم ضمنا وصف الإيمان بدليل كان تخصيصاً ولم يكن نسخاً.

جواب آخر<sup>(١)</sup>: وهو أن مطلق لفظ الرقبة ينبىء عن وصف السلامة من العيوب. فهلا كان اشتراط<sup>(٢)</sup> السلامة من العيوب نسخاً.

قالوا: الرقبة تنصرف إلى الرقبة الكاملة والعيوب تحل بمعنى الكمال. فلهذا كانت السلامة شرطاً.

وهذا باطل. فإن اسم الرقبة من جهة اللفظ يتناول السليم والمعيب تناولاً واحداً.

وقد تناقض<sup>(٣)</sup> أبو حنيفة رضي الله عنه تناقضاً ظاهراً. فقال: مقطوع أحد اليدين وإحدى الرجلين يجزىء في الكفارة. ومقطوع اليدين لا يجزىء في الكفارة. والسلامة مقصودة فيهما والكلام معدوم<sup>(٤)</sup>.

(١) هذا إلزام لأبي حنيفة. لأنه يقول: الزيادة على النص نسخ. ولا يجوز نسخ القطعي بما هو دونه فكان عليه أن لا يشترط السلامة من العيوب لأنه لم يرد النص القطعي بها بل ورد بالرقبة مطلقاً.

(٢) في المخطوطة « اشراط ».

(٣) في المخطوطة « ناقض ».

(٤) ونقل القرافي في شرح تنقيح الفصول عن الماذري في شرح البرهان أنه يوجد عند أبي حنيفة نقوض أخرى منها: أولاً: يجزىء عنده عتق الأقطع دون الأخرس.

ثانياً: لو حلف لا يشتري رقبة فاشتري رقبة معيبة حنت. فلم يعتبر السلامة في

الحنت.

قالوا: مقطوع اليدين فقد منفعة الجنس. ومقطوع إحدى اليدين ما فقد منفعة الجنس ولهذا لا تجب الدية الكاملة فيه. فله شبهة الهلاك.

قلنا: هذا تمسك بمعنى فقهي لم تُبَن اللغة عليه. وواضع اللغة أطلق اسم الرقبة على من فقد منفعة الجنس كما أطلق على من لم يفقد ذلك فلا يجوز التحكم على وواضع اللغة بالمعنى الفقهي.

### المسألة العشرون

العموم لا يخص بمذهب الراوي<sup>(١)</sup>.

وقال أصحاب أبي حنيفة: العموم يخص بمذهب الراوي<sup>(٢)</sup>.

= ثالثاً: اشترط الفقر في ذي القربى.

رابعاً: اشترط السلامة من العيوب في الرقبة.

خامساً: اشترط الحرز وانتفاء الشبهات في قطع السارق والسارقة. ولم تنص أية السرقة على ذلك.

هذا مع أنه يقول أن الزيادة على النص نسخ. وبهذا يكون قد قال بنسخ القرآن بغير قاطع.

وانظر شرح تنقيح الفصول: ٢٦٨.

(١) هذه المسألة بناها الأصوليون على حجية قول الصحابي. وقول الصحابي حجة عند الجمهور بشرط الانتشار مع عدم العلم بوجود مخالف له. ثم اختلفوا فيما إذا لم يتحقق الشرط. وهذه المسألة أخص حيث أنها مفروضة في راوي الحديث. وبعض الأصوليين يترجم للمسألة بما هو أعم مما هنا حيث يقولون: «هل قول الصحابي يخص به العموم». والقرافي في شرح التنقيح خص المسألة بمذهب الصحابي إذا كان مخالفاً لروايته ونفى أن تكون في كل راوٍ معلقاً ذلك بأنه لا نزاع في عدم حجية قول غير الصحابي فلا ينبغي أن يختلف إذا كان الراوي غير صحابي وأما إذا كان صحابياً فالاختلاف جائز لاحتمال كونه سمع من الرسول ﷺ ما يخالف الرواية.

(٢) ونقل هذا القول عن الشافعي في القديم وبعض الحنابلة في إرشاد الفحول والمسودة. =

وصورته أن علماءنا احتجوا في مسألة المرتدة بقوله عليه السلام: «من بدّل دينه فاقتلوه»<sup>(١)</sup>. فقال بعض أصحاب أبي حنيفة: لو سلمنا أن هذا اللفظ يتناول الذكور والإناث لكن هو مخصوص بالذكور لأن الراوي عبد الله بن عباس كان<sup>(٢)</sup> ممن يرى أن المرتدة لا تقتل.

فإن حجتنا أن قول الرسول حجة متفق عليها. وتأويل الراوي معرض للخطأ. فلا تترك الحجة الواردة (اللوحة ٣٦) من المعصوم لتأويل من يجوز عليه الخطأ في مثل هذا المقام.

قال الشافعي رضي الله عنه: كيف أترك الحديث لأقوال أقوام لو عاصرتهم لحاجتهم بالحديث.

ولأن الراوي يجوز أن يكون قد تمسك في تأويل هذا الحديث بشبهة أو بأمر لا ينتهي في القوة إلى مرتبة الحديث. أو لعله خصه

= ونقله الآمدي والرازي عن عيس بن أبان. ونقل الرازي عن الشافعي أنه قال «إن كان الراوي حل الخبر على أحد محمله صرت إلى قول الراوي وإن ترك الظاهر لم أصر إلى قوله». وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المستصفى ٣٥٠ وروضة الناظر ٢٤٨، والمسودة ١٢٧ وإرشاد الفحول ١٦١. والأحكام للآمدي ١٥٦/٢ ونهاية السؤل ١٣٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢١٩ واللمع ٢٠ والمحصل ١٩١/٣/١ والبرهان ٤٤٢/١.

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد (باب لا يعذب بعذاب الله). وفي كتاب الاعتصام (باب قوله تعالى: وأمرهم شورى بينهم). وكتاب استتابة المرتدين (باب حكم المرتد، والمرتدة). وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود (الباب الأول). والترمذي في كتاب الحدود (الباب الخامس والعشرين). والنسائي في كتاب التحريم (الباب الرابع عشر). وابن ماجه في كتاب الحدود (الباب الثاني). وأحمد ٢٨٢/١، ٣٢٣، ٢٣٢/٥ وأماكن أخرى.

(٢) في المخطوطة: «وكان»

بحديث ليس له شرط صحة. فلا يترك الدليل المتيقن وجوده لأمر  
موهوم.

وعمدة الخصم: أن الراوي حضر وغبنا وشاهد وحدّثنا ،  
واطلع من القرائن على ما لا نطلع عليه من القرائن إلا المعاني. فلو  
لم يعلم الراوي أمراً يوجب تخصيص الحديث لما خصه. فلو جوزنا  
على الراوي ترك العمل بعموم الحديث وليس هناك ما يوجب  
تخصيصه أوجب ذلك طعنا في الراوي. ويسقط التمسك بالحديث  
فقد أفضى العمل بالحديث إلى ترك العمل به فكان تخصيصه  
بمذهب الراوي أولى. ولهذا المعنى قدّم الشافعي رضي الله عنه  
تأويل الراوي على تأويل غيره عند التعارض. وقد علم ذلك من  
مذهبه في مسائل من جلّتها أنه قال في خيار المجلس المراد بالتفرق  
المذكور في الحديث التفرق في الأبدان دون التفرق بالأقوال لأن  
التفرق بالأبدان مذهب ابن عمر<sup>(١)</sup> وهو راوي الحديث. وروي  
أنه كان إذا باع شيئاً مشى خطوات. يقصد إلزام البيع. فكان  
تأويله مقدماً على تأويل غيره.

وكذا أيضاً في مسألة التقابض في الأموال الربوية - المعني بقوله  
عليه السلام: «يداً بيد.» - اشتراط التقابض المراد<sup>(٢)</sup> به أن لا

---

(١) في المخطوطة ابن عمرو. وحديث البيعان بالخيار مع مشي ابن عمر خطوات عند  
البخاري ٩/٣ الباب التاسع عشر من كتاب البيوع وفتح الياري ٢٦٣/٤. وعند  
مسلم ٤٤٧/١ الباب الحادي عشر من كتاب البيوع والنووي على مسلم ٤٧٠/٦  
ونيل الأوطار ٢٠٩/٥. ولفظ الأثر عن نافع أن ابن عمر كان إذا باع رجلاً قاراد  
أن لا يقيله قام فمشى هنيهة ثم رجع.

(٢) في المخطوطة «ليس المراد به»

يكون ديناً لأنه مذهب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأنه قال  
لمالك بن أوس<sup>(١)</sup> بن الحدثان حين صارف طلحة الفياض<sup>(٢)</sup> لا  
تفارقه حتى يدفع إليك ورقك أو يرد عليك ذهبك سمعت رسول  
الله ﷺ يقول وذكر الحديث إلى قوله « إلاّ يداً بيد » فإذا قدم  
تأويله على تأويل غيره كان تخصيصه مقدماً

الجواب: قلنا دعواكم أن الراوي ما خص الحديث إلا بما يوجب  
تخصيصه دعوى لا دليل عليها. فإن الراوي ليس معصوماً من الخطأ  
فيجوز أن يكون أقدم على تخصيص الحديث بما لا يصلح أن يكون  
مخصصاً على ما قدمناه ولسنا ننسب الراوي إلى ترك العمل به من  
غير ما يوجب الترك. ولكنه يجوز أن يكون قد عمل بما يظنه  
دليلاً. وليس التحقيق في مرتبة الأدلة. وليس هذا كتقديم تأويله  
على تأويل غيره. فإن ذلك لا يوجب ترك العمل بقول رسول الله  
ﷺ. وإنما قُدِّم على قول مجتهد مثله وهو أولى بالتقديم. وفيما  
تنازعنا فيه يتضمن العمل بقوله ترك العمل بقول الرسول فكان  
تقديم قول الرسول أولى.

(١) في المخطوطة: « مالك بن قيس » وهو تصحيف. ومالك بن أوس مختلف في صحبته  
وقال ابن حجر روايته عن عمر رضي الله عنه أشهر من أن تذكر فقد كان عريقاً في  
زمنه توفي ٩١ أو ٩٢ ترجم له ابن حجر في الإصابة ٣٥/٩ وابن عبد البر في  
الاستيعاب برقم ٢٢٥٣. واكتشفت التصحيف لعدم وجود مالك بن قيس في  
الإصابة ثم رجعت للأمر ٣٩/٣ فوجدته ذكر القصة مع مالك بن أوس.

(٢) هو طلحة بن عبيد الله. أحد ستة أهل الشورى وأحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد  
الثانية الذين سبقوا للإسلام ولم أجد « الصرّاف » لقباً له والذي وجدته « الفياض »  
ولقب بذلك لأنه اشترى بثراً وتصدق به فقال له الرسول ﷺ ما أنت يا طلحة إلا  
فياض قتل يوم الجمل له ترميه في الإصابة برقم ٤٢٥٩ والاستيعاب ١٢٨٠

## المسألة الحادية والعشرون

يجوز تخصيص العموم بإقرار رسول الله ﷺ (١).

وقال بعض الأصوليين: لا يجوز.

وتمسكوا في ذلك بأن العموم له صيغة والإقرار لا صيغة له فإذا تقابل ما له صيغة وما لا صيغة له كان ما له صيغة مقدماً على ما لا صيغة له لأنه أدلّ على الغرض وأنبأ عن المقصود.  
وعمدتنا: أن إقرار رسول الله ﷺ حجة. فإنه لا يقر على الخطأ. وهو حجة خاصة فكانت متقدمة على الحجة العامة اعتباراً بالأدلة الخاصة كلها.

وقولهم: إن الإقرار لا صيغة له.

قلنا: وإن لم يكن له صيغة إلا أنه قد ساوى ماله صيغة في وجوب العمل. فوجب أن يساوي في جواز التخصيص به.

## المسألة الثانية والعشرون (٢)

إذا ورد اللفظ العام بعد اللفظ الخاص يبنى العام على الخاص

(١) بين الأمدي في الأحكام صورة الإقرار بقوله « أن يفعل الأمر بين يديه مخالفاً للعموم مع عدم إنكاره على الفاعل مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه. وشزط ابن الحاجب أن لا يعلم من الفاعل الإصرار كتردد اليهود إلى كنائسهم. ومثل الشيخ أبو اسحق في اللمع لذلك برؤية الرسول ﷺ قيساً يصلي ركعتي الفجر بعد الصبح مع عدم إنكاره عليه. فيخص به نهيه ﷺ عن الصلاة بعد الصبح.

وينظر تفصيل المسألة في اللمع ٢٠ وشرح تنقيح الفصول ٢١٠ ونهاية السؤل ١٢٨/٢ والأحكام للأمدي ١٥٥/٢. وروضة الناظر ٢٤٨ والمستصفي ٣٥٠. والمحصول ١٩٨/٣/١

(٢) النزاع في هذه المسألة مبني على النسخ قبل التمكن من الامتثال، وعلى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

ويجعل كأن الخاص ورد بعد العام<sup>(١)</sup>.

وذهبت طوائف من الفقهاء إلى أن العام يقتضي رفع الخاص ويكون ناسخاً له<sup>(٢)</sup>.

فأما إذا وردا معاً قضي<sup>(٣)</sup> بالخاص على العام اتفاقاً<sup>(٤)</sup>.

فأما إذا جهل التاريخ ولم يعلم أيهما ورد أولاً تعارضاً وتساقطاً ووجب الرجوع إلى دليل آخر<sup>(٥)</sup>.

---

(١) هذه الصورة من صور تعارض العام مع الخاص اشتد فيها النزاع. فالشافعية يقولون بأن الخاص مخصص للعام.

(٢) قال بهذا القول الحنفية وعبد الجبار بن أحمد. وقال إمام الحرمين بالتوقف كما نقل الرازي التوقف عن ابن القاسم الشافعي. وظاهر كلام أبي الحسين التعارض لأنه أجاب عن أدلة الحنفية والشافعية. وينظر تفصيل الأقوال في: المعتمد ٢٧٦/١ والمستصفى ٣٤٨ والسودة ١٣٤ وإرشاد الفحول ١٦٣ ونهاية السؤل ١١٥/٢ والمحصل ١٦١/٣/١

(٣) سقط من المخطوطة « قضي »

(٤) نقل ابن برهان الإتفاق في هذه الصورة على أن العام. يحمل على الخاص ولكن أبو الحسين في المعتمد والرازي في المحصول وفي السودة قالوا يوجد خلاف ولم ينسب لطائفة معينة.

(٥) نقل الشوكاني عن جماهير الأصوليين ومنهم الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار بن أحمد بأنه يبنى العام على الخاص. وقال إن هذا القول هو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه لعدم وجود الداعي للتوقف لوجود المرجح وهو أن الخاص أقوى من العام. ونقل عن أبي الحسين حكاية الإجماع عليه. وبعد الرجوع للمعتمد وجدته قال: « وفقهاء الأمصار في هذه الأعصار يخصصون أعم الخبرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ ».

وقال الشوكاني: وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى التوقف حتى يظهر التاريخ أو الترجيح. والقول بالتوقف قال به الباقلاني وأبو بكر الدقاق. وإلى هذا مال ابن برهان هنا.

وقال عبد الجبار بن أحمد: إذا جهل التاريخ جعل كأنها وردا  
معاً وقضي بالخاص على العام (١)

بيانه (٢): إذا قال لا تقتل أهل الذمة. ثم قال بعد ذلك بمدة  
متراحية: اقتلوا المشركين. فمن قال أن العام يبتنى على الخاص  
قال يجب قتل المشركين إلا أهل الذمة. ومن قال يقدم العام (٣) قال  
يجوز قتل أهل الذمة.

وعمدة من ذهب إلى بناء الخاص على العام. قال: الخاص نص  
في الحكم والعام ظاهر في الاستغراق والنص مقدم على الظاهر  
اعتباراً بما إذا تقدم العام وتأخر الخاص.

وعمدة من ذهب إلى أن العام يرفع الخاص قال: العام متأخر  
عن الخاص في الزمان وصيغته مطلقة على جميع المسميات فكان  
رافعاً للفظ الخاص. وصار كعمومين ورد أحدهما بعد الآخر. فإن  
التأخر يكون رافعاً للمتقدم.

---

(١) لم يذكر المصنف رحمه الله إلا ثلاث صور من بناء الخاص على العام وهناك صورة  
أخرى وهي: تأخر الخاص. فإذا ورد قبل وقت العمل بالعام فمن قال يجوز تأخير  
البيان عن وقت الخطاب قال بأنه يبنى العام على الخاص وعليه جمهور الشافعية.  
وأما الحنفية فظاهر مذهبهم أن الخاص ناسخ للعام لأنه لا يجوز تأخير البيان عن  
وقت الخطاب.

وأما إذا ورد الخاص بعد التمكن من العمل فقد نقل الشوكاني عن الزركشي في  
البحر الاتفاق على أنه ناسخ معللاً بأن التخصيص بيان. ولا يجوز تأخيره عن وقت  
العمل. فكان نسخاً.

(٢) أي بيان الصورة الأولى وهي إذا ورد العام بعد الخاص.

(٣) يقدم العام على أنه ناسخ. فبذلك يكون رافعاً. وحجتهم ذكرها المصنف بعد  
سطين.

وقولكم ان اللفظ الخاص نص في الحكم مسلمٌ. إلا أنه ليس نصاً في الدوام والاستمرار. ولكنه ظاهر في الاستمرار. والعموم ظاهر في الاستغراق. وهو متأخر عنه فقضي به عليه..

وكان الإمام أبو المعالي رضي الله عنه يذهب إلى الوقف ويقول: وجد في كل واحد منها ما يقتضي التقديم فتعارضاً ولم يقض بأحدهما على الآخر.

وبيانه: أن العموم مستغرق بلفظه وهو متأخر عن الخاص في تقديم الزمان. ويجوز أن يكون صاحب الشرع قصد رفع الحكم الخاص. فهذا ما وجد في العموم مما يقتضي تقديمه. وقال: في مقابلة ذلك أن الخاص نص في الحكم. فيجوز أن يكون صاحب الشرع قصد تخصيص العموم. وهذا يقتضي تقديمه فتعارضاً ولم يوجد ما يقتضي الترجيح فوجب التوقف<sup>(١)</sup>.

وأما عبد الجبار فإنه يقول: إذا جهل التاريخ جعل كأنها وردا معاً اعتباراً بالغرقي والهدمي. فإن جماعة لو غرقوا في سفينة أو ماتوا تحت هدم أو عمهم<sup>(٢)</sup> وجه من وجوه الهلاك ولم يعلم أيهم سبق موته فإنهم يجعلون كأنهم ماتوا دفعة واحدة فلا يورث أحدهم من صاحبه<sup>(٣)</sup>.

(١) انتهى بيان المصنف لأدلة المتنازعين فيما إذا تأخر العام على الخاص.

(٢) في المخطوطة: «وعمهم»

(٣) هذا القول ودليله نسبة أبو الحسين في المعتمد للشافعية ولم يذكر شيخه عبد الجبار ابن أحمد. وقد رد أبو الحسين على هذا الدليل بأن حكم الأصل غير متفق عليه. وإذا لم يرد الاتفاق على الأصل بطل القياس. وابن برهان لم يذكر هذا الرد لأنه لا يناسب مذهبه حيث أن الأئمة الثلاث أبو حنيفة ومالك والشافعي قالوا به. وقال =

قلنا: هذا الاستدلال باطل. لأنه يتضمن إثبات أحكام اللغة بأدلة الشرع. وحكم اللغة سابق على الشرع. فالمدلول لا يكون مقدماً على الدليل. وقد ذكرنا ذلك في غير موضع.

### المسألة الثالثة والعشرون

أقل الجمع عند الفقهاء وأكثر الأصوليين قاطبة ثلاثة<sup>(١)</sup>.  
ونقل عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: «أقل الجمع إثنان»<sup>(٢)</sup>

وقد تمسك في ذلك بأن الجمع مشتق من الاجتماع<sup>(٣)</sup>. وأقل ما

بالتورث الإمام أحد في أشهر الروايتين ومن الصحابة عمر وعلي. وينظر في  
تورث الفرقي والهدمي: المغنى مع الشرح الكبير ١٨٦/٧. وحاشية ابن عابدين  
٥٠٩/٥ وفتاوى ابن تيمية ٣١/٣٥٦ ونهاية المحتاج ٢٨/٦. والمقنع مع حاشيته  
٤٤٧/٢ وشرح الكنز للزليعي ٦/٢٤١ والتحقيقات المرضية لل فوزان: ٢٣٦.

(١) نسب هذا القول إمام الحرمين إلى ابن عباس وابن مسعود مع أنه لا نص لها في ذلك. ولكن اعتماداً على مذهب ابن عباس في عدم حجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين. ولمذهب ابن مسعود في الثلاثة إذا اقتدوا بالإمام صفوا خلفه وإذا كانا اثنين وقف أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله. وقال: وهو ظاهر مذهب الشافعي. وظاهر كلام إمام الحرمين أنه ارتضى كونه حقيقة في الثلاثة مجاز في الاثنين والواحد. واختار هذا القول الرازي ونقله عن الشافعي وأبي حنيفة.

(٢) وهذا قال عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت والباقلاني والاستاذ وأبو اسحق الأسفرائيني وابن الماجشون والباجي وأبو بكر بن العربي. واختلف النقل عن الإمام مالك فنقله عنه الغزالي والقرافي وأبو اسحق الشيرازي. ورواه في المسودة عن علي بن عيسى النحوي وابن داود الظاهري ونسبه الشيرازي إلى نبطوية. وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ١/٢٤٨ والمستصفى ٣٤٥ والمسودة ١٤٩ وارشاد الفحول ١٢٣ ونهاية السؤل ٢/٨١ وروضة الناظر ٢٣١ والمنحول ١٤٨ والأحكام للآمدي ٢/٧٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٣٣ والحصول ١/٢٦٥ والبرهان: ٣٥١.

(٣) هذا الدليل ليس في محل النزاع. فإنه لا خلاف في أن لفظه (جمع) تطلق على =

يكون ذلك من اثنين .

ولأن حقيقة الجمع هو الضم . والضم أقل ما يحصل من اثنين .  
فدل على أن أقل الجمع إثنان . ويدل عليه من جهة النقل قول  
الرسول ﷺ : « الاثنان فما فوقها جماعة (١) » . لأن الفقهاء أجمعوا  
على أن فضيلة الجماعة تحصل باثنين في الصلاة . ولولا أن الاثنين  
جماعة من جهة الحقيقة وإلا ما حصلت فضيلة الجماعة اعتباراً  
بالواحد .

ولأن الإجماع منعقد على أن الأم تحجب بالأخوين من الثلث  
إلى السدس عملاً بقوله تعالى : « فإن كان له أخوة فلأمه  
السدس (٢) » . فدل على أن لفظ الأخوة وهو لفظ جمع ينطلق على  
الأخوين حقيقة .

وعمدة من ذهب إلى أن أقل الجمع ثلاثة أن العرب قسمت

الاثنين والثلاثة لأنها بمعنى الضم . والواحد إذا أضيف للواحد جمع بينهما . كما أن  
الحديث ليس في محل النزاع . وقد نبه على هذا جماعة منهم أبو الحسين وإمام  
الحرمين والكنيا الهراسي والآمدي .

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک ٣٣٤/٤ وابن ماجه ٣١٢/١ برقم ٩٧٢ وأحمد في  
المسند ٢٥٤/٥ ، ٢٦٩ ط الحلبي من حديث أبي أمامة بلفظ : دخل رجل المسجد  
فصلى فقال رسول الله ﷺ : « ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه ؟ قال : فقام رجل  
فصلى معه . فقال رسول الله ﷺ : « هذان جماعة » . وترجم به البخاري فقال :  
« باب الاثنان فما فوقها جماعة » . في كتاب الآذان . قال ابن حجر في الفتح  
١٤٢/١٢ . هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة منها في ابن ماجه من  
حديث ابن موسى الأشعري . وفي معجم البغوي من حديث الحكم بن عمير . وفي  
أفراد الدارقطني من حديث عبد الله بن عمرو وفي البيهقي من حديث أنس وفي  
الأوسط للطبراني ومسنده أحمد من حديث أبي أمامة . وانظر كشف الخفا ٤٧/١ .  
فيض القدير ١٤٩/١ . الفتح الكبير ٤١/١ . والمقاصد الحسنة ٢١ .

(٢) النساء ١١

مراتب الأعداد إلى ثلاثة أقسام. فقالوا: الواحد ثم التثنية ثم الجمع. فلو كان الجمع ينطلق على الإثنين حقيقة للكأن مراتب الأعداد منحصرة في ضربين. وذلك مما لا يجوز / اللوحة ٣٧/ لأنه خلاف ما استقر عليه وضع لغة العرب لأنه يفضي إلى حمل الوضع على التكرار. فإن التثنية لها مراتب تخصها فلو كانت مرتبة الجمع منطلقة على مرتبة التثنية كان الجمع والتثنية بمعنى واحد. وذلك تكرار محض لا فائدة فيه. والأصل في الوضع الإفادة. ولهذا المعنى يقول العرب رجل ورجلان ورجال. ويفهم من مطلق اسم الرجال ما لا يفهم من لفظ الرجلين. فدلّ على أن الاثنين ليس جمعاً من جهة اللغة. ولهذا لو قال: له عليّ دراهم، لا يقبل تفسيره إلا بالثلاثة فما زاد.

وأما قولهم: إن الجمع مأخوذ من الإجماع. فهذا إنما يقال في الجمع من حيث الحقيقة العقلية. وليس النزاع في ذلك وإنما النزاع في أن مطلق لفظ الرجال هل يسبق إلى الفهم منه كلام الثلاثة أو الإثنين. وقد بينا أن الذي يبتدر إلى الفهم من قوله: «رأيت رجلاً» أنه رأى ثلاثة فما زاد.

وأما قولهم: إن النبي ﷺ قال<sup>(١)</sup>: «الاثنان فما فوقها جماعة». إنما أراد بذلك أن فضيلة الجماعة وثوابها يحصل للإثنين. وهو أليق بمنصب رسول الله ﷺ فإنه بعث لبيان الأحكام الشرعية دون الأسماء اللغوية فإن العرب يشاركون رسول الله ﷺ في معرفة أوضاع اللغة فلا حاجة إلى بيانها<sup>(٢)</sup>.

(١) سقط من المخطوطة «قال»

(٢) في المخطوطة «بيانها».

وأما الحجب فإنه ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم<sup>(١)</sup>. فلم يكن ذلك عملاً بالآية. ولهذا المعنى نقل عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه ذهب إلى أن الأم لا تحجب بأقل من ثلاثة من الأخوة والأخوات. وقال لعثمان بن عفان رضي الله عنه: «تركت لغة قومك». مناظراً له ومحتجاً عليه أن الله تعالى قال<sup>(٢)</sup>: فإن كان له أخوة فلائمه السدس». والأخوان ليس بأخوة. فقال له عثمان رضي الله عنه: حجبها قومك يا غلام باثنين<sup>(٣)</sup>. وعثمان رضي الله عنه كان من فصحاء الصحابة وكذا عبد الله بن عباس. وقد اتفقا على اسم الأخوة لا يطلق على الإثنين حقيقة. فإن عثمان أقر عبد الله بن عباس على صحة الإستدلال. وقال: إنما صرنا إلى حجب الأم بأخوين بالاجماع<sup>(٤)</sup>.

(١) خالف هذا الإجماع ابن عباس ولكن يبدو من كلام عثمان أن مخالفة ابن عباس كانت بعد انعقاد الاجتماع فلا يعتد بها لقول عثمان رضي الله عنه «لا أستطيع أن أرد شيئاً كان قبلي ومضى في البلدان وتوارث الناس عليه». ينظر في ذلك المعنى مع الشرح الكبير ١٦/٧ وبداية المجتهد ٢٥٧/٢ وأعلام الموقعين ١/٣٥٩

(٢) «قال» ساقطة من المخطوطة.

(٣) قصة ابن عباس مع عثمان أوردها ابن كثير في تفسيره ٤٥٩/١ نقلاً عن البيهقي وقال في صحة هذا الأثر نظر لأن في سندها مولى ابن عباس وقد تكلم فيه مالك وقال الشوكاني في إرشاد الفحول أخرجها الحاكم وابن خزيمة. وصححها ابن عبد البر والبيهقي.

(٤) لم يذكر ابن برهان في المسألة إلا قولين. وذكر الشوكاني قولين آخرين هما:

الأول أقل الجمع واحد. ولم يمنع إمام الحرمين في البرهان من رد لفظ الجمع إلى الواحد. والجمهور ردوا الأمثلة التي ذكرها هؤلاء إلى أن هذا الإطلاق من باب المجاز وليس حقيقة.

الثاني: الوقف وحكاة عن الأمدى الأسنوي والشوكاني وعبارته في الأحكام =

وفائدة هذه المسألة تظهر في أن العموم إذا استخرج منه أكثر المسميات حتى يبقى من جملتها ثلاثة. فإن من صار إلى أن أقل الجمع ثلاثة قال: ان العموم باقٍ على حقيقته ولم يصر مجازاً لأن الجمع حقيقة في الثلاثة. فإن بقي اثنان صار اللفظ مجازاً وبطل الاحتجاج به عند من يرى أن المجاز ليس بحجة. فلا يجوز أن يكون الدليل المخصص للعموم إلى أن يبقى منه إثنان إلا دليلاً يجوز النسخ به<sup>(١)</sup>. لأنه يفضي إلى اسقاط العموم فتنزل منزلة النسخ. ومن يرى أن أقل الجمع إثنان لم يشترط ذلك.

### المسألة الرابعة والعشرون

اختلف العلماء في مقتضى قوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها»<sup>(٢)</sup>. هل يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال أم يقتضي أخذ صدقة واحدة من جملة المال. فذهب أبو الحسن الكرخي إلى أن هذا يقتضي أخذ صدقة واحدة من جملة المال<sup>(٣)</sup>. وخالفه في ذلك أكثر الفقهاء. وزعموا أن اللفظ يقتضي أخذ الصدقة من جميع الأموال<sup>(٤)</sup>.

= «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في الترجيح وإلا فالوقف لازم» الأحكام ٧٦/٢. ولإمام الحرمين في البرهان ٣٤٨/١ كلام جيد.  
(١) «به» ساقطة من المخطوطة.

(٢) التوبة: ١٠٣

(٣) اختلف النقل عن الكرخي. فنقل الشوكاني عن أبي بكر الرازي الحنفي أن الكرخي يقول بقول الجمهور وهذا القول قال ابن الحاجب وذهب الآمدي في الأحكام للوقوف حيث قال: «وبالجملة فالمسألة محتملة ومأخذ الكرخي دقيق».

(٤) وهذا قال الشافعي ونصه في الرسالة فقرة (٥٢٠) فكان مخرج الآية عاماً على الأموال. وكانت تحتل أن تكون على بعض الأموال دون بعض. فدلّت السنة على =

وعمدة الكرخي: أن اللفظ دلّ على إيجاب صدقة منكورة محلها المال المضاف إلى المالك فإذا أخرج من نوع واحد صدقة فقد أخرج من جملة الأموال. فلا يجب عليه الزيادة على ذلك إذ قضى حق اللفظ. فإذا أخرج زكاة واحدة من نوع واحد من أنواع المال. فإن قلت: إن الزكاة المضافة إلى الأموال مضافة إلى كل ما ينطلق عليه اسم المال فيقتضي ذلك إخراجاً من كل نوع فقد أجمعنا على أن هذا الخبر معمول به. فإن كل دينار واحد ودرهم واحد ينطلق عليه اسم المال ولا يجب عليه أن يخرج جزءاً من كل درهم أو دينار. بل إذا أخرج من الجنس ما ينطلق عليه اسم الصدقة كان ذلك كافياً. فكذا في الأنواع.

وعمدة الفقهاء: أن قوله سبحانه وتعالى: «خذ من أموالهم صدقة». إضافة الصدقة إلى جميع الأموال فتنزل منزلة قوله: خذ من كل نوع من أنواع الأموال الصدقة. لأن الجمع في الأموال يقوم مقام التنصيص على آحاد الأنواع. ثم لو نص على آحاد الأنواع وأضاف إخراج الزكاة إليها وجب الإخراج من كل نوع على الانفراد. فكذا إذا ذكرها باللفظ العام. وليس كما استشهدتم من عدم وجوب إخراج الزكاة من كل دينار ودرهم لأن الدراهم نوع واحد وكذا الدينانير بخلاف الإبل مع الدراهم فإنها نوعان مختلفان فوجب الإخراج من كل نوع واحد على الانفراد. لأن الحكم إذا أضيف إلى جمع توزع على آحاد ذلك الجمع كقوله تعالى: «حرمت

---

= أن الزكاة في بعض الأموال دون بعض. وانظر في ذلك ارشاد الفحول ١٢٦ والأحكام للآمدي ١١٤/٢.

عليكم أمهاتكم<sup>(١)</sup> » اقتضى ذلك تحريم أم كل شخص. وكذلك فيما تنازعنا فيه.

### المسألة الخامسة والعشرون

تخصيص العموم بالعادات جائز عند طائفة من الفقهاء<sup>(٢)</sup>.  
وذهب الأكثرون إلى أن تخصيص العموم بالعادات ممتنع.  
واعتمدوا في ذلك على أن رسول الله ﷺ إنما بعث لتبديل العادات وتغييرها.. ولو خص العموم بالعادة الواردة بطلت فائدة الألفاظ الواردة عن صاحب الشرع.  
قالوا: ولأن العادة فعل يصدر من المكلفين. وأفعال المكلفين ليست بحجة. والعموم قول الله تعالى وقول رسوله وهو حجة فكيف تخص الحجة بما ليس بحجة.

ولأن العادة ليست بأمر مشروع. وقول صاحب الشرع يشرع من جهة الله تعالى فلا يجوز أن يترك الشرع الوارد لما ليس بشرع ثابت.  
وعمدة من ذهب إلى أن العموم يخص بالعادات: أن رسول الله ﷺ إنما يخاطب الناس بلغتهم فيما عرفوا في تحاورهم. وكذلك أمر

(١) النساء: ٢٣

(٢) نسب الآمدي هذا القول لأبي حنيفة ونسبه الشوكاني للحنفية. ونقله القرافي عن مالك بشرط وجود العادة في زمن الخطاب وإن وجدت بعده فلا. وهو أشهر الروائين عن الإمام أحمد على ما في المسودة لقوله فيمن أوصى لقرابته ينصرف إلى من كان يصله في حياته. وينظر تفصيل المسألة في: المعتمد ٣٠١/١ المستصفى ٣٥٠ المسودة ١٢٣ وإرشاد الفحول ١٦١ والأحكام للآمدي ١٥٧ ونهاية السؤل ١٢٧/٢. وشرح تنقيح الفصول ٢١١ والحصول ١٩٨/٣/١ والبرهان ٤٤٦/١

الله تعالى « لتبين للناس ما نزل إليهم <sup>(١)</sup> » وقال تعالى: « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم <sup>(٢)</sup> ». ولو لم يكن خطاب الشرع منزلاً على مقتضى العادة خرج عن أن يكون مفهوماً وبطلت فائدة الرسالة فلا بد من حمله على مقتضى العادة ليتحقق معنى الإفادة. واعلم أن الحق في هذه المسألة إنما يظهر بالتفصيل وعند ذلك يرتفع الخلاف <sup>(٣)</sup>.

فنقول أما العادات الراجعة إلى الأفعال فلا يجوز أن تكون مخصصة للألفاظ الشرعية. فإن ذلك يفضي إلى تقديمها على ألفاظ صاحب الشرع فلا بد من أن يقضى على العادات بالألفاظ الشرعية. بيان ذلك أن قوله تعالى: « وأحل الله البيع وحرم الربا ». لو كان مخصوصاً بغير الربا الذي اعتادوه فيما بينهم بطلت فائدة الآية. لأن الآية إنما أنزلت لصددهم عن العادة الذميمة ومنعهم منها. فأحرى ما كان اللفظ متناولاً له ودالاً عليه على ما كان شائعاً

(١) النحل: ٤٤

(٢) ابراهيم: ٤

(٣) يبدو من كلام ابن برهان أن أقوال الفريقين لم تتوارد على محل واحد. ولكن ظاهر كلام الآمدي أن النزاع في العادات الفعلية حيث جعل محور النزاع إذا كان عادة المخاطبين تناول طعام خاص فورد خطاب عام بتحريم الطعام فنقل عن أبي حنيفة أنه يرد على تحريم المعتاد من الطعام. وأما الرازي في المحصول فلم يرجع التخصيص للعادة لأنه يقول إن كانت العادة جارية في زمن النبوة يجوز التخصيص بها على أنها تقرير. وإذا لم تكن موجودة فليخصص بها إذا أجمع عليها. ويكون التخصيص بالاجماع لا بها. والجمهور فرقوا بين العادات الفعلية والعرف في اللغة فتخصيص اللغة بالعرف جائز اتفاقاً كلفظ الدابة خصها العرف بذوات الأربع وإنما النزاع في العادات الفعلية وعلى هذا التفريق أبو الحسين والآمدي والغزالي والشوكاني والقرافي.

معتاداً. ولأن الحاجة إنما تدعو إلى بيان ما يعم به البلوى دون ما كان نادراً. فهذا النوع من العادات (اللوحة ٣٨) لا يجوز أن يخص به الألفاظ.

وأما العادة في القول فهي بمنزلة إطلاق اسم الدابة. فإنه في العرف والعادة يتناول الحيوان المعلوم. وفي اللغة ينطلق على كل ما يدب حتى الآدمي وغيره. فإذا ورد عن صاحب الشرع لفظ الدابة فهل يحمل على الدابة المألوفة تخصيصاً لهذا اللفظ بالعرف والعادة أم يقال أن اللفظ يحمل على عمومه من غير تخصيص. ففي هذا المقام لا بد من البناء على أصل وهو أنه إذا ثبت أن رسول الله ﷺ يخاطب كل أمة بلغتهم<sup>(١)</sup> وبما يتعارفونه جاز التخصيص بهذه الألفاظ لأنها أقرب إلى البيان. وإن ثبت أنه يخاطب الناس باللغة الأصلية دون العادة والعرفية<sup>(٢)</sup> فلا يجوز تخصيص ألفاظه ﷺ بالعادة المطردة.

### المسألة السادسة والعشرون

العموم إذا خرج في معرض ذم أو مدح كقوله تعالى: «والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم<sup>(٣)</sup>» جاز التمسك به وضح الاستدلال بعمومه ونقل ناقلون عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال لا يجوز الاستدلال به<sup>(٤)</sup>.

(١) كان الرسول ﷺ يخاطب العرب بما يفهمونه وتعارفوا عليه. ولكن إذا تعارضت العادات والأعراف فيعتد بعادة من بعث فيهم وعاش بينهم.

(٢) أي اللغة العرفية

(٣) التوبة: ٣٤

(٤) لا يجوز الاستدلال به على العموم. فلذا منع من التمسك به في وجوب زكاة الحلي =

وعمدة الأولين: أن العموم لو تجرد عن الذم والمدح كان حجة وصح الاستدلال به. فكذا يصح الاستدلال به وإن انضم إليه الذم والمدح. لأن الذم والمدح ما أخرجه عن أن يكون عموماً. والشيء إنما يترك بضده. والمدح والذم ليس ضد الاستغراق فصح الاستدلال به.

وعمدة من ذهب إلى منع ذلك أن العموم ليس مقصوداً في الكلام. وإنما سيق لتحسين النظام والتدرج به إلى المقصد الأصلي والمرام. فهو متعرض في اللفظ غير مقصود.

وبيان ذلك: أن اللفظ الأصلي الموضوع للمدح والذم هو هذا اللفظ. فكأن الصيغة ما سيقت الألبان الذم والمدح. ولهذا يستهجن أن يقول القائل: «والذين يكثرزون الذهب والفضة من البالغين العاقلين الذين ملكوا نصاباً». فدل على أن اللفظ الأصلي في التعبير عن هذا المقصود هو ما ذكر من الصيغة المشتملة على العموم فبان أن العموم ليس مقصوداً في اللفظ.

قلنا: ما ذكرتموه يجوز أن يكون مقصوداً للمتكلم. ويجوز أن يكون للعموم والمدح والذم مقصودان للمتكلم. واللفظ الأصلي الموضوع للتعبير عن المقصودين هو هذه الصيغة المشتملة عليهما. وقد

مصيلاً منه إلى أن العموم لم يقع مقصوداً في الكلام. وقال بقول الشافعي بعض الشافعية ونقله الشوكاني عن القفال الشاشي والكنيا الهراسي. ورواه أبو بكر الرازي عن القاشاني. وأما الأمدى والشوكاني والرازي وأبو الحسين وجهور المحققين يقولون بإفادة العموم ومثلوا له بقوله تعالى: إن الأبرار لفي نعيم وبقوله: «والذين لفروجهم حافظون». وانظر تفصيل المسألة في المعتمد ٣٠٢/١ المسودة ١٣٣. إرشاد الفحول ١٣٣ الحصول ٢٠٣/٣/١ والأحكام ١١٥/٢. وشرح تنقيح الفصول ٢٢١.

ثبت بما قدمنا أن لا تنافي بين الوضعين فكان الجمع بينهما أولى .

### المسألة السابعة والعشرون

يجوز دخول التخصيص في الأخبار<sup>(١)</sup> .

وقال بعض المتكلمين: لا يجوز دخول التخصيص في الخبر .  
وعمدة من جَوَّز ذلك أنه قال: وجدنا في كتاب الله تعالى  
أخباراً كثيرة دخلها التخصيص فمن ذلك قوله تعالى: « الله خالق  
كل شيء<sup>(٢)</sup> » وهذا عموم دخله التخصيص . فإنه ما خلق نفسه ولا  
صفاته . وكذلك أيضاً قال الله تعالى: « وهو على كل شيء  
قدير<sup>(٣)</sup> . » والله تعالى غير متصف بالقدرة على خلق نفسه وصفاته  
وعلى الجمع بين السواد والبياض<sup>(٤)</sup> .

وقال تعالى: « ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته  
كالرميم<sup>(٥)</sup> » . وأمثال ذلك في كتاب الله تعالى كثيرة . ونعلم أنها ما  
جعلت الأرض ولا الجبال ولا المؤمنين كالرميم . ولو كان ذلك

---

(١) حصر الأمدى الخلاف في جواز تخصيص العموم في الأخبار . ونقل الاتفاق على  
جوازه في الأوامر . وقد شنع الشوكاني عليه حصر الخلاف في الأخبار بقوله: « هو  
قول باطل ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل . » وانظر الأحكام للأمدى  
١١٧/٢ وإرشاد الفحول ١٤٤ والمسودة ١٣٠ واللمع ١٧ وشرح تنقيح الفصول  
٢٢١

(٢) الزمر: ٦٢ وفي المخطوطة « خالق كل شيء » .

(٣) الشورى: ٩

(٤) هذا الكلام لا يليق بالله سبحانه وتعالى . فالله على كل شيء قدير عام باق على  
عمومه لم يدخله تخصيص . فالله جل شأنه قادر على الجمع بين السواد والبياض  
وخلق مثل نفسه . ولكنه لم تتعلق إرادته بذلك .

(٥) الذاريات: ٤٢

مستحيلاً لما وجد في كتاب الله تعالى ذلك .

وعمدة من ذهب إلى أنه لا يجوز قالوا: تخصيص الخبر يوجب كونه كذباً . والكذب مستحيل على صاحب الشرع .

وهذا فاسد ووجهه أنه لو جاز أن يقال أن تخصيص الخبر يوجب كونه كذباً لجاز أن يقال كون الأمر منسوخاً يوجب كونه كذباً . ولا خلاف<sup>(١)</sup> بيننا أن النسخ جائز فكذا التخصيص . والجامع بينهما أن هذا التخصيص يرجع إلى القصد باللفظ وإن كان عاماً . ولكن المتكلم قصد أن يجريه على شيء خاص . واللفظ إنما يكون دليلاً بالوضع والإصطلاح .

قالوا: أجمعنا على أن نسخ الخبر لا يجوز فكذا التخصيص . والجامع بينهما أن التخصيص يقتضي رفع البعض والنسخ يقتضى رفع الجميع . فإذا إمتنع رفع الجميع لما فيه من إيهام الكذب إمتنع رفع البعض لما فيه من إيهام الكذب . والنسخ والتخصيص يجريان مجرى واحد<sup>(٢)</sup> .

الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: أن النسخ في الأخبار ، إنما لم يجز لأنه يخرج اللفظ عن أن يكون مفيداً . إذ اللفظ موضوع للإفادة . وليس كذلك التخصيص فإنه لا يخرج اللفظ عن الإفادة فافترقا .

---

(١) لا يوجد من خالف في جواز نسخ الأوامر إلا ما نقل عن أبي مسلم الأصفهاني .  
(٢) قوله « النسخ والتخصيص مجريان مجرى واحد » . يرد عليه بأن العلماء جمعوا أكثر من عشرين فرقاً بين النسخ والتخصيص ذكرها الشوكاني في الارشاد ص ١٤٣ . فأوجه الاختلاف أكثر من أوجه الاتفاق .

والثاني: من علمائنا من قال: يجوز نسخ الخبر . ويتبين بالنسخ أن الخبر كان مخصوصاً ببعض الأزمنة دون بعض.

وبيان ذلك: أن الله تعالى لو قال: إنا أهلكننا عاداً وثمود لما عصوا. سبق<sup>(١)</sup> إلى فهم السامع أن الهلاك استمر عليهم في جميع أزمان المعصية. ثم لو نقل إلينا بالخبر المتواتر أن الله تعالى أمهلهم مدة من الزمان ثم أهلكتهم كان هذا مخصوصاً للفظ الأول ببعض أزمنة العصيان وهذا بمنزلة نسخ الأمر. فإن الله تعالى أمر بالصلاة إلى بيت المقدس ثم قال صلوا إلى الكعبة. بان بالأمر الثاني أن الأمر الأول مخصوص ببعض الأزمان. فقد وجد حقيقة النسخ بالخبر .

### المسألة الثامنة والعشرون

نفي المساواة بين شيئين من وجه تدل على نفي المساواة بينهما من جميع الوجوه.

وقال أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه: لا يدل على نفي المساواة من جميع الوجوه. ولكن إذا وقع الاختلاف بينهما في حكم واحد فقد قضى حق اللفظ<sup>(٢)</sup>.

(١) في المخطوطة « وأسبق »

(٢) وارتضى هذا القول أبو الحسين البصري ونقله عن عبد الجبار بن أحمد. وارتضاه الرازي ودافع عنه مجحج مقنعة والمسألة لها جذور في علم المنطق والرازي من فرسانه. ونقل الشوكاني عن صفي الدين الهندي والكياء الهراسي انها قالوا أن نفي الاستواء مجمل. ونقل عن الغزالي مثل الحنفية وهو خطأ حيث قال الغزالي في المستصفي «مسألة من الصيغ ما يظن عمومها وهي إلى الإجمال أقرب وذكر الآية. وذكر أيضاً استدلال بعض الناس بقوله تعالى: « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » على منع قتل المسلم بالذمي واستدلالهم بقوله تعالى: « وافعلوا =

وصورة الاستدلال: أن علماءنا استدلوا في مسألة المسلم لا يقتل بالذمي بقوله تعالى: « لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة. (١) »

قالوا: هذا اللفظ يدل على نفي القصاص لأن الآية اقتضت نفي المساواة. فإذا استويا في وجوب القصاص فقد خرج اللفظ عن أن يكون دليلاً على نفي المساواة. ولا بد من العمل بمقتضى اللفظ. وعمدة الخصم: أن اللفظ ما قصد به نفي المساواة من جميع الوجوه. فإنها قد استويا في الصفات النفسية والمعنوية. وإنما قصد به نفي المساواة في دار الآخرة. وهما غير متساويين في ذلك. فظهر التفاوت الذي دلَّ اللفظ عليه.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك لأن التساوي في الصفات الحسية والمعنوية غير مقصود للشرع. فلا عبرة بالتساوي فيه (٢). وإنما مقصود الشرع نفي المساواة في الأحكام الشرعية دون الأحكام الحقيقية والحسية.

وأقوى ما يرد في نصرة كلامهم أنهم قالوا: إذا قال القائل: زيد

= الخير « على إيجاب الوتر.

والذي أراه رجحان رأي الأحناف ولا عبرة بقول الكثرة إنما العبرة بالقول الراجح مع دليله وينظر تفصيل الأقوال في المسألة وأدلتها في: المحصول ٦١٧/٢/١ المستصفي ٣٤٤ المسودة ١٠٦ والمعتمد ١٤٩/١ وإرشاد الفحول ١٢١ والأحكام للأمدى ٩١/٢ ونهاية السؤل ٧١/٢

(١) الحشر: ٢٠

(٢) يفهم من هذا الجواب أن الشافعية أيضاً لا يقولون ببقائه على عمومته بل خصوه بالأحكام الشرعية. والأحناف جملوه خاصاً بأحوال الآخرة. وذكر النار والجنة في الآية يشعر بقوة قول الحنفية.

لا يساوي عمراً فليس المقصود بذلك أنه يخالفه من جميع الوجوه .  
فإنه يلزمه من مساق ذلك أن يكون أحدها معدوماً والآخر  
موجوداً . ولكن متى استويا في كثير من الصفات واختلفا في صفة  
واحدة فقد عدم التساوي بينهما . وذلك أن التساوي يبينها خطة  
واحدة تحتل تنخرم بفقد صفة واحدة وإن وجد التساوي في باقي  
الصفات .

وسر المسألة من الجانبين أن علماءنا نظروا إلى التساوي في كل  
صفة على الخصوص وجعلوا اللفظ عاماً في نفي ذلك . ومقتضى هذا  
النظر أنه إذا وجد التساوي في صفة واحدة فما قضى حق اللفظ .  
والخصم يجعل التساوي / اللوحة ٣٩ / خطة واحدة . فمتى وجد  
التساوي في صفة واحدة فقد تحقق معنى مقتضى اللفظ . ولا شك  
أنه قد حصل التفاوت والاختلاف بين المسلم والكافر في أحكام  
كثيرة . ومن (١) رأى القصاص فقد عمل بموجب الآية على مقتضى  
أصولهم .

فأقوى ما توجه لهم على الآية: أن الأحكام التي استوى المسلم  
والكافر فيها كثيرة وهي مجهولة المقدار . واللفظ العام إذا  
استخرج منه مقدار مجهول كان الباقي مجهولاً . ويسقط التمسك به  
والله أعلم .

### المسألة التاسعة والعشرون

اسم الجمع المنكر يحمل على ثلاثة ولا يحمل على الاستغراق

---

(١) سقط من المخطوطة (من)

كقوله: اضرب فساقاً واقتل مشركين وقال قوم من المعمنين: يحمل على الاستغراق<sup>(١)</sup>.

وعمدتنا: أن هذا اللفظ لفظ جمع وأقل الجمع ثلاثة على ما قدمناه. فإذا حمل على ثلاثة فقد حمل على ما هو جمع حقيقة. وقد قضى حق هذا اللفظ حقيقة بذلك. والدليل على ذلك أنه إذا قال له: أقتل رجلاً. فقتل ثلاثة حسن أن يقول: قتلتُ رجلاً. فالزيادة على ذلك زيادة على ما استقل اللفظ به فلا تكون واجبة. ولهذا المعنى يحسن أن يقول: رأيت رجلاً ثلاثة. ولولا أن الجمع حقيقة في الثلاثة لم يحسن تفسير الرجال بالثلاثة. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول: رأيت رجلاً إثنين لما لم يكن الجمع في الإثنين حقيقة. وهذا يقوى في مسألة أقل الجمع فإنه ثلاثة.

وقد قيل: أن هذا ضروب اتفاقات وقعت في منازل الجموع لا تجري على قياس مطرد. فإن اسم الجمع ربما أطلق على عدد لا يجوز إطلاقه على ما هو أكثر منه. ألا ترى أنك تقول عندي عشرة

---

(١) نسب هذا القول الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج وأبو الحسين في المعتمد والقراي في شرح التنقيح وأبو اسحق في اللمع إلى أبي علي الجبائي. ووهم في المسودة فنسب إلى أبي علي الجبائي القول بإطلاقه على الثلاثة وفي المعتمد إنما القائل بإطلاقه على الثلاثة هو أبو هاشم وقال في المسودة العمل على الاستغراق إحدى الروايتين عن أحمد. ونسب القول بالاستغراق الشيرازي في اللمع لبعض الشافعية ونسبه الشوكاني لابن حزم وبعض الحنفية ومنهم البزدوي وابن الساعاتي ووصف مذهبهم أنه مكابرة ومعاودة.

وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ١٢٣ ونهاية السؤل ٧٠/٢ والمسودة ١٠٦ وشرح تنقيح الفصول ١٩١ والمعتمد ٢٤٦/١ واللمع ١٤ والمحصل ٦١٤/٢/١ والبرهان ٣٣٦/١.

دراهم. ولا تقول عندي ألف دراهم. وإنما تقول ألف درهم. فقد أطلق اسم الجمع على العشرة ولم يطلق على الألف ولا على المائة: وقد استدل بعض علمائنا فقالوا: لو كان الجمع المنكر مقتضياً للإستغراق لما حَسُنَ تأكيدُ بما يؤكِّد به البعض. فإن التأكيد يتبع المؤكِّد. ولا خلاف أنه يحسن أن يقول اقتل مشركين ما من المشركين. لأن اسم مشركين لو كان موضوعاً للإستغراق لما جاز ذلك. ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول: اقتل الرجال ما من الرجال. لأن اللفظ الأول موضوع للإستغراق. ولأنه لو كان قوله: اقتلوا مشركين. يدل على الإستغراق لم يكن لدخول الألف واللام فائدة. فإن فائدة الألف واللام للإستغراق بواسطة التعريف. فإذا قال: إن لفظ الجمع العاري عن الألف واللام يقتضي الاستغراق لم يكن لدخول الألف واللام فائدة.

وعمدة الخصم<sup>(١)</sup>: أن اللفظ إذا حمل على الاستغراق فقد حُمِلَ على جَمْعٍ حقيقة. لأن الاستغراق جمع من جهة الحقيقة فوجب أن يحمل اللفظ على جملةٍ حقائقه لأنه أعم فائدة. وهذا غير صحيح. لأن اللفظ لا يشعر بالعدد. وإنما ينطلق عليه اسم الجمع حقيقة وذلك موجود في الثلاثة فوجب الحمل عليه. لأن حق اللفظ قد قضي وتنزل هذا منزلة اسم المشترك فإنه لا يحمل على جميع المسميات وإنما يحمل على واحد منها وإن كان حقيقة في الجميع<sup>(٢)</sup>.

(١) هذه الأدلة الثلاثة التي أوردها ابن برهان هنا أوردها أبو الحسين في المعتمد ٣٤٦/١ بترتيبها منسوبة لأبي علي الجبائي.

(٢) هذا الإلزام لا يرد على أبي علي الجبائي لأنه لا يقول بأن الاسم المشترك حقيقة في =

ومن جملة ما تمسكوا به: أن اللفظ لو أريد حمله على ثلاثة لبين المتكلم ذلك.

وهذا لا حجة فيه. فإنه ينعكس عليهم فيقال: ولو أراد الاستغراق لبين ذلك. فإذا لم يكن ترك بيان الاستغراق دليلاً على أنه ليس بمراد لم يكن ترك تخصيص الثلاثة دليلاً على أنها ليست مرادةً ولا مقصودةً.

قالوا: فهل يجوز أن يقتل أكثر من ثلاثة أم لا؟ فإن قلتم لا يجوز أن يقتل أكثر من ثلاثة كان باطلاً. وذلك أن الأربعة والخمسة رجال حقيقة. واللفظ دل على قتل من ينطلق عليه اسم الرجال من غير تخصيص بعدد. وتخصيص الثلاثة دون الأربعة والخمسة تحكم لا يدل عليه اللفظ. وإن قلتم يجوز أن يقتل أكثر من ثلاثة فإنما جاز ذلك لأن اللفظ دلّ عليه. وإذا كان اللفظ متناولاً له وجب الاتيان به بحكم الأمر.

وطريق الانفصال عن هذا أن نقول: اللفظ دل على وجوب قتل الثلاثة لأنه أقل مراتب الجمع ثلاثة فحصل الامتثال بتنزيل اللفظ عليه. وما زاد على ذلك يكون مباحاً لأنه يكون جمعاً حقيقة وصار كقول السيد لعبده: أدخل الدار. فإنه يجب عليه أن يدخل مرة واحدة. فإذا فعل ذلك حسن أن يقول: دخلتُ وامتثلتُ. وما زاد على المرة الواحدة يكون مباحاً غير واجب. فكذلك فيما تنازعا فيه. وفي المسألة إشكال.

---

= مجموع معنييه كما نقل عنه ذلك أبو الحسين. حيث أنه يفرق بين حمل الاسم المشترك على معنييه وبين مسألتنا.

## المسألة الثلاثون

اختلف العلماء في الغاية التي يجوز رد اللفظ العام بالتخصيص إليها.

فقال طائفة من العلماء: يجوز رد اللفظ العام بالتخصيص إلى واحد<sup>(١)</sup>.

وقال طائفة لا يجوز<sup>(٢)</sup>. أما لفظ الجموع كالمسلمين والمشركين فيجوز تخصيصها إلى أن يبقى اللفظ منطلقاً على الثلاثة ولا يجوز أقل من ذلك. وأما أدوات الشرط كقوله: من دخل الدار فله درهم. ومن جاءني أكرمته. فيجوز أن يخص حتى يبقى تحت اللفظ واحد<sup>(٣)</sup>.

وقال أبو الحسين البصري<sup>(٤)</sup>: لا يجوز أن يخص اللفظ العام على الإطلاق سواء أكان من ألفاظ الجموع كقوله: اقتلوا المشركين

(١) نسب هذا القول للشافعية أبو اسحق الشيرازي في اللمع وذكر الشوكاني أنه نسبة لهم إمام الحرمين في التلخيص وابن السمعاني والأستاذ أبو اسحق. كما نسب القول للشافعية نفسه. ونسبه القاضي عبد الوهاب للمالكية ونقله في المسودة عن الحنابلة. وارتضاه الباقلاني. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في اللمع: ١٧ وإرشاد الفحول ٢٤٤ والمسودة ١١٦. والمستصفي ٣٤٠. والمعتمد ٢٥٣/١ ونهاية السؤل ٨٣/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٢٤ والأحكام للأمدى ١١٨/٢ والمحصل ١٥/٣/١.

(٢) أي لا يجوز رده إلى الواحد. ثم ذكروا التفريق بين العام المفرد والعام المجموع. وهذا القول نصره القفال الشاشي من الشافعية. ونقل في المسودة أن ابن برهان نصره. فإذا صح النقل عن ابن برهان كان ذلك في كتبه الأخرى. أما هنا فقد نصر قول أبي الحسين تبعاً لشيخه الغزالي.

(٣) في المخطوطة «واحدة»

(٤) وقال بهذا القول الغزالي والرازي ومعظم المعتزلة وجمع كبير من الشافعية. واستثنى من ذلك أبو الحسين الواحد المعظم لنفسه.

وأكرموا المسلمين. أو من أدوات الشرط كقوله: من جاءني  
أكرمه. وأي رجل دخل داري فله درهم إلا إلى غاية يكون  
المستبقى فيها بعد الإخراج جمعاً كثيراً.

وتابعه الإمام أبو المعالي<sup>(١)</sup> رضي الله عنه على ذلك فسدّد هذا  
الرأي<sup>(٢)</sup>

وقد تمسك على ذلك بأن قال: الألفاظ لا تدل على مدلولاتها  
لدواتها. وإنما تدل بالاصطلاح والتواضع. ولا شك أن من قال:  
أكلت كل ما في هذه الدار من الرمان. أو قتلت كل من في هذه  
البلدة من الرجال. وبأن أنه قتل رجلاً واحداً وأكل رمانة واحدة  
كان هذا الكلام مستقبهاً مستبشعاً عند أرباب الفصاحة وأولي البلاغة.  
وإنما يحسن اطلاق مثل هذا اللفظ إذا قتل أكثر الرجال وأكل  
أكثر الرمان فيكون اللفظ حسناً مجرى على جميع حقيقته.  
ويكون مشيراً بالإضافة إلى مقصود المتكلم. والكثرة والقلة من  
أسماء النسب وألقاب الإضافة فالعشرة كثيرة بالإضافة إلى اثنين  
وقليلة بالإضافة إلى المائتين. فإذا استبقى من اللفظ العام بعد  
التخصيص ما يكون متقارباً لما انطلق اللفظ عليه قبل دخول

---

(١) لم أجد هذه المسألة في البرهان. في مسألة استثناء الأكثر أجاز إمام الحرمين  
الاستثناء إذا لم يكن مستغرقاً. ويبدو أن ما نقل عنه هنا من كتاب التلخيص كما  
أشار لذلك الشوكاني في الإرشاد: ١٤٤

(٢) نقل الشوكاني في إرشاد الفحول قولين آخرين وهما:  
أ- أنه يجوز إلى أقل الجمع مطلقاً على حسب اختلافهم في أقل الجمع.  
ب- إذا كان التخصيص بالاستثناء أو البديل يجوز إلى الواحد وإلا فلا يجوز.  
وابن الحاجب اختار قولاً قريباً من هذا.

التخصيص عليه لم يكن الكلام مستبشعاً. وبأن المتكلم به متكلم بما يطابق به لغة العرب. فأما إذا كان المستبقى لا ينطلق عليه اسم الكثرة بالإضافة إلى الجميع كان الكلام ركيكاً. وذلك لأن الأقل لا يقوم مقام الكل. والمعظم ربما قام مقام الكل ولا يكثرث بما خرج من اللفظ. والصورة<sup>(١)</sup> الشاذة النادرة التي يجوز أن لا تخطر بالبال عند إطلاق المقال.

ومثال ذلك أن يقول: من عاملني ساحتته ومن دخل داري أكرمه. ثم قال بعده: إنما أردت فلان بن فلان الزنجي كان هذا الكلام مستقبحاً. ولو قال: أردت بهذا اللفظ كل من دخل داري من الأمم إلا فلان بن فلان الزنجي. أو أهل القرية الفلانية لم يكن الكلام مستقبحاً بل يكون جائزاً جارياً على سنن الفصحاة ونهج البلاغة. وما كان الفرق بينها إلا أن في أحد الموضعين بقي اللفظ متناولاً لما يقارب الاستغراق. وفي الموضع الآخر لم يبق اللفظ متناولاً لما يقارب الاستغراق فدلّ على صحة ما ادعيناها.

وعمدة الخصم: أن هذا النوع من التخصيص قد جاء في فصيح لغة العرب وورد التنزيل به. قال الله تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون<sup>(٢)</sup>. « وعنى به وحده. وهذه الصيغة لا تستعمل إلا في موضع الجمع.

قلنا: هذا الاستدلال فاسد. وذلك أن اللفظ قد يكون حقيقة في شيء ولكنه (لوحة ٤٠) يستعمل في غيره على طريق المجاز لقرينة

(١) في المخطوطة: (من الصورة) بدلاً من (والصورة)

(٢) الحجر: ٩

تتصل به . ومثل ذلك لا يستدل به على أنه يجوز في التخصيص . ألا ترى أن الرجل إذا قال لزوجته : لا تظهرى للرجال ثم رآها قد برزت لرجل واحد يحسن أن يقول : ألم أنك عن البروز للرجال ؟ وإن كنا نعلم أن اسم الرجال لا ينطلق على الرجل الواحد من حيث الحقيقة لكنه لما علم مقصود المتكلم وأنه لا يختلف بين رجل أو رجال فإن مقصوده صيانة المرأة عن جنس الرجال لا عن رجل أو رجلين جاز إطلاق ذلك اللفظ . وكذا المريض يقول : أكلت اللحم . ولا يعني بذلك أنني أكلت كل اللحم . وإنما يعني أكلت من هذا الجنس . وربما يطلق الرجل لفظ العدد الذي هو نص في المقادير على ما هو دونها كما قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبعض أمراء<sup>(١)</sup> الأجناد « اني قد أمددتك بألفي فارس » وإنما كان قد انفذ إليه ألف فارس مع القعقاع<sup>(٢)</sup> ولكنه أطلق عليه ومن معه<sup>(٣)</sup> اسم الألفين . لأنها تعني هنا الألفين . وإن كان الألف لا يجوز إطلاقه على الواحد حقيقة . وهذا مقام لا بدّ فيه من النظر إلى مقصود المتكلم . فإن كانت الحال لائقة باطلاق اسم الجمع على الواحد جاز . ومن أمعن النظر في ذلك علم صحة هذا الرأي .

(١) أمير الجند هو سعد بن أبي وقاص . قائد معركة القادسية بين المسلمين والفرس .  
(٢) هو القعقاع بن عمرو التميمي . أحد فرسان العرب وأبطالهم في الجاهلية والاسلام صحابي شهد اليرموك وفتح دمشق وفارس وحضر صفين مع علي بن أبي طالب وكان شاعراً .. لم أعر على ما قاله عمر في ترجمته والذي ذكره ابن حجر في الإصابة . ان أبا بكر كان يقول : « لصوت القعقاع في الجيش خير من ألف رجل » . وسأل عمر سعد ابن أبي وقاص عن أعظم جنده فقال : إني لم أر مثل القعقاع حمل يوماً ثلاثين حملة يقتل في كل حملة بطلاً . . وانظر الاعلام ٤٨/٦  
(٣) في المخطوطة : « عليه منه اسم الألفين . . »

قالوا: إذا جاز تخصيص اللفظ إلى غاية يكون الباقي بعد التخصيص جملة كثيرة جاز التخصيص وإن كان الباقي واحداً. لأن اللفظ في الحالتين مجاز<sup>(١)</sup>. فلا فرق بين مجاز ومجاز. قلنا: هذا الاستدلال فاسد. وذلك أن المجاز إن كان مستعملاً في لغة العرب. ولم يكن مخالفاً عرف المتكلم في الإطلاق بخلاف هذا المجاز. فإنه يخالف عرف المتكلم في الإطلاق فلا يجوز استعماله. ولم تجر عادة الفصحاء بذلك.

وقولهم: إنه لا فرق بين مجاز ومجاز كقول القائل: لا فرق بين قياس وقياس. ولقب القياس يشتمل على الصحيح والفاسد. فلا بد من الفرق بين الصحيح والفاسد. فكذلك لا بد من النظر في العرف بين ما يجوز استعماله من أنواع المجاز وبين ما لا يجوز.

### المسألة الحادية والثلاثون

إستدل بعض أصحابنا في مسألة الجمع بين الصلاتين بما روي أن النبي ﷺ « جمع بين الصلاتين في السفر<sup>(٢)</sup> ». قالوا: هذا عام في سفر النسك وغيره. وخالف في صحة هذا الاستدلال جماعة من المحققين<sup>(٣)</sup> وقالوا:

(١) في المخطوطة (مجازاً)

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ٥٧٩/٢ بلفظ « كان رسول الله ﷺ يجمع بين المغرب والعشاء في السفر » وفي بعض الروايات إذا جدبه السير. ومسلم ٩٣٧/٢ والسنن للبيهقي ١٣٦/٣ والترمذي ٤٣٢/٢ وأبو داود ١٤/٢ والنسائي ١٢١/٣ وجامع الأصول ٧٠١/٥ والفتح الرباني على مسند أحمد ٩٢/٥ وانظر فيض القدير ٢٠٦/٥ والتلخيص الحبير ١٣٠/١ ونصب الراية ١٩٣/٢ والفتح الكبير ٣٧٧/٢ وفتح الباري ٥٧٩/٢.

(٣) نسب الشوكاني هذا القول للباقلاني والقفال الشاشي وأبي حامد الاسفرائيني وأبي =

هذا الاستدلال غير صحيح من جهة أن الفعل لا عموم له . وإنما يكون وقوعه على جهة واحدة . والعموم ما تناول أشياء متماثلة أو مختلفة . وإنما يتحقق ذلك في الألفاظ والصيغ دون الأفعال لأن الفعل يختص بفاعله ولا يتعداه إلى غيره إلا بدليل . فكيف يكون له عموم ينطلق على الأفعال ويكون متناولاً لها . ولهذا المعنى قال العلماء : إن حكايات الأحوال<sup>(١)</sup> إذا كستها جهات الاحتمالات أكسبتها<sup>(٢)</sup> نعت الإجمال . لأنها ترددت<sup>(٣)</sup> بين محامل مختلفة وجهات متغايرة وليس بعضها بأولى من البعض . والحمل على الجميع غير ممكن فتعين الوقف . فلو كان للفعل صيغة لحمل على الاستغراق .

وعمدة الخصم : أن الأمة أجمعت على العمل بحديث رسول الله ﷺ في « أنه سها فسجد<sup>(٤)</sup> » . وجعلوه عاماً في كل سهو . وهذا يدل

= اسحق الشيرازي وابن السمعاني وإمام الحرمين والغزالي والرازي . وزاد الغزالي أنه لا عموم له في الأشخاص أيضاً . ورد عليه الشوكاني أن الأصل في فعل الرسول ﷺ العموم بالنسبة للأشخاص إلا إذا قام دليل على أنه خاص . وأما نص عبارة الشيرازي في اللمع : « فلا يصح دعوى العموم لأنها تقع الأفعال على صفة واحدة . فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها وإن لم تعرف صار مجملاً وينظر تفصيل المسألة في : المستصفي ٣٣٨ وإرشاد الفحول ١٢٥ والأحكام ٩٥/٢ واللمع ١٦ والمحصل ٦٤٩/٢/١ . وشرح تنقيح الفصول ٢١٠

(١) (الأحوال) غير موجودة في المخطوطة

(٢) في المخطوطة (اكتسبتها)

(٣) في المخطوطة (من) بدل (بين)

(٤) بهذا اللفظ لم أعر عليه . والموجود هو ذكر قصة سهو الرسول ﷺ ثم ذكر سجوده . والحديث متفق عليه . أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي سعيد انظر فتح الباري ٩٢/٣ وفي البخاري حوالي عشرة مواضع وانظر ٢/٢٠٥ ، ١/٥٦٥ ، ٣/٩٦ ، ٣/٩٨ ، ١٠/٤٦٨ ، ١٣/٢٣١ وغيرها . وأخرجه أبو داود عن عمران بن حصين ٣/٣٢٤ والترمذي يرقم ٣٨٩ ، ٣٩٠ .

على أن للفعل عموماً. وكذلك استدل الشافعي رضي الله عنه بما روي أن النبي ﷺ: «جلس فوق لبنتين مستقبل البيت المقدس ومستدبر الكعبة<sup>(١)</sup>». وجعل هذا الحديث مخصصاً لهيه عليه الصلاة والسلام: عن استقبال القبلتين. وقال: إن ذلك مخصوص بالصحاري وهذا ورد في البنيان. فما<sup>(٢)</sup> صرتم إليه خلاف إجماع الأمة.

وطريق الجواب عن هذا أن نقول: أما حديث سجود السهو فما استدللنا بعمومه. وإنما كان الاستدلال من جهة التعليل. فإن ذكر الحكم عقيب السبب يدل على أن السبب علة في ثبوت الحكم كقولهم: «زنا ماعز<sup>(٣)</sup> فرجه رسول الله ﷺ<sup>(٤)</sup>». والعلة من حقها أن

(١) متفق عليه من حديث أبي أيوب الأنصاري وعند البخاري بلفظ «إذا أتيم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا وغربوا. وأخرجه أيضاً أحمد وغيره البخاري ٢٤٥/١، ٤٩٨/١ أما حديث استقبال الرسول بيت المقدس رواه الجماعة عن ابن عمر. وأخرجه الخمسة إلا النسائي عن جابر ولفظ البخاري «لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله ﷺ على لبنتين مستقبلات بيت المقدس لحاجته» البخاري ٢٤٦/١، ٢٥٠/١، ٢١٠/٦ (كتاب الوضوء باب ١٢، ١٤) وانظر أيضاً فتح الباري ٢٤٥/١، نصب الراية ١٠٢/٢ نيل الأوطار ١٠٢، ٩٤/١

(٢) في المخطوطة «فيما»

(٣) هو ماعز بن مالك الأسلمي معدود في المدنيين. كتب له النبي كتاباً بإسلام قومه. قيل إن ماعزاً لقبه واسمه غريب. جاء للنبي ﷺ معترفاً بالزنا تائباً فرجه. وفي بعض ألفاظ الحديث «لقد تاب توبة لو تابها طائفة من أمتي لكفتمهم». له ترجمة في الاستيعاب رقم ١٣٤٥ والإصابة ١٦/٦.

(٤) متفق عليه من حديث أبي هريرة فعند البخاري في المحارِبين ١٢١/١٢ ومسلم ١٦٩٧ وعند أبي داود من حديث يزيد بن نعيم بن هزال عن أبيه. وانظر تلخيص الحبير ٥٨/٤

تكون مطردة. وأما حديث الاستقبال فلا عموم له أيضاً. وإنما كان كذلك لقوله<sup>(١)</sup> عليه السلام: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة.»<sup>(٢)</sup> ولو أن النبي ﷺ خاطب بعض المؤمنين فقال: افعل كذا. كان الخطاب مختصاً به من جهة النطق وعاماً في غيره من جهة الدليل. وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «حكمي في الواحد حكمي في الجماعة.»

قالوا: لا خلاف بين العلماء أن من روى عن رسول الله ﷺ أنه كان يفعل كذا وكذا فإنه يدل على العموم والاستغراق. فكذا إذا روى أنه فعل كذا وكذا وجب أن يكون محمولاً على الاستغراق إذ لا فرق بين الصيغتين.

قالوا: وإن أبديت في ذلك أمراً يكون به مظنوناً<sup>(٣)</sup> استولينا عليكم بالقاطع. فإن العلماء رووا عن عائشة<sup>(٤)</sup> رضي الله عنها أنها قالت: «كنت أفرك المني عن ثوب رسول الله ﷺ وهو في

(١) في المخطوطة «كقوله»

(٢) بهذا اللفظ أنكره المزي والذهبي. وقال العراقي ليس له أصل. ولكنه أخرج الترمذي في سننه ١٥٢/٤ والنسائي في بيعة النساء ١٤٩/٧. وابن كثير في تفسيره ٣٥٣/٤ والدارقطني في سننه ١٤٦/٤ ومالك في الموطأ كتاب البيعة ٢٥٠/٢ وابن حبان في موارد الظمان ٢٤ وأحد في المسند ٣٥٦/٦ من حديث أميمة بنت رقيقة في بيعه النساء الذي قال فيه ﷺ: «إني لا أصفح النساء إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة.» وانظر اسنى المطالب ٩٦ وفيض القدير للمناوي ١٦/٣ وفتح القدير للشوكاني ٢١٧/٥ وكشف الخفا ٣٦٤/١

(٣) الموجود في المخطوطة صورته [سطونا مسطونا معنا] وأبدلته (بيكون به مظنوناً) لأن المعنى يقتضى ذلك.

(٤) هي عائشة بنت أبي بكر الصديقة بنت الصديق أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين كانت تكنى بأُم عبدالله تزوجها النبي في السنة الثانية للهجرة بنت تسع سنين ولم يتزوج بكراً غيرها. لها ٢٢١٨ حديثاً. الف في مناقبها كتب. منها عائشة أم

الصلاة. (١) « واتفق العلماء على العمل بهذا الحديث . فالشافعي رضي الله عنه استدل به على طهارة المني . وأبو حنيفة رضي الله عنه استدل به على جواز الاقتصار على الفرك مع الحكم بالنجاسة .

قلنا: هذا باطل . فإن قول الراوي: كان رسول الله ﷺ (٢) يفعل كذا وكذا إنما كان محمولاً على العموم لأنه يدل على دوام الفعل وتكراره . فإذا كان متكرراً في الأحوال المختلفة علم أنه غير مختص بحال دون حال . وحديث عائشة رضي الله عنها في ذكر المني إنما كان حجة لأن إقرار رسول الله ﷺ اتصل به . فإن الظاهر إحاطة علم رسول الله ﷺ بفعل عائشة رضي الله عنها . وذلك لأن رسول الله ﷺ كان يلبس القصير من الثياب . والظاهر من حال رسول الله ﷺ أنه يحس بذلك عند حركة الثياب والعبث بالقميص فكان اقراره المتصل بالفعل حجة لا نفس الفعل الصادر عن عائشة رضي الله عنها .

### المسألة الثانية والثلاثون

إذا نقل أن رسول الله ﷺ قضى بكذا وكذا . فهل (٣) يكون

---

المؤمنين وعائشة والسياسة لسعيد الأفغاني والإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة للزرکشي . لها تراجم في الأعلام ٥/٤ . طبقات ابن سعد ٣٩/٨ تاريخ الطبري ٦٧/٣ . اعلام النساء ٧٦٠/٢ . حلية الأولياء ٤٣/٢ تاريخ الخميس ٤٧٥/١ صبح الأعشى ٤٣٥/٥ السمط الثمين ٢٩

(١) رواء مسلم في كتاب الطهارة باب ١٠٥ ، ١٠٦ . وأبو داود في كتاب الطهارة باب ١٣٤ وابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٨٢ والترمذي في كتاب باب الطهارة باب ٨٥ وأحمد ٦/١٢٥ ، ١٣٢ ، ٢١٣ ، ٢٣٩ ، ٣٦٣ وفي مواضع أخرى .

(٢) في المخطوطة (كان يفعل) وكان زائدة .

(٣) في المخطوطة « وهل »

لهذا الفعل عموم أم لا ؟

قال قوم من العلماء : لا عموم له <sup>(١)</sup> . وقال قوم : له عموم <sup>(٢)</sup> .  
وعمدة من ذهب إلى أن هذا اللفظ لا عموم له : أن هذا  
القضاء تارة يكون بالقول وتارة يكون بالفعل وتارة يكون  
بالإشارة . فإن كان بالقول فالقول ينقسم إلى خاص وعام . وإن كان  
بالفعل فالفعل لا عموم له . لأن الفعل مخصوص بفاعله . والقضاء  
متعدد بين هذه المحامل بأسرها . فليس حمله على محمل بأولى من محمل .  
فلا يجوز دعوى العموم .

وعمدة من ذهب إلى أن هذا اللفظ عام : أن العلماء اتفقوا على  
أن النبي ﷺ : « قضى بالشفعة للجار <sup>(٣)</sup> . » « وأن الخراج

---

(١) وقال به الرازي وقال به الغزالي معللاً ذلك بأن الحجة في المحكي لا في قول الحاكم  
ولفظه . وارتضاه ابن برهان هنا . ونقله الأمدى عن جماعة من الأصوليين . وأما  
القرافي فقد بنى هذه المسألة على جواز رواية الحديث بالمعنى فمن لم يجزها لم يحملها  
على العموم ومن أجازها للعالم بالألفاظ - وهذا هو غالب شأن الصحابة - حملها على  
العموم .

(٢) نقله في المسودة عن الحنابلة وارتضاه الشوكاني واستنكر عدم القول بالعموم وإن  
قال به الأكثر . ونقل الغزالي قولاً ثالثاً ونسبه الشوكاني للقاضي عبدالوهاب وأبي  
بكر القفال وهو : أن قوله « قضى بالشفعة للجار » لا تفيد العموم وقوله « قضى بأن  
الشفعة للجار » بزيادة أن . تفيد العموم . ولم يرتض الغزالي هذا التفريق . وينظر  
تفصيل المسألة في : المسودة : ١٠٢ . والمستصفي : ٣٣٩ . وشرح تنقيح الفصول : ١٨٨  
وإرشاد الفحول ١٢٥ والأحكام للأمدى ٩٧/٢ واللمع ١٦ والمحصل  
٦٤٣/٢/١ .

(٣) البخاري ١٣٤/٥ ، ٤٠٧/٤ ، ٤٣٦/٤ ، ٣٤٥/١٢ بلفظ إنما جعل النبي ﷺ  
الشفعة في كل ما لم يقسم . فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلاشفعة . وفي بعض  
الطرق قضى رسول الله بالشفعة وانظر نصب الراية ١٧٤/٤ والفتح الكبير ٦٤/٢  
وبلوغ المرام : باب الشفعة .

بالضمان<sup>(١)</sup>. « فكان هذا اللفظ عاماً في كل خراج وكذا في كل جار فكذا ههنا.

الجواب قلنا: إنما جعلنا هذا اللفظ عاماً (لوحه ٤١) لأنه يشير إلى التعليل. والعلة من وضعها أن تكون مطردة. وليس كذلك فيما تنازعنا فيه.

قالوا: اللفظ لا يدل على التعليل وليس له صيغة تدل على التعميم إنما هذا من كلام الراوي. فلا حجة فيه.

قالوا: إذا نقل الراوي ان رسول الله ﷺ قضى بكذا وكذا فقد قصد الاحتجاج بذلك. فلولا أنه عرف أن الأمر عام لما احتج به. ومعرفته بالعموم تارة تكون من لفظ رسول الله ﷺ وتارة تكون من قرائن أحوال تتصل بالفعل.

الجواب عن هذا قلنا: قصد الراوي لا حجة فيه. وإنما الحجة في فعل رسول الله ﷺ. وما ذكروه من معرفة الراوي فيلزمهم على سياق هذا اشتراط الفقه في الراوي<sup>(٢)</sup>. لأنه الطريق الذي يعرف به حقائق الأشياء المشروعة. وهم لا يقولون باشتراط الفقه في الراوي.

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن ٣٢١/٥ والطيالسي رقم ١٤٦٤ وأبو داود ٣٠٤/٣ والترمذي ٢٦٠/٢ والنسائي ٢١٥/٢ وابن ماجه ١٧/٢ وابن الجارود ٢٩٤ ومسند أحمد ٨٠/٦، ١١٦، ١٦١، ٢٠٨، ٢٣٧ وفي مواضع أخرى والمستدرک ١٥/٢. وصححه ابن ماجه وحسنه الترمذي عن عائشة: أن رجلاً اشترى غلاماً في زمن رسول الله ﷺ فمكث عنده ما شاء الله ثم رده من عيب وجده فيه. فقضى رسول الله ﷺ بالعيب. فقال المقضي عليه قد استعمله فقال رسول الله ﷺ: « الخراج بالضمان. »

(٢) في المخطوطة الرواية بدل الراوي.

## المسألة الثالثة والثلاثون

إذا نقل عن رسول الله ﷺ لفظ عام كقوله: «أيا إهاب دبغ فقد طهر» (١). ولفظ خاص يتناول بعض ما يتناوله ذلك اللفظ العام كقوله في شاة ميمونة (٢): «هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعم به» (٣). لم يجعل الثاني مخصصاً للأول.

وقال أبو ثور (٤): يجعل الثاني مخصصاً للأول فلا يطهر إلا جلد مأكول اللحم.

وعمدتنا: أن اللفظين لا تناقض بينهما فيجمع بين المدلولين. وإنما يقضى بالخاص على العام عند التضاد في الحكمين ولا تضاد

---

(١) رواه مسلم ٢٧٧/١ بلفظ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر». وباللفظ الوارد رواه الترمذي في كتاب اللباس ٢٢١/٤ رقم ١٧٢٨ وأحمد ٢١٩/١، ٢٢٧، ٢٦٢، ٢٧٠. وأبو داود في اللباس ٩١/٤ والنسائي ١٧٣/٧ والدارمي ١٤/٢. ورواه أيضاً ابن ماجة ومالك وابن حبان والشافعي وإسحاق بن راهوية والبخاري على ما في نصب الراية للزيلعي ١١٦/١.

(٢) في المخطوطة (ام ميمونة) وهي ميمونة بنت الحارث الهلالية أخت أم الفضل بن العباس، كان اسمها برة فسمها الرسول ميمونة. خطبها للرسول ﷺ جعفر بن أبي طالب لأنه كان زوج أختها من أمها. وزوجها له العباس لأن أختها كانت تحته. اختلف هل كان زوجها والرسول محرماً أو حلالاً. ماتت على الراجح سنة إحدى وخمسين. لها ترجمة في الإصابة ١٩٣/٨ والاستيعاب رقم ١٩١٨.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض ٢٧٦/١ وأبو داود ٩٣/٤ وأحمد ٣٢٩/٤، ٣٣٤، ٣٣٦. والبخاري في مسنده من حديث ابن عباس.

(٤) هو إبراهيم بن خالد أبي اليان الكلبي البغدادي كان حنيفياً فأصبح من أكابر أصحاب الشافعي مات سنة ٢٤٠ هـ له ترجمة في: مرآة الجنان ١٢٩/٢. طبقات الأسنوي ٢٥/١ ميزان الاعتدال ٢٩/١. طبقات الشافعية للسبكي ٧٤/٢. البداية والنهاية ٣٢٢/١٠. طبقات ابن هداية ٢٢

بينهما فإنها يدلان<sup>(١)</sup> على جواز الدباغ.

وعمدة أبي ثور: ان اللفظ الخاص لولا أنه يخص اللفظ العام لم يكن لتخصيصه بذلك فائدة.

وهذا غير صحيح. فإن الفوائد كثيرة. وهي غير محصورة فيما ذكره. ولعله إنما خصه بالذكر لأنه سئل عنه ولأن الحاجة دعت إليه. فلا يقضى على العموم بالتخصيص<sup>(٢)</sup>.

### المسألة الرابعة والثلاثون

تخصيص ما ذكره اللفظ من جهة دليل الخطاب هل يجوز أم لا؟<sup>(٣)</sup>  
قال قوم: لا يجوز أصلاً على الإطلاق.

(١) في المخطوطة (لا يدلان).

(٢) خصت شاة ميمونة بالذكر لأن الرسول ﷺ لمس منهم عدم الانتفاع بجلدها. فأنكر عليهم تضييع مال مسلم يجوز الانتفاع به.

وهذه المسألة مبنية على أخرى وهي: هل تعليق الحكم بالاسم وبالصفة يدل على انتفائه عما عداه. والجمهور على أن تعليق الحكم بالاسم لا ينفي الحكم عما عداه لأنه ليس له مفهوم مخالفة.

لم تذكر الكتب خلافاً مع غير أبي ثور. وشكك الشوكاني في نسبة القول إليه فقال: لعلهم ألزموه بذلك لأنه يقول بمفهوم اللقب.

وينظر تفصيل المسألة في المسودة ١٤٢ ونهاية السؤل ١٣٣/٢ والمعتمد ٣١١/١ وإرشاد الفحول ١٣٥ والأحكام للأمدى ١٥٨/٢ والحصول ١٩٥/٣/١

(٣) العموم عند الغزالي خاص بالألفاظ ولذا لا يقول بأن للمفهوم عموماً. وحمل القرافي والرازي والآمدي كلام الغزالي على أنه يقصد أنه ليس عاماً لفظياً لكنه يفيد عموم انتفاء الحكم عن سوى المنطوق. لأن الغزالي يقول بحجية المفهوم.

وأما الأسنوي فقد نقل جواز تخصيص المفهومين وأنه ورد في كتب فقهية منها كتاب الغاية القصوى للرازي. ومثل لمفهوم الموافقة بجواز حبس الوالد في حق دين الولد إن كان مماطلاً. ومثل لمفهوم المخالفة بقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قلتين

وقال القاضي: إن ما كان من قبيل مفهوم الموافقة كقوله تعالى: « فلا تقل لها أفٍ »<sup>(١)</sup>. فإنه يدل على تحريم ضروب الأذى والتعنيف. وهذا لا يجوز تخصيصه. فإن كان من قبيل مفهوم المخالفة كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « في سائمة الغنم زكاة »<sup>(٢)</sup>. فمفهومه أن المعلوفة لا زكاة فيها<sup>(٣)</sup>. ويجوز تخصيص ذلك ببعض المعلوفة دون البعض.

أما من قال أنه لا<sup>(٤)</sup> يجوز التخصيص فإنهم تمسكوا بأن العموم والخصوص من صفات الألفاظ والصيغ. والمسكوت عنه ما تناوله اللفظ بصيغة فلا يجوز تخصيصه. ولهذا لا يجوز تخصيص ما كان من قبيل مفهوم الموافقة.

وعمدة القاضي أن مفهوم الموافقة إنما يمتنع تخصيصه لأنه يوجب نقض اللفظ. فإنه لو قال: « لا تقل لها أفٍ ولكن أهنها وأضرهما ». كان ذلك متناقضاً. وليس كذا مفهوم المخالفة فإن تخصيصه لا يوجب نقض اللفظ لجواز أن يثبت في المعلوفة علة تقتضي وجوب الزكاة.

= لم يحمل خبثاً». فمفهومه إذا كان أقل من قلتين يحمل خبثاً ثم خصوه بالماء الجاري فإنه لا ينجس إلا بالتغير. وينظر في ذلك نهاية السؤل ٧٩/٢ وإرشاد الفحول ١٣١ والأحكام للآمدي ٩٨/٢ وشرح تنقيح الفصول ٥١، ١٩١ والمستصفي ٣٤٠ والمحصل ٥٢٠/٢/١، ١٤/٣/١.

(١) الاسراء: ٢٣ في المخطوطة (ولا تقل) بدل (فلا تقل)  
(٢) أخرجه أبو داود من حديث أنس باب زكاة السائمة ١٢٩/٢. والبخاري زكاة الغنم ١٤٦/٢ وفيه « في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة » ورواه النسائي ٢٩/٥ وابن ماجه عن ابن عمر.

(٣) في المخطوطة (لا يجوز).

(٤) في المخطوطة: (يجوز) بدل (لا يجوز).

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن تخصيص مفهوم الموافقة لا يوجب نقض اللفظ كما زعمتم بل ذلك يختلف باختلاف الأحوال ويعلم من القرائن. ولهذا لو قال السلطان لجلاده: اقتل أبي هذا وإياك أن تقول له أفٍ على طريق الإهانة». لم يكن الكلام متناقضاً. ولو كان التخصيص يوجب تناقضاً لما اختلف ذلك. والله أعلم.

### المسألة الخامسة والثلاثون

اللفظ العام لا يصير خاصاً بالدليل. وإنما معنى التخصيص أن المتكلم أراد به بعض ما تناوله لفظه ولم يُرد به جميع ما تناوله لفظه<sup>(١)</sup>.

وقالت طائفة من الأصوليين: بل اللفظ العام يصير خاصاً بالدليل المخصص.

وعمدتنا أن اللفظ العام إنما كان عاماً بصيغته وبيانه. وذلك لم يتغير. ولو كان اللفظ قد صار خاصاً لكان اللفظ عاماً خاصاً في الحالة الواحدة. وذلك مستحيل.

قالوا: اللفظ لا يدل على مدلوله لذاته. وإنما يدل بالوضع والاصطلاح. فإذا تجرد اللفظ عن الأدلة المخصصة كان عاماً. وإذا اتصل به الدليل المخصص كان خاصاً فإنه لا معنى للخاص إلا

(١) اختار ابن برهان أن المخصص إرادة المتكلم. والدليل كاشف عن هذه الإرادة. واختار هذا القول مع ابن برهان فخر الدين الرازي في المحصول ١/٣/٨. ووجه هذا الاختيار أن الإرادة هي المؤثرة ويكون إطلاق لفظ المخصص على الدليل مجازاً وينظر تفصيل المسألة في المسودة (١١٤) ونهاية السؤل ٧٩/٢ وارشاد الفحول ١٤٥ والمعتمد ٢٥٦/١.

اللفظ الذي يتناول بعض المسميات دون البعض. وهذا بهذه الصفة  
فثبت أنه خاص.

الجواب قلنا: لا نسلم لكم أن اللفظ مع القرينة موضوع  
للخصوص. وإنما اللفظ موضوع للإستغراق فالدليل المخصص  
معارض. وما ذكروه فتح باب إنكار المجاز. فإن من أنكر المجاز  
يدعي أن اللفظ موضوع عند عدم القرينة لحقيقة وعن اتصال  
القرينة لحقيقة أخرى. وقد أفسدنا ذلك في مسألة إثبات المجاز في  
اللغة.

### المسألة السادسة والثلاثون

المخصص للفظ العام ببعض المسميات<sup>(١)</sup> هو إرادة المتكلم<sup>(٢)</sup>.

قالت طائفة من الأصوليين بل المخصص هو الدليل.

وعمدتنا. أن الدليل المخصص قد يكون متراخياً عن اللفظ  
العام. والمتأخر لا يكون مؤثراً في الشيء المتقدم. وربما خص القول  
من أقوال رسول الله ﷺ بالقياس. والقول لا يتأثر بالقياس.

وعمدة الخصم. إجماع الفقهاء على إطلاق القول بأن الدليل  
الفلاحي مخصص ولا يجوز خلاف الإجماع. قالوا<sup>(٣)</sup>: إنما علمنا إرادة  
المتكلم بالدليل. فإضافة الحكم إلى الدليل أولى من إضافته إلى  
الإرادة.

(١) في المخطوطة: وهو.

(٢) هذه المسألة مشابهة للمسألة المتقدمة. وقد وافق ابن برهان الرازي في الحصول

٨/٣/١

(٣) في المخطوطة (قلنا) والصواب (قالوا) لأن الكلام من تمام دليل الخصم.

قلنا: هذا غير صحيح. وذلك أن الذي ادعيناه حقيقة والذي تمسكوا به إطلاق. والحقائق لا تُدفع بالإطلاقات. فإن الإطلاقات تحتل التأويل والحقيقة لا تحتل التأويل. ولهذا أطلق الفقهاء أقوالهم بأن الأم محرمة والخمر محرمة. ومعلوم أن الأم ليست محرمة وإنما المحرم وطؤها ونكاحها. وكذا الخمر فإن المحرم شربها فكذا ههنا. ثم يسمى الدليل مخصصاً لأنه يظهر به التخصيص لأن التخصيص يقع به. كما يقال: هذه شريعة رسول الله ﷺ وإنما هي شريعة الله تعالى.

قالوا: فهلا يسمى مخصصاً لأنه أظهر التخصيص؟

قلنا: يجوز على جهة التجوز هذا الإطلاق. وعلى جهة التحقيق الدليل ما أظهر التخصيص بنفسه. وإنما أظهر بالإرادة فالإرادة هي المخصصة للفظ والله ولي التوفيق.

## كتاب المفهوم

المفهوم على ضربين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

فأما مفهوم الموافقة: فهو أن يكون حكم المسكوت عنه موافقاً لحكم المنطوق به. كقوله تعالى: « فلا تقل لها أفٍ »<sup>(١)</sup>. فإنه نص في تحريم ضروب الأذى من الضرب والتعنيف. وهي مساوية<sup>(٢)</sup> للتأفيف في التحريم.

وأما مفهوم المخالفة: فهو أن يكون حكم المسكوت عنه مخالفاً للحكم المنطوق به. كقوله عليه السلام: « في سائمة الغنم زكاة ». فإنه نصّ على وجوب الزكاة في السائمة. وسكت عن حكم المعلوفة. وحكم المعلوفة مخالف حكم السائمة في وجوب الزكاة. فهذا يسمى مفهوم الخطاب وله أسامي متعددة. فيقال له. مفهوم الخطاب ودليل الخطاب وفحوى الخطاب<sup>(٣)</sup>.

(١) الإسرائ: ٢٣ في المخطوطة (ولا تقل) بدل (فلا تقل).

(٢) يقصد بذلك في أصل التحريم لأن الأصوليين قسموا مفهوم الموافقة الى قسمين: أولها: الأولى والمثال الذي ذكره المصنف من هذا القسم فالضرب أولو بالتحريم من التأفيف وليس مساوياً له.

ثانيها: المساوي ومثاله قوله تعالى: « ولا تأكلوا أموال اليتامى » فيحرم إحراقها وإتلافها بأي نوع من الاتلاف وإلى هذا التقسيم ذهب الغزالي والرازي وأتباعهما والشوكاني والمحققون. ونقل إمام الحرمين في البرهان ٤٤٩/١ أن الشافعي يشترط في مفهوم الموافقة أن يكون أولى بالحكم. وارتضى هذا الشرط أبو اسحاق الشيرازي في اللمع.

(٣) الأسماء التي اطلقها الأصوليون على مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة اصطلاحية

## [المسألة الأولى] (١)

وقد اختلف العلماء في مفهوم الموافقة. فذهب المحققون إلى أن حكم المسكوت عنه لم يعلم بالنطق. وإنما علم من جهة الدليل والفحوى (٢).

وليست لغوية ولذا اختلفت اصطلاحاتهم فينبغي معرفة مقصود كل أصولي في اللفظة التي اطلقها. فالأكثرون يطلقون فحوى الخطاب وتنبيه الخطاب على مفهوم الموافقة خلافاً للمصنف هنا. وبعض المالكية يطلقون تنبيه الخطاب على مفهوم المخالفة. وأبو اسحق الشيرازي والغزالي والرازي جعلوا المفهوم ثلاثة أقسام: لحن الخطاب ويطلقونه على دلالة الاقتضاء وفحوى الخطاب وهو مفهوم الموافقة ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة وأما الأمدى فلا يجعل دلالة الاقتضاء من المفهوم ولا من المنطوق ويطلق لحن الخطاب على مفهوم الموافقة. وأما الأسنوي فيطلق لحن الخطاب على مفهوم المخالفة وأما الشوكاني فيطلق لحن الخطاب على المساوي فقط من مفهوم الموافقة وأطلق على الأولى فحوى الخطاب وينظر تفصيل المسألة في: الأحكام للأمدى ٢/٢٠٩ ونهاية السؤل ١/٣١١ وشرح تنقيح الفصول ٥٣ والمسودة ٣٤٦؛ وارشاد الفحول ١٧٨ والمستصفي ٣٧٣ والمنخول ٢٠٨ واللمع ٢٥ والبرهان ٤٤٩/١. ونقل عن ابن فورك أنه يسمي مفهوم الموافقة مفهوم الخطاب ومفهوم المخالفة دليل الخطاب.

(١) المسألة الأولى زيادة من المحقق.

(٢) لم يخالف في صحة الاحتجاج بمفهوم الموافقة إلا ما نقل عن داود الظاهري وابن حزم وقال ابن تيمية خلافهم هذا مكابرة.

والقائلون بحجيته مختلفون هل الحكم مستفاد من اللفظ أم من فحواه فذهب المصنف والشافعي وأبو اسحاق الشيرازي والقفال الشاشي وغيرهم إلى أنه مستفاد من الفحوى وذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى أنه مستفاد من اللفظ ومنهم إمام الحرمين والغزالي والأمدى وابن الحاجب وبعض أهل الظاهر وأبو الخطاب من الحنابلة ومفهوم الموافقة ينقسم إلى قطعي وظني ومثال القطعي الآية التي مثل بها المصنف ومثال الظني إيجاب الكفارة في قتل العمدة لقوله تعالى: «ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة».

وذهبت (اللوحة ٤٢) طائفة إلى أن الحكم مستفاد من جهة اللفظ واحتجوا في ذلك بأنه لو قال: « فلا تقل لها أفٍ » ولكن أهنهما واضربهما. « فإنه يكون متناقضاً. كما يتناقض أن يقول: « فلا تقل لها أفٍ ولكن قل لها أفٍ ». فإنه يتناقض في اللفظ. فدل على أنه مستفاد من جهة اللفظ. فإن الصيغ لا تدل على مدلولاتها لذواتها وإنما تدل بالوضع والاصطلاح. وقد اصطاح أهل اللغة على أن مطلق قوله: فلا تقل لها أفٍ يريد بذلك النهي عن جميع الأذى فكأنه دلّ (١) عليه باللفظ الخاص.

وعمدة من ذهب إلى أنه متلقى من جهة الفحوى أن اللفظ غير متناول لتحريم الضرب. فإن تحريم الضرب له عبارة تخصه وهي قوله ولا تضربها. ولا شك أن تلك العبارة لم توجد ولم يتحقق فيها (٢) إذا كان التحريم مضافاً إليها (٣).

وأما قولهم: ان من المتناقض أن يبيح الضرب مع تحريم التأفيف فإنه ممنوع. وليس يتناقض أن يبيح الضرب. بل مع تحريم التأفيف عند اتصال قرينة يجوز. ومثال ذلك: أن السلطان إذا قال لجلاده: أقتل أبي هذا فإنه يناوئي في ملكي وإياك أن تهينه. فإن هذا غير متناقض ولا مستنكر لأنه لم يقصد بقتله الإهانة. وكذلك

(١) سقط من المخطوطة (دلّ)

(٢) (إذا) زيادة من المحقق.

(٣) قوله: « ولم يتحقق فيما إذا كان التحريم مضافاً إليها ». ليس بسديد وكان يكفيه أول الدليل فهو في غاية القوة في الدلالة على مراده. وأما هذه العبارة فهو منازع فيها لأن تحريم الضرب من قوله تعالى: « فلا تقل لها أفٍ » متحقق منه ولا ينازع فيه إلا مكابر.

يجوز للولد فصد الوالد وحجامة وقطع يده عند الحاجة إلى غير ذلك. لأنه لم يقصد الإهانة وإنما قصد به الإصلاح. فكذا فيما تنازعنا فيه. إنما كان تحريم ضروب الأذى والتعنيف ثابتاً لأن الآية سيقت لبيان تعظيمها وإكramها. « ولا تنهرها، وقل لها قولاً كريماً واخفض لها جناح الذل من الرحمة ». فهذه القرائن هي الدالة على المقصود لانفس الصيغة.

وقولهم: ان مطلق هذه الصيغة يقتضي تحريم جميع الأذى غير مسلم. بل لا بد من الرجوع إلى القرينة والعمل بموجبها فيما دلت عليه على ما ضربناه له من المثال.

### المسألة الثانية

الحكم إذا علق على اسم لم يدل على نفي الحكم عما عدا ذلك المسمى كقوله صلى الله عليه: « في الغنم زكاة ». لا يدل على أن الإبل لا زكاة فيها.

وقال أبو بكر الدقاق<sup>(١)</sup>: وتخصيص الاسم بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه<sup>(٢)</sup>.

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن محمد بن جعفر المعروف بابن الدقاق الأصولي الفقيه الشافعي. ولي قضاء الكرخ ببغداد. له شرح المختصر وغيره ولد سنة ٣٠٦ هـ وتوفي سنة ٣٩٢ هـ. له ترجمة في طبقات الفقهاء للشيرازي ١١٨ وطبقات الأسنوي ٥٢٢/١. الوافي بالوفيات ١١٦/١ المنتظم لابن الجوزي ٢٢٢/٧ ومعجم المؤلفين ٢٠٣/١١.

(٢) نسب هذا القول أبو اسحق الشيرازي في اللمع لبعض الشافعية وردّ عليه. وقال القرافي في شرح التنقيح ان هذا أضعف المفاهيم. ونسب الأسنوي القول به إلى أبي بكر الدقاق وللحنابلة. كما نسبه في المسودة لبعض الحنابلة. وقال الأسنوي: رأيت في بعض التعليقات أن الدقاق ألزم الكفر في بعض المناظرات لأجل ذلك. لأنه إذا =

وعمدتنا: أن من قال: زيد في الدار. لا يدل على أن عمراً ليس في الدار. وقال: «زيد أكل». لم يدل على أن عمراً لم يأكل. ولهذا المعنى لو قال: «زيد أكل وعمرو أكل». لم يعد متناقضاً في قوله. ولو كان اللفظ الأول قد دلَّ على أن عمراً لم يأكل كان متناقضاً في قوله. ولأنه لو كان تخصيص الاسم بالذكر دليلاً على أن ما عداه بخلافه لكان من أراد أن يخبر عن زيد أنه أكل قد أحاط علماً بأن عمراً لم يأكل وبكراً وخالداً. فكان ينبغي إذا أخبر قبل العلم بذلك أن يكون مخبراً بما كان مجهولاً عنده. وليس الأمر كذلك. وكان ينبغي إذا علم أن زيدا وعمراً أكلا فإذا أخبر أن زيدا أكل كان من الواجب أن يكون كاذباً في قوله لأنه قد أخبر عن عمرو بأنه لم يأكل. وهذا لا قائل به من أهل اللغة.

وعمدة الخصم: أن الحكم لو كان في المسكوت عنه بمثابة المنطوق به لم يكن لتخصيص اللقب بالذكر فائدة. ولا بد من حمل كلام الرسول صلى الله عليه وسلم على وجه يتحقق فيه الفائدة.

قال: «أشهد أن محمداً رسول الله» لزم عليه نفي رسالة عيسى عليه السلام وغيره. وهذا كفر. ونقل الأسنوي في هذه المسألة قولاً ثالثاً عن كتاب التعجيز لابن برهان. وهو أنه حجة في أسماء الأنواع كالغنم دون أسماء الأشخاص كزيد. ونقل هذا أيضاً الشوكاني عن كتاب الوجيز لابن برهان. ونسبه الشوكاني لابن فورك وقال الشوكاني نسبه أبو الخطاب للإمام أحمد ولكن أبو يعلى يقول يعمل به إذا دلت عليه قرينة دون غيره. وكلام أبي يعلى خارج عن محل النزاع وأما الآندي فقد اختار أنه حجة في الاسم العام المشتق مثل قوله (لا تبيعوا الطعام بالطعام).

وينظر تفصيل المسألة في: إرشاد الفحول ١٨٢ والمسودة ٣٥٢، ٣٦٠ والمستصفي ٣٨١ والمنخول ٢١٤ ونهاية السؤل ٣١٤/١ واللمع ٢٦ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٢ والأحكام للآمدي ٢٣١/٢ والبرهان ٤٧٠/١ والمحصل ٢٢٥/٢/١.

قلنا: لا نسلم أنه لا فائدة للتخصيص سوى نفي الحكم عن المسكوت عنه. بل هناك أنواع من الفوائد:

أولها: الإخبار عن المذكور بإضافة الحكم إليه.

والثاني: أنه ربما كان المسمى أشرف من غيره فخص بالذكر تشريفاً له.

والثالث: أن يكون المسمى أظهر من غيره وأسبق إلى اللسان كقوله صلى الله عليه وسلم: «من أعتق شركاً له في عبد»<sup>(١)</sup>. فإن العبد أسبق إلى اللسان من الأمة. فهذه فوائد التخصيص.

قالوا: فما قولكم فيما إذا لم يكن للتخصيص فائدة سوى نفي الحكم عما عدا المذكور. فهل يستدلون به على نفي الحكم عما عدا المذكور؟

قلنا: هذا مستحيل. فإن التخصيص لا يكون إلا لفائدة وإلا لم يكن المتكلم به متكلماً بالفصيح من الكلام. وقولهم: إنه يجوز أن يكون نفي الحكم عما عدا المذكور من جملة الفوائد قول باطل. وذلك أنا قد بينا قول القائل: «إن زيداً أكل». لا يدل في لغة العرب أن عمراً لم يأكل. فمن أراد الدلالة بهذا اللفظ على أن عمراً لم يأكل نزل منزلة من أطلق لفظ الجدار وأراد به الفرس أو الثوب. وذلك غير سائغ في لغة العرب.

---

(١) تنمة الحديث عند مسلم من حديث ابن عمر «فكان له ما يبلغ ثمن العبد قوم عليه العبد فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق منه ما عتق». وأخرجه البخاري في الشركة كتاب ٤١ باب ٥ فتح الباري ٥/١٣٢، ١٣٧، ١٥٠، ١٧٧. صحيح مسلم بشرح النووي ١٠/١٣٥.

قالوا: أليس لو خصص النوع بالذكر فقال: « في الغنم زكاة ». دلّ على أنه لا زكاة في غيرها؟ فكذا إذا قال: « زيد أكل ». دلّ على أن عمراً لم يأكل.

وقد اختلف العلماء في الجواب عن ذلك. فقال المحققون: هذا هو صورة الخلاف. فإن الإسم لا فرق بين أن يكون لنوع أو لشخص. فإنه موضوع في اللغة لينوب مناب الإشارة عند الغيبة. ولو قال: « هذا أكل ». لم يدل على أن غيره لم يأكل. فكذا إذا قال: « زيد أكل ». لم يدل على أن عمراً لم يأكل (والسلم)<sup>(١)</sup>.

ومن علمائنا من فرق<sup>(٢)</sup> بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص فقال: تخصيص اسم النوع بالذكر يدل على انتفاء الحكم عن غيره لأنه نزل منزلة التخصيص في الصيغة. ولو قال: « في السود من الغنم زكاة ». نزل منزلة قوله « في سود الغنم زكاة ». ولا شك أن هذا يقتضي نفي الحكم عن البيض. فكذا إذا قال: « في السود من الغنم زكاة ».

قلنا: هذا غير صحيح. فإن أسماء الأنواع نازلة في الدلالة منزلة أسماء الأشخاص إلا أن مدلول أسماء الأنواع أكثر من مدلول أسماء الأشخاص وهما في الدلالة متساويان.

---

(١) « والسلم » هكذا في المخطوطة وليس لها معنى هنا.

(٢) هذا القول نقله الأسنوي في نهاية السؤل وعزاه لابن برهان في التعجيز. ونقله

الشوكاني عن الوجيز لابن برهان أنه قول لبعض الشافعية ولم يرتضيه. وينظر نهاية

السؤل ٣١٤/١ وإرشاد الفحول: ١٨٢.

## المسألة الثالثة

الحكم إذا علق على صفة<sup>(١)</sup> لم يدل على انتفائه فيما لم توجد فيه الصفة عند المحققين من الأصوليين وتابعهم على ذلك أبو العباس بن سريج والقفال الشاشي وزعم أن هذا قد ثبت عن الشافعي<sup>(٢)</sup> رضي الله عنه وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه .

وذهبت طائفة<sup>(٣)</sup> أخرى إلى أن تخصيص الحكم بالصفة يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء تلك الصفة واستدلوا على ذلك بأمرين: أحدهما: أن المتنازع فيه حكم لغوي وإنما يثبت بالنقل عن أهل

---

(١) المقصود بالصفة هنا تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه وهذا يوافق إطلاق علماء البيان ولا يوافق إطلاق النحويين . والمسألة لها صورتان:

إحداها: أن يذكر مع الصفة الموصوف كقوله: في سائمة الغنم أو في الغنم السائمة زكاة « والثانية: أن تفرد الصفة بالذكر كقوله: « الثيب أحق بنفسها من وليها » .

(٢) الموجود في كتاب الأم ٢٠/٢ طبعة بولاق قال أخبرنا الشافعي قال روى 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 .

(٣) هذا القول نسبه الآمدي للشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وجماعة من أهل العربية . ونسبه الشوكاني للجمهور .

أما القول الأول فنسبه الشوكاني للأخفش وابن فارس وابن جني . وارتضى هذا القول أبو بكر الباقلاني والغزالي والآمدي والرازي . ونسبه الرازي لجمهور المعتزلة أيضاً وإمام الحرمين . والصحيح على ما في البرهان ٤٦٦/١ أنه يقول بحجتيه إذا كان الوصف مناسباً وبعدم الحجية إذا لم يكن الوصف مناسباً . وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في المسودة ٣٥٨ المنخول ٢١٣ والمستصفي ٣٨١ ونهاية السؤل ٣١٩/١ واللمع ٢٦ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٠ وإرشاد الفحول ١٨٠ والبرهان ٤٦٦/١ والمحصول ٢٢٨/٢/١ .

اللغة وقد صح أن يعلى بن أمية<sup>(١)</sup> قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه لما صدر رسول الله ﷺ عن مكة: « ما بالنا<sup>(٢)</sup> نقصر وقد أمنا والله تعالى يقول: إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا<sup>(٣)</sup> ». فترافعا إلى رسول الله ﷺ فقال: «<sup>(٤)</sup> تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته<sup>(٥)</sup> » ولو لم يكن الاستدلال صحيحاً لما تمسكا<sup>(٦)</sup> به. وهما من أهل اللغة. ولم ينكر النبي ﷺ ذلك فإنه أفصح من نطق بالضاد. ونقل عن الأنصار أنهم<sup>(٧)</sup> قالوا: « من أكسل فلا غسل عليه » لقوله ﷺ: « الماء من الماء<sup>(٨)</sup> ». فنفوا أن يكون الماء واجباً على من لم ينزل لأنه خص بالإنزال.

(١) هو يعلى بن أمية وقيل بن منية بن أبي عبيدة بن همام بن الحارث التميمي الحنظلي. واختلف في كنيته فقيل أبو خالد وقيل أبو صفوان وقيل أبو خلف. اشتغل عاملاً لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان. قتل في صفين سنة ٣٨ هـ وشهدها مع علي. انظر الإصابة ٦٣٠/٣ وهامشها الاستيعاب.

(٢) في المخطوطة (أن نقصر)

(٣) النساء: ١٠١ في المخطوطة (وإن خفتم) فحذفت الواو

(٤) سقط من المخطوطة (فقال)

(٥) أخرجه الترمذي في تفسير سورة النساء. ومسلم وأبو داود في باب صلاة المسافر وأخرجه أيضاً النسائي وابن ماجه وأحمد. وحكاية الترافع للرسول ﷺ لم أجدها ونص الحديث في مسلم: « عن يعلى بن أمية أنه سأل عمر فقال: ما بالنا نقصر وقد أمنا والله يقول: « فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ». فقال: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته. » وانظر نصب الراية ١٩٠/٢ ونيل الأوطار ٧٠/٣.

(٦) في المخطوطة (تمسكنا).

(٧) في المخطوطة (أنه) بدل (أنهم).

(٨) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد في كتاب الطهارة ٢٦٩/١ بلفظ (إنما الماء من الماء).

ولما نزل قوله تعالى: « إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » (١). قال (٢) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. « والله لأزيدن » (٣).

ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال بدليل الخطاب. وهو من أئمة أهل اللغة. قال الأصمعي: « قرأت ديوان الهذليين (٤) على فتى من قریش يقال له محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه ». ونقل عن أبي عبيدة (٥) وهو من كبار أهل اللغة أنه قال في قوله

(١) التوبة: ٨٠

(٢) في المخطوطة (فقال)

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري في مواضع في تفسير التوبة أنظر فتح الباري ٣٣٣/٨. وأخرجه الطبراني وابن حميد وابن أبي حاتم وغيرهم. وقصة الحديث أن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أراد أن يصلي على عبدالله بن أبي وكان رئيس المنافقين إكراماً لابنه وهو من خيار المسلمين. فاعترض عليه عمر. فقال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعمر: « أخر عني يا عمر إني خيرت فاخترت فضلى عليه فنزلت الآية. وفي المخطوطة (لا أزيدن) وهو خطأ املائي مفسد للمعنى.

(٤) يبدو أن للهذليين أشعاراً فاقت أشعار العرب في أكثر من ديوان واعتنى بطبعها طائفة من المستشرقين فطبع أحدها سنة ١٨٥٤م بالانجليزية في لندن مع شرحه لأبي الحسن العسكري. كما طبع مجموعة أخرى المستشرق الألماني يوسف هل سنة ١٩٢٦م في هانوفر. ثم طبع يوسف هل جزءاً آخر في ليبزج سنة ١٩٣٣م. وطبعت دار الكتب القاهرية ديواناً منها. لمزيد من المعلومات عن شعر الهذليين ينظر (شعر الهذليين في العصر الجاهلي والاسلامي للدكتور أحمد كمال زكي).

(٥) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري النحوي العلامة ولد في الليلة التي مات فيها الحسن البصري سنة ١١٠هـ. وقال عنه الجاحظ: لم يكن أجمع للعلوم منه. له مصنفات كثيرة. والمنقول عنه هنا من كتاب غريب الحديث كما نص على ذلك الغزالي في المنحول ص ٢١٠ وقد أخطأ الأمدي فنسب هذا الكلام لأبي عبيد القاسم ابن سلام في الأحكام ٢/٢١٤ وينظر ترجمته في: ابنا الرواة ٣/٢٧٦ معجم الأدباء ١٩/١٥٤ وتاريخ الأدباء ٧٠ والنجوم الزاهرة ٢/١٨٤ شذرات الذهب ٢/٢٤ وفيات الأعيان ٤/٣٢٣.

صَلَّى عَلَيْهِ: «مطلب الغني ظلم» (٦) على أن هذا يدل على أن مطل الفقير ليس ظلماً. وقال في قوله صَلَّى عَلَيْهِ: «لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحاً حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعراً» (٢). قال يدل على أنه إذا لم يمتلىء من الشعر يجوز.

وهذه الأقوال وإن نقل كل واحد منها بطريق الآحاد غير أن جملتها تصير تواتراً. كما أن شجاعة علي رضي الله عنه / اللوحة ٤٣ / وسخاء حاتم (٤) معلوم من جهة التواتر وإن كانت أفراد القصص المروية عنها ليست متواترة. كذا ههنا.

قلنا: هذا باطل - لا يمكن إدعاء القطع فيه كما ذكروا من شجاعة علي كرم الله وجهه وسخاء حاتم. لأن تلك معلومة يقيناً. ولو أراد الانسان أن يشكك نفسه لم يجد إلى ذلك سبيلاً بخلاف ما

(٦) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة في الحوالات ١٣٢/٣ وفي كتاب الاستقراض في الباب الثاني عشر وانظر فتح الباري ٤/٤٦٤، ٥/٦١. وأخرجه مسلم عن أبي هريرة باب فضل إنذار المعسر ٣/١١٩٧.

(٢) قال أهل اللغة وغريب الحديث يريه من الوري وهو داء يفسد الجوف ومعناه قيح يأكل جوفه.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب الأدب الباب الثاني والتسعين. ومسلم في كتاب الشعر يرقم ٢٢٥٧، ٢٢٥٨، ٢٢٥٩. وأبو داود كتاب الأدب الباب السابع والثمانين والترمذي كتاب الأدب الباب الحادي والتسعين. وابن ماجه كتاب الأدب الباب الثاني والأربعين. وأحمد في أكثر من عشر مواضع في مسنده وانظر فتح الباري ١٠/٥٤٨.

(٤) هو حاتم بن عبدالله بن سعد بن الحشرج الطائي القحطاني أبو عدي. فارس شاعر جواد جاهلي يضرب به المثل في الكرم توفي بعد مولد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بثمان سنين. زار الشام وتزوج منها ماوية بنت حجر الغسانية وتوفي ببلاد طي. له ديوان صغير مطبوع. له ترجمة في الأعلام ٢/١٥٠ وتاريخ الخميس ١/٢٥٥. والشعر والشعراء ٧ وخزانة الأدب ١/٤٩٤ وتهذيب ابن عساكر ٣/٤٢٠.

تنازعنا فيه. فإننا قادرون على تشكيك أنفسنا في مسألة دليل الخطاب فبطل ادعاء القطع في ذلك. فلم يبق لهم إلا التمسك بقصص نقلت من جهة الآحاد. والأصول لا تثبت بالآحاد. على أن الاستدلال في تلك القصص لم يكن بدليل الخطاب وإنما كان بأدلة أخرى.

أما يعلى بن أمية فإنه أنكر القصر لأن الأصل في الصلاة الإتمام وإنما أبيع القصر لعارض الخوف. فإذا زال الخوف عادت الصلاة إلى أصلها من الإتمام.

وأما قصة الأنصار فالجواب عنها من وجهين:

أحدهما: أن الأنصار إنما تمسكوا بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إذا أكسنت فلا غسل عليك»<sup>(١)</sup>. وهذا نص.

والثاني: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الماء من الماء» يدل على الحصر. فالحصر ينفي دخول الحكم في غير المحصور.

وأما قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «والله لأزيدن على السبعين». فحديث لم يثبت<sup>(٢)</sup>. لأن قرائن الأحوال المكتنفة للآية تدل على وقوع اليأس

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض باب إنما الماء من الماء ٢٧٠/١ برقم ٣٤٥ بلفظ. أن الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. مرَّ على رجل من الأنصار فخرج ورأسه يقطر. فقال: لعلنا أعجلناك. قال: نعم يا رسول الله. قال: إذا أعجلت أو أقحطت فلا غسل عليك وعليك الوضوء». وأخرجه ابن ماجة في كتاب الطهارة باب ١١٠ وأحمد ٢١/٣، ٢٦، ٩٤. والشافعي في الأم والبيهقي في سننه وغيرهم. وانظر نص الراية ٨٢/١ وصرح الزيلعي أنه منسوخ لأن في بعض ألفاظه (كان في أول الإسلام)..

(٢) قال ابن برهان لم يثبت تبعاً للباقلاني وإمام الحرمين في البرهان ٤٥٨/١ والحديث متفق عليه. رواه مسلم ١٢٠/٨ والبخاري ٨٥/٦ ط الشعب وكثير من دواوين السنة. وقد ذكر ابن حجر في فتح الباري ٢٨٢/٨ ما ذكره الباقلاني في كتابه الإرشاد عن =

من المغفرة لهم وهي قوله تعالى: «استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم». فلا نظن برسول الله ﷺ أن يخالف أمر الله تعالى في النهي عن الاستغفار للمنافقين وإنما الذي صحَّ عنه أنه قال: «لو علمت أن الزيادة على السبعين تنفع لزدت»<sup>(١)</sup>.

وأما كلام الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما فلا يحتاج به. لأن الحجة إنما تثبت بأقوال الأعراب الفصحاء الأصحاح الذين انطقتهم طباعهم. فأما من أخذ اللغة عن العلماء وتلقف من الأدباء وقال ما قال عن الاجتهاد فقوله لا يكون حجة. بل لا بد من النظر في دليله.

وأما أبو عبيدة فلم ينقل عنه ما يدل على أن المفهوم حجة. وأما ما ذكره من قوله أن مطل الفقير ليس بظلم. فهذا معلوم من قوله تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة»<sup>(٢)</sup>. وأما إباحة القليل من الشعر. فإن الشعر على ما قاله الشافعي رضي الله عنه الشعر كلام فحسنه حسن وقبيحه قبيح». وأصل الكلام مباح لا من جهة دليل الخطاب على أن محمد بن الحسن<sup>(٣)</sup> من كبار أهل

= هذا الحديث. وقال أن الذي أوقعهم في الطعن في الحديث استشكلهم فهم التخيير في الآية.

(١) الحديث في البخاري ٣/٢٢٨ كتاب الجنائز باب ٨٤، وكتاب التفسير باب ١٢٨ ٣٣٣/٨. ولفظ موضع الشاهد: «لو أعلم أي إن زدت على السبعين يُغفر له لزدت عليها». وزاد الترمذي: «فما صلى الرسول ﷺ بعده على منافق. الترمذي رقم ٣٠٩٦ ج ١١/٢٤٠. وجامع الأصول ٢/١٧٠ والنسائي ٤/٦٨ كتاب الجنائز باب الصلاة على المنافقين. والدر المنثور ٣/٢٦٤ وتفسير الطبري ١٤/٨٠ وتفسير ابن كثير ٢/٣٢٨ وسيرة عمر لابن الجوزي ص ٣٦.

(٢) البقرة: ٢٨٠ وفي المخطوطة «فإن كان».

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة. لازم أبا يوسف وناظر =

اللغة<sup>(١)</sup> ولم ينقل عنه أنه قال بدليل الخطاب فتعارضت الأقوال.  
وليس البعض أولى من البعض.  
قالوا: لو لم يكن تخصيص الصفة بالذكر يدل على نفي الحكم عما  
عدا الموصوف لم يكن للتخصيص فائدة.

وقد قدمنا الجواب عن ذلك. وأظهرنا للتخصيص فوائد<sup>(٢)</sup> من  
جملتها أنه ربما كان أبدر إلى الأفهام وأسبق إلى اللسان. ومنها  
اعلام الحكم في الموصوف. وربما وقع السؤال عنه والتنبيه إلى غيره  
كقوله تعالى: « فلا تقل لها أف ». أو قصد بذلك استنباط العلماء  
منه معنى اللاحاق. وليس لقائل أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم  
يقصد رد الحكم إلى الاجتهاد مع أنه معرض للخطأ والإعراض عن  
النص المصون عن ذلك. فإنه لا خطأ في الاجتهاد. وعند كثير من  
العلماء كل مجتهد مصيب. ولم يقل بتصويب المجتهدين رغم أن كل  
مجتهد مصيب في العمل. ولأنه يلزم من مساق هذا الكلام منع ورود  
التعبد بالقياس إذ الرسول ﷺ قادر على التنصيص على

---

= الشافعي واعترف الشافعي له بالفضل توفي سنة ١٨٩ هـ له ترجمة في: الفتح المبين  
١١٠/١ الاعلام ١٨٢/٣ والفهرست ٢٨٧. وفيات الأعيان ٥٧٤/١.

(١) إن العجب ليطول من قوله لا يحتج بكلام الشافعي في اللغة. وأما محمد بن الحسن  
فهو من كبار أهل اللغة. فقد قال السيوطي في الزهر ١٦٠/١. أخرج الخطيب  
البغدادي عن ابن عبدالحكم قال: « كان أصحاب الأدب يأتون الشافعي فيقرؤون  
عليه الشعر فيفسره وكان يحفظ عشرة آلاف بيت من شعر هذيل باعراها وغريها  
ومعانيها. وقال الأصمعي: قرأت شعر الشنفرى عن الشافعي بمكة. وقد اتفق  
اللغويون على الاحتجاج بقوله في اللغة. وأما محمد بن الحسن فقد قال الرشيد عند  
وفاته دفنت الفقه واللغة.

(٢) في المخطوطة (فوائده).

الأحكام. وقد بينا فساد ذلك. فهذا عمدتهم<sup>(١)</sup>.  
وأما عمدة علمائنا: فإنهم زعموا أن الاسم مع الصفة في  
التعريف تنزل منزلة الإسم المفرد. ثم<sup>(٢)</sup> إضافة الحكم إلى الاسم لا  
يدل على نفي الحكم عما عدا المسمى بذلك الاسم. فكذا إضافة الحكم  
إلى الصفة.

قالوا: لسنا<sup>(٣)</sup> نسلم لكم أن الاسم مع الصفة تنزل منزلة الإسم  
المفرد في التعريف. فإن الاسم موضوع للتعريف وهو الأصل في  
ذلك. والصفة تراد للتخصيص. فإن كان غير الموصوف مشاركاً  
للموصوف خرج عن أن يكون تخصيصاً.

الجواب عن ذلك قلنا: الاسم المفرد معرفة كقولك: زيد. فإذا  
ثبي أو جمع تنكّر<sup>(٤)</sup> فإذا وصف بصفة كقوله زيد الطويل أو القصير

(١) تابع ابن برهان امام الحرمين في كثير من الأدلة ونقاشها. فعقد إمام الحرمين مسألة  
واحدة لجميع أقسام المفهوم. وأقر بمفهوم الشرط والزمان والمكان والعدد وفصل  
القول في الصفة فقال إن كانت مناسبة للأحكام مناسبة العلل لمعلولاتها فذكرها  
يتضمن انتفاء الأحكام عند آتفاء ومثل لها بقول النبي ﷺ «مطل الغني ظلم»  
«وفي سائمة الغنم زكاة». وأما إذا لم يفهم من الوصف مناسبة مثل «الأبيض يشبع  
إذا أكل» فهي مثل تخصيص المسميات بألقابها فتلحق بقولهم «زيد يشبع إذا  
أكل». وهو لا يدل على نفي الحكم عما عداه. ومعظم هذه الأدلة ليست خاصة  
بمفهوم الصفة بل بعضها يتعلق بمفهوم العدد والشرط وذكرها ابن برهان في هذه  
المسألة لأن إمام الحرمين عقد مسألة واحدة لأنواع المفهوم وأنهى امام الحرمين  
المسألة بقوله: «ان الشافعي اعتبر الصفة ولم يفصلها واستقر رأيي على تقسيمها  
والحاق ما لا يناسب منها باللقب. وحصر المفهوم في ما يناسب وانظر البرهان  
٤٦٤/١ - ٤٧٢.

(٢) في المخطوطة «ثم الاسم المفرد» وحذفت «الاسم المفرد» لزيادتها.

(٣) في المخطوطة «لنا» وهو تصحيف.

(٤) لإمام الحرمين في البرهان ٣٣٥/١ بحث جيد. جدير بالنظر.

رجع إلى التعريف الأول. ثم التعريف الأول لا مفهوم له. فكذا الثاني. ويدل على أن العرب قد فرقت بين باب العطف وباب النفي. وقالوا زيد الطويل والقصير في الدار. وفرقوا بين هذا وبين قوله: زيد في الدار وعمرو ليس في الدار. ولأن الانسان لو أخبر عن شخص موصوف بصفة كقوله: زيد الطويل مات لم يفهم منه أن غيره لم يميت. فكذا إذا علق الأمر بصفة بأن قال: اضرب زيداً الطويل. لم يستدل بذلك على أن عمراً ليس مستحقاً بالضرب إلا أن تكون الصفة التي أشار إليها تناسب الحكم. فإذا عدت عدم الحكم المضاف إليها عند من يشترط العكس في العلل. ولو كانت هذه العلة مستنبطة كان حكمها كذلك. ويجوز وجود علة أخرى تثبت مثل هذا.

#### المسألة الرابعة

الحكم إذا علق على عدد لم يدل على نفي الزيادة<sup>(١)</sup>. كقوله: «اضرب زيداً عشرين سوطاً واعطه عشرين ديناراً». خلافاً لبعض الأصوليين<sup>(٢)</sup>.

(١) هذا القول نقله في المسودة عن ابن برهان وعن الحنفية وعن المعتزلة وجماعة من الشافعية وابن داود.

(٢) ومن المخالفين الشافعي على ما في المنحول ونهاية السؤل وإرشاد الفحول. ونقله أبو الخطاب عن أحمد بن حنبل ونقله القرافي عن مالك وبه قال صاحب الهداية من الحنفية وداود الظاهري. واختار الأمدي في الأحكام التفصيل: فإن كان الحكم المسكوت عنه ثابتاً بطريق الأولى يعمل به ومثل له بقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء القلتين لم يحمل خبثاً». فما زاد على القلتين لا يحمل خبثاً بطريق الأولى. وأما إذا لم يكن الحكم المسكوت عنه أولى يكون تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه. وكلام الرازي قريب من هذا.

وعمدتنا: أن تخصيص الاسم على ما قدمناه لا يدل على نفي الحكم عما عداه. فكذا تخصيص العدد. فإن العدد من جملة الأسماء. ولأنه لو قال: أجلده خمسين وخمسين لم يكن ذلك نقضاً للأول. ولو كان قوله: أجلده خمسين ينفي الزيادة لكان قوله وخمسين نقضاً للأول.

وعمدة الخصم أنه قال: « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة »<sup>(١)</sup>. كان نازلاً منزلة قوله: جزاء كل واحد منها أو كل جزاء واحد منهما مائة جلدة. ولو قال كذلك اقتضى نفي الزيادة لأنه لو ثبت الزيادة خرج القدر الأول عن أن يكون كل الجزاء وذلك ابطال مقصود المتكلم وهذا غاية ما عندهم.

وفي الجواب عنه إشكال قصارى ما قيل عنه. أن يكون هذا القدر جزاء لا ينفي كون غيره جزاء. فإنه لو ضم إليه غيره لم يكن الكلام متناقضاً. ولكن في اللفظ ما يدل على أنه لا يجوز الاقتصار على ما هو دونه. لأن ذلك يبطل الزيادة المنصوص عليها. فلو اقتصرنا على خمسين جلدة بطل النص في الخمسين الزيادة ولا طريق إلى إبطال الحكم المنصوص عليه.

---

= وبعد إمعان النظر تجد أن مرد هذا القول لعدم القول بحجية مفهوم العدد لأن القسم الأول وهو ثبوت الحكم للمسكوت عنه بطريق الأولى هو مفهوم الموافقة وهو متفق على الاحتجاج به وأما الثاني فهو محل النزاع. وينظر تفصيل المسألة في: الحصول ٢٢٦/٢/١ والبرهان ٤٥٢/١ وإرشاد الفحول ١٨١ والسودة ٣٥٢، ٣٥٨. ونهاية السؤل ٣٢٤/١. والأحكام للأمدى ٢٣٠/٢.

(١) النور: ٢.

## المسألة الخامسة

إذا علق الحكم على شرط<sup>(١)</sup> دلّ على عدمه عدم الشرط خلافاً لبعض الناس<sup>(٢)</sup>.

وعمدتنا: أن الحكم إذا عُلّق على شرط دلّ ذلك على أن الحكم مشروط بوجود الشرط. فإن الشرط مصحح له. ولو وجد مع عدم الشرط خرج الشرط عن كونه مصححاً.

والدليل على ذلك الشرائط العقلية والنقلية. أما الشرائط العقلية كالحياة فإنها شرط العلم والقدرة والإرادة. ولا وجود لهذه الصفات بدون الحياة. والشرائط النقلية كالطهارة والستارة شرط للصلاة. فلا وجود للصلاة بدون الطهارة.

وعمدة الخصم<sup>(٣)</sup>: أن الحكم قد ثبت بأعداد من الشرائط. (اللوحه ٤٤) فوجود شرط لا ينفي وجود شرط آخر. كوقوع الطلاق يجوز أن يكون مشروطاً بطلوع الفجر ودخول الدار وقدم زيد. فيوجد

---

(١) المقصود بالشرط هنا الشرط اللغوي فقط. ولهذا عنو جماعة من الأصوليين منهم الرازي في الحصول لهذه المسألة بقوله «الحكم المعلق على شيء بكلمة إن».

(٢) ومن المخالفين على ما في نهاية السؤل ٣٢٠/١ الباقلاني وأبو حنيفة وأكثر المعتزلة. وأوضح الأسنوي وكذلك القرافي مراد الباقلاني بأنه لا يقول أن المشروط لا يجب انتفاؤه عند انتفاء الشرط لأنه متفق عليه. وإنما يريد أن هذا الانتفاء ليس مدلولاً للفظ. كما نقل الآمدي الخلاف عن عبد الجبار بن أحمد وأبي عبد الله البصري واختاره. وصححه الغزالي في المستصفي.

وأما الكرخي وأبو الحسين البصري فيقولان بمفهوم الشرط. وكذلك قال به إمام الحرمين والشوكاني وينظر تفصيل المسألة في: المسودة ٣٥١، ٣٥٧، والمستصفي ٣٨١ ونهاية السؤل ٣٢٠/١ وشرح تنقيح الفصول ٢٧٠ والأحكام للآمدي ٢٢٦/٢

والبرهان ٤٥٢/١ والحصول ٢٠٥/٢/١.  
(٣) (الخصم) ساقطة من المخطوطة

الحكم عند وجود كل شرط منها على الانفراد .

الجواب قلنا: يجوز أن يثبت الحكم بأعداد من الشرائط ولكن الظاهر من الحكم المعلق على شرط متعلق به تعلق التصحيح . فإن عدم الشرط يؤذن بعدم تحكم إلا أن يدل دليل على اعتبار شرط آخر .

### فصل (١)

نقل عن أبي عبدالله البصري أنه قال: الحكم إذا علق على صفة وكان قد أخرج مخرج البيان لمجمل كقوله صلوات الله وسلامه عليه: « في سائمة الغنم زكاة » فإنه بيان لمجمل كتاب الله تعالى في الزكاة . أو أخرج مخرج التعليم كقوله: « إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفاً . »<sup>(٢)</sup> كان المسكوت عنه بعض المذكور كالحكم بشهادة الشاهدين<sup>(٣)</sup> . فإن هذه المواضع يدل التخصيص (فيها)<sup>(٤)</sup> على نفي الحكم عما عدا المذكور . وهذا لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة

(١) هذا الفصل أورده بعض الأصوليين كقول في مسألة مفهوم الصفة انظر إرشاد الفحول ١٨١ والأحكام للأمدى ٢١٤/٢ .

(٢) أخرجه أبو داود ١٣٩/٢ كتاب البيوع باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم . والحاكم في المستدرک ٤٥/٢ وقال صحيح الاسناد لم يخرجاه وأعله ابن القطان . وأبو داود ١٤٠/٢ . وابن ماجه في البيوع عن ابن مسعود ص ١٥٩ . والبيهقي ٣٣٣/٥ والترمذي ١٦٥/١ باب ماجاء في إذا اختلف البيعان . والنسائي ٢٢٩/٢ في خلاف المتبايعين في الثمن . والدارقطني ٢٩٧/٢ في البيوع . وأخرجه أحمد والدارمي والبخاري . ومالك بلاغا في الموطأ كتاب البيوع ٢٧٨ وقال المنذري جميع طرق الحديث لا تخلو من مقال .

(٣) أي لا يحكم بالشاهد الواحد لأنه داخل تحت الشاهدين .

(٤) (فيها) إضافة من المحقق .

مستحيل على رسول الله ﷺ. فقد قدمنا الجواب عن هذا بما فيه  
كفاية. (١)

وقوله: إن ما كان خارجاً مخرج البيان والتعليم يقتضي نفي  
الحكم عن المسكوت عنه يقتضي ذلك تعميم هذا في جميع أقوال  
الرسول لأنها بأسرها خرجت مخرج البيان والتعليم.

وأما الحكم (٢) إذا علق على عدد ولم يكن في اللفظ ما يدل على  
الحصر والتحديد لم يكن فيه نفي التعليق على ما دونه. (٣)

---

(١) تقدم في المسألة الثانية من كتاب البيان.

(٢) هذا إشارة إلى أن ابن برهان رحمه الله يقول بمفهوم الحصر ولا يقول بمفهوم العدد  
وقد تقدم كلامه على مفهوم العدد قبل صفحات.

(٣) عقد ابن برهان في كتاب المفهوم خمس مسائل تناول فيها أربعة من المفاهيم مفهوم  
الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم العدد ومفهوم اللقب. وذكر الأصوليون ستة أنواع  
أخرى للمفهوم وهي مفهوم العلة ومفهوم الاستثناء ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر  
ومفهوم الزمان ومفهوم المكان.

## كتاب الأفعال

### المسألة الأولى

عصمة<sup>(١)</sup> الأنبياء عن الكبائر ثبتت<sup>(٢)</sup> بالسمع خلافاً للمعتزلة فإنهم أثبتوا عصمة الأنبياء عن الكبائر بالعقل.

(١) نقل ابن الحاجب والشوكاني أن الباقلاني حكى الاجماع على عصمة الأنبياء بعد النبوة من الكفر والكبائر. إلا ما نقل عن الأزارقة والفضيلية من تجويزهم الكفر على الانبياء وذلك لأنهم يقولون: أن كل معصية صغرت أو كبرت شرك وكفر. « كما نقل انعقاد الإجماع على عصمتهم بعد النبوة عما يصغر أقدارهم ويزري بمنصبتهم وسائر ما ينفر عنهم كتطيف الكيل وسرقة لقمة. والخلاف مع المعتزلة وبعض الأشاعرة في طريق ثبوت ذلك.

فالمعتزلة والأشاعرة قالوا إن عصمتهم ثابتة بالعقل والشرع. والجمهور ومنهم إمام الحرمين والغزالي وابن برهان وإكيا الهراسي والباقلاني أنها ثبتت بالسمع الذي انعقد الإجماع عليه. مع أن الجميع اتفقوا على أن ما يتعلق بالمعجزة كصدقة وامتناع الكذب عليه ثابت بالعقل.

وأما قبل النبوة فالأكثررون أنه لا يمتنع عليهم الكبائر والصغائر خلافا للروافض فقد منعوا عليهم الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها. وخلافاً للمعتزلة فقد منعوا عليهم الكبائر قبل النبوة. وهذه المسألة من مسائل علم الكلام والأقوال فيها كثيرة وألفت فيها كتب ولذا كل أصولي يجيل البحث فيها على كتبه الكلامية فأحال البيضاوي على كتابه المصباح والرازي على عصمة الأنبياء والأمدى كذلك. وينظر تفصيل الأقوال في المسألة في: المحصول ٣٣٩/٣/١ والمحصل للرازي ١٥٧-١٦١ والأربعين للرازي ٣٢٩. والبرهان ٤٨٣/١ وإرشاد الفحول ٣٣ والمستصفي ٣٨٥ ونهاية السؤل ١٩٦/٢ والأحكام للأمدى ١٢٨/١.

(٢) في المخطوطة: (ثبت)

وعمدتنا: أن وجود العصمة لا يخلو إما أن يتلقى من الضرورة العقلية أو النظرية. بطل أن يكون متلقى من ضرورة العقل. لأنه لو كان معلوماً بضرورة العقل لا ستوى فيه كافة العقلاء. وليس ذلك متفقاً عليه. وليس ذلك متلقى من النظر فإن النبي ﷺ أحد المكلفين. فإذا لم تدل الدلالة على عصمة أحد من المكلفين فكذا الرسول ﷺ. ولأن الذي يقال فيه واجب بالعقل هو الذي إذا قدر عدمه أفضى ذلك إلى الاستحالة. ولا شك أن وجود المعصية من الرسول ليس مستحيلاً بعينه إذ مثل المعصية مقدور لغيره من الآدميين. والنبوة لا توجب عجزاً. فليس في العقل ما يوجب امتناع وجود المعصية من الرسول.

وعمدة الخصم أن المعتزلة يقولون لوجوّزنا وجود المعصية من الرسول أفضى ذلك إلى تنفير الطباع عن الاتباع وذلك يضاد مقصود الرسالة فإن الله تعالى إنما أنزل كتابه وأرسل رسوله<sup>(١)</sup> ليتبع قال الله تعالى وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله « فلذلك المعنى منع النبي ﷺ من الكتابة والشعر نفياً للتهمة.

قال الله تعالى: «وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون.»<sup>(٢)</sup> أشار بذلك إلى أنه منع الكتابة على رسول الله ﷺ لئلا يتخذ المشركون ذلك ذريعة إلى الطعن. ويقولون أنه أخذ من كتب الأولين ومن أساطير المتقدمين فصين عن هذه التهمة. وفيما تنازعنا فيه التهمة أعظم. وذلك أن

(١) في المخطوطة (رسله)

(٢) المنكبات: ٤٨

النبي ﷺ إذا حرّم شيئاً وفعله تطرقت إليه سهام الملام. وقيل لو كان ما أخبر به صحيحاً لما خالفه. ولهذا قال الله سبحانه وتعالى مخبراً عن نبيه: «وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه إن أريد إلا الاصطلاح<sup>(١)</sup> ما استطعت.»<sup>(١)</sup> فدل على أنه لو خالف كانت المخالفة فساداً. وإنما بعث للإصلاح.

قلنا: حصول التهمة لا يخلو إما أن يكون قبل قيام المعجزة أو بعدها. فإن كان قبل قيام المعجزة فالنبوة لم تثبت. وإن كان بعد قيام المعجزة فالمعجزة دلت على صدقه قطعاً للتهمة. فالتهمة لا تؤثر في الأمر المقطوع به على أن الرسول ﷺ كان قد خص بخصائص من جملتها أنه كان يتزوج بغير ولي ولا شهود وبغير إعلان وبغير مهر. وخص بالصفى من المغنم. وكان إذا نظر إلى امرأة رجل وأرادها وجب عليه أن يطلقها.<sup>(٢)</sup>

وكان عليه الصلاة والسلام يغلب في الحرب. فلما غلب يوم بدر عزمت اليهود على الدخول في الدين. فلما هزم أصحابه يوم أحد

(١) هود: ٨٨

(٢) هذه الخصائص تقدم الكلام عنها في المسألة الثانية من كتاب الخصوص ما عدا الأخيرة فلم أجدّها في كتب الخصائص والتفسير. ولا ينبغي أن يقول بها من ينتمي لهذا الدين الحنيف. ولعلّ مستند ابن برهان في قولها ما رواه ابن جرير الطبري من رؤية الرسول ﷺ لزَيْنَب بنت جحش على صورة مبتذلة فقال: سبحان الله فأخبرت زيدا بذلك. ففهم زيد حب الرسول ﷺ لها فتنازل عنها له. وهذه الرواية رائحة الإسرائيليات تزكم الأنوف منها. وقد بين الله في قرآنه الحكمة من زواج الرسول ﷺ أعظم بيان حيث قال وهو أصدق القائلين «لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً.» والرسول ﷺ مما نسبه له الذين في قلوبهم زيغ براء.

قالوا طالب ملك . فالحرب سجال . وهذه كلها أمور أورثت تهمة في حق كثير من الأعداء ولكنها مطرحة لقيام المعجز على الصدق . فكذا فيما تنازعنا فيه . فهذه المسألة تبتنى على مسألة التحسين والتقييح<sup>(١)</sup> . وقد بينا أنه ليس في العقل ما يدل على حسن ولا قبح . وإنما يتلقى ذلك من جهة السمع . وهذه المسألة فرع ذلك الأصل .

قالوا: هل في العقل ما يدل على عصمة الأنبياء عن شيء من الكبائر .

قلنا: ليس في العقل ما يدل على عصمة الأنبياء إلا عما يناقض مدلول المعجزة وهو الكذب فالنبي معصوم عن الكذب عقلاً لأن المعجزة دلت على صدقه . فلو جوزنا عليه الكذب بطل مدلول المعجزة وهو الصدق . وأما عداه من المعاصي فإنها لا تناقض مدلول المعجزة فلم يكن المنع منها لأمر عقلي وإنما ثبت بالإجماع . فإن الأمة أجمعت على أن الأنبياء معصومون عن الكبائر .

### المسألة الثانية

اتفق المحققون من العلماء على أن الأنبياء معصومون عن الصغائر .

وذهبت الحشوية<sup>(٢)</sup> إلى جواز الصغائر على الأنبياء . وربما

---

(١) الذين يقولون بالتقييح والتحسين العقليين المعتزلة وتقدم بحث المسألة في أول هذا الكتاب .

(٢) اختلف في سبب تسمية هذه الطائفة بهذا الاسم . فقيل: لأنهم يدخلون الأحاديث التي لا أصل لها مع أحاديث رسول الله ﷺ . وقيل: سموا بذلك لأنهم مجسمة وقيل:

تثبت بعضهم بجواز الكبائر أيضاً فهذه المسألة تبتني على أصل وهو أن: [المعاصي هل تنقسم إلى صفائر وكبائر أم هي بأجمعها كبائر]. فذهب أكثر أهل السنة والمعتزلة إلى انقسامها إلى الصغيرة والكبيرة. ثم اختلفوا في تحديد الكبيرة والصغيرة.

فذهب قوم إلى أن الكبائر عشرة وما عداها فهي من الصفائر وهي: الكفر بالله، وقتل النفس بغير حق واللواط والزنا وشرب الخمر وأخذ مال الغير ظلماً وقذف المحصنات وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واليمين الفاجرة.

وقال قوم: هي إحدى عشرة<sup>(١)</sup>. وذكروا الربا من جملتها ولم يذكر اليمين الغموس.

وقال قوم: كل ما وجب عليه حد في الدنيا ووعيد منصوص عليه في كتاب الله تعالى فهو من الكبائر وما عدا ذلك فهو من الصفائر.

ثم زعمت المعتزلة أن الكبائر إذا اجتنبت وقعت الصفائر مكفرة بدليل العقل والنقل: أما العقل: فإن من خدم ملكاً عظيماً برهة من الزمان ومدة من الدهر - وأبلى بين يديه في الحروب وصدق في مناصحته. ثم وجد منه بأدرة مثل ان كشف رأسه بين

---

= لأن الحسن البصري قال: «ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة.» لأنهم كانوا مخالفين ويتكلمون بكلام ساقط. وقيل: لأنهم كانوا يقولون عن أهل الحديث حشوية. وقيل: لأنهم يتهمون القرآن والسنة أنها مملوءتان بما لا يفهم من الحشو. وخلاصة الكلام أنهن طائفة زائنة. ولعل سبب تسميتهن هو الأخير. وينظر التذكرة التيمورية ١٤٨ والحوار العين ٢٠٤.

(١) في المخطوطة (أحد عشرة).

يديه أو رفع صوته في مجلسه فإنه يقبح عليه مؤاخذته (اللوحة ٤٥) بذلك بل يعفو عنه. فالله تعالى أكرم الأكرمين فهو أحق بالعفو والمغفرة عمن وجدت منه زلة صغيرة أن يؤاخذه وقد أفنى عمره في عبادته وأخلص له مدة حياته. وكتاب الله تعالى ينطق بذلك وهو قوله تعالى: «إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم»<sup>(١)</sup>.

وذهب الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني إلى أن المعاصي لا صغيرة فيها. واعتمد على أن المعاصي بأسرها عبارة عن مخالفة الله تعالى. ومخالفة أمر الله تعالى لا تكون صغيرة أبداً. فإن الأمر بحسب الأمر. ولما كان الله تعالى أجل موجود كان أمره أعظم الأوامر ومخالفته كبيرة في نفسها.

وزعم أن المعاصي الكبائر بأسرها ليست في درجة واحدة بل هي في درجات متفاوتات وطبقات مختلفات. فإذا قيس بعضها ببعض فالقتل كبيرة إذا نسب إلى الضرب بالعصا. وإذا قيس بالكفر كانت صغيرة. والضرب بالعصا إذا قيس بالشم والكلام المؤلم كان كبيرة على معنى أنه أكبر منه. وإذا نسبت إلى القتل كانت صغيرة. وهي بأسرها إذا نسبت إلى الله تعالى فهي كبائر. فأطلاق اسم الكبائر عليها لم يكن من الوجه الأول. فلا يوجب إطلاق اسم الكبائر على الكفر فإنه لا شيء أعظم منه. فدل على أنها إنما سميت كبائر لأنها تضمنت مخالفة لأمر الله تعالى. وهذا لا اختصاص له بمعصية دون معصية فدل على أنه لا صغيرة في المعاصي.

(١) النساء: ٣١

وأما علمائنا والمعتزلة فإنهم احتجوا في انقسام المعاصي إلى الكبيرة والصغيرة بقوله تعالى: « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم. » فلا يخلو إما أن تكون السيئة المجتنبه هي السيئة المكفرة أو غيرها. لا يجوز أن تكون المجتنبه هي المكفرة. لأن المجتنب المتروك لا يفتر إلى التكفير. فإن من لم يقتل لم يجب عليه كفارة القتل. ومن لم يعص الله تعالى لم يجب عليه التوبة والاستغفار. فدلّ على أن المعاصي المجتنبه غير المكفرة. فلا يجوز أن تكون المكفرة مساوية للمجتنبه في كونها كبيرة لأن الشرط في تكفير السيئة المكفرة اجتناب الكبائر. فلو كانت هذه السيئة كبيرة لم يتحقق الشرط في التكفير. فلم يبق إلا أنها مخالفة لها في صفتها. فثبت أن من المعاصي ما ليس بكبيرة. وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: « الصلوات الخمس مكفرة لما بينها من الخطايا إذا اجتنب الكبائر. »<sup>(١)</sup> فدلّ على أنّ من الخطايا ما ليس من الكبائر.

وقد اعترض الأستاذ أبو إسحاق على هذه الآية فقال: لا حجة فيها فإنها تدل على تسمية بعض المعاصي كبائر وأنا أقول بذلك. فإنها تسمى كبيرة بالقياس على غيرها. وليس في الآية ما يدل على أن من المعاصي ما هو صغيرة بالنسبة إلى الله تعالى. والنزاع إنما وقع في ذلك.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة وأحمد في المسند والترمذي في كتاب الصلاة عن أبي هريرة بلفظ: « الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر. » وأخرجه أبو نعيم في الحلية بسند صحيح عن أنس بلفظ: « الصلوات الخمس كفارة لما بينهن ما اجتنبت الكبائر والجمعة إلى الجمعة وزيادة ثلاثة أيام. » أنظر فيض القدير ٢٤٣/٤.

وهذا الاعتراض باطل. فإنه يتضمن أن شيئاً من المعاصي لا يكون مكفراً إلا عند اجتناب الكفر أو غيره من الكبائر. وهذا خلاف ما أجمعت الأمة عليه. وليس لما قاله الأستاذ وجه.

فإذا ثبت<sup>(١)</sup> ذلك من مذهب الأستاذ فالانبياء صلوات الله عليهم معصومون عن المعاصي كلها لأنها كبائر عنده. وما بقي من العلماء فإنهم قسموا المعاصي إلى الصغيرة والكبيرة. وأجمعوا على أن الأنبياء معصومون عن جميعها خلافاً للحشوية.<sup>(٢)</sup>

وعمدتنا: أن الأمة أجمعت على جواز التأسّي برسول الله ﷺ ولو جاز صدور المعصية منه لمنع التأسّي لجواز أن يكون الفعل صغيرة. ولا خلاف أن السلف الصالح كان الواحد منهم إذا أنكر

---

(١) عاد المصنف لعصمة الأنبياء بعد أن بين أقوال العلماء في تقسيم المعاصي إلى كبائر وصغائر.

(٢) الإجماع هنا لا يسلم لابن برهان فقد خالف في العصمة من الصغائر جاهير من الناس.

فالأمدي قسم الصغائر إلى ما يكون من قبيل الخسة ونقل عن الجمهور القول به. وأما الصغائر الأخرى ككلمة في حالة غضب فأكثر الأشاعرة والمعتزلة على جوازه عمداً وسهواً. ونقل الخلاف عن الشيعة سواء أكان عمداً أو سهواً. وقال النظام والجبائي وجعفر بن مبشر إنه لا يجوز عمداً. كما نقل ابن الحاجب وغيره جواز وقوع الصغائر عقلاً عن جمهور من الناس. ونقل عن الأكثرين عدم الوقوع. وأول أصحاب هذا الرأي ما ورد منهم على أنه ترك الأولى أو أنه فعله بتأويل. ومن قال بعدم الوقوع ابن حزم. واختار أبو جعفر الطبري وقوع ذلك من الرسول مع تنبيه الله لرسوله عليها. واختار الرازي جوازها سهواً فقط. وقال الغزالي لاختلاف في جواز النسيان والسهو على الأنبياء فيما يخصهم من العبادات.

وينظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ٣٤ والمستصفي ٣٧٥ والمنحول ٢٢٣ ونهاية السؤل ١٩٦/٢ والأحكام للأمدي ١٢٨/١.

عليه فعل من الأفعال قال: « كيف لا أفعله وقد رأيت رسول الله ﷺ يفعل . » فلو كان الفعل الصادر من رسول الله ﷺ يجوز أن يكون معصية لم يكن في هذا القول حجة (١). وقد أجمعنا على جواز الاحتجاج به .

وعمدة الحشوية أن كتاب الله تعالى ناطق: قال الله تعالى: « وعصى آدم ربه فغوى . » (٢)

وقال تعالى في حق داود عليه السلام: « وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخرّ راکعاً وأتاب . » (٣) والاستغفار إنما يكون عن المعاصي . وقال تعالى في حق آدم وحواء عليهما الصلاة والسلام: « فلما آتاها صالحاً جعلاً له شركاء فيما آتاها . » (٤) وكان السبب في ذلك أن حواء عليهما السلام لما كانت حاملاً دعت الله تعالى أن يجعله آدمياً . فلما ولدت ولدأ سمته عبدالحارث باسم ابليس لعنه الله . وقال تعالى في حق نبينا عليه الصلاة والسلام: عفا الله عنك لم أذنت لهم (٥) والعفو لا يكون إلا عن معصية وقال تعالى: « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر . » (٦) وقال تعالى: « ولقد همت

(١) ويمكن الإجابة عن هذا الدليل الذي اعتمده ابن برهان أنه لا يلزم من كون النبي ﷺ غير معصوم عن الصفات عدم التأسّي به . لأنه كان إذا حدث منه خطأ سرعان ما كان الوحي ينزل بتسديد الخطأ . فهو لا يقر على الخطأ . ومحاولة إنكار الخطأ منه فيه تكلف . ولا محذور في وقوع الخطأ منه ما دام أنه لا يقر عليه والله أعلم .

(٢) طه: ١٢١

(٣) ص: ٢٤

(٤) الأعراف: ١٩٠

(٥) التوبة: ٤٣

(٦) الفتح: ٢

به وهم بها. «<sup>(١)</sup> في حق يوسف عليه السلام. وقال تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيه فينسخ الله ما يلقي الشيطان. «<sup>(٢)</sup> وسبب هذه الآية أن رسول الله ﷺ كان يقرأ بمكة « أفرايم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى. «<sup>(٣)</sup> فقال الشيطان لعنه الله: تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى. « فنزلت هذه الآية. «<sup>(٤)</sup>

والجواب عن هذه الآيات:

أما قولهم « فعصى آدم ربه فغوى » قلنا: معناه ترك وخالف. والمخالفة تكون معصية وغير معصية. وفي كتاب الله تعالى ما يدل على أنه لم يعص. قال الله تعالى: « ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً »<sup>(٥)</sup> والناسي ليس بعاصي. ثم قال: ولم نجد له عزماً. قيل في التفسير: لم نجد له عزماً على المعصية.<sup>(٦)</sup>

(١) يوسف: ٢٤ في المخطوطة (لقد) بدون الواو

(٢) الحج: ٥٢

(٣) النجم: ١٩، ٢٠

(٤) أخرج القصة ابن جرير الطبري في تفسيره بأسانيد متعددة مدارها على أبي العالية والضحاك ومحمد بن كعب القرظي وابن شهاب وابن عباس وسعيد بن جبير. وأخرجها السيوطي في الدر المنثور من عدة طرق. وحكم بصحتها وانظر الدر المنثور ٣٦٦/٤ وتفسير الطبري ١٧/١٨٦.

(٥) طه: ١١٥

(٦) لا أدري من أين مصدر هذا القول ولكن الطبري نقل في تأويل العزم قولين.

أولها: الصبر. ونقله عن قتادة ومعناه لم يصبر على أوامر الله.

وثانيها: الحفظ ونقله عن عطية وابن عباس. ومعناه لم نجد له محافظة على ما أمر الله به بحفظه والتمسك به. وقد أول ابن عباس ومجاهد أن معنى قوله « فنسي » فترك أمر ربه وارتضى الجمع بين القولين بقوله معناها « لم نجد له عزم »

وقوله تعالى: «وظن داود أننا فتناه» فالذي صح أن داود عليه السلام ما قتل الرجل ولا أمر بقتله ولا همّ بقتله. ولكنه جرى بخاطره إن قتل الرجل في هذه الزحمة تزوج<sup>(١)</sup> امرأته وتمنى قتله ولم يَسَعْ في ذلك بيد ولا لسان فعاتبه الله تعالى على ذلك.<sup>(٢)</sup>

أما قصة حواء عليها السلام وإبليس لعنه الله فمن أقاصيص الوعّاظ<sup>(٣)</sup> لا يجوز إضافة ذلك إلى نبي الله تعالى. فإن في الآية ما يدل على الشرك قال الله تعالى: «أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون.»<sup>(٤)</sup> فإضافة الشرك إلى النبي ممتنع عندهم. وإنما أجازوا الصغائر فدل على أن المقصود بالآية عبدة الأوثان فإنهم كانوا يدعون الله تعالى أن يرزقهم أحفاداً وأولاداً. فإذا رزقهم ذلك

= قلب على الوفاء لله بعهدته ولا على حفظ ما عهد إليه. وانظر تفسير الطبري  
٢٢٢/١٦.

(١) في المخطوطة (تزوجت).

(٢) قال ابن كثير في تفسيره ٣١/٤. القصة المروية في تفسير هذه الآية مأخوذة من الاسرائيليات ثم أسند تأويل الآية لعلم الله. ولكن ابن جرير ١٥٠/٢٣ ذكر هذه القصة ولم يذكر غيرها. والصحيح في تأويلها ما نقله الشوكاني في فتح القدير ٤٢٦/٤ عن النحاس. أن خطيئة داود هي قوله «لقد ظلمك» قبل أن يسمع حجة الخصم الآخر. وقيل غير ذلك مما فيه تنزيه لأنبياء الله عما لا يليق بهم.

(٣) نقل ابن جرير الطبري في تفسيره ١٤٥/٩ قصة حواء مع إبليس من طرق تنوق عن اثنتي عشرة طريقاً. ثم نقل أن الآية في رجل وامرأة من أهل الكفر من بني آدم. ثم رجع أنها نزلت في حواء ولكن الشرك الذي حدث في الاسم وليس في العبادة. وقال ان هذا القول ارتضاه أهل التأويل وأما ابن كثير في تفسيره ٢٧٤/٢ فقد حكم بضعف الأحاديث الواردة في القصة مع حواء وإبليس. وقال انه يشم منها رائحة الاسرائيليات. ثم ختم الكلام بأنه على مذهب الحسن البصري وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء وإنما المراد المشركون من أمته.

(٤) الإعراف ١٩١.

سموهم باسم الصنم (اللوحة ٤٦) عبد العزى عبداللات فنزلت الآية فيهم .

وأما قوله تعالى: « ولقد همت به وهم بها . » قال المفسرون المعنى به غير ما ذكروه . وفي الآية تقديم وتأخير فتقدير الآية: ولقد همت به لولا أن رأى برهان ربه فهم بها .

وأما قوله تعالى: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته . « فقد قيل أن النبي ﷺ كان يقرأ: « أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى . » ثم سكت سكتة الاستراحة كما يفعل القارىء فجاء الشيطان فوقف إلى جنب النبي ﷺ وقال ما قال . فظن الناس أن ذلك تلاوة رسول الله ﷺ . وقد قيل أن التمني طلب القلب . وذلك أن المشركين قالوا إن الله تعالى أنزل آية في تعظيم أصنامنا فخطر ببال النبي ﷺ تمنى ذلك رغبة في إسلامهم وتألفهم . فأنزل الله هذه الآية ونزل قوله سبحانه وتعالى: « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً . »<sup>(١)</sup> والأول أثبت .

وأما قوله تعالى: « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر . » وقوله تعالى: « عفا الله عنك لم أذنت لهم . » فيحتمل أنه أضاف العفو والغفران إلى ترك الفعل الأولى أو أضاف ذلك إلى الغفلة عن الله تعالى . وقد يعاتب النبي ﷺ على الغفلة عن الله تعالى وعلى ترك الفعل الأولى لعلو مرتبته وإن لم يكن الفعل معصية في نفسه والله ولي التوفيق .

(١) الاسراء: ٧٤

### المسألة الثالثة

ليس<sup>(١)</sup> في العقل ما يدل على وجوب مثل ما فعله النبي ﷺ

وقالت المعتزلة: إنه يجب التأسي برسول الله ﷺ عقلاً.<sup>(٢)</sup>

وعمدتنا: أن وجوب مثل ما فعله النبي ﷺ ليس يخلو إما أن يكون يجوز لأنه فعله، وإما أن يكون للعلم بالوجه الذي فعله لأجله. لا يجوز أن يكون وجوب الفعل على غيره لأنه فعله صلوات الله وسلامه عليه. فإن وجود الفعل من زيد لا يقتضي وجوبه على عمرو. فإن الفعل لو وجد من الواحد منا ما كان مقتضياً للوجوب على غيره. فكذا الواقع من رسول الله ﷺ لأن الأفعال لا تجب إلا لوقوعها على وجه خاص لأجل ذلك الوجه وجبت. وأما صورة الأفعال فليست علة في إيجابها. وإن كان<sup>(٣)</sup> وجوب الأفعال علينا لأجل الوجه الذي كان مقتضياً للوجوب على رسول الله ﷺ فهو باطل. فإن ذلك الوجه غير معلوم لنا ويجوز أن يكون الفعل إنما وجب لمصلحة مختصة به. فيكون مفسدة بالإضافة إلى غيره فلا يقضي<sup>(٤)</sup> العقل بإيجاب ما يقتضي المفسدة.

(١) في المخطوطة (ليس ما في العقل « بزيادة (ما)

(٢) ذكر ابن برهان هنا الخلاف عن المعتزلة. ونقل عنه في المسودة أنه لم يذكر خلافاً في المسألة. وبالرجوع للمعتمد وجدت أن أبا الحسين يقول أن الدليل على ذلك السمع والعقل. ونقل شهاب الدين عبدالحليم ابن تيمية عن الحلواني من المناجاة في المسودة أنه قال أن بعض الناس قالوا: بوجوبها من جهة العقل. انظر المسودة ١٨٦ والمعتمد

٣٧٥/١ - ٣٧٩.

(٣) في المخطوطة « كان في وجوب » و (في) زائدة

(٤) في المخطوطة يقتضي بدل يقضي

وعمدة المعتزلة: أنه لو لم يجب التأسى في أفعاله لجازت<sup>(١)</sup> مخالفته فيها. فإذا جازت مخالفته فيها جازت مخالفته في الأقوال<sup>(٢)</sup> أيضاً. وذلك يقتضي تغييراً. فإن الله تعالى أرسل رسوله ليتبع ولأنه لا يجوز مخالفة رسول الله ﷺ في جميع أفعاله. فكذا أيضاً لا يجوز مخالفته في بعضها.

قلنا: هذا ليس بصحيح. وذلك لأن المخالفة إنما تكون محرمة فيما وجبت فيه المتابعة ولسنا نسلم وجوب المتابعة في الأفعال من جهته فإنه يجوز أن يكون الفعل مختصاً به. وقد كان لرسول الله ﷺ (أفعال)<sup>(٣)</sup> انفرد بها عن الأمة. فأما الأقوال فإنما لا يجوز مخالفته<sup>(٤)</sup> فيها لأنها دلت على الإيجاب من جهة الصيغة. والفعل لا صيغة له تدل على الوجوب.

وأقوى ما اعتمدوا عليه: أن التأسى بفعل مثل ما فعل النبي ﷺ إنما يكون مثله إذا علمنا الوجه الخاص الذي فعل رسول الله ﷺ لأجله. وقبل العلم به يستحيل. فبطل الإطلاق فبطل معنى التأسى.

(١) في المخطوطة «أو جازت»

(٢) هذا قياس مع الفارق. حيث أن الأفعال فيها احتمالات أنها خاصة به أو أنها من العادات وأما الأقوال فهي صيغ وأوامر واجبة الامتثال.

وقد حرر بعض العلماء محل النزاع في المسألة على تفاوت بينهم. وقرروا أن محل النزاع في الأفعال التي يفعلها الرسول ﷺ ابتداء من غير سبب. أما إذا كانت بيانا لمجمل فيكون حكم فعلة حكم ذلك المجمل من الوجوب والندب. وكذلك إذا كانت امتثالاً لأمر فيكون حكمه حكم الأمر. وهذه الثلاثة أقسام فيما إذا كان الفعل على سبيل القربى. أما إذا كان الفعل ليس على سبيل القربى كالأكل والشرب والقيام والقيود فالأكثر أن أنه على الإباحة. وانظر اللمع ص ٣٧.

(٣) (أفعال) زيادة من المحقق.

(٤) في المخطوطة (مخالفتها).

## المسألة الرابعة

يجوز التأسّي برسول الله ﷺ في جميع أفعاله إلا فيما دلّ الدليل على أنه مختص به. (١)  
وقال أبو علي بن خيران: (٢) يجب (٣) التأسّي به إلا في القبيل

(١) نسب هذا القول للشافعي إمام الحرمين في البرهان ٤٨٩/١. وفسر الجواز بالاستحباب وارتضاه وقال فخر الدين الرازي المختار عندنا أن ما وقع مقصوداً به القربة محبوباً مندوباً إليه في حق الأمة وحجته ما استفاض عن الصحابة من التأسّي به ﷺ استناداً لدلول المعجزة. وأما فعل الرسول المرسل فاختر إمام الحرمين أنه يفيد رفع الحرج عن الأمة في فعله فقط وليس واجباً كما يقول حشوية الفقهاء. ونسب إمام الحرمين من أسند هذا القول لابن سريج إلى الزلل. لأنه استبعد أن يقول ابن سريج هذا القول مع جلالة قدره.

وأما الأمدي فاختر أنه دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب (أي ترجيح الفعل على الترك). وقال جماعة بالوقف منهم الصيرفي والغزالي. وعبارة الغزالي في المستصفى: فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له. بل هو متردد بين الإباحة والندب والوجوب وبين أن يكون مخصوصاً به وبين أن يشاركه غيره فيه. ولا يتعين واحد من هذه الأقسام إلا بدليل زائد بل يحتمل الحظر أيضاً عند من يجوز عليهم الصغائر « وارتضى الوقف الشيرازي في اللمع والرازي في المحصول. ونقل الرازي عن أبي علي بن خلاد المعتزلي تلميذ الجبائين أنه يقول بوجود التأسّي في العبادات دون المناكحات والمعاملات. وينظر تفصيل المسألة في ارشاد الفحول ص ٣٥ وقد قسم أفعال الرسول ﷺ إلى سبعة أقسام. والمسودة ١٨٦ والمعتمد ٣٨٣/١ ونهاية السؤل ١٩٨/٢ وشرح تنقيح الفصول: ٢٩٠ والأحكام للأمدي ١٣٠/١ والمستصفى ٣٨٦ والمنخول ٢٢٥ واللمع ٣٧ والمحصل ٣٤٦/٣/١ والبرهان ٤٨٧/١.

(٢) هو أبو علي الحسين بن صالح بن خيران البغدادي من كبار فقهاء الشافعية توفي سنة ٣٢٠ هـ. له ترجمة في: طبقات الشافعية لابن هداية ٥٥. طبقات الشافعية لابن السبكي ٢١٣/٢. تذكرة الحفاظ ١٩/٣. تاريخ بغداد ٥٣/٨. الكامل لابن الأثير ٨٤/٨ شذرات الذهب ٢٨٧/٢ البداية والنهاية لابن كثير ١٧١/١١. النجوم الزاهرة ٢٣٥/٣ ومرآة الجنان ٢٨٠/٢.

(٣) في المخطوطة (يجوز) والصحيح أنها يجب لأن معظم الأصوليين نقلوا القول بالوجوب

الذي ظهر فيه<sup>(١)</sup> اختصاصه به كالنكاح فإن التأسّي به غير ممكن ولا جائز .

وتمسك في ذلك بأن ما ظهر فيه اختصاصه به من الأبواب ليس يغلب على الظن مشاركة الأمة له فيه . إذ يجوز أن يكون ذلك من جملة خصائصه كما جاز له أن يتزوج بغير ولي ولا شهود وغير إعلان . ويجوز أن يجمع بين أكثر من أربع نسوة ويتزوج من غير مهر . فإذا ظهرت خصائصه في قبيل غلب على الظن أن غيره لا يشاركه ولا يساويه في ذلك .

وعمدتنا: أن الأمة اجمعت على جواز الاقتداء والتأسّي بما<sup>(٢)</sup> فعل رسول الله ﷺ ولم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنهم أنكروا على واحد فعلاً اقتدى<sup>(٣)</sup> فيه برسول الله ﷺ وهذا يدل على جواز الاقتداء على الإطلاق . وما ذكروه من جواز التخصيص في القبيل الذي اشتهرت خصائصه ثم لم يكن ذلك مانعاً من صحة الاقتداء به فمثله موجود فيما لم يشتهر فيه خصائصه . وذلك أنه يجوز أن يخص ببعض الأحكام في هذا الباب كما اختص بغيره . ثم لم يكن ذلك مانعاً من صحة الاقتداء . فكذا فيما تنازعنا فيه .

وقد قيل: إن الأحكام التي تثبت في حق النبي ﷺ إنما تثبت

---

عن ابن خيران وابن أبي هريرة والاصطخري وابن سريج وبعض المعتزلة والمالكية والحنبلة وانظر الأحكام ١٣١/١ والمسودة ١٨٧ ونهاية السؤل ١٩٨/٢ والحصول ٣٤٥/٣/١ . ثم لو كانت يجوز لما كان فارقاً بين القول الأول والثاني .

(١) في المخطوطة يوجد (به) بدلاً عن (فيه) .

(٢) في المخطوطة « التأسّي به ما فعل »

(٣) في المخطوطة « واقتدى »

بعلة ظاهرة لم يكن ذلك بطريق الاختصاص. (١) وذلك أن الولي إنما يراد لطلب الكفاء. ولا شك في كفاءة النبي ﷺ فاستغنى عن الولي. والشهادة إنما تراد لقطع التجاحد وذلك مأمون في حق رسول الله ﷺ. أو يراد لتعظيم العقد ولا شيء أعظم من عقد حضرة رسول الله ﷺ. والزيادة على أربع إنما حرمت لأجل الحيف بقوله تعالى: «ذلك أدنى أن لا تعولوا.» والرسول ﷺ معصوم عن ذلك فجاز له الجمع بين ما يشاء من أعداد النساء. والمهر إنما يراد لتطيب قلب المرأة وما حظي به زوجات رسول الله ﷺ من الشرف والتعظيم أعظم من القدر النزر الذي من حطام الدنيا. فلهذا المعنى لم يعتبر المهر. فإذا ثبت أن هذه الأحكام إنما تثبت لخصائصها وعللها الموجبة لها لم تكن مانعة من جواز الاقتداء.

#### المسألة الخامسة

ذهبت طائفة من العلماء إلى أن التأسى برسول الله ﷺ واجب من جهة السمع وخالفهم نفر من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة. وزعموا أن التأسى غير واجب بالسمع.

واستدل الأولون على وجوب التأسى بقول رسول الله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي.» وبقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم.» (٢) وهذا أمر والأمر يقتضي الوجوب.

(١) العلل التي ذكرها ابن برهان لهذه الأحكام الخاصة برسول الله ﷺ أوردها جلال الدين السيوطي في كتابه الخصائص الكبرى تقريباً بلفظها وسبق أن أشرنا أن السيوطي نقل حرفياً في أربع مواضع من كتابه المزهري من كتاب الوصول هذا مع عزوه إليه.

(٢) رواه مسلم ٩٤٣/٣ عن جابر بلفظ: قال رأيت رسول الله ﷺ يرمي على راحلته =

ولأن أصحاب رسول الله ﷺ لما اختلفوا في الإكسال والإنزال أرسل عمر بن الخطاب إلى عائشة أبا موسى الأشعري<sup>(١)</sup> رضي الله عنهم وسألها عن ذلك فقالت: « إذا التقى الختانان وجب الغسل . فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا . » فرجعوا إلى قولها . وقال عمر بن الخطاب: « من أفتى بغير ذلك جعلته نكالاً »<sup>(٢)</sup>. (اللوحه ٤٧).

وروي أن رجلاً سأل أم سلمة - رضي الله عنها - في القبلة للصائم فقالت: « حتى أسأل النبي ﷺ عن ذلك فسألته عن ذلك . فقال « إني أقبل وأنا صائم . » فأعلمت الرجل بذلك . فقال: لسنا كرسول الله ﷺ ، فإن الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . فأعلمت رسول الله ﷺ بذلك فغضب فقال: « إني أرجو أن أكون أتقاكم لله وأشدكم له خوفاً . »<sup>(٣)</sup>

= يوم النحر ويقول لنا: لتأخذوا عني مناسككم . فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه ورواه النسائي ٢٧٠/٥ بلفظ: « خذوا عني مناسككم » . وأخرجه أحمد بلفظ مسلم وينظر: التلخيص الحبير ٢١٢/١ والفتح الكبير: ٣٨٧/٣ ومنتقى الأخبار ٢٧٥/٢ ونصب الراية ٥٥/٣

(١) هو عبدالله بن قيس ابو موس الأشعري . ولد سنة احدى وعشرين قبل الهجرة في زييد باليمن . ولي لعمر وعثمان على البصرة ولعلي على الكوفة . أصر اليمينيون أن يكون حكماً لعلي في التحكيم . له في الصحيحين ٣٥٥ حديثاً توفي سنة ٤٤ هـ . أنظر أسد الغابة ٢٣٥/٣ والأعلام ٥٧٣/٢ والإصابة ٢١١/٤ .

(٢) أصل الحديث في البخاري كتاب ٥ باب ٢٨ بلفظ إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل . « وفي مسلم كتاب الغسل ٢٧٢/١ وفيه اوجاوز الختان الختان) بدلاً من (جهدها) . وأخرجه الترمذي في الطهارة ١٨١/١ وصححه والنسائي في الغسل ١١١/٨ وابن ماجه ٢٠٠/١ واسناد ابن ماجه ضعيف لأن فيه الحجاج ابن أرتاه . وانظر فتح الباري ٣٩٥/١ والفتح الكبير ١٠٠/١ .

(٣) حديث أم سلمة أصله في البخاري كتاب الصوم باب ٢٣ ومسلم ١٢٥/٣ وفي الباب =

ولما صُدَّ النبي ﷺ عن البيت أمرهم أن يذبحوا فلم يفعلوا فلما خرج فذبح الهدى تابعوه على ذلك. وهذا يدل على أنهم اعتقدوا وجوب متابعتهم عليه السلام في أفعاله.

وعمدتنا: أن وجوب المتابعة في جميع أفعال النبي ﷺ ممنوعة لقيام الدليل على اختصاص رسول الله ﷺ ببعض الأحكام عن الأمة. وليس في السمع دليل على وجوب المتابعة فيما عدا تلك الأفعال. والعقل لا يقتضي وجوب أمر على مقتضى أصولنا فلم تجب المتابعة.

وأما الأحاديث التي رووها في وجوب متابعتهم في الحج والصلاة فإنما كانت كذلك لأن فعله ﷺ مبيناً لما أجمل فيها. وبيان الممثل يحكي الممثل فإذا كان الممثل واجباً كان البيان واجباً. وإن كان مستحباً كان البيان مستحباً.

وأما متابعتهم إياه في الذبح فإنما كان ذلك من قبيل الاقتداء به في بيان مجمل الحج<sup>(١)</sup>. والحج واجب فكان بيانه واجباً. ثم فيه دليل على أن فعله وجب من قوله وأنتم لا تقولون بذلك.

وأما بقية الأحاديث التي تمسكوا بها فإنها تدل على جواز

---

أحاديث عن عائشة وحفصة وعمر بن الخطاب وانظر فتح الباري ١٤٩/٤، ١٥٢. (١) قوله «في بيان مجمل الحج» ليس بصحيح فإن قصة متابعتهم في الذبح وردت في قصة صلح الحديبية وكتاب الصلح الذي انتهت إليه وكان الرسول ﷺ ينوي العمرة والقصة أخرجه البخاري في حديث طويل جداً في صحيحه في كتاب الشروط ١٩٣/٣ - ١٩٨ وذكرها أحمد زيني دحلان في السيرة النبوية والأثار الحمديّة ٢٣٦/٢ بهامش السيرة الحلبية وذكرها ابن اسحاق على ما في سيرة ابن هشام ٣٦٨/٣ طبع حجازي القاهرة. وذكرها القسطلاني في المواهب ١٧٠/١.

التأسي ونحن نقول بذلك . وليس الخلاف واقعاً في الجواز وإنما وقع في وجوب التأسي وليس في اللفظ ما يدل على وجوب التأسي . قالوا: قال الله تعالى «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة.»<sup>(١)</sup> هذا اللفظ إنما يستقيم في المستحبات دون الواجبات . ولأنه قال: «لكم أسوة.» ولم يقل: «عليكم أسوة.» وكلمة «على» هي الموضوعة للإيجاب .

وقد أنكر النبي على قوم تشبهوا به . فإنه لما واصل أصحابه في الصيام قال: «لست كأحدكم إني أبيت عند ربي فيطعمني ويسقيني.»<sup>(٢)</sup> وهذا لا حجة فيه لأنه إنما نهام عن التأسي في الوصال لأنه حرّم عليهم الوصال . وخلاف نص رسول الله ﷺ ممتنع . والدليل على صحة ذلك أن التأسي جائز على مقتضى أصولكم . فإذا لم يدل النهي على تحريم التأسي لم يكن دليلاً على الوجوب .

---

(١) الاحزاب: ٢١

(٢) أحاديث النهي عن الوصال في الصيام أخرجها الشيخان ومعظم دواوين السنة البخاري في كتاب الصوم باب الوصال عن عائشة بلفظ: «إني لست كهيئتكم إني يطعمني ربي ويسقيني.» وفي باب بركة السحور عن ابن عمر . وأخرجه البخاري عن أبي هريرة في باب التنكيل لمن أكثر الوصال وفي كتاب الاعتصام باب ما يكره من التعمق والغلو في الدين والبدع وانظر في كل ذلك فتح الباري ٤/١٣٩، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٧٥/١٣، ٢٢٥ . وبنظر في ذلك التلخيص الحبير ١/١٩٣ والمواهب اللدنية ٤٠٣/٢ ونيل الأوطار ٤/١٨٥ . والمنتقى ٢/١٧٩ .

## كتاب التأويلات (١)

### المسألة الأولى

اتفق العلماء على جواز تأويل الآيات والأخبار التي تقتضي الأحكام الشرعية. واختلفوا في تأويل الظواهر التي تقتضي مخالفة أدلة العقل. (٢) فذهبت طائفة من المحققين إلى أن الظواهر تنقسم إلى ظاهر القرآن وإلى ظاهر السنة: فأما ظواهر (٣) كتاب الله

(١) التأويلات: جمع تأويل. والتأويل اصطلاحاً كما عرفه الآمدي: «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتمال له». والتأويل لا يكون في النص بل يكون فيما يحتمل معنيين فإذا كان التأويل عن دليل صحيح كان صحيحاً. وأما إذا لم يكن عن دليل بل كان عن جهل كان باطلاً. وإن كان متعمداً كان تحريفاً كتأويل الشيعة قوله تعالى: «اذبحوا بقرة» بذبح عائشة. ومثل استدلال بعض المتصوفة بقوله تعالى: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين.» برفع التكليف عنه.

والتأويل لا يصح إلا بشرطين: أن يكون ممن هو أهل لذلك وأن يكون اللفظ محتملاً لما صرف له.

(٢) حصر ابن برهان الكلام فيما يخالف أدلة العقل هل يؤوّل أم لا؟ ومثل لذلك بصفات الله تعالى. وذلك لأنه يقول انه ثبت بالعقل أنها ليست جوارح لأن كل جسم حادث فينشأ عن ذلك أنها حادثة والله سبحانه وتعالى قديم اتفاقاً وهذا هو مذهب الأشاعرة في الأسماء والصفات. وفي الأسماء والصفات مذهبان آخران أصحابهما مذهب السلف وهو إثبات كل ما أثبتته الله لنفسه بدون تشبيه ولا تمثيل ولا تأويل ولا تعطيل. وانظر تفصيل المسألة في إرشاد الفحول ١٧٦ والأحكام للآمدي ١٩٢/٢ والمستصفى ٢٨١ وكتب العقائد.

(٣) في المخطوطة «ظاهر» وظواهر أصح لأن الضائر الراجعة إليها كلها مؤنثة وكذلك عطف عليها ظواهر السنة:

تعالى التي هي مخالفة لأدلة (١) العقل فإنها تؤوّل على محمل في اللغة سائغ كحمل اليد على النعمة والقدرة، وحمل الاستواء على الاستيلاء .

وأما ظواهر السنة فتنقسم إلى ما يخالف أدلة العقل على الإطلاق وليس لها تأويل سائغ كالحديث الذي يرويه المشبهة: « رأيت ربي في صورة شاب من صفة كذا. » (٢) فهذا الحديث لا يمكن تأويله على وجه سائغ معقول. فعلم على القطع أنه كذب على رسول الله ﷺ. ومثل هذا لا يتصور وجوده في القرآن ولا في خبر التواتر .

وأما ما كان من الأخبار ممكن التأويل كقوله عليه السلام: « إن الله تعالى خلق آدم على صورته. » (٣) « ينزل الله تعالى كل ليلة إلى

---

(١) في المخطوطة: (أدلة)

(٢) رأيت ربي في أحسن صورة، أخرجه أحمد بإسناد صححه السيوطي وأما « رأيت ربي في صورة شاب أمرد » وفي لفظ يوم النفر على جل أورق عليه جبة صوف. قال الحوت البيروتي في أسنى المطالب ص ١١٣ « موضوع كما في الذيل وكذا قال السبكي وغيره. » وأورده ابن الجوزي في الموضوعات ١٢٥/١ من حديث أم الطفيل. وقال فيه نعيم بن حماد نسبة ابن عدي للوضع وأنكر الحديث الإمام أحمد. وذكره ابن الجوزي في العلل المتناهية ١٥/١ - ٢٢ عن ابن عباس نقلاً عن ابن عدي والدارقطني وذكر فيه أوصافاً أخرى وحكم بوضعه. وانظر الفيض القدير للمناوي ٦/٤

(٣) أصل الحديث في البخاري في كتاب الأنبياء باب ٢ وكتاب الاستئذان باب ١ من حديث أبي هريرة انظر فتح الباري ٦/٣٦٢، ٢/١١. وأخرجه مسلم مع شرح النووي ١٧/١٧٨. وأخرجه أحمد والطبراني وغيرهم وانظر كشف الخفا للعجلوني ٤٥٥/١، وفيض القدير للمناوي ٤٤٦/٣.

سواء الدنيا . «<sup>(١)</sup> فإنه بالتأويل السائب

ومن الناس من زعم أن هذه الظواهر الواردة في كتاب الله تعالى تأوّل . فأما ما جاء من السنة فإنه مردود على الإطلاق .

وذهب كثير من السلف إلى ترك تأويل الآيات والأخبار مع اعتقاد نفي التشبيه .<sup>(٢)</sup> وزعموا أن الإقدام على التأويل خطأ من غير أن لا يكون هناك دليل قاطع يدل عليه .

وذهبت المشبهة إلى إجراء ظواهر الآيات والأخبار على ما هي عليه . فحملوا اليد على الجارحة ، والاستواء على الاستقرار . فهذه جملة المذاهب .

---

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب التهجد باب ١٤ وفي كتاب الدعوات باب ١٤ وفي كتاب التوحيد باب ٣٥ وتماه عند البخاري : « حين يبقى ثلث الليل الآخر . يقول : « من يدعوني فأستجيب له . من يسألني فأعطيه . » وأخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل بلفظ البخاري وبغيره . وأخرجه أيضاً أحمد والترمذي وابن ماجه عن عائشة . وانظر فتح الباري ٢٩/٣ ، ١٢٨/١١ ، ٤٦٤/١٣ .

(٢) هذا المذهب هو المذهب الحق وهو بعبارة قصيرة يرتكز على ثلاث قواعد هي :

- ١- اثبات كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله .
- ٢- عدم تشبيه صفات الله بصفات خلقه . بل صفاته تليق بجلاله .
- ٣- تفويض أمر كيفيتها لله سبحانه وتعالى .

ودليل القاعدتين الأولى والثانية : « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير . »  
ودليل القاعدة الثالثة : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف

الخبير . »

وأحرى نبدأ به إبطال المذاهب التي للمشبهة. وطريق إبطال مذهبهم أن نقول: هذه الآيات والأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ لا يخلو إما أن تحمل على ما يفهم منها في اللغة فتحمل على ظواهرها وما وضعت له على وجه الحقيقة أو تحمل على المجاز. فإن حملت على الحقيقة وحقيقة اليد هي الجارحة. وحقيقة العين هي المقلة الباصرة. وقد دل دليل حدوث العالم على أن كل جسم محدث فالجوارح إذاً محدثة. وصانع العالم يجب أن يكون قديماً. فاستحال حمل هذه الألفاظ على ظواهرها فلم يبق إلا أن يحمل على جهة المجاز وهو التأويل. ولسنا نعيّن تأويلاً من التأويلات. وإنما المقصود الرد على من يحمل الآية على ظواهرها ولا عمدة لهم في حملها على ظاهرها ومنع التأويل، إلا أنهم بنوا على أن الله تعالى جسم. وموضع إبطال القول بالجسم علم الكلام. (١).

فإن قالوا: نحن نثبت يداً لا كأيدي وجارحة لا كالجوارح. فيسألون عن معنى هذا. فيقال لهم: ما الذي تعنون بقولكم إنها لا كأيدي؟ أتعنون بذلك أنها ليست كالأيدي في حجمها ومقدارها؟ فإن عنيتم هذا فهو مستحيل. فإن دلالة حدث العالم لا تنشأ من جهة الصغير والكبير فإن صغير الأجسام وكبيرها في الدلالة التي دلت على حدوثها متساوية.

فإن قالوا: إنما نعني بقولنا أنها ليست كالأيدي إنها ليست جسماً ولا جارحة فهو عدول عن حمل الكلام على ظاهرة ومذهبهم خلاف ذلك.

(١) أي أن الله سبحانه وتعالى جسم.

فإن قالوا: لسنا نحملها على ظواهرها ولا على حقيقتها اللغوية فلا بد من حملها على جهة المجاز وهو مذهب الأولين. ولا شبهة لهم في هذه المسألة إلا التي يذكرونها في كون الله تعالى جسم ومتحيز. وموضع ذكر الشبهة وإبطالها علم الكلام.

وأما من زعم أن ظواهر الأحاديث التي هي مخالفة لأدلة العقل مردودة. فإنهم زعموا أن هذه الأحاديث لا تورث العلم ولا تفيد اليقين من حيث أنها أخبار آحاد وليس يتعلق بها علم فيجب ردها. وهذا لأن الأصل رد أخبار الآحاد إلا ما يتعلق به عمل. فإن الأمة<sup>(١)</sup> أجمعت على العمل به وما عدا ذلك فراجع إلى الأصل.

فأما كتاب الله تعالى فمقطوع بمورده فدعت الحاجة إلى تأويله<sup>(٢)</sup> بخلاف أخبار الآحاد.

وهذا ليس بسديد فإن خبر الواحد إذا صح وتلقته الأمة بالقبول وأمكن حمله على وجه جائز (اللوحة ٤٨) في اللغة سائغ الاستعمال فلا يجوز رده. فإن كلام رسول الله ﷺ إذا أمكن إعماله فلا سبيل إلى رده وإهماله..

وأما من زعم أن هذه الأحاديث غير مجرأة<sup>(٣)</sup> على ظواهرها وهم أكثر السلف. فإنهم زعموا أن إجراءها على ظواهرها يوجب

(١) في المخطوطة: الآية بدل الأمة.

(٢) قد تدعو الحاجة للتأويل فعلاً. وهي عدم إمكان حمل اللفظ على ظاهره. وهذه استغلت فأول بعض الناس صفات الله تعالى بحجة أن اثباتها يلزم منه التشبيه. فقصدوا تنزيه الله عن مشابهة خلقه فوقعوا فيها هو أعظم وهو التعطيل والحق إثبات ما أثبتته الله لنفسه مع عدم تشبيه هذه الصفات بصفات خلقه.

(٣) في المخطوطة «مجرأها»

التشبيه وقد دلّ دليل العقل على استحالته . فلا يبقى بعد ذلك إلاّ التأويل . وجهات التأويل خمسة ومحاملها عدة . ولسنا على يقين من تعيين بعضها فلا يجوز الإقدام على إضافة أمر إليه إلاّ بقاطع ولا قاطع هنا .

وبيان ذلك أن اليد لو حملت على ظاهرها كانت جارحة . ولا يجوز إثبات الجوارح لله تعالى . فإن حملت على المجاز فهي مترددة بين القدرة والنعمة وليس هناك دليل يقتضي تخصيص النعمة دون القدرة فيجب التوقف .

فإن قلتم: فما فائدة ذكر هذه الآيات والظواهر إذا لم يعلم معانيها .

قيل: لعل الله تعالى تعبدنا بتلاوة ألفاظها دون البحث عن المعاني . كما استعبدنا بتلاوة حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور وإن كانت غير معلومة . وليس هذا بمستحيل . فإن كل أمر يتعلق به تكليف فيجوز أن يخفى على المكلف علمه . وقد قدمنا هذه المسألة في كتاب اللغات .<sup>(١)</sup>

قال شيخنا الإمام قدس الله روحه:<sup>(٢)</sup> عندي برهان على فساد هذا المذهب بعد إعتقاد نفي التشبيه .

وقد استدل نفاة التأويل بقوله تعالى: « فأما الذين في قلوبهم زيغ

---

(١) تقدم في المسألة السابعة من كتاب اللغات تحت عنوان « هل يشتمل كتاب الله على

شيء غير مفهوم المعنى . »

(٢) المقصود بشيخه الإمام إمام الحرمين ولعله في أحد كتبه الكلامية حيث لا يوجد

هذا في البرهان .

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله  
إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا . « (١)  
قالوا: وهذا يدل على المنع من التأويل .

وعنه (٢) ذكر في الجواب عن هذه الآية وجهان:

أحدهما: أن هذه الآية إنما نزلت في شأن اليهود لأنهم كانوا  
يحبسون حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور بحساب الجمل .  
ويدعون إلى أن ذلك إشارة إلى القضاء مدة دولة المسلمين . فردَّ الله  
عليهم ذلك فقال: « وما يعلم تأويله إلا الله (٣) والراسخون في العلم . »  
يعني ما يعلم تأويل هذه الحروف إلا الله

وقيل: إن المعنى لقوله: « وما يعلم تأويله إلا الله » ولكن  
الراسخون في العلم . الوقف التام على قوله والراسخون في العلم .  
فعلى هذا كان الراسخون في العلم من جملة العلماء فلا حجة لهم في  
الآية . (٤)

فالحق نفي التشبيه . والمرء بالخيار بين الإقدام على التأويل  
اقتداء ببعض السلف وبين الإمساك عن التأويل اقتداء بأكثرهم .

---

(١) آل عمران: ٧ وسقط من المخطوطة (الفتنة وابتغاء)

(٢) في المخطوطة (عن) بدل (عنه) .

(٣) (إلا الله) ساقطة من المخطوطة .

(٤) الوجه الثاني لا أراه لأحد من المفسرين إذ الخلاف في الوقف على لفظ الجلالة .  
والعبارات في هذا الوجه غير مستقيمة . فلا أدري ماذا يريد بقوله (الراسخون في  
العلم من جملة العلماء) مع أنه لا يوجد (إلا الله والراسخون في العلم) . ثم إقحام كلمة  
(لكن) في الآية لا أدري ما المراد منه .

وقد سئل سفيان الثوري<sup>(١)</sup> عن قوله: «الرحمن على العرش استوى»<sup>(٢)</sup> فقال: أفهم من هذا ما فهمته من قوله: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان»<sup>(٣)</sup> فإن العلماء إذا لم يفهموا إستواء إلى السماء وهي دخان علواً وصعوداً لم يكن استواءه على العرش إستقراراً أو قعوداً.

### المسألة الثانية

اختلف العلماء في شرائع من قبلنا هل هي شرع لنا أم لا؟. نقل عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا: شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يثبت نسخه.<sup>(٤)</sup>

---

(١) هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد الثوري الكوفي ولد سنة سبع وتسعين. كان محدثاً فقيها ورعاً. توفي بالبصرة سنة ١٦١ هـ. له الجامع الصغير والجامع الكبير وكتاب الفرائض. له ترجمة في: طبقات الشيرازي ٨٤. مرآة الجنان ١/٣٤٥ تذكر الحفاظ ١٩٠/١ واللباب ١/١٩٨. الفرق بين الفرق ص ٢١. الجواهر المضيئة ص ٢٥٠. الفكر السامي ١٤٦/٢ تذكر الحفاظ للسيوطي: ص ٨٨.

ورد في المنحول: ١٧٢ نسبة هذا القول لسفيان بن عيينة. وبعد الرجوع للأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٩ والدر المنثور للسيوطي ٣/٩٢. وجدت أقوالاً منقولة عن سفيان بن عيينة وليس عن الثوري ولكنها ليست باللفظ الوارد هنا: فقال سفيان بن عيينة. كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه يفسره تلاوته والسكوت عليه. « ولذا لم أقطع بأن القائل الثوري أم ابن عيينة وقد نسبة للثوري ابن عساكر في تبين كذب المفتري.

(٢) طه: ٥

(٣) فصلت: ٤١

(٤) وهذا القول نسبة الغزالي في المنحول للشافعي حيث نقل عنه قوله في كتاب الأطعمة: «فما صادفنا حراماً أو حلالاً في شرع من قبلنا ولم نجد ناسخاً له اتبعناه.» ونقله القرافي عن مالك وجهور أصحابه وأصحاب الشافعي وأصحاب أبي =

وقال القاضي أبو زيد: ما حكاه الله في كتابه<sup>(١)</sup> فهو شرع لنا .  
كقوله تعالى: « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس . »<sup>(٢)</sup>  
ومذهب علمائنا أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا .<sup>(٤)</sup>

حنيفة . وأما أبو اسحاق الشيرازي فنقل في اللمع عن الشافعية ثلاثة أقوال . وبعدها  
قال: « نصرت في التنصرة أن الجميع شرع لنا إلا ما ثبت نسخه والذي يصح عندي  
الآن أن شيئاً من ذلك ليس بشرع لنا . »

وأما الآمدي فنقل القول بأنه شرع لنا عن أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحاب  
الشافعي وأصح الروايتين عن أحمد . وقيد ذلك بما قيده القاضي أبو زيد . ونقله عن  
بعض الحنابلة في المسودة وارتضاه . واختاره الشوكاني في ارشاد الفحول .

(١) هذا القيد لا بد من وجوده بالإضافة للقيد الذي في القول الأول وهو عدم وجود  
ناسخ له في شرعنا .

(٢) المائدة: ٤٥ وقد ذكر علماء الأصول بعض الأمثلة ومن ذلك قوله تعالى: « ولمن جاء  
به حمل بعير وأنا به زعيم » وقوله تعالى: « إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتي هاتين  
على أن تأجرني ثمان حجج . » ذكرها القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٢٩٧ .  
ويمكن الإجابة أن الضمان وكون المهر إجارة ثبتاً أيضاً بالسنة . وتقريراً على القاعدة  
حكيم عن الإمام أحمد فيمن حلف أن يذبح ولده عليه ذبح كبش أخذاً من قوله  
تعالى: « وفديناه بذيح عظيم . » وقال بمشروعية القرعة بقوله تعالى: « إذ يلقون  
أقلامهم . » وقوله تعالى: « فساهم فكان من المدحضين . » وقد يجاب عن حكم القرعة  
أنه مستفاد من فعل الرسول ﷺ في القرعة بين نسائه في السفر . وأما الحكم الأول  
فقد لا يسلم للإمام أحمد لأن إبراهيم عليه السلام لم يحلف على ذبح ولده والله أعلم  
وانظر في ذلك المسودة ١٨٤

(٣) اختار الغزالي في المستصفى أنه جائز عقلاً غير واقع شرعاً واختار في المنحول عدم  
الرجوع لدين أحد الأنبياء . ونقل عن المعتزلة أنه غير جائز عقلاً . ونقل إمام  
الحرمين والقرافي قول المعتزلة عن الباقلاني . . ونقل الآمدي القول بالمنع عن  
الاشاعرة والمعتزلة واختاره . ونقل الشوكاني هذا المذهب عن ابن السمعاني وابن  
حزم والرازي . وينظر تفصيل المسألة في: المسودة: ٩٣ والمعمد ٨٩٩/٢ =

وقد تمسك علماءنا بمسلكين أحدهما مزيف والآخر مستد.

أما المزيف: فإنهم قالوا: لو كان شرع من قبلنا شرعاً لنا لكان رسول الله ﷺ يرجع إلى التوراة عند حدوث الحوادث. (١) ولسأل اليهود والنصارى عن أحكام الوقائع. وكان ينبغي لأصحابه من بعده أن يحكموا في الحوادث والوقائع بالرجوع إلى التوراة والإنجيل كما طلبوها من القرآن والسنة. فإنها أحد الأدلة عندكم ولم ينقل عن أحد منهم ذلك. بل يقال: أن النبي ﷺ نهى عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن ذلك. ونهاه عن النظر في التوراة. (٢)

قالوا: فلتن قلم: إنما أعرضوا عنها ولم يتعرفوا الأحكام منها لأنها مغيرة. وقد اختلط الصدق منها بالكذب. فهذا غير صحيح. وذلك أن في اليهود من كان عارفاً بها على جهتها من غير تحريف ولا

= والمستصفي ٢٣٨ والمنخول ٢٣٢ واللمع ٣٥ وشرح تنقيح الفصول ٢٩٧ والأحكام للآمدى ١٩٠/٣ وإرشاد الفحول ٢٤٠ والبرهان ٥٠٣/١ والمحصول ٣٩٨/٣/١. (١) عرض ابن برهان للأقوال في المسألة وأدلتها يشعر أن المقصود بشرع من قبلنا ما ورد في كتبهم. وقد حرره جماعة من الأصوليين منهم القراني والشوكاني وجعلوا ما ورد في كتبهم. أو ما ورد في شرعنا ما يخالفه أنه محل اتفاق على أنه ليس شرعاً لنا. وإنما محل النزاع ما ورد في كتبنا ولم يرد في شريعتنا ما يخالفه. فإذا تحرر ذلك ظهر أن عدم رجوع الرسول والصحابة للكتب السابقة في أخذ الأحكام ليس في محل النزاع وهذا أقوى ما يبطل به هذه الأدلة.

(٢) قصة عمر رضي الله عنه وورقه التوراة أخرجها البيهقي في شعب الإيمان والبغوي في شرح السنة ٢٧٠/١ وأحد في المسند ٣/٣٣٨، ٤٧٠. وطرقه فيها ضعف لأن في رواية البغوي مجالداً وفي رواية أحمد جابر الجعفي وعبدالرحمن بن اسحاق الواسطي. وانظر أيضاً الفتح الكبير ٢٩/٣. وفيض القدير ٣٣٤/٥ وأشار له السيوطي بالضعف.

تبديل<sup>(١)</sup> كعبدالله بن سلام<sup>(٢)</sup> وكعب الأحبار<sup>(٣)</sup> وقد شهد الله تعالى لهم بذلك. قال الله تعالى: «ومن عنده علم الكتاب.»<sup>(٤)</sup> جاء في التفسير أنه أرادهم بذلك. إلا أن هذه الطريقة غير مستدّة. فإن ترك مراجعتهم التوراة ما كانت إلا للتحريف والتبديل.

وقولهم: ان عبدالله بن سلام وكعب الأحبار كانا يعلمان ذلك خطأ. وذلك أن التحريف والتبديل دخل في التوراة والإنجيل من زمن عيسى عليه السلام وداود عليه السلام. قال الله تعالى: لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم.<sup>(٥)</sup> ولا علم لكعب الأحبار وعبدالله بن سلام بما جرى قبلهما من التبديل. وإنما كانا يعلمان ما جرى في زمانهما من تبديل صفات النبي ﷺ ونعوته. فإن اليهود إنما حرفت ذلك في زمن رسول الله ﷺ.

(١) في المخطوطة «تبدل».

(٢) هو عبدالله بن سلام بن الحارث. أبو يوسف. كان من يهود بني قينقاع. أسلم أول ما قدم النبي ﷺ المدينة وقيل سنة ٨ هـ. نزل فيه قرآن يتلى وهو قوله تعالى: «قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب نهى علياً عن الخروج للكوفة. وقال الطبري انه مات بالمدينة سنة ٤٣ هـ. انظر الإصابة ١١٠/٦

(٣) هو كعب بن ماتع الحميري أبو اسحاق. أسلم أيام أبي بكر وقيل أيام عمر. كان على دين يهود ومن كبار علمائهم في اليمن. أخذ عنه الصحابة كثيراً من أخبار الأمم. خرج للشام وسكن حمص وتوفي بها سنة ٣٢ هـ. عن ١٠٤ سنوات. له ترجمة في: تهذيب التهذيب ٤٣٩/٨. وتذكرة الحفاظ ٤٩/١. حلية الأولياء ٣٦٤/٥ الإصابة رقم الترجمة ٧٤٩٨ النجوم الزاهرة ٩٠/١ الاعلام ٨٥/٦.

(٤) الرعد: ٤٣

(٥) المائدة: ٧٨

وكان السبب في ذلك أنه كان بين اليهود والأنصار<sup>(١)</sup> حرب في الجاهلية وكانت اليهود تقول للأنصار<sup>(١)</sup>: قد أظننا زمن نبي نتبعه ونقتلكم (قتل)<sup>(٢)</sup> عاد وإرم. « فلما بعث النبي ﷺ سبقت الأنصار<sup>(١)</sup> اليهود في اتباعه فحسدتهم اليهود على ذلك فقالوا: ليس هذا هو النبي المبعوث. وبدلوا نعته وغيروا صفته فنزل قوله تعالى: « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين. »<sup>(٣)</sup>

أما الطريقة الثانية في المسألة وهي الطريقة المستددة.

فإن علماءنا قالوا: الإيجاب إنما يتلقى من أصليين: النقل والعقل.

أما العقل: فلا يوجب ذلك. والنقل ما دلَّ على أن شرع<sup>(٤)</sup> من قبلنا شرع لنا.

فإن الشرائع مصالح وسياسات من الله تعالى في حق العباد. والمصالح تختلف باختلاف الأزمنة. ولهذا المعنى جاز نسخ الشرائع لانقلاب الأفعال المشروعة مفسدة بعد أن كانت مصلحة. ولم يقم من جهة السمع قاطع على أن شرع من قبلنا شرع لنا. فإن الشرائع مصالح وسياسات من الله تعالى. فإذا عدت هذه لا تشتغل الأمة بوجود الشرائع المتقدمة إلا بقاطع.

---

(١) في المخطوطة في المواضع الثلاثة (النصارى) بدل (الانصار) وهو تصحيف ظاهر.

(٢) سقط من المخطوطة (قتل)

(٣) البقرة: ٨٩. في المخطوطة (كان) بدل (وكانوا)

(٤) في المخطوطة (الشرع)

وربما قرروا ذلك فقالوا: من خصائص رسول الله ﷺ أنه نبي  
الثقلين وأنه نبي الأسود والأحمر ولم يثبت ذلك لغيره فلا يجوز شغل  
الذمة بشرائع

أما المخالفون: فإنهم تمسكوا بفصول منها:

قوله تعالى: «ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً»<sup>(١)</sup>  
وبقوله تعالى: شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا  
إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى»<sup>(٢)</sup>. وبقوله تعالى: «أن  
أقيموا الدين»<sup>(٣)</sup>. وبقوله تعالى: «أولئك الذين هدى الله فبهداهم  
اقتده»<sup>(٤)</sup>. وبقوله تعالى: «سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا  
تجد لسنتنا تحويلاً»<sup>(٥)</sup>.

الجواب قلنا: (اللوحة ٤٩) هذه الآيات لا حجة لكم فيها لأنها إنما  
وردت في قواعد العقائد وأصول الديانات. وهي مما اتفق الأنبياء  
صلوات الله عليهم أجمعين على اعتقادها والدعاء إليها كإثبات  
الوحدانية وهجران الأضداد والانداد. وقد أشار الله تعالى إلى  
ذلك بقوله: «واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون  
الرحمن آلهة يعبدون.»<sup>(٦)</sup> والذي يدل على ذلك أن شرائع من قبلنا  
من الأنبياء المتقدمين مختلفة على ما قال الله تعالى: «لكل جعلنا منكم

(١) النحل: ١٢٣

(٢) الشورى: ١٣

(٣) الشورى: ١٣

(٤) الأنعام: ٩٠

(٥) الإسراء: ٧٧

(٦) الزخرف: ٤٥ وسقط من المخطوطة «من» التي بعد أرسلنا

شريعة ومنهاجاً . « فلا يجوز أن تكون الأحكام المتضادة كلها شرعاً لنا لاشتغالها على الناسخ والمنسوخ .

ومما تمسكوا به : أن الأحكام الثابتة في زمن من قبلنا مقطوع بأنها أحكام الله تعالى . وليس في نفس بعثة الرسول ﷺ ما يقتضي نسخها . فإن الأحكام منقسمة . فمنها ما اتفقت الشرائع عليه كتحرير الزنا والقتل . ومنها ما اختلفت <sup>(١)</sup> الشرائع فيه . ويجوز أن تكون هذه الأحكام من جملة ما اتفقت الشرائع عليه فنحن متمسكون به ما لم يثبت نسخه .

الجواب عن هذا ما قدمناه . وذلك أننا لو سلمنا أن هذا الحكم شرع الله ، ولكن لم يشرعه بطريق مقطوع به . وأنه عام في حق كافة الأنام فلا تشتغل الذمة إلا بقاطع . <sup>(٢)</sup> .

قال القاضي أبو بكر : ما حكاه الله تعالى في كتابه فهو مصون عن التحريف والتبديل فلا فائدة لذكره إلا وجوب العمل به .

والجواب قلنا : هذا الحكم لا دليل عليه بسبب أن الله تعالى يجوز أن يكون قد ذكره ليعلم به مخالفة اليهود والنصارى فأوجب الله تعالى عليهم ما حكى في كتابه فقال حاكياً عنهم : « وقلنا لهم لا تعدوا في السبت . » <sup>(٣)</sup> ومعلوم بأن الله تعالى لم يرد بذلك إيجاب السبت علينا . ولكن أراد أن يبين لنا مخالفتهم لأوامره وأحكامه . فإذا كان في ذلك محتملاً لم يجب قطع القول بتعيين هذه القاعدة . <sup>(٤)</sup>

(١) في المخطوطة (اختلف)

(٢) حصر شغل الذمة بالقاطع غير مرضي حيث يمكن شغل الذمة بغلبة الظن .

(٣) النساء : ١٥٤

(٤) وهي أنه لا فائدة من ذكره إلا وجوب العمل به .

## المسألة الثالثة (١)

اختلف العلماء في دين رسول الله ﷺ قبل مبعثه. (٢)  
فذهبت طائفة إلى أنه كان على دين ابراهيم صلوات الله وسلامه  
عليها. لأنه من ولده وهو أب الأنبياء.

(١) نقل القرافي في شرح تنقيح الفصول: ٢٩٧ عن المازري والايباري في شرح  
البرهان. وعن التبريزي وإمام الحرمين وارتضاه القرافي. أن هذه المسألة لا تطهر  
لها ثمرة في الأصول ولا في الفروع البتة بل تجري مجرى التواريخ المنقولة. ونص  
كلام إمام الحرمين في البرهان ٥٠٧/١ « وهذا ترجع فائدته وعائدته إلى ما يجري  
مجرى التواريخ. »

(٢) ومجمل الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: أنه كان متعبداً بشرع من قبله على خلاف بينهم هل هي شريعة ابراهيم أم موسى  
أم عيسى وعلى فرض صحة هذا القول فالأظهر أنها شريعة ابراهيم لأنه من ولده  
ولأن بقايا هذا الدين كان يتعبد به في مكة جماعة مثل ورقة بن نوفل ولم يعهد من  
الرسول سؤال اليهود والنصارى.

الثاني: أنه لم يكن على دين ونقله إمام الحرمين في البرهان عن المعتزلة وقالوا انه  
كان على شريعة العقل وارتضاه أبو الحسين في المعتمد. وهذا يخالف ما نقله ابن  
برهان عن المعتزلة إلا أن يكون عن طائفة أخرى منهم. ونقل امام الحرمين هذا  
القول أيضاً عن أبي بكر الباقلاني مع أن الباقلاني يقول بجوازه عقلاً والمعتزلة تقول  
باستحالة عقلاً.

الثالث: القول بالتوقف في وقوعه مع جوازه عقلاً وارتضاه الآمدي ونقله عن  
القاضي عبد الجبار والغزالي. وقد صرح به الغزالي في المنحول وهو ظاهر كلامه في  
المستصفى ونقله في المسودة عن أبي الخطاب وإمام الحرمين. وصرح به إمام الحرمين  
في البرهان ونقل أبو الحسين التوقف عن أبي هاشم وانظر تفصيل المسألة في:  
المسودة: ١٨٢. والمعتمد ٨٩٩/٢. والمستصفى ٢٣٨. والمنحول ٢٣٦ نهاية السؤل  
٢١١/٢ وشرح تنقيح الفصول ٢٩٥ الأحكام للآمدي ١١٨٨/٣. إرشاد الفحول  
٢٣٩. البرهان ٥٠٩/١ والمحصل ٣٩٧/٣/١.

وذهب طائفة إلى أنه كان على دين عيسى. فإنه ناسخ لجميع الأديان والملل قبله. فلا يجوز أن يكون النبي ﷺ على دين منسوخ.

وذهبت طائفة إلى أنه كان على دين موسى لأنه أقدم الأديان وذهبت طائفة إلى أنه لا يجوز أن يكون على دين من الأديان ولا على شريعة من الشرائع.

وذهبت المعتزلة<sup>(١)</sup> إلى أنه لا بد وأن يكون على دين ولكن عين ذلك الدين غير معلوم عندنا.

وعمدتهم: (٢) أن النبي ﷺ كان يأكل اللحم وينكح النساء ويركب الإبل والحيل ويطوف بالبيت. ومثل هذه الأفعال لا يدل العقل عليها. فإذا أقدم على فعلها دلّ أنه كان بإذن من الله تعالى. وإذن الله تعالى لا يعرف إلا من جهة الشارع.

قلنا: هذا باطل من وجهين.

أحدهما: أن العصمة لم تثبت للأنبياء قبل البعثة ففعل ما يخالف مقتضى العقل لا يجب إضافته إلى شريعة إن كان العقل يوجب حظر شيء وتحريمه.

أما طوافه بالبيت فلم يثبت أنه فعله قبل النبوة ولو ثبت ذلك فيحتمل أنه فعله متابعة لأهل مكة تعظيماً للبيت.

---

(١) نسبة هذا القول للمعتزلة فيه نظر إلا أن يكون طائفة منهم وانظر المعتمد ٨٩٩/٢.

(٢) عمدة من قال إنه كان على شرع غير المعتزلة لأن المعتزلة لا يصح منهم هذا الدليل لأنهم قالوا بأن هذه الأشياء حسن فعلها عقلاً.

فأما من زعم أنه لم يكن على دين فإنه تمسك بأمرين:  
أحدهما: أنه لو كان على دين لنقل. فإن رسول الله ﷺ أجل  
من أن تخفى أحواله سيما وقد نقل الناس مولده ومنشأه إلى يوم  
وفاته ولم ينقلوا دينه الذي كان عليه. وهذا يدل على أنه لم يكن  
على دين.

الثاني: أنه لو كان على دين ثم تركه وجاء بشريعة أخرى يوجب  
تنفير الناس عنه فوجب أن لا يكون على دين لئلا يفضي إلى هذه  
المفسدة.

قلنا: هذا باطل من وجهين.

أحدهما: أنه ينعكس عليكم فيقال لو كان منسلا عن ربة  
الأديان والملل خارجاً عن جميع الشرائع والنحل لوجب أن ينقل  
ذلك لأن هذا من الأمور الغريبة والنفوس مجبولة على نقل الغرائب  
والتحدث بالعجائب. وأما كونه على دين من الأديان فليس بغريب  
حتى ينقل.

وأما قولهم بأنه يفضي إلى التنفير. فإذا نحن أبطلنا قاعدة  
التنفير لم يجز الاعتداد عليه.

وأما قول<sup>(١)</sup> من زعم بأنه كان على دين عيسى لأنه الدين  
الناسخ. فهذا لا يوجب كونه عليه الصلاة والسلام على ذلك الدين  
إلا أن يثبت ذلك<sup>(٢)</sup> بالنقل المتواتر. وليس كل شريعة كانت

---

(١) في المخطوطة (قولهم)

(٢) في المخطوطة (وذلك)

ناسخة لما قبلها دخل الناس كافة في التزامها. ولأنه لم يثبت أن شريعة عيسى عليه السلام كانت ناسخة لجميع الشرائع وقد امتنع كثير من الناس من إلتزامها ولأنه لم يثبت أن شريعة عيسى كانت عامة لجميع الأمم.

وأما قول من زعم أنه كان على دين موسى لأنه أول الأديان فنقول هذا باطل. فإن دين ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه سابق على دين موسى. وكذا نوح وآدم فهلا قالوا أنه على دينهم؟. ولأن هذا أمر متعلق بالنقل فلا يتوصل إلى وجوده بالاستدلال.

وأما قول من زعم أنه كان على دين ابراهيم لأنه من ولده فنقول باطل. وذلك أنه من ولد نوح وولد آدم صلوات الله عليهما ولم يكن على دينها ومنهم المؤمن والكافر. والكفر ليس ديناً.

قالوا: فإذا بطلت هذه المذاهب بأسرها فما الذي تثبتون في حق النبي ﷺ قبل البعثة.

قلنا: الذي صح من ذلك أنه كان يؤمن بالله وما سجد لصنم ولا أشرك بالله، ولا زنا ولا شرب الخمر ولا شهد السمر ولا حضر حلف المطر بل نزهه الله تعالى وصانه الله عز وجل عن كلف الغفلة. وما زاد على هذا المقدار من أمر رسول الله ﷺ غير معلوم لنا. ولعل الله أخفى ذلك. وكتابه من جملة معجزات النبي ﷺ. وقد يكون قبل بعثة النبي ﷺ أشياء تشبه المعجزات. فلعل كتان هذا من جملتها.

انتهى الجزء الأول ويليه الجزء الثاني

ويبدأ بكتاب النسخ.

## الفهرس

صفحة	الموضوع	صفحة	الموضوع
٤٢.....	الترجمة بين قوسين	٥.....	المقدمة
٤٥.....	القسم التحقيقي	٩.....	ترجمة المؤلف
	محكمة الأفعال الثابتة	١٣.....	صفاته
٥٠.....	لأفعال المكلفين	١٤.....	طلبة العلم والشيخوخة
٥٦.....	المسألة الأولى	١٥.....	انتقاله لمذهب الشافعي وسببه
٦٦.....	المسألة الثانية	١٨.....	اقرانه
٧٣.....	المسألة الثالثة	٢٠.....	تلاميذه
٧٥.....	كتاب التكاليف (المسألة الأولى)	٢٥.....	منزله بين العلماء
٧٧.....	المسألة الثانية	٢٢.....	علومه
٧٨.....	المسألة الثالثة	٢٢.....	ابن برهان الأصولي
٨٠.....	المسألة الرابعة	٢٣.....	ابن برهان الفقيه
٨١.....	المسألة الخامسة	٢٦.....	وفاته
٨٨.....	المسألة السادسة	٢٨.....	مؤلفاته
٩٠.....	المسألة السابعة	٣٠.....	الوجيز
٩٠.....	المسألة الثامنة	٣١.....	الأوسط
٩١.....	المسألة التاسعة	٣١.....	البيسط
٩٧.....	كتاب اللغات (المسألة الأولى)	٣٢.....	الوسيط
٩٧.....	اللغة مشتملة على الحقيقة والحجاز	٣٢.....	التعجيز
١٠٠.....	المسألة الثانية	٣٣.....	الوصول إلى الأصول
١٠٢.....	المسألة الثالثة	٣٣.....	نسبة كتاب الوصول لابن برهان
١٠٣.....	الوضع اللغوي	٣٤.....	ارتباط كتاب الوصول تقدم عليه
١٠٤.....	المسألة الرابعة	٣٦.....	بعض ثمرات هذه الترجمة لابن برهان
١٠٨.....	المسألة الخامسة	٣٧.....	عملي في التحقيق

الموضوع	صفحة الموضوع	صفحة
المسألة السادسة	١١٠	المسألة الثانية والعشرون ١٨٢
المسألة السابعة	١١٣	كتاب النهي ١٨٦
المسألة الثامنة	١١٥	المسألة الأولى ١٨٦
المسألة التاسعة	١١٧	المسألة الثانية ١٨٩
المسألة العاشرة	١١٩	الصلاة في الدار المغصوبة ١٨٩
كتاب البيان (المسألة الأولى)	١٢١	المسألة الثالثة ١٩٦
المسألة الثانية	١٢٣	المسألة الرابعة ١٩٩
كتاب الأوامر (المسألة الأولى)	١٢٨	كتاب العموم ٢٠٢
المسألة الثانية	١٣١	المسألة الأولى ٢٠٢
المسألة الثالثة	١٣٣	المسألة الثانية ٢٠٣
المسألة الرابعة	١٣٧	العموم على عوارض الألفاظ ٢٠٣
المسألة الخامسة	١٣٨	المسألة الثالثة ٢٠٦
المسألة السادسة	١٤١	المسألة الرابعة ٢١٢
المسألة السابعة	١٤٦	المسألة الخامسة ٢١٦
المسألة الثامنة	١٤٨	المسألة السادسة ٢١٧
المسألة التاسعة	١٥٣	المسألة السابعة ٢١٩
المسألة العاشرة	١٥٥	كتاب الخصوص ٢٢١
المسألة الحادية عشر	١٥٨	المسألة الأولى ٢٢١
المسألة الثانية عشر	١٦١	المسألة الثانية ٢٢٤
المسألة الثالثة عشر	١٦٤	المسألة الثالثة ٢٢٧
المسألة الرابعة عشر	١٦٧	المسألة الرابعة ٢٣٣
المسألة الخامسة عشر	١٦٩	المسألة الخامسة ٢٣٥
المسألة السادسة عشر	١٧١	المسألة السادسة ٢٤٠
المسألة السابعة عشر	١٧٣	الإستثناء المنفصل باطل ٢٤٠
المسألة الثامنة عشر	١٧٤	المسألة السابعة (الاستثناء من غير الجنس ٢٤٣
المسألة التاسعة عشر	١٧٦	باطل) ٢٤٣
المسألة العشرون	١٧٩	المسألة الثامنة ٢٤٨
المسألة الحادية والعشرون	١٨٠	المسألة التاسعة ٢٥١

المسألة العاشرة	٢٥٧.....	المسألة الثانية والثلاثون	٣٢٦.....
المسألة الحادية عشر	٢٦٠.....	المسألة الثالثة والثلاثون	٣٢٩.....
المسألة الثانية عشرة	٢٦٤.....	المسألة الرابعة والثلاثون	٣٣٠.....
المسألة الثالثة عشرة	٢٦٦.....	المسألة الخامسة والثلاثون	٣٣٢.....
المسألة الرابعة عشرة	٢٧٢.....	المسألة السادسة والثلاثون	٣٣٣.....
المسألة الخامسة عشرة	٢٧٥.....	كتاب المفهوم	٣٣٥.....
المسألة السادسة عشرة	٢٧٧.....	المسألة الأولى	٣٣٦.....
المسألة السابعة عشرة	٢٨١.....	المسألة الثانية	٣٣٨.....
المسألة الثامنة عشرة	٢٨٣.....	المسألة الثالثة	٣٤٢.....
المسألة التاسعة عشرة	٢٨٥.....	المسألة الرابعة	٣٥٠.....
المسألة العشرون	٢٩٢.....	المسألة الخامسة	٣٥٢.....
المسألة الحادية والعشرون	٢٩٦.....	فصل	٣٥٣.....
المسألة الثالثة والعشرون	٣٠٠.....	كتاب الأفعال	٣٥٥.....
المسألة الرابعة والعشرون	٣٠٤.....	المسألة الأولى	٣٥٥.....
المسألة الخامسة والعشرون	٣٠٦.....	المسألة الثانية	٣٥٨.....
المسألة السادسة والعشرون	٣٠٨.....	المسألة الثالثة	٣٦٧.....
المسألة السابعة والعشرون	٣١٠.....	المسألة الرابعة	٣٦٩.....
المسألة الثامنة والعشرون	٣١٢.....	المسألة الخامسة	٣٧١.....
المسألة التاسعة والعشرون	٣١٤.....	كتاب التأويلات (المسألة الأولى)	٣٧٥.....
المسألة الثلاثون	٣١٨.....	المسألة الثانية	٣٨٢.....
المسألة الحادية والثلاثون	٣٢٢.....	المسألة الثالثة	٣٨٩.....