

قواطع الأئمة في الأصول

لأبي مظفر السَّمْعَانِي

٤٢٦ - ٤٨٩ هـ

تحقيق

الدكتور محمد حسن هيتو

مؤسسة الرسالة

قَوْلُ طَيْعِ الْأَدْلَةِ فِي الْأَصُولِ

لأبي مظهر السَّمْعَانِي

٤٢٦ - ٤٨٩ هـ

تحقيق

الدكتور محمد حسن هيتو

مؤسسة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة للنائِشِر

الطبعة الأولى

١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م

مؤسسة الرسالة - بيروت - وطن الصَّيْطَة - مبنى عبدالله سليم
تلفاكس : ٨١٥١١٢ - ٣١٩.٣٩ - ٦٠٢٢٤٣ - ص.ب.: ٧٤٦٠ - بوقياً: بوشتران



Al-Resalah

PUBLISHING HOUSE

BEIRUT / LEBANON - TELEFAX : 815112 - 319039 - 603243 - P. O. BOX : 117460

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فإني كنت قد نشرت مقدمة كتاب القواطع للإمام الأجل أبي المظفر بن السمعاني في مجلة معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية في العدد الأول الذي صدر في الكويت في شعبان ١٤٠٢ هـ يونيو ١٩٨٢ م ، وقدمت له بمقدمة مختصرة ، ودراسة وجيزة للمقدمة تناسب مع شروط المجلة وموضوعات المقدمة ، ووعدت حينها بمتابعة نشر الكتاب .

إلا أن ظروفًا خاصة قد حالت بيني وبين متابعة نشره في ذلك الوقت ، ولذلك توقفت عنه ، إلى أن سهّل الله الأمر فعاودت الكرة ، راجياً من الله العون والتوفيق .

وسأكتفي في مقدمة الكتاب بهذه الترجمة المختصرة لابن السمعاني ، والدراسة الوجيزة التي كنت قد قدمت بها لمقدمته المنشورة - كما ذكرت قبل قليل - على أن ننشر دراسة كاملة للكتاب بعد الانتهاء منه ، إما في نهاية الكتاب ، وإما في جزء مستقل إن شاء الله .

الكويت ٢٦ ربيع الأول ١٤٠٧ هـ

م ١٩٨٦/١١/٢٨

الدكتور
محمد حسن هيتو

الإمام ابن السَّمْعاني (١)

١ - اسمه ومولده ونسبته :

هو الإمام منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم بن عبد الله التميمي ، الشيخ الإمام أبو المظفر بن السمعاني .

ولد في ذي الحجة سنة ست وعشرين وأربعمائة بمر (٢) من بلاد خراسان .
والسَّمْعاني : بفتح السين ، وسكون الميم ، وفتح العين ، نسبة إلى سمعان ، وهو بطن من تميم .

قال ابن خلكان : (٣) وسمعت بعض العلماء يقول : يجوز كسر السين أيضاً ، كما حكى هذا القول صاحب القاموس .

٢ - نشأته وأسرته :

نشأ الإمام أبو المظفر بن السمعاني في أسرة عريقة في العلم ، يحيط بها من كل جانب ، فأبوه ، وإخوته ، وأولاده ، وأولاد أولاده ، وأولاد إخوته كلهم من علماء هذه الأمة .

أما أبوه ، فهو القاضي المروزي ، أبو منصور السمعاني ، محمد بن عبد

(١) له ترجمة في طبقات الشافعية ٣٣٥/٥ - وفيات الأعيان ٢١١/٣ - الأنساب ١٣٩/٧ - اللباب ٥٦٣/١ - شذرات الذهب ٣٩٣/٣ - العبر ٣٢٦/٣ - البداية والنهاية ١٥٣/١٢ - النجوم الزاهرة ١٦٠/٥ - المنتظم ١٠٢/٩ - الوافي بالوفيات ٩٦/٢٦ مخطوط - مرآة الجنان ١٥٣/٣ - مفتاح السعادة ١٩١/٢ - كشف الظنون في عدة أماكن - هدية العارفين ٤٧٣/٢ - سير أعلام النبلاء ١١٤/١٩ - المستطرفة ص/٤٣ - تاج العروس «سمع» .

(٢) المنتظم ١٠٢/٩ .

(٣) الوفيات ٢١١/٣ .

الجبار ، وكان من كبار أئمة الحنفية ، فقيهاً ، أصولياً ، محدثاً ، لغوياً ، وله تصانيف حسنة في الفقه ، والأصول ، والنحو ، وقد امتاز عن أقرانه بما كان عليه من الورع والتقوى ، توفي عام ٤٥٠ هـ (١) .

وأما أخوه فهو علي بن محمد بن عبد الجبار أبو القاسم ، وقد تفقه على أبيه في مذهب أبي حنيفة ، وبرع فيه ، حتى صار ذا مقام وشهرة عظيمة ، وكانت له نعم وافرة .

وأما ابن أخيه فهو عالي بن علي بن محمد بن عبد الجبار ، أبو العلاء ، تفقه على أبيه ، وبرع في مذهب أبي حنيفة أيضاً .

إلا أنه تفقه بعد ذلك على عمه الإمام أبي المظفر ، على مذهب الإمام الشافعي ، بعد رجوع عمه إليه .

وأما أولاد الإمام أبي المظفر فهم أيضاً من أعيان علماء هذه الأمة .

الأول : هو الإمام الكبير أبو بكر ، محمد بن منصور بن السمعاني (٢) ، جمع أشتات العلوم ، وبرز في علم الحديث رجالاً ومتوناً وأسانيد ، ونبغ في الفقه والأدب ، والوعظ والخطب ، مع إحاطة كاملة بالتاريخ والانساب .

ولد سنة ٤٦٦ هـ ، وسمع خلقاً كثيراً ، كما سمع منه خلق كثير .

كان يملئ الأحاديث بأسانيدها حتى في مجالس الوعظ .

كما كان يعقد المجالس لإملاء الحديث ، قال ابنه الإمام أبو سعد : أملئ والذي مائة وأربعين مجلساً في غاية الحسن والفوائد ، بجامع مرو ، واعترف بأنه لم يسبق إلى مثلها .

(١) له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٣٦/٥ - العبر ٢٢١/٣ - اللباب

٥٦٣/١ - الوافي بالوفيات ٢١٤/٣ - شذرات الذهب ٢٨٧/٣ - الجواهر المضية

٧٣/٢ - الفوائد البهية ١٧٣ - كشف الظنون - هدية العارفين ٧١/٢ .

(٢) له ترجمة في طبقات الشافعية ٥/٧ - الأنساب ١٤٠/٧ - البداية والنهاية ١٨٠/١٢ -

شذرات الذهب ٢٩/٤ - طبقات ابن هداية الله ص/٧٢ - العبر ٢٢/٤ - الكامل

٢٢١/١٠ - اللباب ٥٦٣/١ - المنتظم ١٨٨/٩ - مرآة الجنان ٢٠٠/٣ - وفيات

الأعيان ٢١٠/٣ .

وله شعر كثير ، إلا أنه أتلفه قبل موته ، فلم يبق إلا ما كان على ظهور الدفاتر والأجزاء ، وهو شعر جيد .

توفي وله من العمر ٤٣ عاماً يوم الجمعة ثاني صفر سنة ٥١٠ هـ .

الثاني : الإمام أبو محمد الحسن بن منصور بن السمعاني (١) .

اشتهر بالزهد ، والورع ، وكثرة العبادة ، والعزلة عن الناس .

تفقه على والده ، وسمع بنيسابور ومرو ، وسمع منه ابن أخيه الإمام أبو

سعد .

قال ابن أخيه الإمام أبو سعد : وكان تلو أبي ، ورزقه الله ثواب الشهادة في آخر

عمره ، إذ دخل عليه للصوص وخنقوه ، ليلة الاثنين ، سنة ٥٣١ هـ .

الثالث : الإمام أبو القاسم أحمد بن منصور بن السمعاني (٢) .

كان إماماً في الفقه والحديث ، شاعراً حسن الشعر ، واعظاً جيد الوعظ .

تفقه على أبيه ، وأخيه الإمام أبي بكر محمد بن منصور ، وأخذ عنه العلم ،

وخلفه بعده فيما كان مفوضاً إليه .

رحل إلى كثير من البلاد ، وسمع كثيراً من الخلق .

ولد سنة ٤٨٧ هـ - وتوفي سنة ٥٣٤ هـ .

وأما أحفاده :

فالأول : علم الأمة ، تاج الإسلام ، الإمام أبو سعد ، عبد الكريم بن

محمد بن منصور بن السمعاني (٣) ، شيخ خراسان الذي لا يدافع ، ومحدث

(١) له ترجمة في طبقات الشافعية ٦٩/٧ ، والأنساب ١٤١/٧ .

(٢) له ترجمة في طبقات الشافعية ٦٥/٦ - الأنساب ١٤٢/٧ - المنتظم ٨٦/١٠ - كشف

الظنون ترجمة كتابه «روح الأرواح» .

(٣) له ترجمة في البداية والنهاية ١٧٥/١٢ - تذكرة الحفاظ ١٣١٦/٤ - شذرات الذهب

٢٠٥/٤ - العبر ١٧٨/٤ - الكامل ١٤٩/١١ - اللباب ٩/١ - مرآة الجنان

٣٧١/٤ - المنتظم ٢٢٤/١٠ - النجوم الزاهرة ٣٧٥/٥ - وفيات الأعيان ٢٠٩/٣ -

مفتاح السعادة ٢٥٩/١ - كشف الظنون في عدة أماكن - المختصر في أخبار البشر

٤٦/٣ - هدية العارفين ٦٠٨/١ - طبقات الشافعية ١٨٠/٧ .

المشرق الذي لا يناع .

قال ابن النجار : سمعت من يذكر أن عدد شيوخه سبعة آلاف شيخ ، وهذا شيء لم يبلغه أحد .

روى عنه الإمام الكبير أبو القاسم بن عساكر ، وابنه القاسم ، وخلق كثير . برع في كل العلوم ، وصنّف ما يزيد عن خمسين مصنفاً ، في غاية الحسن والجودة والإتقان .

منها « تاريخ مرو » ، و« ذيل تاريخ بغداد » و« التحبير في المعجم الكبير » و« الأنساب » وغير ذلك . توفي سنة ٥٦٢ هـ بمرو .

وأما الثاني : فهو الإمام أبو بكر محمد بن أحمد بن منصور بن السمعاني (١) . صاحب كتاب « الكافي في تاريخ خوارزم » عرف بفصاحة اللسان ، ولطافة البيان ، والتأثير في الوعظ والتذكير .

ومن أولاد أحفاده : الإمام أبو المظفر عبد الرحيم بن أبي سعد عبد الكريم ، وكان فقيهاً ، أديباً ، محدثاً ، توفي سنة ٦١٤ هـ (٢) .

فهذه أسرة الإمام أبي المظفر بن السمعاني يكتنفها العلم من جميع جوانبها ، أصولاً ، وفروعاً ، وأطرافاً ، وحسب المرء من العلم ، والمكانة ، والمنزلة ، أن يعيش في أسرة هذه أوصافها .

ولذلك قال الخوارزمي في وصف هذا البيت العريق ، أثناء الكلام على الإمام أبي سعد بن السمعاني : بيته أرفع بيت في الإسلام ، وأعظمه وأقدمه في العلوم الشرعية والأمور الدينية ، وأسلاف هذا البيت وأخلافه قدوة العلماء ، وأسوة الفضلاء ، الإمامة مدفوعة إليهم ، والرياسة موقوفة عليهم ، تقدموا على أئمة زمانهم في الآفاق بالاستحقاق ، وترأسوا عليهم بالفضل والفقہ (٣) .

(١) طبقات الشافعية ٦/٨٧ .

(٢) وفيات الأعيان ٣/٢١٢ - شذرات الذهب ٥/٧٥ - العبر ٥/٦٨ .

(٣) طبقات ابن السبكي ٧/١٨١ .

٣ - حياته وسيرته :

لقد بدأ الإمام ابن السمعاني حياته العلمية في تلك الأسرة العريقة في العلوم الشرعية ، لقد بدأ حياته العلمية على مذهب الإمام أبي حنيفة - رضي الله عنه - الذي نبغت فيه هذه الأسرة وتمرس به ، فتلقى مبادئ العلم على أبيه محمد بن عبد الجبار ، الذي كان من كبار أئمة الحنفية في بلاده .

وكان إلى جواره في هذه المرحلة أخوه أبو القاسم علي بن محمد ، ومازالا في الجد والتحصيل ، والدأب والطلب ، إلى أن نبغا في مذهب أبي حنيفة وبرعا فيه . وبعد موت أبيهما الإمام أبي منصور محمد بن عبد الجبار عام ٤٥٠ هـ انتقلت الرياسة في المذهب إلى ابنه أبي القاسم علي ، وحصل له جاه عظيم ، مع أنه أصغر من أخيه أبي المظفر .

ومن ثم أنجب أبا العلاء عالي بن علي ، وتفقه أيضاً على مذهب أبي حنيفة وبرع فيه .

فالأسرة بأسرها تدين الله على مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله .
إلا أن الإمام أبا المظفر - لما جبل عليه من الهمة العالية ، والتطلع إلى الاستزادة من العلم - لم يقنع بالإقامة في مرو ، بل عزم على الرحلة إلى بغداد - التي كانت حاضرة العالم في ذلك الوقت ، ومهوى أفئدة العلماء في جميع أنحاء الأرض ، لأنها جمعت كل علم ، وكل فن ، وبها كبار علماء الأرض - فدخلها عام ٤٦١ هـ .

وعلى عادة العلماء في ذلك الوقت ، جرت بينه وبين كثير من العلماء في بغداد مناظرات كثيرة . اطلع من خلالها على ما لم يكن قد اطلع عليه في مرو ، شأن الانسان الذي يكثر الاحتكاك بالعلماء ، ويكثر الرحلة في طلب العلم .

والتقى في هذه الفترة إمامين عظيمين من كبار أئمة الشافعية ، أما الأول ، فهو الشيخ الإمام أبو إسحاق الشيرازي ، المتوفى عام ٤٧٦ هـ ، صاحب « المهذب » و « التبصرة » و « اللمع » وغيرها من كتب الفقه والأصول والخلاف ، وكانت قد انتهت إليه رياسة فقهاء الشافعية ، والإمامة في الخلاف والجدل .

وأما الثاني ، فهو الإمام أبو نصر بن الصباغ المتوفى عام ٤٧٧ هـ ، والذي

كانت تشد إليه الرحال في مذهب الإمام الشافعي أيضاً ، وجرت بينها مناظرات ، أجاد فيها الإمام ابن السمعاني وأفاد .

وفي نفس الوقت اجتمع بعدد كبير من المحدثين ، فسمع منهم ، وأخذ عنهم .

وفي خلال هذه الفترة ، ومن خلال هذه المناقشات والمناظرات التي جرت بينه وبين الشافعية ، ومن خلال رواياته لحديث رسول الله ﷺ ، وإكثاره منها ، وقرسه بها وبطرقها ، ومعرفته بصحيحها وسقيمها ، ومن خلال معرفته بأصول الحنفية وفروعهم التي تتميز بمنهج خاص في أخبار الأحاد وغيرها مما هو معروف في علم الأصول ، من خلال كل هذا بدأ هذا الإمام العظيم بالتردد في مذهب أبي حنيفة الذي درسه وأتقنه مدة تزيد عن ثلاثين عاماً ، وأخذ يفكر بمذهب الشافعي .

وغادر بغداد بعد هذه الهزة العنيفة التي واجهها مع أصحاب الشافعي ، يريد الحج ، إلا أنه خرج على غير الطريق المعتاد ، لأن الطريق كان قد انقطع بسبب استيلاء العرب عليه .

وشاء الله تعالى له أن يقع في أسر بعض أعراب البادية .

قال ابن السبكي ^(١) : فحكي أنه لما دخل البادية وأخذته العرب ، كان يخرج مع جملها إلى الرعي .

قال : ولم أقل لهم إني أعرف شيئاً من العلم ، فاتفق أن مقدم العرب أراد أن يتزوج ، فقالوا : نخرج إلى بعض البلاد ليعقد هذا العقد بعض الفقهاء .

فقال أحد الأسراء : هذا الرجل الذي يخرج مع جمالكم إلى الصحراء فقيه خراسان ، فاستدعوني ، وسألوني عن أشياء ، فأجبتهم ، وكلمتهم بالعربية ، فخلجوا ، واعتذروا ، وعقدت لهم العقد ، ففرحوا ، وسألوني أن أقبل منهم شيئاً . فامتنعت ، وسألتهم أن يحملوني إلى مكة في وسط السنة ، وبقيت بها مجاوراً ، وصحبت في تلك المدة سعداً الزنجاني .

والزنجاني هذا هو الإمام الحافظ أبو القاسم الزنجاني من كبار الشافعية ، جاور

(١) الطبقات ٣٣٧/٥ .

بمكة ، وصار شيخ حرمها .

وكان من كبار علماء الحديث ، المتمكنين منه ، المثبتين فيه ، إلى جانب الورع والتقوى ، والكرامات الظاهرة ، وكان إذا خرج إلى الحرم يخلوله المطاف ، ويقبل الناس يده أكثر مما يقبلون الحجر الأسود (١) .

وفي خلال هذه الفترة التي جاور فيها ابن السمعي الكعبة المشرفة ، وعلماء الحديث ، استقر في ذهنه الانتقال عن مذهبه إلى مذهب الإمام الشافعي . ولنترك الحديث له يتحدث به عن نفسه .

قال أبو المظفر : لما اختلج في ذهني تقليد الإمام الشافعي ، وزاد التردد عندي ، رأيت رب العزة جل جلاله في المنام ، فقال : عد إلينا يا أبا المظفر ، فانتبهت ، وعلمت أنه يريد مذهب الشافعي ، فرجعت إليه .

وعنه أنه قال : كنت في الطواف بمكة ، فوصلت إلى الحجر والملتزم ، والمقام ، وزمزم ، وإذا أنا برجل قد أخذ بطرف رداي ، فالتفت فإذا أنا بالإمام سعد الزنجاني ، فابتسمت إليه فقال : أما ترى أين أنت ؟

قلت : لا .

قال : أعز مكان وأشرفه ، هذا مقام الأنبياء والأولياء ، ثم رفع رأسه إلى السماء ، وقال : اللهم كما وصلتته إلى أعز مكان ، فأعطه أشرف عز في كل مكان وحين وزمان ، ثم ضحك إلي وقال : لا تخالفني في شرك ، وارفع معي يديك إلى ربك ، ولا تقولن البتة شيئاً ، واجمع لي همتك ، حتى أدعوك ، وأمن أنت ، فبكيت ، ورفعت معي يدي ، وحرك شفتيه ، وأمنت معه ، ثم أرسل يدي ، وقال لي : سر في حفظ الله ، فقد أجيب فيك صالح دعاء الأمة ، فمضيت من عنده ، وما شيء أبغض إلي من مذهب المخالفين - أي للشافعي وأصحاب الحديث .

وعن الحسن المروزي قال : خرجت مع الشيخ أبي المظفر إلى الحج ، فكلما دخلنا بلدة ، نزل على الصوفية ، وطلب الحديث من المشيخة ، ولم يزل يقول في

(١) وانظر طبقات الشافعية ٤/٣٨٣ - شذرات الذهب ٣/٣٣٩ - العبر ٣/٢٧٨ - العقد الثمين ٤/٥٣٥ - المنتظم ٨/٣٢٠ - النجوم الزاهرة ٥/١٠٨ .

دعائه : اللهم بين لي الحق من الباطل ، فلما دخلنا مكة ، نزل على أحمد بن علي بن أسد الكوجي ، ودخل في صحبة سعد الزنجاني ، ولم يزل معه حتى صار ببركته من أصحاب الحديث .

وذكر ابن السبكي عدة حكايات ومنامات في هذا الموضوع (١) .
ولما استقر انتقال ابن السمعاني عن مذهب أبي حنيفة إلى مذهب الشافعي ، عزم على الإقامة بمكة والمجاورة بها في صحبة الإمام الزنجاني الذي تأثر به غاية التأثر ، إلا أنه رأى ليلة من الليالي والدته ، كأنها قد كشفت رأسها وقالت له : يا بني ، بحقي عليك إلا مارجعت إلى مرو ، فإنني لا أطيق فراقك .

قال : فانتبهت مغموماً ، وقلت : أشاور الشيخ سعداً ، وهو قاعد في الحرم ، ولم أقدر من الزحام أن أكلمه ، فلما تفرق الناس وقام تبعته إلى داره ، فالتفت إلي وقال : يا أبا المظفر : العجوز تنتظرك ، ودخل البيت ، فعرفت أنه تكلم على ضميري ، فرجعت مع الحاج تلك السنة (٢) .

إلا أنه ماكاد يصل مرو على ما هو عليه من مذهب الشافعي الذي انتقل إليه حتى بدأت نيران الفتنة بالاشتعال ، وكادت تقوم حرب بين الناس بهذا السبب الذي رأى فيه العوام مالم يستوعبوه من حقائق الشرع ، وحرية الاختيار في التقليد ، ولاسيما بالنسبة لرجل كابن السمعاني .

ووصل الأمر إلى أخيه أبي القاسم ، فهجره وزجره ، إلا أنه أصر على ما هو عليه ، فالأمر أمر دين واعتقاد واقتناع وليس أمر تقليد أعمى كما يتوهم العامة والمتعصبون .

وكان رجوع أبي المظفر عن مذهب أبي حنيفة رسمياً في دارولي البلد ، وبحضور أئمة الفريقين سنة ٤٦٨ هـ .

ولم يملك أبو المظفر إزاء الفتنة التي أثارها العوام والمتعصبون إلا أن يهاجر من مرو إلى طوس ، ثم نيسابور ، حيث استقبل استقبالاً عظيماً ، وكان ذلك في نوبة

(١) انظر الطبقات ٣٣٨/٥ - ٣٤١ .

(٢) طبقات الشافعية ٣٨٤/٤ .

نظام الملك (١) ، الذي أحسن مثواه ومأواه ، وأكرمه غاية الأكرام ، لما كان معروفاً عنه من إكرام العلماء ، وكان شافعي المذهب ، وعُقد له مجلس للتذكير ، وشاع ذكره ، وانتشر صيته ، وألفه العامة والخاصة ، واستحکم أمره خلال هذه الفترة في مذهب الشافعي .

ومن ثم عاد إلى مرو ، وصلح حاله ، وقبل أخوه أبو القاسم علي بن محمد عذره ، بل أرسل إليه ابنه عالي للفتحه عليه ، كما ذكرنا ذلك في ترجمته .
وصار السمعانية جميعاً بعد ذلك من الشافعية .

٤ - مكانته وثناء الناس عليه :

إن مما لاشك فيه أن الإمام أبا المظفر بن السمعاني قد بلغ الذروة العليا من العلم في جميع فنونه ، وتذوقه من سائر منابعه ، فهو في بداية حياته حنفي المذهب ، عريق فيه ، يتقنه ، ويناظر فيه ، ويعرف أصوله وفروعه ، ومن ثم فهو الشافعي الجديد ، الذي درس المذهب ، وأتقنه ، وناظر فيه ، وعرف أصوله وفروعه ، وقلما تجتمع هذه الخصال في إنسان ، فلاحاطة بواحد من المذهبين مكرومة ، وغاية صعوبة ، فما بالنابرجل حاز المكرمين ، وبلغ الغايتين ، لاشك أنه ذو عقل راجح ، وذاكرة واعية ، وملكات قوية .

وإن مما لاشك فيه أن الشافعية أفادوا كثيراً من التزام ابن السمعاني مذهبهم ، لأنه أعرف بمذهب أبي حنيفة منهم . ولذلك فهو أقدر على الرد والدفاع ونصرة مذهبه الجديد ، ولذلك كان كتابه « الاصطلام » في الرد على أبي زيد الدبوسي من أئمة الحنفية الكبار ، وكتابه « البرهان » في الخلاف وغير ذلك من كتبه في الخلاف ، كان لها مكانة خاصة بين كتب الخلاف ، لهذا الأمر الذي ذكرناه .

كما أنه لما صنف كتابه « القواطع في الأصول » والذي تقدم له بهذه المقدمة ، جرى فيه على أسلوب فريد ونمط بديع ، أفاد فيه كثيراً وأجاد ، لأنه وإن صنفه على طريقة المتكلمين ، إلا أنه مزجه بشيء من الفقه على ما هو عليه

(١) انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٤/٣٠٩ - ٣٢٨ .

الفقهاء (١) .

وأما ثناء الناس عليه :

فقد قال إمام الحرمين الجويني : لو كان الفقه ثوباً مطوياً ، لكان أبو المظفر بن السمعاني طرازه .

وقال أبو القاسم ابن إمام الحرمين : أبو المظفر بن السمعاني شافعي وقته .
وقال عبد الغافر الفارسي : أبو المظفر وحيد عصره في وقته ، فضلاً وطريقة ، وزهداً وورعاً .

وقال حفيده أبو سعد : هو إمام عصره بلا مدافعة ، وعديم النظر في وقته ، ولا أقدر على أن أصنف بعض مناقبه ، ومن طالع تصانيفه وأنصف عرف محله من العلم (٢) .

٥ - مناقبه :

وأما مناقبه فكثيرة جداً ، أكثر من أن تحصر ، وأشهر من أن تذكر .
قال عن نفسه : ما حفظت شيئاً ونسيته ، وهذه مكرمة لاتدانيها مكرمة .
وقال الإمام الخوارزمي صاحب « الكافي » : سمعت أبا عبد الله محمد بن الحسن المرذاقوني ، وكان من تلامذة الإمام أبي المظفر بن السمعاني يقول : كنت شريك ابنه أبي بكر محمد ، ومعيدنا أبو عبد الله النيسابوري ، فتأخر حضور محمد يوماً ، ثم جاء ، وقد احمرت عيناه من البكاء .

فقال له أبو عبد الله : ما الذي خلفك ، وما شأنك ؟

فقال : رأيت النبي ﷺ في المنام ، فناولني قدحاً مملوءاً بالماء ، وقال لي : اشربه ، فأخذته وشربته كله ، وانتبهت وقد أثر ذلك في عروقي وسائر جسدي .
فنهض الإمام أبو عبد الله مسرعاً إلى الصُفَّة التي فيها الإمام أبو المظفر ، وهو يقول : البشارة البشارة ، وأخبره بالنام ، فقال الإمام أبو المظفر : الحمد لله .

(١) انظر الفرق بين الطريقتين ، طريقة المتكلمين ، وطريقة الفقهاء في كتابنا الوجيز في أصول التشريع ، وتعليقنا على المنحول ص / ٦٦ في المقدمة - وتعليقنا على التمهيد في المقدمة أيضاً ، وفي كتابنا « الشيرازي حياته وآراؤه الأصولية » ص / ١٨٦ .

(٢) انظر طبقات الشافعية ٣٤٢/٥ .

وقال : إني رأيت مثل هذا المنام ، ولكنني ما شربت جميع الماء ، بل بعضه ، وهو شرب جميعه ، فيجتمع عنده جميع أحاديث النبي ﷺ (١) .

وسُئِلَ عن أخبار الصفات ، فقال : عليكم بدين العجائز .

كما سُئِلَ عن قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ فقال :

جئتاني لتعلمنا سر سعدى تجداني بسر سعدى شحيحا

إن سعدى لمنية المتمني جمعت عفة ووجهاً صبيحاً (٢)

٦ - مؤلفاته :

لم يترك لنا الإمام ابن السمعي ثروة ضخمة من المؤلفات من الناحية العددية ، إذا ما قيس بغيره من عظماء المسلمين ، أو على الأقل إذا ما قيس بحفيده أبي سعد .

إلا أن العبرة دائماً ليست بالكم ، وإنما هي الكيف ، ليست العبرة بكثرة التأليف ، وإنما العبرة بدقته ، ومثاقته ، وقيمته العلمية عند العلماء ، ومن هذه الناحية تعتبر كتب الإمام أبي المظفر بن السمعي من نفائس الكتب التي صنفت في الدنيا في علمي الأصول والخلاف ، فمن مؤلفاته :

١ - القواطع في أصول الفقه ، وهو الذي نقدم له ، وستكلم عنه بعد قليل .

٢ - « البرهان » في الخلاف ، وهو كتاب كبير يشتمل على ما يقرب من ألف مسألة خلافية .

٣ - « الأوساط » أو « الأوسط » وهو أيضاً في الخلاف .

٤ - « المختصر » المسمى « بالاصطلام » في الرد على أبي زيد الدبوسي ، أجاب فيه عن المسائل التي ذكرها الدبوسي في « الأسرار » ، وهو من أشهر كتبه في الخلاف .

٥ - تفسير القرآن الكريم ، ويقع في ثلاث مجلدات ، ويقوم بعض طلبة الدراسات العليا الآن بتحقيقه .

(١) طبقات الشافعية ٨/٧ .

(٢) المنتظم ١٠٢/٩ .

- ٦ - منهاج أهل السنة .
٧ - الانتصار لأصحاب الحديث .
٨ - الرد على القدرية .
٩ - مجموع في الأحاديث ، جمع فيه ألف حديث ، عن مائة شيخ ، وتكلم عليها فأحسن وأجاد .

١٠ - الرسالة القوامية ، وهي رسالة صنفها لنظام الملك .
هذا ماوقفت عليه من خلال كتب التراجم ، مما ألفه هذا الإمام العظيم ،
ومن المحتمل أن تكون له تآليف أخرى ، سوى هذه ، لم نقف عليها والله أعلم .

٧ - وفاته

توفي ابن السمعاني يوم الجمعة ، ثالث عشر ربيع الأول ، سنة تسع وثمانين
وأربعمائة من الهجرة ٤٨٩ هـ بمرور ودفن في مقبرتها .
وقد بلغ من العمر ثلاثاً وستين عاماً - رحمه الله .

ابن السمعي والقواطع :

يعتبر كتاب القواطع لابن السمعي من أهم الكتب التي صنف في أصول الفقه ، بدون ريبة أو شك .

ولولم يكن فيه إلا ما قاله الإمام العظيم تاج الدين بن السبكي في عدة أماكن من طبقاته وكتبه الأخرى - من أنه من أنفع ما صنف في علم أصول الفقه ، وأنه يعني عن كل ما صنف في هذا الفن - لكان كافياً في إعطائنا الفكرة المثالية عن هذا المؤلف العظيم .

فقد قال ابن السبكي : « ولا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب « القواطع » ولا أجمع ، كما لا أعرف فيه أجل ولا أفحل من « برهان » إمام الحرمين ، فبينهما في الحسن عموم وخصوص » (١) .
وأظن أن هذه المكانة قد جاءت من الأمور الآتية :

١ - بسطه للعبارة بأسلوب أدبي رائع ، بعيد عن التعقيد والايجاز ، بحيث يشبع المسألة بحثاً وشرحاً .

٢ - دقته في التقسيم والتنظيم ، والترتيب والتبويب .

٣ - توسطه في طريقته التي انتهجها في تأليف الكتاب بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين ، كما أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه ، ولعل هذه الميزة تعتبر من أهم مميزات الكتاب ، إذ أورد فيه كثيراً من المسائل الفقهية ، كما أقحم فيه بعض المباحث النفيسة التي نقلها عن أبي زيد الدبوسي رحمه الله ، وألحقها في آخر الكتاب ، كمسائل الأهلية ، والتكليف ، والحقوق التي تسقط بعذر الصبي .
وما يسقط من حقوق الله .

والأعذار المسقطه للوجوب بعد البلوغ .

وأقسام ودلائل العقل الموجبة .

(١) الطبقات ٣٤٣/٥ - رفع الحاجب عن ابن الحاجب (٣/١ - أ) مخطوط في مكتبتنا الخاصة عن نسخة الأزهر .

- وموجبات العقل في الدنيا .
 ومحرمات العقل .
 ومباحات العقول .
 أحوال قلب الأدمي قبل العلم ، وأحواله بعد العلم .
 بيان ما خصّ الله به الأدمي .
 انعقاد العقود الشرعية .
 انفساخ العقود الشرعية .
 وغير ذلك من المباحث المهمة التي ذكرها أثناء مباحث الكتاب ، على ما سنطلع عليه إن شاء الله من خلال قراءتنا لمباحثه .
 وهو في كل هذا ، يحرر المسألة ، ويبين محل النزاع والوفاق ، ويرد على أبي زيد وغيره ممن ينقل عنهم ويخالفهم .
 كما أنه قدّم لكتابه هذا بمقدمة عامة تشتمل على المقدمات الأصولية التي اعتاد الأصوليون على تقديمها لمؤلفاتهم في هذا الفن .
 تكلم فيها على ما يلي :
- ١ - معنى الفقه والأصول ، وميّز بين معنى الدلالة والأمانة .
 - ٢ - ثم تكلم على العلم وأقسامه ، ومحترزات تعريفه .
 - ٣ - ثم ذكر أقسام الحكم الشرعي ، بشكل موجز ، ثم أتبعها ببعض المصطلحات الهامة التي لا توجد في أي كتاب من كتب الجمهور تقريباً .
 وذلك كالحق ، والطاعة ، والمعصية ، وغيرها .
 - ٤ - ثم تكلم على العقل .
 - ٥ - ثم الأدلة الاجمالية ، وهي الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .
 - ٦ - ثم تكلم على الدليل ، والنظر ، والجدل ، والحد .
 - ٧ - ثم عقب هذا بالكلام على أقسام الكلام ومعاني الحروف ، فذكر جملة من الحروف التي تتعدد معانيها بتنوع الاستعمال وتعددده .

* * *

عملي في الكتاب.

لقد رأيت أن كثيراً من مباحث الكتاب ليست لها عناوين مستقلة ، وأن ماعنون له ابن السمعاني قليل جداً ، ورأيت أن الناسخ قد وضع بجانب كل بحث عنواناً بهامش الصفحة .

فرأيت لتسهيل البحث في الكتاب أن أضع هذه العناوين الهامشية في صلب الكتاب ، وأما إذا كان العنوان من قبل ابن السمعاني في صلب الأصل ، فإني سأضع بجانب العنوان نجمة صغيرة ، إشارة إلى أن هذا العنوان من صنيع المؤلف ، وما لا نجمة إلى جانبه إنما هو من صنيعي .

كما أنني في الأماكن التي أجد فيها تصحيحاً من الناسخ ، أو تحريفاً ، أو سقطاً ، عرفت الصواب فيه ، فإني أذكر الصواب حسب اجتهادي في صلب الكتاب ، وأشير في الهامش إلى أنه ورد في الأصل كذا .

وأما اللهجة الإملائية ، فإني جريت فيه على اللهجة الإملائية المعروفة ، وإذا ما وجدت الناسخ خالفها كفضله مثلاً بين « من ما » فإني اكتفي بالإشارة إليه أول مرة ، ولا أكرره .

وقد جرى الإمام على الإشارة إلى سيبويه بـ « س » إلا أنني لم أفعل هذا ، وبدلت الإشارة بالإسم الصريح ، وأشرت إلى ذلك في الهامش .

وأما بالنسبة للتعليق فقد ترجمت للرجال الذين أشار إليهم ، أو نقل عنهم ، وأشرت إلى مراجع الترجمة .

كما أرجعت المسائل الأصولية التي تكلم عنها إلى مراجعها في أمهات كتب الأصول .

وإذا كانت المسألة تحتاج إلى توضيح ، أو تحرير ، أو تعليق ، فعلت ذلك ، وأشرت إلى المراجع التي استقيت منها ذلك التعليق .

كما قمت بتخريج الأحاديث والأشعار الواردة في الكتب وعزوتها إلى مراجعتها .
وأما الآيات القرآنية فاكتفيت بذكر اسم السورة ورقم الآية ، وإذا كان للآية
مساس بموضوع من المواضيع الهامة أشرت إلى أهم التفسير التي تعرضت لها ،
بناء على اختلاف مناهج المفسرين في تفاسيرهم . فإن كانت متعلقة بأمور
العقيدة مثلاً أرجعتها إلى الرازي ، والبيضاوي ، والألوسي ، والنيسابوري ،
وإذا كانت متعلقة ببحث فقهية أرجعتها إلى القرطبي ، أو الطبري ، أو ابن
العربي ، أو الجصاص ، وهكذا .

وصف النسخة :

أما النسخة التي اعتمدت عليها فهي النسخة الوحيدة التي أمكنني أن أحصل
عليها ، ولم أعثر على نسخة أخرى للكتاب فيما اطلعت عليه من فهارس المكتبات
العالمية .

والكتاب من مصورات معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ، والذي
انتقل حالياً إلى الكويت .

وهو من وقف شيخ الإسلام فيض الله في القسطنطينية رقم ٦٢٧ .
وقد كتب بخط نسخي نفيس ، كتبه أحمد بن عبد الله المصري سنة ٨١٥ هـ
كما ورد في آخر الكتاب .

وعدد أوراقه ٣٠٩ ورقة .

في كل ورقة ٢٧ سطراً .

وأما قياسها فهو ١٧ × ٢٧ سم .

والنسخة رغم نفاستها إلا أنها وجدت فيها بعض الخروم كما سأشير إليها
في مواطنها .

كما أن الأرضة قد أتت على بعض الأماكن القليلة ، وغالباً لم يصل الأمر
لدرجة ضياع الكلمة .

وأما الصفحة الأولى للكتاب فقد كتبت عليها بعض التمليكات من قبل الذين
تداولوا الكتاب وتناقلوه ، إلى أن وقفه فيض الله رحمه الله .

وأما اسمه : فهو « قواطع الأدلة في الأصول » كما هو مثبت على الصفحة الأولى ، وكما هو معروف .

وأما ما جرى عليه أصحاب الكتب الذين ترجموا لابن السمعاني من ذكرهم للكتاب باسم « القواطع » فإنهم إنما فعلوا ذلك اختصاراً ، لشهرة الكتاب ومعرفته .

وإني لأسأل الله تعالى أن أكون قد وفقت فيما رميت إليه من إخراج الكتاب على صورة أقرب ما تكون من الصورة التي وضعه المؤلف عليها ، وإن كنت قد أخطأت ، فإنها هذا من لوازم البشر ، والمعصوم من عصمه الله .
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الكويت ١٢ رجب ١٤٠٢ هـ

١٩٨٢/٥/٥ م

المحقق

محمد حسن بن محمود هيتو

مطبعة دار الكتب
بالتبصرة
الطبعة الأولى

كتاب قواعد الأدب

٦٣

كِتَابُ قَوَاعِدِ الْأَدَبِ

والآداب

تأليف الشيخ الأمام العالم
العلامة أبي الأظفر منصور بن
محمد بن عبد الجبار السمعاني
رحمة الله تعالى



من ممتلكات
مكتبة دار الكتب
بالتبصرة

مكتبة دار الكتب
بالتبصرة
الطبعة الأولى

للاستاذ
محمد بن عبد الجبار السمعاني
صاحب المؤلف
بمطبعة دار الكتب
بالتبصرة

مكتبة دار الكتب
بالتبصرة
الطبعة الأولى

صفحة العنوان من المخطوط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وهو حشوي وكوفي ٨ رت تسر ولا تفسر

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله تعالى فلو لا نعم من كل من فيهم مطمئنة
 ليحفظوا في الدين ولنذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون أمر الله تعالى
 بالنفقة في الدين وحقه وصاعلي فرق الناس قاطبة لسوء طائفة من كل قوله
 به ومنصون في قومهم مصعب الإبياري في أنهم منذرين ومحمد بن دغادغ إلى الله
 تعالى ما بين يديه ما بين سبيله موصحين للخلق همه فقصارا بقها طعنا الرسل
 إذا ذابوا تحذروا وارت علوهم وبأمانه وحلاصا ليطربهم شأو ونشر أو مده منبه لا
 توجب لهم فيه من العزق وناهيك بها من مرتبة ولأن علم الفقه علم على صريح الأزد بادلالة
 العار ما حكاه المحدثون ولا حصروا لحد الحوادث ولا حصروا لأحد الله بأحد ما بها
 ومواجهها وعلم الأصول في الديانات وإن كان علمنا شرفا في منتهى وهو أصل الأصول
 وقاعد كل العلوم وليك علم بحضور مناه لانه معارفه حضور ما من الله تارك رعا
 بها لا يرد عليها ولا يغفل عنها وأما علم الفقه بعلم مستمر على مر الدهور وعلى يد
 الأحرار والأقوال للخلق اعطاء ولا اعطاء له وقد جعل الله له جهادا الفقه
 في الحوادث في مذبح الوجوه في زمان الرسل سنوات الله عليه فقد كان الوجوه في المذبح
 في زمان الرسل عليهم السلام كشاف حكم الحوادث وحملها لمن عليها حتى يعطى في
 رماة ومع الله سائر ومعالي الأده ما من الفقه في موضعه الوجوه بعد رمة سال الأده
 الله تعالى وحملها في أولها فولادها على يد طلبة الفقه ولا معارفهم
 يصغر شأورا زاد الله سنة سودا وذلك مجد بلا حجة والبداهة نعم وما سببه
 الفقيه لا بقوامه بل بحرد وكما غاص في عطفه استخبره درا وعرفه بسنة في الحول
 وطالب الزيادة في منه الزيادة معان طبعوا وطالب الزيادة على ما لا يرد عليه من يزداد
 والله تعالى عن عن عبيد من عباد دين وطوبه وفضلهم وعمرى عن من ساءه من وعرف
 في فقد سفت مني منصفات في مسائل الخلاق التي هي دينا وبين أصحاب الروايات في ما قبل
 معاني الفقه واستخرجت لها بيها فلا بد وفرا نظاما ما هو في طلبها فاعلمت بهم
 أن شرابه ذلك وتهدت لهم قواعد لها وطانت لهم مسار عجاوبت فت مده في الفقه
 فسوقا وتعرفت عروفا أظن أن لا يكون عليها ولا حد للخصم من شأنه
 من حضان أحسن الله في الأمر التولي والحياطه يظنون بمحمو على أصول الفقه لتعلم

الورقة الأولى من المخطوط

القسم الأول

في

المقدمات الأصولية

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبي وكفى ، رب يسر ولا تعسر

الحمد لولي الحمد ومستحقه ، وصلواته على خيرته من خليقته ، محمد وآله -

أما بعد :

فإني رأيت الفقه أجل العلوم وأشرفها ، قال الله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَيَفَّقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (١) .

أمر الله تعالى بالتفقه في الدين ، وجعله فرضاً على فرق الناس قاطبة ، لتقوم طائفة من كل فرقة به ، وينتصبوا في قومهم منصب الأنبياء في أممهم ، منذرين ، ومحذرين ، ودعاة إلى الله ، قائمين بدينه ، بآئين سبيله ، موضحين للخلق نهجه .

فصار الفقهاء خلفاء الرسل ، إنذاراً وتحذيراً ، وارثي علومهم قياماً به (٢) وحملأ ، سالكي طريقتهم بثأ ونشراً .

وهذه مرتبة لا توجد لفرقة من الفرق ، وناهيك بها من مرتبة .
ولأن علم الفقه علم على منهج الازدياد ، لأنه العلم بأحكام الحوادث ، ولا حصر ولا حد للحوادث ، ولا حصر ولا حد للعلم بأحكامها وموجبها .

(١) التوبة/١٢٢ .

(٢) كذا في الأصل ، ولعله من الناسخ ، والأولى «بها» أي قياماً بهذه العلوم وحملأ لها .

وعلم الأصول في الديانات ، وإن كان علماً شريفاً في نفسه ، وهو أصل
الأصول ، وقاعدة كل العلوم ، ولكنه علم محصور مبناه ، لأنه معارف محصورة ،
أمر الله تبارك وتعالى بها ، لا مزيد عليها ، ولا نقصان منها .

وأما علم الفقه فعلم مستمر على ممر الدهور ، وعلى تقلب الأحوال والأطوار
بالخلق ، لا انقضاء ولا انقطاع له .

وقد جعل الله تعالى اجتهاد الفقهاء في الحوادث ؛ في مدرج الوحي في زمان
الرسول صلوات الله عليهم .

فقد كان الوحي هو المطلوب في زمان الرسول عليهم السلام بشأن (١) أحكام
الحوادث ، ويحمل الخلق عليها .

فحين انقطع الوحي ، وانقضى زمانه ، وضع الله تبارك وتعالى الاجتهاد من
الفقهاء في موضع الوحي ، ليصدر منه بيان أحكام الله تعالى ، ويحمل الخلق
عليها قبولاً وعملاً .

ولا مزيد على هذه المنقبة ، ولا متجاوز عن هذه الرتبة .

نعم ، وما يُشَبَّهُ الفقيه إلا بغواص في بحر دُرّ ، كلما غاص في بحر فطنته
استخرج دُرّاً ، وغيره يستخرج آجرّاً .

وطالب الزيادة في منهج الزيادة مُعان منصور ، وطالب الزيادة على ما لا مزيد
عليه مُبعد مخذول .

والله تعالى يفتح عين بصيرة من أحب من عباده بطوّله وفضله ، ويعمي عين
من يشاء بقهره وعدله .

ولقد سبقت مني مصنّفات (٢) في مسائل الخلاف ، التي هي بيننا وبين
أصحاب الرأي ، نهبت فيها على معاني الفقه ، واستخرجت لطالبيها قلائد
وفرائد طالما كانوا في طلبها فاعتاصت عليهم ، إلى أن يسّر الله ذلك ، وتمهدت لهم

(١) في الأصل «كشان» ولعله تحريف من الناسخ ، والمثبت هو الصواب والله أعلم .

(٢) وأهم هذه المنصفات الخلافية «البرهان» وقد اشتمل على ما يقرب من ألف مسألة
خلافية ، و«الأوساط» و«الاصطلام» في الرد على أبي زيد الدبوسي من الحنفية ،
وانظر الأنساب ١٣٩/٧ ، وطبقات الشافعية ٣٤٢/٥ .

قواعدها ، وطابت لهم مشارعها ، ونسقت معاني الفقه نسوقاً ، وتعرقت عروقاً ،
أظن أن لا مزيد عليها ، ولا محيد للمحققين عنها .

وقد كانت جماعة من أصحابي - أحسن الله تعالى لهم التولي والحيطة - يطلبون
مجموعاً في أصول الفقه ، يستحكم / ٢ - أ / لهم بها (١) معانيها (٢) ، ويقوي
أزرها (٣) ، ويجتمع أشدها (٤) ، وينسق فروعها (٥) ، ويرسخ أصولها (٦) ، فإن
من لم يعرف أصول معاني الفقه ؛ لم ينبج من مواقع التقليد ، وعدّ من جملة العوام .
ومازلت طول أيامي أطالع تصانيف الأصحاب في هذا الباب ، وتصانيف
غيرهم ، فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام ، ورائق من العبارة ، ولم
يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه .

ورأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل ، غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في
كثير من المسائل ، وسلك طريق المتكلمين (٣) الذين هم أجنب عن الفقه
ومعانيه ، بل لا قبيل لهم فيه ولا دبير (٤) ، ولا نقير ولا قطمير (٥) ، ومن تشبع بما
لم يعط ؛ فقد لبس ثوبي زور ، وعادة السوء ، وخبث النشوء ، قطاع لطريق
الحق ، مُعَمَّى (٦) عن سبيل الرشد وإصابة الصواب .

فاستخرت الله تعالى عند ذلك ، وعمدت إلى مجموع مختصر في أصول الفقه ،
أسلك فيه طريقة الفقهاء ، من غير زيغ عنه ولا حيد ، ولا جَنَفٍ ولا ميل ، ولا
أرضى بظاهر من الكلام ، ومتكلف من العبارة ، يهول على السامعين (٧) ،
ويسبي قلوب الأعتام (٨) الجاهلين - لكن أقصد لباب اللب ، وصفو الفطنة ،

(١) الهاء عائدة على الأصول .

(٢) الضمير في كل هذه الكلمات عائدة إلى الخلافات التي صنفها .

(٣) في الأصل «المكلمين» .

(٤) يقال : هو لا يعرف قبيلاً من دبير ، أي لا يدري شيئاً .

(٥) وهو مثل يضرب أيضاً لمن لا يعلم شيئاً .

(٦) في الأصل «معم» .

(٧) في الأصل «السابقين» .

(٨) الأعتام : جمع أعتم ، وهو الذي لا يفصح لعجمة في منطقه .

وزبدة الفهم .

وأنص على المعتمد عليه في كل مسألة .

وأذكر من شبه المخالفين بما عولوا عليه .

وأخصّ ما ذكره القاضي أبوزيد الدَّبُوسِي (١) في « تقويم الأدلة » (٢)

بالإيراد ، وأتكلم عليه بما تزاح معه الشبه ، وينحل به الاشكال ، بعون الله تعالى .

وأشير عند وصولي إلى المسائل المشتهرة بين الفريقين إلى بعض المسائل التي تتفرع عنها ، لتكون عوناً للناظر .

وحيث أصل إلى باب القياس ، وما يتشعب منه من وجوه الكلام ، وما أخذ الحجة ، وطريق الأسئلة والأجوبة ، ووجوه الاعتراض ، والأخذ بمخالف الخصوم ، وتوقيف المجادلين على سواء الصراط ، وطلب ملازمة حدود النظر ، وسلوك الجَدِّد (٣) وترك الحيد ، ومجانبة الزيغ ، والأخذ بالتأثيرات (٤) ، والمبين المحكم من مخايل الظنيات ، وما تعلق به الأصحاب بمحض الاشتباه في كثير من المسائل ، ووجه صحة ذلك وفساده - فسأشرح عند ذلك ، وأبسط زيادة بسط وشرح على حسب ما يسمح به خاطر ، ويجود به الوقت .
والله المعين على ذلك ، والميسر له .

(١) هو عمر بن عيسى الدَّبُوسِي ، فقيه حنفي ، من كبار أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه ، ويقال : إنه أول من وضع علم الخلاف وأظهره للوجود ، له مصنفات ، توفي بمدينة بخارى سنة ٤٣٠هـ ثلاثين وأربعمئة .

(الجواهر المضية ١/٣٣٩ - وفيات الأعيان ٣/٤٨) .

(٢) من كتبه الأصولية ، وقد طبع عدة طبعات .

(٣) من قولهم في المثل «من سلك الجَدِّدَ أَمِنَ العِثَارَ» وهو يضرب في طلب العافية والصواب .

(٤) في مباحث العلة .

القول في مقدمات أصول الفقه

اعلم أن أول ما نبدأ به في هذا الفصل هو الفقه وأصوله ، ثم نبني عليه ما يتشعب منه فنقول :

الفقه في اللغة : من قولهم فقهه الشيء ، إذا أدركته ، وإدراكك علم الشيء ^(١) ، فقه ، قاله أبو الحسين بن فارس ^(٢) .

وقيل : هو اللغة المعرفة بقصد المتكلم ، يقول القائل : فقهت كلامك ، أي عرفت قصدك به .

وأما في عرف الفقهاء : فهو العلم بأحكام الشريعة .

وقيل : جملة من العلوم بأحكام الشريعة .

فإن قال قائل : إن الفقه ظنيات كثيرة ، فكيف يسمى علماً ؟ .

قلنا : ما كان فيه من الظنيات فهي مستندة إلى العلميات ، ولأن ^(٣) الظن قد

يسمى علماً ، لأنه يؤدي إليه ، قال تعالى : ﴿ يظنون أنهم / ٢ - ب / ملاقوا ربهم ﴾ ^(٤) أي يعلمون ^(٥) .

وقيل : إن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح ، يقال : فلان

(١) بالشيء .

(٢) في الأصل «أبو الحسن» والمثبت الصواب ، وهو أحمد بن فارس بن زكريا الرازي ، كان إماماً في علوم شتى ، وخصوصاً اللغة ، وله فيها «معجم مقاييس اللغة» صنفه بأسلوب خاص ، وهو من أنفس المعاجم اللغوية ، توفي عام ٣٩٠ هـ . وقيل ٣٧٥ هـ . (معجم الأدباء ٤ / ٨٠ - إنباه الرواة ١ / ٩٢ - نزهة الألباء ٢١٩ - بغية الوعاة ١ / ١٥٣ - اليتيمة ٣ / ٤٠٢ - وفيات الأعيان ١ / ١١٨ .

(٣) في الأصل «فلأن» .

(٤) البقرة / ٤٦ .

(٥) وانظر نهاية السؤل (١ / ٢٨) للأسنوي لترى مزيداً من الاعتراضات والأجوبة ، وانظر الأحكام للآمدي (١ / ٨) .

يتفقّه ، إذا استنبط علم الأحكام وتتبعها من طريق الاستدلال ، قال الله تعالى : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ﴾ (١) الآية .

والدليل على أن التفقه أسلم للاستنباط (٢) والاستدلال على الشيء بغيره ، حديث زياد بن ليبيد (٣) قال : « ذكر رسول الله ﷺ شيئاً وقال : ذاك أوان ذهاب العلم ، قلت : كيف يذهب العلم ، وكتاب الله عزّ وجل عندنا ، نقرؤه ونُقرئه أبناءنا ؟ فقال : ثكلتك أمك يا زياد ، إن كنت لأراك من فقهاء المدينة ، أو من أفضه رجل بالمدينة ، أوليس اليهود والنصارى يقرؤون التوراة والانجيل ، ولا يعملون بشيء مما فيهما ؟! » (٤) .

فدَلّ قوله : « إن كنت أعدك من فقهاء المدينة » على أنه لما لم يستنبط علم ما أشكل عليه من ذهاب العلم مع بقاء الكتاب ، بما شاهده من زوال العلم عن اليهود والنصارى ، مع بقاء التوراة والانجيل عندهم - خرج عن الفقه .
فهذا يدل على ما ذكرنا ، من أن الفقه هو استنباط حكم المشكل من الواضح .
وعلى هذا قوله ﷺ : « رب حامل فقه غير فقيه » (٥) ، أي : غير مستنبط ، ومعناه أنه يحمل الرواية من غير أن يكون له استدلال واستنباط فيها .
وأما أصول الفقه فهي من حيث اللغة ما يتفرع عليه الفقه .
وعند الفقهاء : هي طرق الفقه التي يؤدي (٦) الاستدلال بها إلى معرفة

(١) التوبة/١٢٢ .

(٢) في الأصل «لاستنباط» .

(٣) صحابي أنصاري ، شهد العقبة وبدراً ، وكان عاملاً رسول الله على حضرموت ، وولاه أبو بكر ، فقاتل المرتدين من كندة : مات في أول خلافة معاوية . (الإصابة ٣٣/٤ - الاستيعاب ٣٧/٤ - تهذيب التهذيب ٣٨٢/٣) .

(٤) رواه أحمد ، والحاكم ، والطبراني في الأوسط ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه ، وابن حبان ، والدارمي . (الإصابة ٣٣/٤) وحسن إسناده المنذري في «الترغيب والترهيب» والهيثمي في «مجمع الزوائد» .

(٥) رواه الترمذي رقم ٢٦٥٨ في العلم ، وأبو داود رقم ٣٦٦٠ في العلم ، وأحمد ، وابن ماجه ، والدارمي ، وهو حديث صحيح .

(٦) في الأصل «لا يؤدي» ولعل حرف النفي من زيادة الناسخ سهواً ، كما هو ظاهر .

الأحكام الشرعية .

وهي تنقسم إلى قسمين : إلى دلالة ، وأمانة .

فالدلالة : ما أدى النظر الصحيح فيه إلى العلم .

والأمانة : ما أدى النظر الصحيح فيه إلى غالب الظن .

ويقال في حد الأصل : ما ابتنى عليه غيره .

والفرع : ما بني على غيره .

وقيل : الأصل ما يقع التوصل به إلى معرفة ما وراءه .

والعبارتان مدخولتان ، لأن من أصول الشرع ما هو عقيم لا يقبل الفرع ، ولا

يقع به التوصل إلى ما وراءه بحال ، مثل ما ورد به الشرع من دية الجنين ،

والقسامة ، وتحمل العقل ، فهذه أصول ، ليست لها فروع .

فالأولى أن يقال : إن الأصل كل ما ثبت دليلاً في إنجاز حكم من أحكام

الدين .

وإذا حُدّ بهذا تناول ما جلب فرعاً ، أو لم يجلبه .

ثم اختلفوا في عدد الأصول .

قال عامة الفقهاء : الأصول أربعة ، الكتاب ، والسنة ، والإجماع ،

والعبرة (١) .

واختصر بعضهم فقال : دلائل الشرع قسمان : أصل ، ومعقول أصل .

فالأصل : الكتاب والسنة .

وأشار الشافعي رحمه الله إلى أن جماع الأصول [نص] (٢) ومعنى ، فالكتاب

والسنة والإجماع ، داخل تحت النص ، والمعنى هو القياس .

(١) أي القياس ، مأخوذ من الاعتبار ، في قوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من الأصل ، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام ، كما هو ظاهر من السياق .

وقد ضمّ بعضهم العقل إلى هذه الأصول ، وجعله قسماً خامساً .
وقال أبو العباس بن القاص (١) : الأصول سبعة : الحسّ ، والعقل ،
والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعبرة (٢) ، واللغة .

والصحيح : أن الأصول أربعة على ما قدمنا .
وأما العقل : فليس بدليل يوجب شيئاً ، أو يمنع شيئاً ، وإنما يكون / ٣ - أ /
به درك الأمور فحسب ، أو هو آلة المعارف .

وأما الحسّ ؛ فلا يكون دليلاً بحال ، والأمرفيه بين ، لأن الحسّ يقع فيه درك
الأشياء الحاضرة ، فهي ما لم توجد كوناً ، ولم تشاهد عيناً ، فلا يكون للحسّ فيها
تأثير .

وأما اللغة : فهي مدرجة للسان ، ومظنة لمعاني الكلام ، وأكثر ما فيها أنها
عبارة عن الشيء باسمه ، وتمييز له عن غيره بوصفه ، ولاحظ لأمثال هذا في
إيجاب شيء ، أو إثبات حكم .

وإذا عرفنا الفقه وأصوله ، فلا بدّ من معرفة العلم ، لأننا بيّنا أن الفقه هو العلم
بأحكام الشريعة ، فنقول :

العلم على ضربين : ضروري ومكتسب . ونعني به العلم الذي هو محدث .
وأما (٣) العلم القديم الذي هو للباري عزّ اسمه ، فلا يوصف بواحد منهما .
فأما علم الاضطرار ، فضربان :

(١) هو الإمام أحمد بن أبي أحمد الطبري ، من الطبقة الثالثة من أصحاب الشافعي ، أخذ
الفقه عن أبي العباس بن سريج ، له في الفقه تصانيف منها «التلخيص ، والفتاح ،
وأدب القاضي ، والمواقيت ، وغيرها» وله مصنف في أصول الفقه ، توفي سنة
٣٣٥هـ .

(الأنساب ٤٣٨ ب - طبقات ابن السبكي ٥٩/٣ - طبقات الشيرازي ص ٩١ -
طبقات العبادي ص ٧٣ - النجوم الزاهرة ٢٩٤/٣ - وفيات الأعيان ٥١/١) .

(٢) أي القياس ، كما مر في تعليق (١) في الصفحة السابقة .

(٣) في الأصل «فأما» والمثبت أولى ، وأظن أن ذلك من الناسخ ، لأنه تكرر كثيراً ولا سيما
في آيات القرآن فهو لا يرفع القلم أثناء الكتابة .

أحدهما : ما كان مبتدأ في النفوس ، كالعلم بأن المسمى لا يخلو من وجود أو عدم ، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم ، وأن من المستحيل اجتماع الضدين ، وكون الجسم في محلين ، وزيادة الواحد على الاثنين .
وعلى هذا علم الانسان بأحوال نفسه ، من صحة وسقم ، وقوة وضعف ، وشجاعة وجبن ، ونفور وميل ، وغير ذلك .
وهذا النوع من العلم يدرك ببديهية العقل ، من غير أن يتقدم له سبب .

والضرب الثاني : ما كان واقعاً عن درك الخواس ، كالأشخاص المدركة بالبصر ، والأصوات المدركة بالسمع ، والطعوم المدركة بالذوق ، والروائح المدركة بالشم ، والأجسام المدركة باللمس .

ويدخل في هذا الضرب : العلم بالبلدان التي لم نحضرها ، والوقائع التي لم نشهدها ، وكذلك العلم بورود الرسل صلوات الله عليهم ، ودعائهم إلى الله عز وجل ، وتكذيبهم ، وتصديقهم ، وأمثال هذا تكثر .

وكلا ضربي هذا العلم مدرك بغير نظر ولا استدلال .

وحده : ما لا يمكن للعالم به نفيه عن نفسه بشك أو شبهة .

وأما العلم المكتسب : فهو الواقع عن نظر واستدلال ، وهو على ضربين : مسموع ، ومعقول .

فالمسموع : ما أخذ عن توقيف صاربه أصلاً .

والمعقول : ما أخذ عن اجتهاد ، صاربه فرعاً .

واختلفوا في حد العلم :

فقال بعضهم : تبيّن المعلوم ، أو معرفة المعلوم ، أو درك المعلوم على ما هو به .
والأحسن هو اللفظ الأخير .

والذي قاله بعضهم : إنه إثبات الشيء على ما هو به ، فاسد ، لأن المعلوم معلوم ، وهذا الحد يقتضي أن يكون شيئاً ، وهو ليس بشيء عند أهل السنة .

والذي قاله بعضهم : إنه اعتقاد الشيء على ما هو به ، باطل ، لأن الله

تعالى عالم بعلم ، على مانطق الكتاب والسنة ، ولا يطلق عليه الاعتقاد بحال ، بل هو من صفات المخلوقين .

وإذا لم يكن الحد جامعاً ؛ لم يكن صحيحاً .

وهذا الحد حد المعتزلة (١) ، وهم ضلال في كل ما يتفردون به .

وأما من حيث اللغة ، قال ابن فارس : هو من قوله : علمت (٢) الشيء ، وعلمت (٢) به ، وهو عرفانه على ما هو به ، يقال : علمته علماً .

قال : وقد يكون اشتقاقه من العَلم أو العلامة ، وذلك لأن العلامة أمانة تتميز بها الشيء عن غيره ، فكذلك العَلم ، مما يميزه صاحبه عن غيره ، وعلى / ٣ - ب / هذا قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ ﴾ (٣) أي : نزول عيسى بن مريم ، به يعرف قرب الساعة ، وقرأ قوم : « وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ » (٤) ، أي : أمانة ودلالة .

فأما الجهل : فهو اعتقاد المعلوم على خلاف ما هو به .

ولأبأس بلفظ الاعتقاد في حد الجهل . بخلاف العلم على ما سبق .

وأما الشك : فهو الوقوف بين منزلتي الجهل والعلم .

وقيل : تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر ، فإذا ظهرت المزية لأحدهما على الآخر ، فهو الظن .

ويقال : غلبة أحد طرفي التجويز ، فإذا قوي ، سمي غالب الظن .

(١) هم طائفة شذت عن أهل السنة بآراء ضالة ، منها نفي الصفات ، وأن العبد يخلق أفعال نفسه ، وغير ذلك ، كالتحسين والتقييح ، ورأسهم واصل بن عطاء الغزال ، خالف الحسن البصري في القدر ، وفي المنزلة بين المنزلتين ، وانضم إليه عمرو بن عبيد ، فطردهما الحسن ، فاعتزلاه إلى سارية من سواري مسجد البصرة ، فسموا بالمعتزلة . (الفرق بين الفرق ص/ ٢١ - الملل والنحل ١/ ٥٣) .

(٢) في الأصل «عملت الشيء» ، وعملت به» وهو من تحريف النسخ .

(٣) الزخرف/ ٦١ .

(٤) وهي قراءة ابن عباس ، وأبي هريرة ، وقتادة ، ومالك بن دينار ، والضحاك (القرطبي

١٦/ ١٠٥) .

قد ورد الظن بمعنى اليقين^(١) ، وقد ورد بمعنى الشك^(٢) ، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾^(٣) ، أي : يشكّون .
فاليقين منه ما كان له سبب دال عليه ، والشك منه ما خطر بالقلب من غير سبب يدل عليه .

فإن قال قائل : إنكم قلتم : إن الفقه هو العلم بأحكام الشريعة ، فما أحكام الشريعة ؟

قلنا : هي المنقسمة إلى كون الفعل واجباً ، ومندوباً إليه ، ومحظوراً ، ومكروهاً .

وليست الأحكام هي الأفعال^(٤) ، بل هي مضافة إلى الأفعال ، يقال : أحكام الأفعال ، والشيء لا يضاف إلى نفسه .

فالواجب : ما يثاب على فعله ، ويعاقب على تركه .

وهو في اللغة من السقوط ، قال الله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجبت جنوبها ﴾^(٥) أي : سقطت .

فكأنه الشيء الذي سقط على المخاطب به ، فلزمه وأثقله ، كما يسقط عليه الشيء ، فلا يمكنه دفعه عن نفسه .

(١) في قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مَلَقُوا رَبَّهُمْ ، وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ البقرة/٤٦ .

(٢) كما يستعمل الشك بمعنى الظن عند الفقهاء (المجموع ٢٢٣/١) .

(٣) البقرة/٧٨ .

(٤) وذلك لأن الحكم : «هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاءً ، أو تحييراً ، أو وضعاً» .

والاقتضاء يشمل الإيجاب ، والندب ، والكراهة ، والتحريم .

فالإيجاب ، والندب ، والكراهة ، والتحريم ، خطاب الله ، أي كلامه ، وهو صفة من صفاته .

وأما أفعال العباد ، فهي مُتَعَلِّقُ هذا الخطاب ، وهي الواجب ، والمندوب ، والمكروه ، والمحرم ، على ما سيذكره ابن السمعاني .

فالإيجاب خطاب الله ، والواجب فعل العبد ، أي مُتَعَلِّقُ الخطاب .

وانظر كتابنا «الوجيز في أصول التشريع» لتقف على المزيد في هذا البحث .

(٥) الحج/٣٦ .

والفرض : مثل الواجب^(١) ، يقال : فرضت عليك كذا ، أي أوجبتة ، قال الله تعالى : ﴿ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ ﴾^(٢) أي : أوجبه على نفسه .
ومنه قيل لسهام الميراث : فريضة .

وأما النذب^(٣) : فهو ما يثاب على فعله ، ولا يعاقب على تركه .
وأصله في اللغة ، هو المدعو إليه ، والمرغب فيه ، يقال : ندبته لكذا فانتدب له .

والنفل^(٤) : قريب من النذب ، إلا أنه دونه في المنزلة .
فالنافلة من حيث اللغة : الزيادة بعد الواجب ، وأصله من النفل ، وهو العطاء ، ومنه قول لبيد^(٥) :

إِنَّ تَقْوَى رَبِّنَا خَيْرٌ نَفْلٌ^(٦)

والجائز : ما لا ثواب في فعله ، ولا عقاب في تركه .
وأصله : من جُرْتُ المكان ، إذا عبرته ، كأنه الشيء إذا وقع ، جاز ومضى ،

(١) هذا عند الجمهور ، وأما الحنفية ، فقد فرقوا بينهما ، فقالوا : الفرض ما ثبت بدليل قطعي ، من الكتاب ، أو السنة المتواترة ، وسموه فرضاً اعتقادياً ، رتبوا على جحوده الكفر ، وأما الواجب ، فهو ما ثبت بدليل ظني ، كالقياس وخبر الواحد ، ورتبوا على جحوده الفسق .

وانظر كتابنا «الوجيز في أصول التشريع» لتقف على المزيد في هذا البحث .

(٢) البقرة/١٩٧ .

(٣) أي المندوب ، وإلا فالنذب خطاب الله ، كما مر معنا في التعليق السابق .

(٤) والجمهور يسوون بين النفل ، والمندوب ، والمستحب ، والسنة .

(٥) هو لبيد بن ربيعة العامري ، أبو عقيل ، من فحول شعراء الجاهلية ، وأحد أصحاب المعلقات السبع ، أدرك الإسلام ، وأسلم ، وهو من المعمرين . توفي سنة ٤١هـ .

(٦) خزنة الأدب ١/٣٣٧ - ٤/١٧١ - الشعر والشعراء ٢٣١ - طبقات فحول الشعراء

(١١٣) .

(٦) هذا صدر البيت وتماه في ديوانه ص/١٧٤ والأغاني ، ومختارات ابن منظور ٩/٣٣٨

من قصيدة طويلة هذا مطلعها :

| | |
|------------------------|--------------------------------------|
| وبإذن الله ريثي وعجل | إِنَّ تَقْوَى رَبِّنَا خَيْرٌ نَفْلٌ |
| بيديه الخير ما شاء فعل | أحمد الله ، ولا نَدَّ له |
| ناعم البال ومن شاء أضل | من هداه سبل الخير اهتدى |

ولم يجبسه مانع .

والحلال : هو الموسع في إثباته .

وأما المحظور : فهو الممنوع ^(١) فعله .

وأصل الحظر : المنع ، ومنه الحظيرة التي تفعل للدواب بها ، وتمنعها من التفرق .

وكذلك الحرام : هو الممنوع من إثباته .

ومنه المحروم : وهو الذي منع سعة الرزق .

ويقال : الحرام والمحظور ، ما يعاقب على فعله .

والصحيح : ما يتعلق به النفوذ ، ويتحصل به المقصود ^(٢) .

والفاسد : ما لا يتعلق به النفوذ ، ولا يحصل به المقصود ^(٣) .

والصواب : ما أصيب به المقصود بحكم الشرع .

والخطأ : نقيض الصواب في اللغة ، ومعناه : مخالفة القصد ، والعدول عنه

إلى غيره .

والحق : يستعمل على وجهين .

أحدهما : بمعنى الصواب ، يقال : هذا القول حق ، أي صواب .

والآخر : بمعنى الوجوب ، يقال : حق عليك أن تفعل كذا ، أي واجب .

(١) في الأصل «هو ممنوع فعله» والمثبت أولى لما هو ظاهر من السياق في نظائره .

(٢) وعرفوه : بأنه «موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع» .

(٣) وعرفوه : بأنه «مخالفة الفعل ذي الوجهين الشرع» .

وإذا صح الفعل من عبارة أو معاملة ترتب عليه أثره ، وإلا فلا .

والفاسد والباطل مترادفان عند الجمهور .

وفرق الحنفية بينهما ، فقالوا : الفاسد ما شرع بأصله دون وصفه ، كبيع درهم بدرهمين ، فإن بيع كل من الدرهم والدرهمين جائز على انفراد ، وإنما حرم بيع أحدهما بالآخر للمفاضلة المؤدية إلى الربا ، فالبيع جائز بأصله دون وصفه ، ورتبوا عليه الملك الخبيث مع المعصية .

وأما الباطل فهو ما لم يشرع لا بأصله ولا بوصفه كبيع الملاقيح ، وهو بيع الأجنة في بطون أمهاتها .

وانظر لمزيد التفصيل كتابنا «الوجيز في أصول التشريع» .

والطاعة : مأخوذ من الطوع والانقياد ، / ٤ - أ / ومعناه : تلقي الأمر بالقبول .

والمعصية : ضد الطاعة .

والحسن : كل فعل إذا فعله الفاعل ، لا يستحق له الفاعل ذمًا^(١) .
والقبيح : كل فعل إذا فعله الفاعل استحق بفعله الذم .

* * *

وإذا عرفنا انقسام أحكام الشرع فنقول :

العلم بأحكام الشرع ضربان .

أحدهما : ما وجب فرض العلم به على الأعيان^(٢) ، وهو ما لا يتخلو مكلف من التزامه ، والعمل به ، من أفعال وتروك ، كالصوم ، والصلاة ، ووجوب الزكاة ، والحج لمن يجد المال ، وتحريم الزنا ، وإباحة النكاح ، وتحريم الربا ، وإباحة البيع ، وتحريم الخمر ، والقتل ، والسرقة .
وكذلك كل ما يكثر مواقفته من المحظورات .

ويجب على كل مكلف أن يعلم وجوبها عليه ، لاستدامة التزامها .
واختلفوا في علمه^(٣) بوجوبها ، هل يجب أن يكون عن علمه بأصولها ودلائلها ؟

فذهب بعضهم : إلى وجوب علمها بأصولها ودلائلها ، فيكون فرض العلم بأصولها على الأعيان^(٤) .

(١) أي لا يستحق عليه ذمًا شرعاً ، لأن الحسن عند أهل السنة ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع ، فلا حكم قبل الشرع عندنا ، والعقل لا يحسن ولا يقبح ، والأشياء لا يوجد فيها حسن ولا قبح ذاتي .

وذهب المعتزلة إلى التحسين والتقيح العقليين ، ورتبوا عليهما وجود الأحكام قبل الشرع ، ووجوب شكر المنعم وغير ذلك .

(٢) فرض العين هو المتعلق بكل مكلف ، فيجب عليه القيام به ، ولا يسقط عنه بفعله غيره .

(٣) في الأصل «في عمله» وهو من تحريف الناسخ .

(٤) وهذا المذهب منسوب لمعتزلة بغداد ، قال القاضي عبد الوهاب : وعلى هذا جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب .

وذهب بعضهم إلى أن فرض العلم بأصولها ساقط عنهم ، لأن الواجب عليهم العمل ، وأما العلم بالدلائل ، فيختص بها (١) العلماء . وهذا الوجه أوسع وأسهل ، فهو الأولى .

والضرب الثاني ما كان فرض العلم به على الكفاية (٢) ، وهو ما عدا النوعين من الأحكام التي يجوز أن يخلو المكلف من التزامها .

ومعنى الفرض على الكفاية أنه يجب أن يتدب لعلمه قوم في كل عصر ، فيرجع من يلزمه في حكمه إلى من يعلمه .

وإنما لم يجب على الأعيان ، لأن العلم بها لا يكون إلا مع الانقطاع إليها ، فإذا أوجبنا على كل الناس ذلك ، اختلّ أمر المصالح التي هي مصالح الدنيا ، لأنهم إذا انقطعوا إلى العلم ، لم يتفرغوا للقيام بمصالح الدنيا ، فكان الواجب على الكفاية ، ليقوم به قوم ، والباقون يقومون بمصالح الدنيا ، فتنتظم على هذا الوجه مصالح الدين والدنيا جميعاً .

ويجب أن يجتمع العلم بالأصول والأحكام في كل واحد من أهل الكفاية ، ولا يختص بكفاية العلم بالأحكام فريق ، وبكفاية العلم بالأصول فريق .

فإن تفرّد بعلم الأحكام فريق ، وبعلم الأصول فريق ، لم يسقط بواحد منها فرض الكفاية في الأحكام والأصول .

لأن الأحكام فروع الأصول ، والأصول موضوعة للفروع ، فلم يجز انفراد أحدهما عن الآخر .

= وانظر الإبهاج ١٨٦/٣ - والتبصرة ص/٤١٤ بتحقيقنا - والأحكام ١٩٧/٤ - والمتنهي لابن الحاجب ص/١٦٤ - والمستنصفى ٣٨٩/٢ - وفواتح الرحموت ٤٠٣/٢ - والمحصول ١٠١/٦ .

(١) كذا في الأصل ، والضمير راجع للدلائل .

(٢) فرض الكفاية هو ما كان المراد منه إظهار الشعار ، وإيقاع الفعل ، بغض النظر عن المكلف ، بحيث إذا قام به بعض الأمة سقط عن الباقيين ، فالمراد إيجاد الفعل في الخارج ، لا إيقاعه من كل مكلف كما هو الحال في فرض العين .

وذهب من قال : إن العالم يجوز له تقليد العالم ^(١) إلى أنه لا يلزم الجمع بينهما ، وأنه إذا انفرد بكل واحد من الأمرين جعله كاجتماعهما في الواحد ، وسقط بذلك فرض الكفاية .

واختلفوا بعد هذا في كيفية الوجوب في الواجب على الكفاية . فذهب طائفة من الفقهاء ، والأشعرية ^(٢) من المتكلمين إلى أنه واجب على كل واحد من أهل الفريضة بعينه ، بشرط أن لم يقم به غيره . وذهبت طائفة من الفقهاء ، والمعتزلة من المتكلمين إلى أنه غير واجب على أحد بعينه ، إلا بشرط أن لا يقوم به غيره . فيكون على الوجه الأول فرضاً إلا / ٤ - ب / أن يقوم به الغير فيسقط ، وعلى الثاني غير فرض ، إلا أن لا يقوم به الغير ، فيجب . وذهب بعضهم : إلى أنه إن غلب على ظنه أنه يقوم به غيره ، لا يجب عليه ، وإن غلب على ظنه أنه لا يقوم به أحد وجب عليه . وهذا وجه حسن ^(٣) . والخلاف الأول محض صورة ، لا ظهور فائدة ، فلا أرى له معنى .

-
- (١) وينسب هذا القول للإمام أحمد بن حنبل ، وإسحق بن راهوية ، وسفيان الثوري ، وفي مسألة تقليد المجتهد لغيره خلاف وأقوال كثيرة ، أصحابها المنع قبل أن يجتهد في المسألة ، وأما بعد الاجتهاد بها ، فالاتفاق على منعه من تقليد غيره . وانظر (الأحكام / ٤ / ٢٧٥ - المحصول / ٦ / ١١٥ - التبصرة / ٤٠٣ - التمهيد / ٥٢٤ - المعتمد / ٤ / ٩٤٢ - اللمع ص / ٧١ - المنتهي ص / ١٦١ - الإبهاج ونهاية السؤل / ٣ / ١٨٦ - المستصفي / ٢ / ٣٨٤ - بولاق - فواتح الرحموت / ٢ / ٣٩٢) .
- (٢) هم أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري ، إمام أهل السنة رحمه الله .
- (٣) وهو الراجح عند الجمهور .

العقل

وإذ قد ذكرنا معنى العلم ؛ فلا بد أن نذكر معنى العقل ، وما قيل في حقيقته .
وقد قيل : إنه أصل لكل علم ، وكان بعض أهل العلم يُسميه « أم العلم » .
وقد أكثر الناس الخلاف فيه ، قبل الشرع وبعده ، ومن كثرة اختلاف الناس
فيه قال بعضهم (١) :

سئل الناس إن كانوا لديك أفاضلاً عن العقل ، وانظر هل جوابٌ محصلٌ
وقد جعله المتقدمون جوهرًا ، وقالوا : إنه جوهر لطيف يفصل به بين حقائق
المعلومات .

قالوا : وهذا فاسد ، لأنه لو كان جوهرًا لصحَّ قيامه بذاته ، فجاز أن يكون
عقل بلا عاقل ، كما جاز أن يكون جسم بغير عقل ، وحين لم يتصور ذلك ، دلَّ
على أنه ليس بجوهر .

وأما عند كافة المسلمين ، فهو نوع من العلم ، يدخل في جملة أقسامه .
واختلفوا في حقيقته على أقاويل شتى (٢) .

قد روي عن الشافعي - رحمه الله - أنه قال : هو آلة التمييز .
وقال بعضهم : العقل بصر القلب ، وهو بمنزلة البصر من العين ، تدرك به
المعلومات ، كإدراك البصر المشاهدات ، قاله : أبو الحسن علي بن حمزة
الطبري .

وقال بعضهم : هو قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات .
وقال بعضهم : معنى العقل هو العلم ، لا فرق بينهما ، لأنه لا فرق عند أهل

(١) هذا من شعر الفقهاء .

(٢) وانظر المنحول للغزالي بتحقيقنا ص/ ٤٤ والبرهان لإمام الحرمين ١١١/٢ .

اللغة وأرباب اللسان بين قولهم : علمت وعقلت ، فيستعملون العلم والعقل على حد واحد ، في معنى واحد ، ويقولون : هذا أمر معلوم ومعقول ، ويقولون : اعلم ماتقول ، واعقل ماتقول .

وفي استعمال العلماء يقع اسمه على قدر من العلم ، يميّز من قام به بين خير الخيرين ، وشر الشرين ، ويصح منه بحصوله له الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، ويخرج به عن حد المجانين والمعتهين ، ويصح معه التكليف والخطاب .

ويمكن أن يقال : إنه قوة ضرورية بوجودها يصح درك الأشياء ، ويتوجه تكليف الشرع ، وهو ما يعرفه كل إنسان من نفسه ، ولا يستدل عليه بغيره ، لأن الاستدلال مفقود إلى علم ينظر فيه ، وأصل يعتمد عليه ، ولو كان غيره دليلاً عليه ، لكان مكتسباً لا ضرورياً .

ثم العقل تختلف مراتبه :

فأولها : إدراك ما يدرك بديهية ، وعلم ما يعلم بأول الرأي .
وأعلاها : إدراك الغائبات بالوسائط .

واسم العقل منفي عن الله تعالى ، لأن علمه أحاط بالأشياء ، لا عن جهة الاستدلال ، ولا بالترقي إلى معرفتها بالاجتهاد .

ولأن الأصل في أسامي الرب تعالى هو التوقيف ، ولا توقيف في وصف الله تعالى بالعقل ، فلا يوصف به .

واعلم أن محله القلب ، لأن محل سائر العلوم القلب ، فكذلك هذا أيضاً .

ولأن الله تعالى قال : ﴿ إِنَّ فِي / ٥ - أ / ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ (١)

أي : عقل - دلّ على أن محله القلب ، حيث عبر به عنه .

وقال بعض أصحاب أبي حنيفة : إن محله الدماغ ، يقال : فلان خفيف

الدماغ ، أي : ليس له عقل .

(١) ق/٣٧ .

ولأنه إذا جفّ الدماغ ، ذهب العقل .
والأول أصح (١) .

وقد قال جماعة : إن العقل عقلان :

عقل غريزي : وهو القوة المتهيئة لقبول العلم ، وهو من حيث القوة موجود في كل خليفة من آدميين .

قالوا : ووجوده في الطفل ، كوجود النحل في النواة ، والسنبلة في الحبة .
والثاني عقل مستفاد : وهو الذي تتقوى به تلك القوة ، وقد يحصل باختيار من العبد ، ويحصل بغير اختيار منه .

قالوا : والعقل الغريزي بمنزلة البصر للجسد ، والمستفاد بمنزلة النور ، فكما أن البصر متى لم يكن له نور من الجولم يدرك بصره شيئاً ، فكذلك العقل ، إذا لم يكن له نور من العلم المستفاد ، لم تفد بصيرته ، قال الله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نَوْراً فَمَا لَهُ مِنْ نَوْراً ﴾ (٢) .

وما ذكرناه أولى من باب الفقهاء وطريقتهم ، فهو الأولى .

الأدلة الشرعية

وإذا عرفنا العلم وأقسامه فنقول :

قد بينّا أن الأصول أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

وقال بعض أصحابنا : ومعقول أصل ، واستصحاب الحال .

وقالوا : دخل في معقول الأصل ، دليل الخطاب ، وفحوى الخطاب ، ولحن الخطاب .

وفي استصحاب الحال خلاف سنذكره .

(١) هذا رأيه، والواقع أن الدماغ محل العقل ، إلا إذا كان الكلام على العقل الفلسفي الذي اختلط عند الفلاسفة بالقلب والروح .

(٢) النور/ ٤٠ .

الكتاب

فأما الكتاب فهو أم الدلائل ، وفيه البيان لجميع الأحكام ، قال الله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (١) . وقال الله تعالى : ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (٢) .

وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ (٣) .

قال الشافعي : « وليست تنزل بأحد في الدين نازلة ، إلا وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها » (٤) .

فإن قال قائل : إن من الأحكام ما يثبت (٥) بالسنة .

قلنا : ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة ، لأن كتاب الله تعالى أوجب علينا اتباع الرسول صلوات الله عليه ، وفرض علينا الأخذ بقوله ، وحذرننا مخالفته ، قال الله تعالى : ﴿ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ، وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ (٦) .

وقال تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ (٧) .

وقال تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ (٨) الآية .

(١) النحل / ٨٩ .

(٢) الأنعام / ٣٨ .

(٣) إبراهيم / ١ .

(٤) الرسالة للشافعي ص / ٢٠ فقرة ٤٨ تحقيق المرحوم أحمد شاكر .

(٥) في الأصل « ما يثبت لهذا بالسنة » ولعل اسم الإشارة من زيادة الناسخ سهواً .

(٦) الحشر / ٧ .

(٧) النساء / ٥٩ .

(٨) النور / ٦٣ .

قال الشافعي : « فمن قبل عن رسول الله ﷺ ، فعن الله قبل » (١)

فإن قيل : هيئات القبوض في البياعات ، وكيفية الإحراز في السرقة ، وغالب النقود في المعاملات ، ليس لها أصل في الكتاب ، ولا في السنة .
قلنا : قد قال الله تعالى : ﴿ خذِ الْعَفْوَ ، وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ، وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ (٢) .

والعرف : ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم معاملة ، فصار العرف في صفة القبوض ، والإحراز ، والنقود ، معتبراً بالكتاب .
فعلى هذا نقول : إن الكتاب أصل الدلائل ، والسنة مأخوذة منه ، والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة ، / ٥ - ب / والإجماع مأخوذ من الكتاب والسنة والقياس .

وكتاب الله تعالى هو المنقول إلينا بطريق التواتر ، على وجه يوجب العلم (٣) المقطوع ، الذي لا يخامره شك ولا شبهة ، وهو مثبت بين الدفتين .
فكل من عاين الرسول ﷺ ، حصل له العلم بالسماع - وهو أنه سمع رسول الله ﷺ - أن هذا هو القرآن الذي أنزله الله تعالى ، وهو كلامه ووحيه .
ومن لم يعاين الرسول حصل له العلم بالنقل المتواتر خلفاً عن سلف ، وذلك العلم هو أنه ثبت عندنا أن محمداً رسول الله ﷺ - بما أقام به الدليل .
وثبت أنه كان يقول : إن الكتاب الذي جاء به هو هذا القرآن ، وأنه كلام الله عز وجل ووحيه .

ولا نقول : إنا علمنا أنه كلام الله بالإعجاز ، لأنه يجوز أن يعجز الله الخلق عن الإتيان بمثل كلام ، لا يكون ذلك الكلام كلامه .

(١) الرسالة للشافعي ص/٢٢ فقرة ٥٨ تحقيق أحمد شاكر . وانظر الرسالة أيضاً ص/٧٣ - ٨٥ من الفقرة ٢٣٦ - ٢٨١ ففيها كلام نفيس في وجوب طاعة رسول الله ﷺ ، جدير بأن يحفظ .

(٢) الأعراف / ١٩٩ .

(٣) في الأصل «يوجب والعلم» والواو من زيادة الناسخ .

بل بالمعجزات عرفنا نبوة الرسول صلوات الله عليه، وبقوله عرفنا أن القرآن كلام الله عز وجل.

ونقول: إن القرآن في نفسه معجزة، لا يجوز أن يأتي أحد بمثله، في جزالته، وفصاحته، ونظمه، وكذلك من حيث معانيه هو معجزة.

وقد عجز الخلق عن الإتيان بمثله، مع^(١) تحدي الرسول صلوات الله عليه، وطلبه إياهم أن يأتوا بمثله، فعجزوا عنه.

ولا نقول كما قال بعض المبتدعة: إن نفس القرآن ليس بمعجز، وإن فصاحة بعض الفحول من شعراء الجاهلية لا يكون دون فصاحته.

وإنما الإعجاز في القرآن هو أن الله عز وجل منع الخلق عن الإتيان بمثله مع قدرتهم عليه^(٢).

وهذا قول باطل، وزعم كاذب.

وسمعت والدي^(٣) - رحمه الله - يقول: إن هذا قول اخترعه الجاحظ^(٤) ولم يسبقه إليه أحد، ومن^(٥) قاله^(٦) بعده فإياه اتبع، وعلى منواله نسج، وهو في

(١) في الأصل «ومع».

(٢) وهو القول بالصرفة، المنسوب للنظام المتوفي سنة ٢٢٣. وانظر (الإتقان في علوم القرآن ١١٨/٢ - البرهان للزركشي ٩٣/٢) وقد حكم الإمام أحمد بكفر القائل بالصرفة. وانظر (الجواب الصحيح ٧٥/٤ والكوكب المنير ١١٥/٢).

(٣) هو محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن السمعاني، كان من كبار أئمة الحنفية، توفي سنة ٤٥٠هـ (طبقات ابن السبكي ٣٣٦/٥ - الفوائد البهية ص/١٧٣).

(٤) هو عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ، من أئمة الأدب، معتزلي، ورئيس فرقة الجاحظية منهم، له مصنفات عديدة منها «الحيوان» و«البيان والتبيين» وغير ذلك مات بسبب سقوط بعض كتبه عليه سنة ٢٥٥هـ.

(لسان الميزان ٣٥٥/٤ - الميزان ٢٤٧/٣ - وفيات الأعيان ١٤٠/٣ - معجم الأدباء ٧٤/١٦ - بغية الوعاة ٢٨٨/٢ - نزهة الألباء ص/١٧٣ - الفرق بين الفرق ص/١٧٥).

(٥) هذا الحرف أتت عليه الأكلة في الأصل، ولم يبد منه إلا طرف النون الأخير، وقد استظهرته من السياق.

(٦) في الأصل «قال» والمثبت أولى.

نفسه مستثجج مستهجن .

والتأمل في نظم القرآن ، وجزالته ، وفصاحته ، وعرضه على كل نظم عرف من أساليب كلام العرب ، وكل كلام فصيح عرف من كلامهم ، ثم امتيازه عن الكل - بروائه وبهائه ، وطلاوته وحلاوته ، وإعراقه وإيناقه ، وإعجازه - ظاهر لكل ذي لب من الناس ، لولا خذلان يلحق بعض القوم ، ونسأل الله العصمة بمنه .

ولا يحتمل هذا الموضوع بيان وجوه الإعجاز في القرآن ، وقد كفيينا مؤنة ذلك بحمد الله ومنه ، واعتنى بذلك جماعة من علماء أهل السنة ^(١) ، والله تعالى يشكر سعيهم ويرحمهم وإيانا بمنه .

والمصحف الإمام هو هذا المصحف الذي بين المسلمين .

جمع في زمان أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - بإجماع الصحابة .
وأخرج في زمن عثمان - رضي الله عنه - ونسخ منه المصاحف ، وفرق في البلدان ، وعليه الاتفاق .

وفي الباب خطب كبير ، واقتصرنا على هذا القدر .
وقد دلّ اتفاق المسلمين على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى .
وعلى أن التسمية من فاتحة الكتاب ، وكذلك هي من القرآن في كل موضع أثبت في المصاحف .

وقد أتينا على هذا الدليل في / ٦ - أ / الخلافيات .

السنة

وأما السنة فهو الأصل الثاني ، وهو تلو الكتاب .
وهي عبارة عن كل ما شرعه الرسول ﷺ لهذه الأمة ، قولاً وفعلاً .

(١) منهم الإمام الخطابي، والرمانى، والزملكانى، والرازى، وابن سراقه، والباقلانى.

قال أبو سليمان الخطابي (١) : هي الطريقة المسلوكة في الأمر المحمود (٢) ، وأصلها : من قولهم : سنتت الشيء بالسن ، إذا أمررت عليه حتى يؤثر فيه سنناً ، أي : طرائق .

فإذا أطلقت السنة ، أريد بها الطريقة المحمودة .

وإذا قيدت ، كانت في الخير والشر ، لقوله ﷺ : « من سنَّ سنةً حسنةً فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ، ومن سنَّ سنةً سيئةً فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة » (٣) .

ويقال : السنة عبارة عن السيرة ، قال الشاعر (٤) :

فلا تَجَزَعَنَّ مِنْ سُنَّةِ أَنْتِ سِرَّتِهَا فأول راضي سنة من يسيرها
معناه : من سيرة أنت سرتها .

فسنة رسول الله ﷺ هي الطريقة التي سلكها رسول الله ﷺ .
ثم لها مراتب .

ونقل بعضها موجب العلم ، ونقل بعضها موجب العمل .
وسنن ذلك في باب الأخبار بعون الله تعالى .

* * *

(١) هو الإمام المشهور حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب ، كان إماماً في الفقه ، والحديث ، واللغة ، له تصانيف مشهورة منها «معالم السنن» شرح سنن أبي داود ، و«غريب الحديث» وغيرها . توفي سنة ٣٨٨هـ .

(طبقات ابن السبكي ٢٨٢/٣ - بغية الوعاة ٥٤٦/١ - إنباه الرواة ١٢٥/١ - تذكرة الحفاظ ٢٠٩/٣ - شذرات الذهب ١٢٧/٣ - العبر ٣٩/٣ - معجم الأدباء ٢٦٨/١٠ - النجوم الزاهرة ١٩٩/٤ - وفيات الأعيان ٤٥٣/١) .

(٢) هذا الذي قاله الخطابي هو السنة لغة .

(٣) رواه مسلم ١٠١٧ ، والترمذي ٢٦٧٦ - ٢٦٧٧ ، والنسائي ٧٥/٥ - ٧٦ وابن ماجه في المقدمة ٧٤/١ رقم ٢٠٣ - ٢٠٨ ، وأحمد ٣٦٢/٤ ، والدارمي ١٣٠/١ .

(٤) هو الهذلي زهير بن خالد ، وانظر البحر لأبي حبان ١٣٨/٥ .

الملة

وأما الملة فهي عبارة عن شريعة الرسول ﷺ .
وقيل : هي عبارة عما يملئه الملك على النبي ﷺ من الوحي .

* * *

الإجماع

وأما الأصل الثالث وهو الإجماع ، فهو حجة ، خلافاً لبعض الناس ، وسننٍ ذلك .

والإجماع في اللغة : العزم على الأمر ، يقال : أجمعت على الشيء ، وأزمنت عليه ، بمعنى واحد ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فأجمعوا أمركم وشركاءكم ﴾ (١)

أي : اعرضوه وأمضوه .
وقد قيل : إنه في عبارة أهل الفقه استفاضة القول وانتشاره في الجماعة الذين (٢) ينسب الإجماع إليهم .
وفي مسائل الإجماع كلام كثير ، وسيأتي بيانه إن شاء الله .

* * *

القياس

والأصل الرابع هو القياس ، وأصله في اللغة التقدير ، ولذلك يقال للميل الذي يُسبَرُ به غور الجرح مقياس ومُسَبَّر .
وقال الشماخ (٣) :

(١) يونس / ٧١ .

(٢) في الأصل «الذي» .

(٣) هو معقل بن ضرار بن سنان الذبياني الغطفاني والشماخ لقبه ، شاعر مخضرم ، أدرك الجاهلية والإسلام ، وشهد القادسية توفي في غزوة موكان سنة ٢٢هـ .
(الأغاني ٩٧/٨ - الخزانة ٥٢٦/١ - الأمدى ١٣٨ - الإصابة ترجمة ٣٩١٣ - مختارات ابن منظور ١٣١/٦) .

وَدَلِّجُ اللَّيْلِ وَهَادِ قِيَاسٌ (١)

أي بصير بالطرق مقدر ، ليسير فيما يقضي بانتهائه إلى المقصد .
ويقال : إنه حمل الشيء على الشيء ، في بعض أحكامه ، لنوع من الشبه .
وسياتي الكلام فيه على الإشباع ، ونذكر معنى العلة ، والسبب ، والشرط ،
والفرق بين هذه الأشياء لغة ، وفي عرف الفقهاء .

* * *

النظر

وإذا عرفت هذه الأصول ، فلا بد من النظر في هذه الأصول لتعرف أحكام
الشريعة .

والنظر : هو الفكر في حال المنظور إليه ، والتوصل بأدلته إلى المطلوب .
يقال : تناظر الرجلان ، إذا تقابلا بنظرهما ، أيهما المصيب ، وأيها المخطئ .
وقيل : هو تصفح الأدلة لاستخراج الأحكام (٢) .
وللنظر شروط :
أحدها : أن يكون الناظر كامل الآلة ، على ما ذكره في باب المفتي .
والثاني : أن يكون نظره في دليل ، لا في شبهة .
والثالث : أن يستوفي شروط الدليل وترتيبه على حقيقته ، بتقديم ما يجب
تقديمه ، وتأخير ما يجب تأخيره .

(١) هذا الشرط من أرجوزة له أولها :

كأنها وقد براها الأحماس
ودلجُ الليلِ وهادِ قِياسِ
ومرج الضُّفْرِ وماجِ الأحلاسِ

وانظر ديوانه ص ٣٩٩ تحقيق صلاح الدين الهادي .

(٢) وانظر المحصول للرازي ١٠٥/١ - وشرح الكوكب المنير ٥٧/١ - واللمع ص ٣/ -
والأحكام ١٢/١ - المحلي على جمع الجوامع ١٤١/١ بناني - المنحول ص ١٤٧ .

والرابع : يجب أن يكون المطلوب / ٦ - ب / علم الاكتساب^(١) ، لا علم الضرورة .

وفي الاجتهاد كلام كثير ، يأتي في بابه .

* * *

الجدل

والجدل قريب معناه من النظر ، لأن النظر يكون من الناظر وحده ، والجدل إنما يكون بمنازعة غيره .

وأصله من الجدل ، وهو الفتل ، كأنه يفتل صاحبه بالحجاج عن رأيه ومذهبه إلى رأي غيره .

وقال بعضهم : الجدل أكثره في الباطل ، والنظر في الحق .

* * *

الدليل

وأما الدليل فهو المرشد إلى المطلوب وقالوا أيضاً : هو الدال على الشيء ، والهادي ، يقال : دل على كذا ، فهو دال ودليل ، كما يقال : عالم وعليم ، وقادر وقدير . والدلالة مصدر .

وقد يقال : دليلي كذا ، أي : دلالاتي .

والمصدر يوضع موضع الأسماء .

وقد قال أكثر المتكلمين ، وبعض الفقهاء : لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي

إلى العلم .

فأما ما يؤدي إلى الظن ؛ فلا يقال له دليل ، وإنما يقال له أمانة .

(١) لأنه هو الناتج عن النظر، والضروري لا يحتاج إلى نظر ، كما مرّ معنا في تقسيم العلوم .

وعند^(١) عامة الفقهاء أنه لا فرق بينهما ، لأن العرب لا تفرق في تسمية الدليل
 بما^(٢) يؤدي إلى العلم ، ويؤدي إلى الظن .
 وأما الدالُّ في ذكرنا [فإنه والدليل واحد]^(٣) .
 وقيل : هو الناصب للدليل ، وهو الله تعالى .
 والمستدل : هو الطالب للدليل .
 ويقع على السائل ، لأنه يطلب الدليل من المسئول .
 ويقع على المسئول ، لأنه يطلب الدليل من الأصول .
 والمستدل عليه : هو الحكم الذي يطلب بالنظر ، من التحليل والتحرير .
 والمستدل له : يقع على الحكم ، لأنه يطلب له الدليل ، ويقع على السائل ،
 لأنه يطلبُ الدليل .
 والاستدلال : طلب الدليل ، وقد يكون ذلك من السائل والمسئول
 جميعاً^(٤) .

* * *

الحد

فإن قال قائل : قد ذكرتم الحدَّ في هذه الأشياء ، فما معنى الحدِّ وحده ؟
 قلنا : هو اللفظ الوجيز المحيط بالمعنى .
 وقيل : هو الجامع المانع^(٥) .

(١) في الأصل بدون واو، وهي لا بدّ منها ليستقيم الكلام .

(٢) في الأصل «من ما» مفصولة ، وهو رسم قديم .

(٣) في الأصل «إنه الدليل واحد» وهو ظاهر الاضطراب ، ولعلّ المثبت الصواب .

(٤) وانظر اللمع ص/٣ - الأحكام ١١/١ - المحصول ١٠٦/١ - المواقف ص/٦٧ -

العضد على ابن الحاجب ٣٩/١ - الحدود ص/٣٧ - التعريفات ص/١٠٩ - المحلي
 على جمع الجوامع ١٢٤/١ بناني .

(٥) وزيد فيه «المطرّد المنعكس» وانظر تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ص/٧٨ -

وإيضاح المهم ص/٨ - وشرح الكوكب المنير ٨٩/١ - والمستصفي ١٢/١ - والمحلي

على جمع الجوامع ١٣٣/١ بناني - واللمع ص/٢ - والعضد على ابن الحاجب
 ٦٨/١ .

وقيل : معناه : أنه يجمع الشيء المقصود به ، ويمنع دخول غيره عليه .
وقد قيل : الحدّ هو النهاية التي لها تمام المعنى .
وحُدود الدار مأخوذة من هذا ، لأنها نهايات الأملاك .
وكذلك حدود الله تعالى التي ضررها لفرائضه ، نهايات لها ، لثلاثاً تتعدى .
وأصل الحد : المنع ، ومنه سمي البواب حداً ، ومنه سمي الحديد حديداً ،
لأنه يمنع لابسه .
ومنه قيل للمحروم : محدود ، لأنه منع سعة الرزق .
وسميت العقوبات حدوداً ، لأنها تمنع وتردع .
وحُدود الدار على هذا القول هي الموانع من وقوع الاشتراك في خاص
الأملاك .
ولم نشبع القول في الحدود ، لأنها تأتي في مواضعها من أبواب الكتاب ، إن
شاء الله تعالى .

القول في أقسام الكلام ، ومعاني الحروف

التي لا بدّ من معرفتها في مسائل الفقه

واعلم أن جميع ما يتلفظ به في مسائل الفقه ^(١) قسمان ، مستعمل ومهمل .
فالمهمل : كل كلام لا يوضع لفائدة .
والمستعمل : كل كلام وضع لفائدة .
ثم الكلام من جهة اللفظ مقسوم على ثلاثة أقسام : اسم ، وفعل ، وحرف
جاء لمعنى .
ومن جهة المعنى إلى أربعة أقسام : أمر ، ونهي ، وخبر ، واستخبار .
قالوا : فالاسم ما دلّ على معنى مفرد .

(١) ليس هذا التقسيم من خواص الفقه ، وإنما هو من خواص الكلام العربي ،
وتخصيص ابن السمعاني هنا إنما هو لبيان الواقع الذي يتكلم فيه .

وذلك المعنى يكون شخصاً ، ويكون غير شخص .

فالشخص : نحو : رجل ، وفرس ، وحجر .

وغير الشخص : فنحو : الضرب ، والأكل ، والليل ، والنهار ، ونحوها من الأشياء / ٧ - أ / .

وإنما قيل : ما دلّ على معنى مفرد ، ليفرقوا بينه وبين الفعل ، إذ كان الفعل يدل على معنى وزمان ، كقولك : ضربت وقام ، ويضرب ويقوم ، وما أشبه ذلك ، يدل على زمان ، إمّا في الماضي ، وإمّا في المستقبل .

وأما الحرف : أداة تفيده معنى في الكلام إذا ضم إليه .

قالوا : وأقل ما يتألف به الكلام اسمٌ واسمٌ ، كقولك : زيد قائم ، وكقولك : الله إلهنا .

واسمٌ وفعل ، كقولك : قام عمرو ، وضرب زيد .

ولا يتألف الفعل مع الفعل ، ولا الحرف مع الحرف ، ولا الحرف مع الفعل ، ولا الحرف مع الاسم .

ويتألف الاسم والفعل والحرف ، خرج^(١) عبد الله ، وهل ذهب زيد ، ونحو ذلك^(٢) .

ثم الأسماء المفردة على أربعة أضرب :

اسم الجنس الذي يقصيه من جنس آخر ، كقولك : الحيوان ، والانسان ، والدينار ، والدرهم ، والأكل ، والصوت ، وجميع ما أردت به العموم .

والألف واللام يدخلان في هذا النوع لعهد الجنس ، لا للتعريف .

(١) كذا في الأصل ، ولم يذكر في الجملة حرفاً ، وإنما اقتصر على الإسم والفعل ، ولعله من سهو الناسخ ، كما هو ظاهر من السياق .

(٢) وانظر للمزيد في هذا الموضوع (المحصول ٣٠٧/١ - البرهان ١٧٧/١ - المنحول ص ٧٩ - الأحكام ١٦/١ - جمع الجوامع ١٠٢/٢ بناني ، نهاية السؤل ١٨١/١ - المستصفي ٣٣٣/١ - فواتح الرحموت ١٨٧/١ - الأشموني ١٩/١ وما بعدها) .

الضرب الثاني : اسم الواحد من الجنس ، نحو : رجل ، وفرس ، وبعير ، وحرار ، ودينار ، ودرهم .

وسمي هذا النوع الأسماء الموضوعية ، وهي تفيد المعرفة بذات الشيء فقط .
والضرب الثالث : ما اشتق لوصف من الجنس ، نحو ضارب ، مشتق من الضرب ، وعالم مشتق من العلم ، وحسن مشتق من الحسن .
وهذه الأسماء تسمى الأسماء المشتقة ، وهي تفيد المعرفة بذات الشيء وصفته ، وتُخبر عن حقيقته وخاصيته .

وقال الحسن بن هانئ ^(١) في جمع هذا الاسم بين الأمرين :
إِنَّ اسْمَ حُسْنٍ لوجهها صِفَةٌ ولا أرى ذا في غيرها اجتماعاً
فهي إذا سميت فقد وصفت فيجمع اللفظ معنيين معاً ^(٢)
والضرب الرابع : ما لقب به شيء بعينه ليعرف من غيره ، نحو زيد وعمرو ، وما أشبه ذلك ، وتسمى أسماء الأعلام ، وأسماء الألقاب ، والأسماء المنقولة ، لأنها منقولة من أصولها إلى غيرها ، على جهة الاصطلاح ، وإنما تفيد التشهير وتمييز الشخص من غيره ، وليس تحته إلا هذا .

ثم إن الأسماء الموضوعية تنقسم إلى خمسة أقسام :
الأسماء المبهمة : كقولك : الشيء ، وموجود ، وحيوان .
وسميت مبهمة ، لأنها تفيد المعرفة بعين من الأعيان خاص ، بل يستوي فيها

(١) هو أبو نواس ، الحسن بن هانئ ، الشاعر المجيد المشهور ، وهو في الطبقة الأولى من المولدين ، اعتنى بجمع شعره وروايته خلق كثير ، وطبع ديوانه مراراً . توفي سنة ٣٥٥ .

(وفيات الأعيان ٢/٩٥ - الأغاني ٣/٢٠ - تاريخ بغداد ٧/٤٣٧ - تهذيب ابن عساکر ٤/٢٥٤ - نزهة الألباء ص/٢٤٩ - مختارات ابن منظور الجزء الرابع أفرده لترجمته كاملاً . البداية والنهاية ١٠/٢٢٧ - شذرات الذهب ١/٣٤٥ - الكامل ٦/٨٣) .

(٢) هذه الأبيات قالها في امرأة اسمها حُسن ، وبعد هذين البيتين .
إن بشط الفرات لي سكناً يبلغ غيظي بكل ما وسعا
يلصق أنفي بكل مرغمة ولا يراني عليه ممتنعاً
وانظر الديوان ومختارات ابن منظور ٤/١٢ .

ما تحتها من أنواع الأشياء ، والحيوانات ، والموجودات .
والقسم الثاني : في الأسماء المتضادة ^(١) مثل القراء ، والجون ، فإن الطهر
والحيض ، على تضادهما يتناولهما اسم القراء ، والبياض والسواد ، على تضادهما ،
يتناولهما اسم الجون ^(٢) .

والقسم الثالث : الأسماء المترادفة ^(٣) : كقولك : ليث وأسد ^(٤) ، وحجر
وفهر ، وخمر وعُقار ، وسائر ما ترادف عليه الأسماء المختلفة ذات العدد مع اتفاق
المعنى .

والقسم الرابع : الأسماء المشتركة ^(٥) : مثل العين ، هي العين التي نبصر
بها ، ولعين الماء ، ولعين الميزان ، وللمطر الكثير ^(٦) .
ومثل اللون ، ومثل العَرَض ، وهو اسم للواحد / ٧ - ب / من العروض ،
وعرض لما هو خلاف الطول ، وعرض لسعة الشيء ، مثل قوله تعالى :
﴿ عرضها السموات والأرض ﴾ ^(٧) .

-
- (١) وهي نوع من الأسماء المشتركة ، (المزهر / ١ / ٣٨٧) وانظر (نهاية السؤل / ١ / ٢٢٩ -
المحصول / ١ / ٣٦٧ - شرح الكوكب المنير / ١ / ١٤٠) .
- (٢) ومن ذلك الناهل : للعطشان والذي شرب حتى روي ، والسُدْفَةُ للظلام والضياء ،
والتلاع : مجاري الماء من أعالي السوادي ، وما انبسط من الأرض (المزهر / ١ / ٢٨٩ -
٢٩٠) .
- (٣) وهي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد (المحصول / ١ / ٣٤٧) وانظر
نهاية السؤل / ١ / ٢١٣ - والأحكام / ١ / ٣٠ - وفواتح الرحموت / ١ / ٢٥٣) .
- وقد ألفت في المترادف مؤلفات خاصة ، ومنهم من أفرد بعض الأسماء المفردة بتأليف
وذلك كما فعل ابن خالويه في أسماء الأسد (المزهر / ١ / ٤٠٧) .
- (٤) وقد ألفت في أسماء الأسد مؤلفات خاصة ، كما في التعليق السابق .
- (٥) وهو اللفظ الموضوع لمعنيين فأكثر . وانظر (المحصول / ١ / ٣٥٩ - والأحكام / ١ / ٢٤ -
شرح الكوكب المنير / ١ / ١٣٩ - ونهاية السؤل / ١ / ٢٢١ - المحلي على جمع الجوامع
/ ١ / ٢٧٥ بناني - البرهان / ١ / ٢٤٦ والمزهر / ١ / ٣٦٩ - فواتح الرحموت / ١ / ١٩٨ -
التبصرة ص / ١٨٤) .
- (٦) وقد ذكر العلماء لها نحو عشرين معنى آخر سوى هذا ، وانظر المزهر / ١ / ٣٧٢ .
- (٧) آل عمران / ١٣٣ .

والقسم الخامس الأسماء المختلفة : وهي ما اختلفت سماتها ومعانيها ، وهي أكثر الأسماء ، لأنها موضوعة للدلالة على المسميات ، ومن شأنها اختلافها في صورها ، لتفصل بينها وبين غيرها .

تقول : حمار ، وفرس ، وجدار ، وبعير ، وغيرها من الأسماء .
هكذا أورده أبو سليمان الخطابي^(١) ، على ما نقله ، وهو ثقة فيما ينقله .

(١) مرت ترجمته ص/٥٢ .

معاني الحروف

ونذكر الآن من (١) معاني الحروف التي تقع إليها الحاجة (٢) للفقهاء ، ولا يكون بدّ من معرفتها ، وتشتد فيها المنازعة بين أهل العلم .
فمنها حروف من حروف العطف .

الواو

وقد ادعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب (٣) ، وأضافوا القول به للشافعي (٤) - رحمة الله عليه .

وأما عامة أهل اللغة فعلى خلاف ذلك ، وإنما هو عندهم للجمع واشتراك الثاني فيما دخل فيه الأول (٥) ، كقولك : جاءني زيد وعمرو ، وليس فيه دليل أيهما كان أولاً .

(١) هذا الحرف ليس في صلب الأصل ، وإنما هو مثبت بالهامش أثناء المقابلة .

(٢) كذا في الأصل بالتعريف ، والتنكير أولى .

(٣) وهو اختيار الإمام أبي الحسن الماوردي في كتابه «الخواوي» والإمام الشيرازي في كتابه التبصرة (ص/٢٣١ بتحقيقنا) إلا أنه رجع عنه في كتابه اللمع (ث/٣٦) .

(٤) بل نقله الماوردي عن عامة أصحاب الشافعي ، وكلا الأمرين خطأ ، فلا الشافعي قال به ، ولا أصحابه تبناه ، بل إن الجمهور الأعظم من أصحاب الشافعي على أنها لمطلق الجمع لا للترتيب .

وأما القول بأنها للترتيب فهو مذهب بعض أئمة اللغة كثعلب ، وغلामه ، وأبي عمر الزاهد ، والقراء ، والربيعي ، وقطرب ، كما في المغني لابن هشام (٣١/٢) حاشية الأمير ، ورفع الحاجب (١/ق - ٦٧ - أ) لابن السبكي ، ونسبه الأسنوي في نهاية السؤل (١/٢٢٠) لأبي جعفر الدينوري . وانظر تعليقنا على التبصرة (ص/٢٣١) والمنخول (ص/٨٣) والتمهيد (ص/٢٠٨) لتقف على المزيد من التفصيل فيها .

(٥) وهذا هو الحق ، ومذهب أئمة اللغة ، نص عليه سيويه في سبعة عشر موضعاً من

كتابه ، وقال الفارسي : أجمع عليه نحاة البصرة والكوفة ، وأشار إليه المبرد في

المقتضب (١/١٠) وهو اختيار الرازي ، وأتباعه ، والآمدني ، وابن الحاجب ، وانظر

(المحصول ١/٥٠٧ - والأحكام ١/٨٨ - ومتهى السؤل ١/١٤ - والمتهى لابن

الحاجب ص/١٩ - ونهاية السؤل ١/٢١٨ - والإبهاج ١/٢١٨ - واللمع ص/٣٦ -

وقالوا : وإنما يعرف وقوع الترتيب فيه بقرائن ودلائل .
قال الماوردي أبو الحسن (١) : الواو لها ثلاث مواضع ، حقيقة ، ومجاز ،
ومختلف في حقيقته ومجازه .
فالحقيقة : أن تستعمل في العطف للجمع والإشراك ، كقولك : جاءني زيد
وعمرو .
والمجاز : أن تستعمل بمعنى أو ، كقوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من
النساء ، مثنى وثلاث ورباع ﴾ (٢) .
والمختلف في حقيقته ومجازه : أن تستعمل في الترتيب ، كقوله تعالى :
﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ﴾ (٣) .
فذهب (٤) جمهور أهل اللغة ، وأكثر الفقهاء أنها تكون إن استعملت في
الترتيب مجازاً .

وفواتح الرحموت ٧/٢٢٩ - وتيسير التحرير ٢/٦٤ - وتقرير التحجير ٢/٩٢ - وأصول
السرخسي ١/٢٠٠ - المعتمد ١/٣٨ - جمع الجوامع ١/٣١٥ بناني و١/٤٦١ عطار -
شرح الكوكب المنير ١/٢٢٩ - تفسير القرطبي ١٢/١٨٠ - التمهيد ص/٢٠٨ .
وتوقف إمام الحرمين والغزالي عن القول بالجمع أو الترتيب وانظر البرهان ١/١٨١
والمستصفي ٢/٣٩ - والمنخول ص/٨٣ .

(١) هو الإمام علي بن محمد بن حبيب ، أبو الحسن الماوردي ، من كبار أصحابنا
الشافعيين في الطبقة الرابعة ، تفقه على الصيمري ، وله أكبر موسوعة فقهية في الفقه
الشافعي والخلافي ، وهي «الحاوي» الذي يقع في ثلاثين مجلداً مخطوطاً ، لم يطبع منه
حتى الآن سوى جزء واحد وهو أدب القاضي ، وله مصنفات أخرى كثيرة منها
«الإقناع» و«أدب الدنيا والدين» توفي سنة ٤٥٠هـ .

(٢) طبقات الشافعية ٥/٢٦٧ - تاريخ بغداد ١٢/١٠٢ - شذرات الذهب ٣/٢٨٥ -
طبقات الشيرازي ص/١١٠ - طبقات ابن هداية الله ص/٥١ - العبر ٣/٢٢٣ -
اللباب ٣/٩٠ - معجم الأدباء ١٥/٥٢ - لسان الميزان ٤/٢٦٠ - ميزان الاعتدال
٣/١٥٥ - النجوم الزاهرة ٥/٦٤ - وفيات الأعيان ٢/٤٤٤ - المنتظم ٨/١٩٩ -
المختصر في أخبار البشر ٢/١٨٨ - مرآة الجنان ٣/٧٢) .

(٢) النساء/ ٣ .

(٣) المائدة/ ٦ .

(٤) هذا من كلام ابن السمعاني ، وليس من كلام الماوردي .

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنها تكون حقيقة فيه ، فإذا استعملت في موضع محتمل الأمرين - حملت على الترتيب ، دون الجمع ، لزيادة الفائدة .
وقال الفراء (١) : تحمل على الجمع إذا احتملت الأمرين ، وعلى الترتيب إذا لم تحتمل غيره .

وقد رأيت بعض أصحابنا (٢) ادعى على أصحاب أبي حنيفة أنهم يدعون أن الواو للجمع على سبيل الإقتران (٣) ، وأخذ يرد عليه ، كما يرد على من زعم أنها للترتيب والتوالي من أصحابنا .

وليس ما ادعاه بمذهب أحد من أصحاب أبي حنيفة ، وإنما يدعون أن الواو للجمع (٤) ، من غير تعرض لإقتران أو ترتيب ، فلا معنى للرد .

وأما دعوى الترتيب على الإطلاق فضعيف جداً ، لأن من قال : رأيت زيداً وعمراً ، أوجاءني زيد وعمرو ، لا يفهم السامع منه ترتيباً بحال ، ويجوز أن يكون رأى عمراً أولاً ، ثم يقول : رأيت زيداً وعمراً ، ويحسن منه ذلك .

ويقال أيضاً : رأيت زيداً وعمراً معاً ، ولو كان للترتيب ، لكان هذا القول مناقضة .

ويدل عليه : أن العرب استعملت الواو في باب « التفاعل » ، يقال : تقاتل

(١) هو يحيى بن زياد بن عبدالله الديلمي ، قيل له الفراء ، لأنه كان يفري الكلام ، كان إماماً في العربية ، وكان أعلم الناس في الكوفة بالنحو بعد الكسائي ، ويميل إلى الاعتزال ، توفي سنة ٢٠٧هـ .

(معجم الأدباء ٩/٢٠ - بغية الوعاة ٣٣٣/٢ - مراتب النحويين ص ٨٦ - تاريخ الأدباء ص ١٦ - العبر ٣٥٤/١ - شذرات الذهب ١٩/٢ - وفيات الأعيان ٢٢٥/٥ - تاريخ بغداد ١٤٩/١٤ - الفهرست ٦٦/١ - البداية والنهاية ٢٦١/١٠ - تذكرة الحفاظ ٣٣٨/١ - المختصر في أخبار البشر ٣٠/٢ - مرآة الجنان ٣٨/٢ - هدية العارفين ٥١٤/٢) .

(٢) مكرر في الأصل .

(٣) أي العمية ، كما هو المشهور عند الحنفية على ما قاله ابن السكبي (رفع الحاجب ٦٧/١ - أ) والتمهيد ص ٢٠٩ .

(٤) وهو الحق فيما ينقل عنهم ، وانظر تيسير التحرير (٦٤/٢) وتقرير التحبير (٩٢/٢) وأصول السرخسي (٢٠٠/١) .

زيد وعمرو ، ولو قال : تقاتل زيد ثم عمرو ، لم يكن صحيحاً .
وأما ما استدل به بعض أصحابنا في أن الواو للترتيب بمسألة الطلاق ، وهي :
أنه لو قال لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق ، فإنه لا يقع إلا طلاق
واحدة ، فليس هذا لأنها للترتيب ، بل لأن الطلاق الأول سبق وقوعه / ٨ - أ /
فيصافها الثاني وهي بائنة ^(١) فلا يقع .

وإنما سبق لأنه تكلم به على وجه الإيقاع ، من غير أن يربطه برابط ، أو يعلقه
بشيء ما ^(٢) .

وليس الواو يدل على الإقارن على ما سبق ، وإنما الموجود منه ثلاث إيقاعات
متوالية ، من غير أن يكون للبعض تعلق بالبعض ، والواو حقها في هذا الموضع
عطف الإيقاع على الإيقاع ، فصارت قضية الكلام الأول الوقوع حين ^(٣)
وجد ، من غير انتظار ولا مهلة ، وكما لو أفرده بالذكر ، وإذا وقع فلا بد أن يكون
الثاني والثالث قد صادفا المرأة في حال الإبانة .

فصارت الجملة في هذه المسألة أن دعوى كونها للترتيب خطأ .
ونسبة ذلك للشافعي على الإطلاق لاتصح ^(٤) ، وإنما نهاية ما نقل عنه أنه قال
حين ذكر الآية ^(٥) .

ثم قال ^(٦) : ومن خالف ذلك من الترتيب الذي ذكره الله تعالى لم يجزىء
وضوؤه .

وقد شنع عليه محمد بن داود ^(٧) ، وغيره في هذا اللفظ ، قالوا : إنه خالف

-
- (١) وذلك لأن غير المدخول بها لا عدة عليها، فتبين بمجرد إيقاع الطلاق الأول.
(٢) أما لو علقه بشيء مثلاً فقال: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، فإنه يقع
عليها الثلاث في هذه الحالة، وانظر التمهيد ص/٢١٢.
(٣) في الأصل «وحين» ولعل الواو من زيادة الناسخ، والآ فلا متعلق للحين، وقد نقل
ابن السبكي هذه الجملة بدون هذه اللفظة فقال: «الوقوع من غير انتظار» ولعله
هو الصواب كما في رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق/٦٨ - ب).
(٤) قال أبو منصور البغدادي: معاذ الله أن يصح عن الشافعي أنها للترتيب، وإنما هي
عنده لمطلق الجمع. - رفع الحاجب (١/ق/٦٨ - ب).
(٥) أي آية الوضوء، المائدة/٦.
(٦) كذا في الأصل، ولعل في الكلام سقطاً، والمراد أنه قال بعد ذكر الآية.
(٧) هو محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، أبو بكر، كان من كبار أئمة عصره =

أهل اللغة أجمع ، وادعوا عليه الجهل بال نحو .

ووجه الجواب عن هذا ، أن الشافعي - رحمه الله - ما تعلق في إثبات الترتيب بالواو فقط .

وإنما دليل الترتيب جاء من النظر بمعنى الآية ^(١) على ما ذكرنا في الخلاف .
بيّنه أن الوضوء عبادة على البدن ، وردت بلفظ لا ينفي الترتيب ، ورأينا أن العبادات البدنية المشتملة على أفعال مختلفة مرتبة في جميع المواضع ، مثل الصلاة ، والحج .

ورأينا ورود هذه العبادة بلفظ صالح لمعنى الترتيب ، وإن كان غير مقتضٍ له بكل حال .

ووجدنا الفوائد مطلوبة من الألفاظ ، والترتيب نوع فائدة .

فعند اجتماع هذه الأشياء ، صار الواو ظاهرها للترتيب في هذا الموضوع ، فحمل عليه ، والظاهر حجة .

فهذا وجه الكلام لنصرة ما قاله الشافعي ^(٢) - رحمه الله - وقد أشار إليه أبو

الحسن بن فارس

في الحفظ والفهم على ظاهرته، له باع في الفقه، والأصول، والخلاف، والأدب،
قال الناس فيه لما مات: رحم الله أرضاً أكلت لسان ابن داود، توفي سنة ٢٩٧هـ .
(تاريخ بغداد ٥/٢٥٦ - الفهرست ١/٢١٧ - وفيات الأعيان ٤/٢٥٩ - المنتظم
٦/٩٣ - تذكرة الحفاظ ٢/٢٠٩ - البداية والنهاية ١١/١١٠ - مرآة الجنان
٢/٢٢٨ - الوافي بالوفيات ٣/٥٨ - شذرات الذهب ٢/٢٢٦).

(١) أي من نظمها، وذلك أنه أفحم الممسوح بين المغسولات، على خلاف عادة العرب
في ضم المتناظرات بعضها إلى بعض، كما أنه جرى على خلاف الترتيب الطبيعي
وذلك بالتدني من الرأس إلى الأرجل، فبدأ بالوجه ثم نزل إلى اليدين، ثم صعد
إلى الرأس ثم نزل للرجلين، فلو لم يكن هذا من أجل الإشارة للترتيب لما كانت له
فائدة في الخروج عن أسلوب العرب .

يضاف إلى ذلك أن كل من نقل وضوء رسول الله نقله مرتباً .

(٢) قال ابن السبكي : ومما يؤكد أن الشافعي لم يقل بأنها للترتيب اتفاق الأصحاب على

أن قول الإنسان : وقفت على أولادي وأولاد أولادي، يقتضي التسوية بينهم .

قال : وإن أتى في بعض الفروع خلاف فمشوؤه من اختيار لقائله إن الواو للترتيب اهـ =

الفاء

وأما الفاء فمقتضاها التعقيب والترتيب من غير تراخ ، كقولك ، ضربت زيداً
فعمراً ، ففيه أن عمراً مضروب عقيب زيد بلا تراخ .
ولهذا دخل في الجزاء المعلق على الشرط ، لأن من حكم الجزاء تعلقه بالشرط
من غير فصل (١) .

ثم

وأما حرف ثم فللتعقيب والتراخي (٢) ، كقولهم : ضربت زيداً ثم عمراً .
فقضيته وجود مهلة بين الضربين ، ولا دليل على مقدارها من جهة اللفظ .
وقد تستعمل في موضع الواو مجازاً ، قال الله عز وجل : ﴿ ثم الله شهيد على
ما يفعلون ﴾ (٣) .
وكقوله عز وجل : ﴿ فك رقبة أو إطعام في يوم ذي مسغبة ﴾ (٤) ، إلى أن قال
تعالى : ﴿ ثم كان من الذين آمنوا ﴾ (٥) .
ومعناه : وكان (٦) من الذين آمنوا .

رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق ٦٨ - أ) .
(١) انظر (المعتمد ١/٣٩ - المحلي على جمع الجوامع ١/٣٤٨ - التمهيد ص/٢١٤ -
الأحكام ١/٩٦ - المنحول ص/٨٦ - البرهان ١/١٨٤ - الأبهج ١/٢٢٢ - نهاية
السؤل ١/٢٩٨ - المحصول ١/٥٢٢) .

(٢) انظر (المحلي على جمع الجوامع ١/٣٤٤ بناني - فواتح الرحموت ١/٢٣٤ - المسودة
ص/٣٥٦ - كشف الأسرار ٢/١٩١ - التمهيد ص/٢١٦ - شرح الكوكب المنير
١/٢٣٧ - المنحول ص/٨٧ - الأحكام ١/٩٧ - المعتمد ١/٣٩ - البرهان
١/١٨٤) .

(٣) يونس / ٤٦ .

(٤) البلد / ١٤ .

(٥) البلد / ١٧ .

(٦) في الأصل «فكان» بالفاء ، وهو من تصحيف الناسخ ، والمثبت الصواب .

بعد

وأما « بعد » فهو اسم في معنى الحروف ، موضوع للترتيب ، ويحتمل الفور والتراخي ، ولا يختص بأحدهما .

مع

وأما « مع » ^(١) فهو موضوع للجمع بين الشيئين ، تقول : رأيت زيدا مع عمرو واقتضى ^(٢) ذلك اجتماعهما .

أو

وأما حرف « أو » ^(٣) فلها ثلاثة مواضع .

تكون لأحد الشيئين يخبر عنه شك المتكلم ، أو قصده أحدهما ، كقولك : أتيت زيدا / ٨ - ب / أو عمراً ، وجاءني رجل أو امرأة ، هذا إذا شك .
فأما إذا قصد أحدهما ، فكقولك : كل السمك أو اشرب اللبن ، أي : لا تجمع بينهما ، ولكن اختر أيها شئت .

وكقولك : اعطني ديناراً أو اكسني ثوباً .

والوجه الثالث : أن يأتي للإباحة كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين ، وائت المسجد أو السوق ، وهذا على الأذن فيهما جميعاً .

وقد ورد في القرآن التخيير في الأمر ، مثل قوله تعالى : ﴿ فكفارتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ، أَوْ كِسْوَتُهُمْ ، أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ ^(٤) .

وقد ورد الجمع في النهي ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تطع منها آثماً أو كفوراً ﴾ ^(٥) .

(١) المعتمد ٤٢/١ .

(٢) كذا في الأصل .

(٣) الأحكام ٩٧/١ - المنحول ص/٩٠ - المعتمد ٣٨/١ - فواتح الرحموت ٢٣٨/١ - جمع الجوامع ٣٣٦/١ بناني - البرهان ١٨٦/١ - الكوكب المنير ٢٦٣/١ - كشف الأسرار ١٤٣/٢ .

(٤) المائة / ٨٩ .

(٥) الإنسان / ٢٤ .

بل

وأما حرف « بل » ^(١) فمعناه الإضراب عن الأول ، والإثبات للثاني ، كقولك : ضربت زيدا بل عمراً ، وجاءني عبد الله بل أخوه .

لكن

وأما حرف « لكن » ^(٢) فهي للاستدراك بعد النفي ، مثل قولك : ما جاءني زيد لكن عمرو ، وما رأيت رجلاً لكن امرأة .

وقد يدخل لنفي بعد إثبات ، كقولك : جاءني زيد لكن عبد الله لم يأت .
وقيل : لترك قصة إلى قصة ، وفيه كلام كثير للنحاة .

لو

وأما حرف « لو » ^(٣) فيدل على امتناع الشيء لامتناع غيره ، تقول : لو جئتني لجئتك .

لولا

وأما « لولا » ^(٤) فتدل على امتناع الشيء لوقوع غيره ، تقول : لولا أنك جئتني لجئتك .

[وقد يكون بمعنى إن ، قال الله تعالى : ﴿ ولأمة مؤمنة خيرٌ من مشركٍ ولو أعجبتم ﴾ ^(٥) أي ، وإن أعجبتم .
وقد يفيد معنى التقليل ، كقوله ﷺ : « اتقوا النار ولو بشق تمره » ^(٦)] ^(٧) .

(١) فواتح الرحموت ٢٣٦/١ - جمع الجوامع ٢٤٣/١ بناني - الكوكب المنير ٢٦٠/١ - الأحكام ٩٨/١ .

(٢) انظر كشف الأسرار ١٣٩/٢ - فواتح الرحموت ٢٣٧/١ - شرح الكوكب المنير ٢٦٦/١ - الأحكام ٩٨/١ .

(٣) الأحكام ١٠٠/١ - فواتح الرحموت ٢٤٩/١ - جمع الجوامع ٣٥٢/١ بناني - شرح الكوكب المنير ٢٧٧/١ - البرهان ١٩٠/١ - المنحول ص/٩٢ .

(٤) الأحكام ١٠٠/١ - المحلي على جمع الجوامع ٣٥١/١ بناني - فواتح الرحموت ٢٤٩/١ - البرهان ١٩٠/١ - المنحول ص/٩٢ .

(٥) البقرة / ٢٢١ .

(٦) رواه البخاري ٢٢٥/٣ في الزكاة وفي أماكن أخرى متعددة ، ومسلم رقم ١٠١٦ في الزكاة باب الحث على الصدقة ، والنسائي ٧٤/٥ و٧٥ في الزكاة باب التقليل في الصدقة .

(٧) ما بين القوسين من معاني «لو» كما هو ظاهر ، وليس من معاني لولا .

وأما الحروف اللازمة لعمل الجروهي : مِنْ ، وإلى ، وفي ، والباء ، واللام ؛
فنقول :

مِنْ

أما « من » ^(١) فمعناها : ابتداء الغاية ، يقال : سرت من الكوفة إلى
البصرة ، وهذا الكتاب من فلان إلى فلان ، وهذا باب من حديد ، يعني ابتداء
عمله من حديد .

قال سيوييه ^(٢) : قد تكون للتبعيض ، مثل قولهم : هذه الخرقه من الثوب ،
وهذا الرجل من القوم .

وقال غيره : مِنْ حيث وجدت كانت لابتداء الغاية ، وقوله : أخذت من
ماله ، فقد جعل ماله ابتداء غاية ما أخذ .

وإنما دلَّ البعض من حيث أنه صار ما بقي انتهاء له ، فالأصل واحد ، وكذلك
قوله : أخذت منه درهماً .

وهذا كلام النحويين فيما بينهم ، فأما الذي يعرفه الفقهاء فهو لابتداء الغاية
والتبعيض جميعاً ، وكل واحد في موضوعه حقيقة .

وقد ورد صلة ، يقال : ما جاءني من أحد ، قال الله تعالى : ﴿ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ
ذُنُوبِكُمْ ﴾ ^(٣) .

(١) انظر الأحكام ٨٥/١ - البرهان ١٩١/١ - المنحول ص/٩٢ - التمهيد ص/٢١٩

المحلي على جمع الجوامع ٣٦٢/١ بناني - فواتح الرحموت ٢٤٤/١ - مغني اللبيب
٣٥٣/١ - المعتمد ٤٠/١ - شرح الكوكب المنير ٢٤١/١ - المحصول ٥٢٩/١ .

(٢) هو عمرو بن قنبر ، وأعلم الناس بالنحو بعد الخليل ، صاحب «الكتاب» الذي سماه
الناس قرآن النحو ، توفي سنة ١٦٦هـ .

(مراتب النحويين ص/٦٥ - معجم الأدباء ١١٤/١٦ - إنباه الرواة ٣٤٦/٢ - بغية

الرواة ٢٢٩/٢ - تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ - شذرات الذهب ٢٥٢/١ - وفيات

الأعيان ٣/٤٦٣ - البداية والنهاية ١٠/١٧٦ - نزهة الألباء ص/٧١ - النجوم

الزاهرة ٢/٩٩ - مرآة الجنان ١/٤٤٥) .

(٣) الأحقاف/٣١ .

وقد ورد بمعنى « على » ، قال الله تعالى : ﴿ ونصرناه من القوم ﴾ ^(١) أي :
على .

عن

وأما « عن » ^(٢) فيكون بمعنى مِنْ ، إلا في مواضع خاصة ، قالوا : مِنْ تكون
للاتفصال والتبويض ، وعن لا تقتضي الفصل .
يقال : أخذت من مال فلان ، ويقال : أخذت عن عمل فلان .
وقد اختصت الأسانيد بالعننة ^(٣) ، ولا تستعمل كلمة مِنْ في موضعه .
وقالوا : مِنْ لا تكون إلا حرفاً ، وعن تكون اسماً يدل مِنْ عليه ، يقال :
أخذت مِنْ عَنِ الفرسِ جُلَّهُ .

مَنْ

وأما « مَنْ » ^(٤) المفتوحة فلها ثلاثة مواضع :
أحدها : الخبر ، كقولك جاءني مَنْ أحببت ، وأعجيني مَنْ رأيت .
والثاني : للشرط والجزاء ، كقولك : من جاءني أكرمته ، ومن / ٩ - أ /
عصاني عاقبته .
والثالث : للاستفهام ، كقولك : مَنْ عندك ؟ فنقول : زيد وعمرو .

إلى

وأما « إلى » ^(٥) فلانتهاء الغاية ، يقال : مِنْ كذا إلى كذا .

-
- (١) الأنبياء / ٧٧ وانظر البرهان ١/١٩١ .
(٢) انظر البرهان ١/١٩١ - المنحول ص/٩٣ .
(٣) انظر البرهان ١/١٩١ - والعننة هي رواية الحديث بلفظ عن بدلاً من حدثني أو
غيرها من صيغ التحمل ، كرواية مالك عن نافع عن ابن عمر مثلاً .
(٤) انظر البرهان ١/١٩٥ - المنحول ص/٩٥ - المحلي على جمع الجوامع ١/٣٦٣ بناني
١/٤٥٩ عطار .
(٥) البرهان ١/١٩٢ - شرح الكوكب المنير ١/٢٤٥ - فواتح الرحموت ١/٢٤٤ -
التمهيد ص/٢٢١ - المحصول ١/٥٣٠ - كشف الأسرار ٢/١٧٧ - المسودة
ص/٣٥٦ - الأحكام ١/٨٥ - المنحول ص/٩٣ - جمع الجوامع ٤/١٥٤ .

وقال سيبويه ^(١) : إذا قرن بِمَنْ ، اقتضى التحديد ، ولا يدخل الحد في المحدود .

تقول : بعتك من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة ، فلا تدخلان في البيع .
وإذا لم يقرن بِمَنْ ، يجوز أن يكون تحديداً ، ويجوز أن يكون بمعنى « مع » .
قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ ^(٢) أي : مع أموالكم .
وقال الله تعالى : ﴿ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ ﴾ ^(٣) أي : مع الله .
وقال الله تعالى : ﴿ وَأَيِّدِكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ ﴾ ^(٤) أي : مع المرافق .
وتقول العرب : الذودُ إلى الذود ^(٥) إبل ، أي : مع الذود .
فالأصل أنه لانتهاه الغاية ، على مقابلة مَنْ ، فإنها لا ابتداء الغاية ، يقال :
من كذا إلى كذا .

قال سيبويه : إنما إليك ، أي : أنت غايتي ، وتقول للرجل : قمت إلى فلان ، فتجعلها منتهاك من مكانك .
هذا هو الحقيقة في اللغة ، وما سواه مجاز .

حتى

وأما « حتى » ^(٦) فهي للغاية أيضاً ، قال الله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ﴾ ^(٧) .

(١) مرت ترجمته .

(٢) النساء / ٢ .

(٣) آل عمران / ٥٢ .

(٤) المائدة / ٦ .

(٥) الذود: هو القطيع من الإبل، من الثلاثة إلى العشرة، وقيل غير ذلك ، وهذا مثال يضرب في اجتماع القليل إلى القليل مما يؤدي إلى الكثير .

انظر شرح القاموس للزبيدي ٧٥/٨ - ومعاني القرآن للفراء ٢١٨/١ - ولسان العرب ١٦٨/٣ .

(٦) البرهان ١٩٣/١ - المنخول ص/٩٦ - الأحكام ٨٥/١ - كشف الأسرار ١٦٠/٢ -

فواتح الرحموت ٢٤٠/١ - شرح الكوكب المنير ٢٣٨/١ - المحلي على جمع الجوامع ٣٤٥/١ بناني - همع الهوامع ١٦٤/٤ .

(٧) البقرة/٢٢٢ .

وقال تعالى : ﴿ فلا تحلُّ له من بعدُ حتى تنكحَ زوجاً غيرهُ ﴾ (١) .
 ولأهل النحو في قوله : أكلت السمكة حتى رأسها ، وتصريف ذلك ومعناه
 كلامٌ كثير ، تركت ذكره (٢) .
 وقد تذكر بمعنى إلى ، تقول : لا أفارقك حتى تقضييني حقي ، يعني : إلى
 أن تقضييني حقي .

في

وأما « في » (٣) معناه : الظرف ، تقول : زيد في البيت ، يعني : أن البيت قد
 حواه .

وكذلك قوله : المال في الكيس .

فإذا قلت : في فلان عيب ، فإنه على وجه المجاز والامتداد ، حيث جعلت
 فلاناً مكاناً للعيب .

وهو (٤) قولك : أتيت فلاناً وهو في عنفوان شبابه ، وأتيته وهو في أمره ونهيه ،
 يعني : أتيته وهذه الأمور قد أحاطت به ، وهو على طريق التشبيه والتمثيل .

الباء

وأما [الباء] (٥) فللإصاق (٦) ، ويجوز أن يكون معه استعانة ، ويجوز أن لا
 يكون .

(١) البقرة / ٢٣٠ .

(٢) انظر المنحول ص/ ٩٦ - والبرهان ١/ ١٩٣ - وهمع الهوامع ٤/ ١٦٤ - والمغني
 ١/ ١٣١ .

(٣) التمهيد ص/ ٢٢٥ - نهاية السؤل ١/ ٣٧٦ - الأحكام ١/ ٨٥ - كشف الأسرار
 ١٨١/ ٢ - فوائح الرحموت ١/ ٢٤٧ - بناني على جمع الجوامع ١/ ٣٤٨ - شرح
 الكوكب المنير ١/ ٢٥١ - همع الهوامع ٤/ ١٩٢ - مختصر ابن اللّحام ص/ ٥٣ -
 المحصول ١/ ٥٢٨ .

(٤) كذا في الأصل .

(٥) هذه الكلمة ليست في الأصل ، وهي لا بد منها ليستقيم الكلام ، كما هو ظاهر من
 السياق ، وهو صنيع المصنف في كل حرف ذكره .

(٦) انظر البرهان ١/ ١٨٠ - المنحول ص/ ٨١ - الأحكام ١/ ٨٦ - المحلي على جمع =

فأما الذي معه استعانة ، فكقولك : كتبت بالقلم ، وكقولك : عمل الصانع بالقدم .

وأما الذي لا استعانة معه ، فكقولك : مررت بزيد ، ونزلت بعبد الله .
وقد تزايد الباء في خبر النفي توكيداً ، كقولك : ليس زيد بقائم .
[وجاءت] ^(١) زائدة ، كقول الله تعالى : « وكفى بالله شهيداً » ^(٢) . وكقول الشاعر ^(٣) :

نضرب بالسيف ونرجو بالفرج ^(٤)

وقد قال بعضهم : إن الباء للتبعيض في قوله : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ ^(٥) .

وقالوا : غلط ، والباء هنا صلة ، لتعدية الفعل ^(٦) ، قاله الخطابي ^(٧) .
وقال الماوردي : الباء موضوع لإلصاق الفعل بالمفعول ، كقولك : مسحت

-
- الجوامع ٣٤٢/١ بناني ٤٤١/١ عطار - كشف الأسرار ١٦٧/٢ - فوائح الرحموت
٢٤٢/١ - المسودة ص/٣٥٦ - همع الهوامع ١٥٦/٤ - شرح الكوكب المنير ١/٢٦٧ -
المعتمد ١/٣٩ - التبصرة ص/٢٣٧ - الإيهاج ١/٢٢٤ - أصول السرخسي
١/٢٢٧ - تيسير التحرير ٢/١٠٢ - نهاية السؤل ١/٢٢٦ - المحصول ١/٥٣٢ .
- (١) في الأصل «حات» وهي من الناسخ ، والمثبت الصواب .
(٢) النساء / ٧٩ .
(٣) هو النابغة الجعدي ، على ما قاله البغدادي في الخزانة ٤/١٥٩ .
(٤) وصدر البيت :

نحن بني جعدة أصحاب الفلج نضرب بالسيف ونرجو بالفرج
وانظر الخزانة ٤/١٥٩ - أدب الكاتب ٤١٨ - الإنصاف ١/٢٨٤ المغني ١/١١٥ -
رصف المباني ص/١٤٣ .

- (٥) المائة / ٦ .
(٦) ولكن الفعل هنا متعد بنفسه ، وعلى كل حال ففي إفادة الباء للتبعيض خلاف طويل ، فقد ذهب إليه الكوفيون ، والأصمعي ، والعتبي ، وابن مالك ، والفارسي في التذكرة ، وابن السبكي والسيوطي ، وأنكره الحنفية وإمام الحرمين ، والغزالي ومن أئمة اللغة ابن جني ، وصاحب البسيط وغيرهما ، وانظر لمزيد تفصيل في الموضوع تعليقتنا على المنحول ص/٨٣ والتبصرة ص/٢٣٧ وما ذكرناه من المراجع السابقة .
(٧) مرت ترجمته .

يدي بالمنديل ، وكتبت بالقلم ، وقد تستعمل في التبويض ، إذا أمكن حذفها ،
كقوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم ﴾ (١) .

قال : وهو حقيقة في قول بعض أصحاب الشافعي ، مجاز في قول الأكثرين .

اللام

وأما لام الإضافة (٢) ، قال سيبويه (٣) : معناه : الملك ، واستحقاق
الشيء ، تقول : الغلام لي ، والثوب لفلان .

وقالوا : إن اللام لها ثلاثة مواضع .

للتمليك : من قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات / ٩ - ب / للفقراء ﴾ (٤) .

والثاني للتعليل : قوله تعالى : ﴿ لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

الرسول ﴾ (٥) .

والثالث للعاقبة : قال الله تعالى : ﴿ فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً

وَحَزَنًا ﴾ (٦) .

وعندي أن هذا على طريقة التوسع والمجاز ، فإن هذا مثال لما تزعمه المعتزلة

من تأويل قوله تعالى : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس ﴾ (٧) .

وقد أنكر بعض النحويين قولهم : لام الملك (٨) .

وقالوا : إذا قال القائل : هذا أخ لعبد الله ، فهذا (٩) اللام لمجرد المقارنة ،

(١) المائة / ٦ .

(٢) انظر الأحكام ٨٦/١ - المحلي على جمع الجوامع ٣٥٠/١ بناني و١/٤٤٩ عطار -

شرح الكوكب المنير ٢٥٥/١ - مغني اللبيب ٢٢٨/١ - معجم الهوامع ٢٠٠/٤ .

(٣) في الأصل «س» اختصار لسيبويه .

(٤) التوبة / ٦٠ .

(٥) النساء / ١٦٥ .

(٦) القصص / ٨ .

(٧) الأعراف / ١٧٩ والآية في الأصل مضطربة ، وانظر غرائب القرآن ورغائب الفرقان

للنيسابوري ٨٠/٩ لتعرف آراء المعتزلة وأهل السنة في الآية .

(٨) انظر معجم الهوامع ٢٠٠/٤ - الأشموني ٢١٥/٣ صبان .

(٩) كذا في الأصل .

وليس أحدهما في ملك الآخر .

وفي قوله : هذا الغلام لعبد الله ، فإنما عرف الملك بدليل آخر .
وزعم قائل هذا أن لام الإضافة تجعل الأول لاصقاً بالثاني فحسب . والذي
ذكرناه هو الذي يعرفه الفقهاء .

على

وأما « على » ^(١) ، قال المبرّد ^(٢) : يكون اسماً ، وفعلاً ، وحرفاً ، وجميع ذلك
مأخوذ من الاستعلاء .
وكذلك قال سيبويه .
وقال : يقال : عليه دين ، يعني : اعتلاه ، ويقال : فلان أمير علينا ، أي
اعتلانا .

ما

وأما حرف « ما » ^(٣) فلها ثلاثة مواضع :
أحدها : للنفي والجحود ، كقولك : ما لزيد عندي حق ، وما قام عمرو .
والثاني : التعجب : كقولك : ما أحسن زيداً ، وما أشجع عمراً .
والثالث : الاستفهام ، كقولك : ما فعل زيد ، وما عندك ؟ وهي تختص بما لا

(١) البرهان ١/١٩٣ - المنخول ص/٩٤ - الأحكام ١/٨٧ - كشف الأسرار ٢/١٧٣ -

فواتح الرحموت ١/٢٤٣ - المحلي على جمع الجوامع ١/٣٤٧ بناني - شرح الكوكب

المنير ١/٢٤٧ - همع الهوامع ٤/١٨٥ - المغني ١/١٥٢ .

(٢) هو أبو العباس محمد بن يزيد ، المعروف بالمبرّد ، من كبار أئمة الأدب والنحو ،

صاحب «المقتضب» توفي سنة ٢٨٥هـ .

(إنباه الرواة ٣/٢٤١ - بغية الوعاة ١/٢٦٩ - تاريخ بغداد ٣/٣٨٠ - وفيات الأعيان

٣/٤٤١ - شذرات الذهب ٢/١٩٠ - الفهرست ص/٥٩ - اللباب ١/١٩٧ -

لسان الميزان ٥/٤٣٠ - مراتب النحويين ص/١٣٦ - معجم الأدباء ١٥/١١١ -

معجم الشعراء ص/٤٤٩ - النجوم الزاهرة ٣/١١٧ - نزهة الألباء ص/١٧٩ -

المختصر في أخبار البشر ٢/١١ - المنتظم ٦/٩ - البداية والنهاية ١١/٧٩ - مرآة

الجنان ٢/٢١٠ .

(٣) البرهان ١/١٨٥ - المنخول ص/٨٩ - الأحكام ١/٩٨ - المحلي على جمع الجوامع

١/٣٦١ بناني .

يعقل .

وتخالف قوله : « مَنْ » فإنه يختص بمن يعقل ، فإذا قيل : مَنْ عندك ؟
تقول : زيدا أو عمرو ، ولا تقول : فرس أو حمار .

وإذا قيل : ما عندك ؟ قلت : ثور ، أو جمل ، ولا يحسن أن تقول : زيدا أو
عمرو .

وقد جَوَز بعضهم ذلك في الموضعين .

والصحيح : هو الأول (١) .

أَنْ وَأَنَّ

وأما « أَنْ » و« إِنَّ » (٢) ، فَأَنْ مفتوح لما مضى ، وَإَنَّ بالكسر لما يستقبل .

كقولك : أَنْ دخلت الدار فَأَنْت طالق ، وَإَنَّ دخلت الدار فَأَنْت طالق .

فالأول إيقاع (٣) ، والثاني شرط .

وقد تختلف معاني الكلام باختلاف الإعراب .

فلو قال قائل : هذا قاتلٌ أخي ، وقال آخر : هذا قاتلٌ أخي ، بالإضافة ،

يدل التنوين على أنه لم يقتله ، ودل حذف التنوين على أنه قتله .

ومذهب الفقهاء أنه إذا قال لامرأته : إِنْ فعلت كذا فَأَنْت طالق ، أنه على مرة

واحدة .

وكذلك إذا قال : إذا فعلت كذا .

فأما إذا قال : كلما فعلت كذا ، فإنه على التكرار .

وإذا قال : متى ما فعلت كذا ، فحقه في اللغة التكرار .

واصطلح أكثر الفقهاء على أنه للمرة (٤) الواحدة ، كقوله : إذا فعلت كذا .

(١) وهذا بالنسبة للاستعمال الحقيقي ، وأما الاستعمال المجازي فلا خلاف في جواز استعمال أحدهما مكان الآخر .

(٢) أنظر المحلي على جمع الجوامع ٣٣٦/١ بناني - الأحكام ٩٨/١ - ٩٩ - فواتح
الرحموت ٢٤٨/١ - مع الهوامع ١٨٤/٢ - ١٨٧ .

(٣) لأنه على تقدير الدخول ، المنسبك من أن وما دخلت عليه ، ولذلك كان إيقاعاً ، أي
أنت طالق لدخولك الدار .

(٤) في الأصل « المرة » .

إنما

وأما «إنما»^(١)، أصله «إن» دخلت عليه «ما»، وهو مركب من حرفين .
أحدهما : إنيَّةُ الإثبات ، والآخر : ما ، الذي هو للنفي ، فلذلك صار مثبتاً
من وجه ، نافياً من وجه .

قال الله تعالى : ﴿إنما الله إله واحد﴾^(٢) فيه إثبات الإلهية لله تعالى ، ونفيها
عن غيره .

وقيل : لتحقيق المتصل ، وتحقيق المنفصل .
وتكون إنَّ المشددة للتوكيد ، كقولك : إن زيداً عاقل .

إلا

وأما «إلا»^(٣) فهو للاستثناء ، مثل قول القائل : خرج القوم إلا زيداً ،
ورأيت القوم إلا زيداً ، ولفلان عليّ ألف إلا مائة .

قال الله تعالى : ﴿فلبث ألف سنةٍ إلا خمسين عاماً﴾^(٤) .
وقال / ١٠ - أ/ تعالى : ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن
يكون﴾^(٥) .

وقال الفراء^(٦) : قد تقع إلا بمعنى سوى ، وذلك في استثناء زائد من
ناقص .

قال الله تعالى : ﴿خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء

(١) انظر التبصرة ص/ ٢٣٩ - الإبهاج ١/ ٢٢٦ - نهاية السؤل ١/ ٢٢٧ - المنتهى لابن
الحاجب ص/ ١١٢ - المستصفى ٢/ ٢٠٦ - المحصول ١/ ٥٣٥ - التمهيد
ص/ ٢١٨ - الأحكام ٣/ ١٤٠ - المغني ص/ ٣٨ - حاشية الأمير وفي نفي الحكم عن
غير المذكور خلاف، انظر تعليقنا على التبصرة ص/ ٢٣٩ إلى جانب المراجع
المذكورة.

(٢) النساء / ١٧١ .

(٣) انظر الأحكام ١/ ٩٩ - مع الهوامع ٣/ ٢٤٧ .

(٤) العنكبوت / ١٤ .

(٥) الحجر / ٣٠ .

(٦) مرت ترجمته .

رُبُّكَ ﴿^(١)﴾ ، بمعنى : سوى ماشاء ربك من زيادة المضاعفة لا إلى نهاية .
 فعلى هذا لوقال : لفلان عليّ ألف إلا ألفين ، فقد أقرب بثلاثة آلاف ^(٢) ،
 وهذا لا تعرفه الفقهاء ^(٣) .
 قال الفراء : وقد تكون إلا بمعنى لكن ، قال الله تعالى : ﴿ وما كان لمؤمن
 أن يُقتلَ مؤمناً إلا خطأ ﴾ ^(٤) بمعنى : لكن إن كان خطأ .
 وهوباب كبير ، وستأتي المسائل فيه .

ليس

وأما « ليس » فله ثلاثة مواضع :
 قد يقع جحداً ، كقولك : ليس لك علي شيء .
 ويكون استثناءً ، تقول : ذهب القوم ليس زيداً ، أي ماعداً زيداً .
 ويكون بمعنى لا ، التي تنسق بها ، كقول لبيد ^(٥) .
 وإذا جوزيت قرضاً فاجزه
 معناه : لا الإبل .

لا

وأما « لا » فمقتضاه النفي .

-
- (١) هود/ ١٠٧ .
 (٢) أي بناء على أن إلا بمعنى سوى .
 (٣) لأن شرط الاستثناء ألا يكون مستغرقاً، وإلا لغا، وانظر البرهان ١٠/٢٩٤ - المنخول
 ص/١٥٨ - اللمع ص/٢٢ - المنتهي لابن الحاجب ص/٩١ - الإبهاج ٢/٩٠ -
 نهاية السؤل ٢/٩٠ - فواتح الرحموت ١/٣٢٣ - تيسير التحرير ١/٣٠٠ - تقرير
 التحبير ١/٢٦٦ - كشف الأسرار ٣/١٢٢ - التمهيد ص/٣٩٥ - الأحكام
 ٢/٤٣٣ - المحصول ٣/٥٣ .
 (٤) النساء/ ٩٢ .
 (٥) مرت ترجمته .
 (٦) هذا البيت من قصيدته التي أشرنا إليها في ص/٤٠ . ومطلعها:
 إن تقوى ربنا خير نفل ويأذن الله ريثي وعجل
 والقصيدة طويلة .
 انظر ديوانه ص/١٧٩ تحقيق الدكتور إحسان عباس .

ويقع في جواب القسم ، تقول : والله لا أدخل الدار .

وقد تكون زائدة ، يستقل الكلام دونها ، والغرض منه تقرير نفي اشتمل الكلام عليه ، قال الله تعالى : ﴿ ما منعك أن تسجد ﴾ ^(١) معناه : أن لا تسجد ، لكن لما اشتمل الكلام على المنع ، ومقتضاه النفي ، كان « لا » لتأكيد النفي الذي اشتمل الكلام عليه .

وأما قوله تعالى : ﴿ لا أقسمُ بيومِ القيامةِ ﴾ ^(٢) ، فقد قيل : إنه صلة زائدة .

والأولى أنه رد لقول الكفار ودعائهم .

وقوله : أقسم ، افتتاح قسمٍ في المعنى ذكره عقيبه .

الألف واللام

وأما « الألف واللام » ^(٣) قال ابن كيسان ^(٤) : إن الألف واللام يدخلان في الأسماء لثلاثة معاني :

للتعريف : كقولك : رأيت رجلاً ، وضربت دابة ، ثم تقول : رأيت الرجل ، وضربت الدابة ، فتصرفهما بالألف واللام ^(٥) .

ويدخلان للتجنيس : كقولك : الإبل خير من الشاء ، والذهب خير من الفضة ، تريد الجنس .

ويدخلان للتعظيم : كقولك : الحسن بن علي ، والعباس بن عبد المطلب ،

(١) ص / ٧٥ .

(٢) القيامة / ١ .

(٣) انظر همع الهوامع ٢٧١/١ - ٢٧٤ - الأشموني ١٧٦/١ حاشية الصبان - ابن عقيل ١٧٧/١ - فواتح الرحموت ٢٥١/١ .

(٤) هو محمد بن إبراهيم ، أبو الحسن ، اشتهر بابن كيسان ، أخذ عن المبرد وثعلب ، عالم بالنحو واللغة توفي سنة ٢٩٩ هـ .

(٥) نزهة الألباء ٣٠١ - شذرات الذهب ٢/٢٣٢ .

(٥) وقد اختلف في المعرف منها هل هو الألف واللام ، أم اللام فقط ، وانظر المراجع السابقة .

والألف واللام لم يفيدا ههنا التعريف ، لأنها كانا معرفين بالاضافة إلى آبائهما ،
والشيء الواحد لا يعرف من جهتين .
وإنما الألف واللام أفادا ههنا التفضيم والتعظيم .

بلى ونعم

وأما « بلى » و « نعم » ^(١) فمعناهما قريب .
إلا أن « بلى » لا تستعمل إلا في جواب كلام مشتمل على النفي ، كقوله
تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى ﴾ ^(٢) .
قال سيبويه : لو قالوا نعم ، لكان نفياً للربوبية .
وأما « نعم » فللإثبات ، فإذا قال القائل : أرايت زيداً ، فليكن جوابك إذا
رأيته ، نعم .
وقال الله تعالى : ﴿ هَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ، قَالُوا : نَعَمْ ﴾ ^(٣) .

أم

وأما « أم » ^(٤) فتستعمل للاستفهام ، كقولك : أسكت أم نطقت ؟
وقد تستعمل بمعنى الواو العاطفة في بعض المواضع .
وقد تستعمل بمعنى « أو » في كثير من المواضع .

أين

وأما « أين » فهو اسم موضوع للسؤال عن المكان ^(٥) ، ويكون جوابه بذكر
المكان .
كقولك : أين زيد ؟ فتقول : في الدار .

(١) انظر البرهان ١/١٩٤ - المنحول ص/٩٤ - الأحكام ١/٩٩ .

(٢) الأعراف / ١٧٢ .

(٣) الأعراف / ٤٤ .

(٤) انظر البرهان ١/١٨٦ - المنحول ص/٩٠ .

(٥) في الأصل « الكلام » وهو تحريف من الناسخ .

متى

وأما « متى » فهو اسم ظرف للسؤال عن الزمان ، ويجاب عنه بذكر الزمان .
فإذا قلت : متى الخروج ؟ / ١٠ - ب / فالجواب أن تقول : غداً أو اليوم ،
وإذا قلت : متى جاء زيد ؟ فالجواب أن تقول : أمس ، أو تقول ، أول أمس .

إذ وإذا

وأما « إذ » و « إذا » فهما ظرفا زمان ، غير أن « إذ » لما مضى ، و « إذا » لما
يستقبل .
كقولك : قمت إذ قام زيد ، وأقوم إذا قام عمرو .

حيث

وأما « حيث » فظرف مكان ، قال الله تعالى : ﴿ ومن حيثُ خرجت فول
وجهك شطرَ المسجدِ الحرامِ ﴾ (١) .
واعلم أن الكلام في معاني الأسماء والحروف يكثر (٢) ، وذكرنا منها قدر ما تمس
إليه الحاجة .
ويتصل بهذا الباب الأسامي الشرعية ، واللغوية ، وجواز النقل ، وما تكلم
فيه أهل اللغة .
وسياتي من بعد .
وكذلك الكلام في أفعال المكلفين ، ومراتبها ، وأحكامها ، وأفعال غير
المكلفين .

وقد ذكر بعضهم هذا الفصل في هذا الموضع .
ونحن أخرجنا إلى أن نصل إليه في موضعه .
واقترضنا في هذا الموضع على هذا القدر .

(١) البقرة / ١٤٩ .

(٢) وقد استقصاها ابن هشام في المغني .

أبحاث الأوامر والنواهي

الأوامر والنواهي

الأوامر والنواهي ونشرع الآن في باب الأوامر ، ونذكر أحكامها وقضاياها ، ونورد المسائل التي اختلف فيها العلماء فيما بينهم ، وننص على القول الصحيح من ذلك ، ونحل شبه المخالفين على حسب ما يأذن الله تعالى في ذلك ، ومنه المعونة والتوفيق والتيسير.

باب الأوامر *

القول بالوقف في الأوامر والنواهي *

الوقف في الصيغة
والكلام فيه

وللأمر صيغة مفيدة بنفسها في كلام العرب ^(١) من غير قرينة تنضم إليها ، وكذلك النهي ، وهذا قول عامة أهل العلم ^(٢) .

وذهب أبو الحسن الأشعري ^(٣) ومن تبعه ^(٤) إلى أنه لا صيغة للأمر والنهي ^(٥) ، وقالوا : لفظ « افعل » لا يفيد بنفسه شيئاً إلا بقرينة تنضم إليه ، ودليل يتصل به .

(١) وهو قول القائل : « افعل » .

(٢) منهم الغزالي في المستصفى (٤١٧/١) وإمام الحرمين في البرهان (٢١٢/١) والشيرازي في التبصرة (ص/٢٢) بتحقيقنا ، واللمع (ص/١٥) والإمام الرازي في المحصول (٧/٢) وغيره من كتبه ، والأمدى في الأحكام (١٩٨/٢) ومنتهى السؤل (٣/٢) وابن الحاجب في المنتهى والمختصر ، والبيضاوي في المنهاج ، وابن السبكي في الإبهاج (٩/٢) وجمع الجوامع (٣٧١/١) بناني ورفع الحاجب عن ابن الحاجب (٣٠٦/١ - أ) مخطوط في خزانتنا الخاصة .

(٣) هو الإمام علي بن إسماعيل بن أبي بشر ، أبو الحسن الأشعري ، شيخ طريقة أهل السنة ، وإمام المتكلمين أقام في بداية حياته أربعين سنة على الاعتزال ، حتى صار إماماً للمعتزلة ، ثم شرح الله صدره لمذهب أهل الحق ، فرجع إلى أهل السنة ، وانخلع عما كان يعتقد من الاعتزال ، وصار إمام أهل السنة ، المدافع عن طريقتهم أمام المعتزلة وغيرهم من أهل البدع ، والضلال ، ولد عام ٢٦٠هـ وتوفي عام ٣٢٤هـ .

(طبقات ابن السبكي ٣/٣٤٧ ، البداية والنهاية ١١/١٨٧ ، تاريخ بغداد ١١/٣٤٦ ، شذرات الذهب ٢/٣٠٣ ، العبر ٢/٢٠٢ ، الفهرست ١٨١ ، النجوم الزاهرة ٣/٢٥٩ ، وفيات الأعيان ٣/٢٨٤ ، المنتظم ٦/٣٣٢ ، الديباج المذهب ص ١٨٣ ، تبين كذب المفتري ص/١٤٦) .

(٤) أي بعضهم ، وإلا فجمهورهم على القول بالصيغة ، كما قدمنا في التعليق (٢) .

(٥) قال إمام الحرمين في البرهان (٢١٢/١) : المنقول عن شيخنا أبي الحسن - رضي الله عنه - ومتبعيه من الواقفية ، أن العرب ما صاغت للأمر الحق القائم بالذات عبارة فردة ، وقول القائل : « افعل » متردد بين الأمر والنهي .

وعندي أن هذا القول لم يسبقههم إليه أحد من العلماء، وقد ذكر بعض أصحابنا

قال: ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه، فقال قائلون: اللفظ صالح لجميع هذه المحامل صلاح اللفظ المشترك للمعاني التي هيئت اللفظة لها. وقال آخرون: ليس الوقف مصيراً إلى دعوى الاشتراك وضعاً في اللسان، ولكن المعني به، أنا لا ندري على أي وضع جرى قول القائل: «افعل» في اللسان، فهو إذن مشكوك فيه على هذا الرأي.

ثم نقل بعض مصنفي المقالات أن أبا الحسن - رحمه الله - يستمر على القول بالوقف، مع فرض القرائن، وهذا زلل في النقل بين... فإنه لا يعتد الوقف مع فرض القرائن الحالية ذو تحصيل.

ثم قال إمام الحرمين (٢١٤/١): والذي أراه في ذلك قاطعاً به، أن أبا الحسن - رحمه الله - لا ينكر صيغة تشر بالوجوب، الذي هو مقتضى الكلام القائم بالنفس، نحو قول القائل: أوجبت، وألزمت، أو ما شاكل ذلك. وإنما الذي تردد فيه مجرد قول القائل: «افعل» من حيث ألفاه في وضع اللسان متردداً.

فإن كان هذا كذلك، فما الظن به إذا اقترن بقول القائل: «افعل» لفظاً أو ألفاظاً من القبيل الذي ذكرناه، مثل أن تقول: افعل حتماً، أو افعل واجباً أه. وقال الغزالي في المستصفى (٤١٧/١): وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة؟

وهذه الترجمة خطأ، فإن قول الشارع، أمرتكم بكذا، أو أنتم مأمورون بكذا، أو قول الصحابي: أمرت بكذا، كل ذلك صيغ دالة على الأمر، وإذا قال: أوجبت عليكم، أو أمرتكم بكذا، أو أنتم معاقبون على تركه، فكل ذلك يدل على الوجوب، ولو قال: أنتم مثابون على فعل كذا، ولستم معاقبين على تركه، فهو صيغة دالة على التندب، فليس في هذا خلاف، وإنما الخلاف في أن قوله: افعل، هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن؟ فإنه قد يطلق على أوجه منها: الوجوب أه... ثم ذكر بقية أوجه الأمر ومعانيها التي يرد لها.

وقال ابن الحاجب في المختصر: والخلاف عند المحققين في صيغة «افعل» أه رفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق ٣٠٦ - أ).

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع: القائلون بالنفي اختلفوا، هل للأمر صيغة تخصه، والنهي عن الشيء فقيل: للوقف، وقيل: للاشتراك، والخلاف في صيغة «افعل» أه (١/٣٧١ - ٣٧٢) بناني.

شيئاً من ذلك عن ابن سريج^(١) ، ولا يصح^(٢) .

وإذا قالوا : إن حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم^(٣) ، والأمر والنهي كلام^(٤) ، فيكون قوله : « افعَل » و« لا تفعل » عبارة عن الأمر والنهي ، ولا يكون حقيقة الأمر والنهي .

وهذا أيضاً لا يعرفه الفقهاء ، وإنما يعرفون قوله : « افعَل » حقيقة في الأمر ، وقوله : « لا تفعل » حقيقة في النهي .

وأما الواقفية فتعلقوا بها ذهبوا إليه وقالوا : إن صيغة قوله : « افعَل » تحتل وجوهاً من المعنى :

فإنه قد ورد بمعنى الإيجاب ، مثل قوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾^(٥) .

وورد بمعنى التهديد ، بدليل قوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾^(٦) .

وورد بمعنى التكوين ، قال الله تعالى : ﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾^(٧) .

(١) هو أبو العباس ، أحمد بن عمر بن سريج ، من كبار أصحابنا الشافعيين ، ومن كبار أصحاب الوجوه في المذهب ، كان يلقب بالياز الأشهب ، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي حتى المزني ، له تصانيف ومناظرات مع ابن داود ، توفي سنة ٣٠٦هـ .

(طبقات ابن السبكي ٢٥٦/٣ ، تاريخ بغداد ٢٨٧/٤ ، طبقات الشيرازي ٨٩ ، طبقات العبادي ٦٢ ، وفيات الأعيان ٦٦/١ ، النجوم الزاهرة ١٩٤/١ ، العبر ١٣٢/٢) .

(٢) ليست هذه النسبة صحيحة لابن سريج ، كما قال ابن السمعاني .

(٣) ومنه قول الشاعر :

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنما جعل اللسانَ على الفؤادِ دليلاً

(٤) أي تجوزاً ، على ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن الأشعري ، وانظر البرهان لإمام الحرمين (١٩٩/١) والمنحول للغزالي (ص/٩٨) بتحقيقنا ، والإرشاد لإمام الحرمين (١٠٤ - ١٠٥) .

(٥) البقرة/ ٤٣ .

(٦) فصلت/ ٤١ .

(٧) البقرة/ ٦٥ .

وورد بمعنى التعجيز ، قال الله تعالى : ﴿ فأتوا بسورةٍ من مثله ﴾ (١) .
 وورد بمعنى السؤال ، وذلك في قول العبد : رب اغفر لي وارحمني .
 وورد بمعنى الإباحة ، وهو قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتُم فاصطادوا ﴾ (٢) .
 وورد بمعنى الندب ، في قوله تعالى : ﴿ ومنَ الليل فتَهجدُ به نافلاً
 لك ﴾ (٣) .

وإذا احتملت هذه الصيغة هذه الوجوه ، لم يكن البعض / ١١ - أ / بأولى من
 بعض ، فوجب التوقف حتى يعلم المراد بقريئة ، وأشبه هذا سائر الأسماء
 المشتركة .

وهذا لأن ما احتمل وجوهاً شتى من المعنى لا يتعينُ أحدُ وجوهه إلا بدليل .
 وشبهة القوم هي أن قوله : « افعَل » ، ليس يختص بمحملٍ أخذاً من مسالك
 العقول ، فإن العقول لا مجال (٤) لها في [مقتضيات] (٥) العبارات .
 فلئن اختص بمحملٍ فإنما يختص من جهة النقل عن العرب ، أو من جهة
 الشرع .

قالوا : فإن ادعيتم نقلاً صريحاً من جهة أهل اللسان ، وهم العربُ ، فهذه
 مباحنة ولا يعلم في هذا نقل صريح من العرب .
 ولأن النقل ينقسم إلى المتواتر والآحاد .
 فإن (٦) ادعيتم النقل من جهة الآحاد ، فلا احتمال به ، لأنه لا يوجب
 العلم ، والمطلوب في هذه المسألة هو العلم (٧) .

(١) البقرة / ١٣ .

(٢) المائدة / ٢ .

(٣) الإسراء / ٧٩ .

(٤) في الأصل [لا محال] والمثبت الصواب ، وانظر البرهان لإمام الحرمين (١/٢١٦) .

(٥) في الأصل [تقتضيات] وهي كلمة لا معنى لها في هذا المكان ، وقد أخذت المثبت هنا
 من البرهان (١/٢١٦) فقد قال في نفس الموضوع : « فإن العقول لا تجول في
 مقتضيات العبارات » .

(٦) في الأصل [وإن] والمثبت أولى حسب مقتضى السياق .

(٧) اختلف الأصوليون في إثبات القواعد الأصولية ، فجمهورهم يقبل فيها الدليل =

وإن ادعيتم النقل تواتراً ، كان ذلك محالاً ، لأن النقل من جهة التواتر يوجب العلم الضروري^(١) ، وذلك يوجب استواء طبقات الناس فيه^(٢) .

قالوا : ونحن معاشر الواقفية مصرون على أنه لم يقع لنا العلم بذلك ، وقد مرت علينا الدهور والأزمان ونحن مستمررون على هذا الخلاف ، فأين العلم الذي تدعونه وتزعمونه !؟ .

قالوا : وإن نسبتم قولكم إلى الشرع ، فالكلام على النقل الشرعي مثل ما قلناه على من ادعى النقل من جهة العرب ، وقد بينا التقسيم فيه ، وبطلان وجهي ذلك ، فهذا مثله .

الظني ، ويثبت به القواعد ، وبعضهم لا يقبل فيها إلا الدليل القطعي ، فلا يشتها بالدليل الظني ، لتطرق الاحتمالات إليه .
وانظر تعليقنا على المنحول (ص ١٠٧) وشرحنا للتبصرة (ص ٢٧) وانظر المستصفي (٤٣٢/١ - ٤٣٥) .

(١) إفادة التواتر للعلم مجمع عليها بين المسلمين وغيرهم من العقلاء ، كما حكاه الأمدى في الإحكام (٢٢/٢) .

وقد نقل الشيرازي في التبصرة (ص ٢٩١) عن البراهمة نفي إفادته العلم ، كما نسبه الغزالي في المنحول (ص ٢٣٥) إلى السمنية ، ولا عبرة بخلافهم ، لأنه مكابرة وجحود للواقع ، فهو عناد لا خلاف ، وسفسطة لا نزاع .

كما نقل البزدوي عن قوم أنه يوجب علم الطمأنينة لا اليقين ، ومعنى الطمأنينة عندهم ما يحتمل أن يتخالجه شك ، أو يعتره وهم ، أي أن جانب الصدق يترجح فيه ، بحيث يطمئن له القلب ، ولكن لا ينفي عنه توهم الكذب والغلط .
وهذا أيضاً باطل ، لأنه لا يفرق بينه وبين الأحاد في هذه الحالة ، وعلى كل حال فالمسلمون مجمعون مع جميع العقلاء على إفادته للعلم .

وانظر كشف الأسرار ٣/٣٦٢ ، منتهى السؤل ١/٦٩ ، المنتهى لابن الحاجب ص ٤٩ ، اللسع ص ٣٩ ، التبصرة ص ٢٩١ ، المستصفي ١/١٣٢ ، المنحول ص ٢٣٥ ، الإبهاج ونهاية السؤل ٢/١٨٥ ، تيسير التحرير ٣/٣٠ ، فواتح الرحموت ٢/١١٣ ، الإحكام ٢/٢٢ ، أصول السرخسي ١/٢٨٢ .

(٢) أي استواءهم في معرفته لو كان قد نقل متواتراً ، لكنهم لما لم يستوا في معرفته دل على أنه لا تواتر .

هذا حجة القاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب^(١) ، ونهاية ما قالوه .
وأما حجتنا فنقول : أجمع أهل اللغة على أن أقسام كلام العرب أربعة ،
أمر ، ونهي ، وخبر ، واستخبار .
وقالوا : الأمر قوله : افعل .
والنهي : قوله : لا تفعل .
والخبر : قوله : زيد في الدار .
والاستخبار : قوله : أزيد في الدار ؟

ومعلوم أنهم إنما ذكروا الأقسام المعنوية من كلامهم ، دون ما ليس له معنى .
فإذا قلنا : إن قوله افعل ، ولا تفعل ، ليس له معنى مفيد بنفسه ، بطل هذا
التقسيم ، ببينة أن الخبر ، والاستخبار ، كلام مفيد بنفسه ، من غير قرينة تتصل
به ، فكذلك الأمر والنهي .

وهذا حقيقة ، وهي أن وَضَعَ الكلام في الأصل إنما هولليان^(٢) والإفهام
وعلم المراد من الخطاب ، ولو كان بخلاف ذلك لجرى مجرى اللغز
والأحاجي^(٣) التي يقع القصد بها إلى المعايمة^(٤) ، وتعمية المراد ، وذهبت فائدة
الكلام أصلاً ، وهذا ظاهر الفساد .

وإذا ثبت أن القصد من الكلام هو البيان ، وإعلام مراد
المخاطب^(٥) فنقول : المعلومات متغيرة في ذواتها ، مختلفة في معانيها ، فلا بد لها

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ، المعروف بالباقلاني ، أو
بابن الباقلاني ، مالكي ، أصولي ، متكلم ، أشعري ، كان من أعرف الناس بعلم
الكلام ، له مصنفات ، منها : «التقريب والإرشاد» وهو أجل كتاب صنف في أصول
الفقه ، كما قال ابن السبكي ، إلا أنه مفقود ، وقد اختصره في الإرشاد والتقريب
المتوسط ثم الصغير ، كما اختصره إمام الحرمين . توفي عام ٤٠٣ هـ .

(٢) تبين كذب المفتري ص/٢١٧ ، العبر ٨٦/٣ ، شذرات الذهب ١٦٨/٣ ، الديداج
المذهب ص/٢٦٧ ، وفيات الأعيان ٢٦٩/٤ ، تاريخ بغداد ٣٧٩/٥ ، ترتيب
المدارك ٥٨٥/٤ ، الوافي بالوفيات ١٧٧/٣ ، المنتظم ٢٦٥/٧ .

(٢) في الأصل [البيان] وهو من الناسخ .

(٣) جمع أحجية ، وهي ما يتبارى الناس في حله من الألغاز .

(٤) وهي الإتيان بكلام لا يُهتدى إليه .

(٥) كذا في الأصل ، والأولى «وإعلام المراد للمخاطب» .

من أسماء متغايرة ، ليقع التمييزُ بتغايرِها بينَ المعلومات ، فيحصل البيانُ عن المراد ، ولا يعرض فيها الإشكال .

ومن جملة المعلومات التي لا بد من البيان عنها : الأمر والنهي ، والعموم ، والخصوص ، والتفريق ، / ١١ - ب / والتخيير ، إلى ما سوى ذلك من المعلومات .

والعربُ قد جعلت للأمر اسماً ، وللنهي اسماً ، وكذلك للتخيير ، والعموم ، والخصوص ، وغير ذلك ، وهو مثلما ^(١) وضعوا الأسماء المفردة لمعاني معلومة ، ووضعوا الحروف التي هي أدوات لمعاني ^(٢) معلومة أيضاً .

وإذا ثبت هذا ، فالواجب أن يكونَ كل شيء منها محمولاً في الأصل على ما جعل سمةً له ، ودلالةً عليه ، وأن يكونَ معقولاً من ظاهره ما اقتضته صورته ، إلا أن يردَ دليلٌ ينقله عنه إلى غيره ، ليصيرَ الغرضُ من الكلام مصاباً ، والتلبسُ مرتفعاً ، والبيانُ حاصلًا ، والإشكالُ زائلاً ، ومن حادَ عن هذه الطريقة فقد جهل لغة العرب ، ولم يعرف فائدة موضوعها .

وقد أنزل الله تعالى القرآن بلسان العرب ، وعلى أوضاع بيانها ، فقال تعالى : ﴿ بلسانٍ عربي مبينٍ ﴾ ^(٣) ، فعرفنا قطعاً أن أوضاعهم متبعةٌ ، وأن منصوباتهم معتبرةٌ .

يدل عليه : أنه لا خلاف أن المفردات من الأسماء والأحاد ، من الأجناس التي تتركب منها الجموع ، والمصادر ، التي تصدر عنها الأفعال ، مستعملة على ظواهرها ، غير متوقِّفٍ فيها ، وكان حق ما ينبنى منها ، ويتركب عليها - من الألفاظ الموضوعية للأمر ، والنهي ، والعموم ، والخصوص - أن تكون كذلك ، إذ كان بعضها متركباً من بعض ، ومشتقاً منه ، والبيانُ بكل منها في نوعه واقع ، وبه

(١) في الأصل [مثل ما] وقد جرى الناسخ في كل الكتاب على هذه اللهجة ، وجريت في كل الكتاب على اللهجة الإملائية المعروفة، ولن أشير لذلك ثانية.

(٢) في الأصل [المعاني] ولعله من الناسخ، والمثبت الصواب ، وسيكرر بعد أسطر في قوله : وأما الذي قلت .

(٣) الشعراء / ١٩٥ .

متعلق ، فإذا توقفنا مع وجود اسمه ، وحصول الدلالة من جهة الظاهر ، فقد عطلنا البيان ، وأبدلنا فائدته .

فإن قالوا : ما ذكرتم من أصل الكلام وتقسيم أنواعه إنما هو منقول عن جماعة من أهل اللغة مثل الخليل ^(١) ، وسيبويه ^(٢) ، وأصراهما ، والعلم لا يحصل بنقلهم بحال ، وإنما يكون ذلك لكم حجة لو نقلتم عن العرب ، وهم لا يعرفون هذا التقسيم .

وأما الذي قلتم : إن الكلام في الأصل موضوع للبيان ؛ مسلم ، ولكن البيان ليس بمقصود على لفظ دون لفظ ، وعلى حالة دون حالة ، وإن لم يقع بيان الأمر والنهي بصيغة قوله : افعل ، ولا تفعل ، فيقع عند اتصال القرائن به ، ويقع أيضاً بغير هذه الألفاظ .

وعلى أنا ادعينا أن هذه اللفظة من جملة الأسماء المشتركة ^(٣) ، وللأسماء المشتركة باب عظيم منقول عن العرب ^(٤) ، والبيان يقع بها في محتملاتها عند إرادة بعض وجوهها ، فكذلك ههنا .

(١) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي ، الأزدي ، من كبار أئمة النحو واللغة ، وهو واضح علم العروض له مؤلفات ، توفي سنة ١٧٠هـ .

(وفيات الأعيان ٢/٢٤٤ ، إنباه الرواة ١/٣٤١ ، معجم الأدباء ١١/٧٢ ، تهذيب الأسماء ١/١٧٧ ، نزهة الألباء ص/٥٤ ، البداية والنهاية ١٠/١١١ ، مرآة الجنان ١/٣١٢ ، الفهرست ١/٤٣ ، اللباب ٢/٢٠١ ، المزهرة ٢/٤٠١) .

(٢) هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، وهو أعلم الناس بالنحو بعد الخليل ، وهو صاحب «الكتاب» الذي سماه الناس قرآن النحو ، وكان يكنى أبا بشر ، وأبا الحسين ، وأثبتهما أبو بشر ، توفي سنة ١٦١هـ ، وقبر بشيراز .

(مراتب النحويين/٦٥ ، معجم الأدباء ١٦/١١٤ ، إنباه الرواة ٢/٣٤٦ ، بغية الوعاة ٢/٢٢٩ ، تاريخ بغداد ١٢/١٩٥ ، شذرات الذهب ١/٢٥٢ ، وفيات الأعيان ٣/٤٦٣ ، العبر ١/٢٧٨ ، المزهرة في علوم اللغة ٢/٤٠٥) .

(٣) المشترك : هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر ، دلالة على السواء ، عند أهل تلك اللغة . وهو جائز وواقع للحاجة إليه .

(٤) وانظر للوقوف على ما قيل فيه المزهرة للسيوطي ١/٣٦٩ ، وقد كتب فيه فصلاً مستجداً ، وانظر من كتب الأصول التبصرة ص/١٨٤ ، والمنخول ص/١٤٧ ، والنمهيدي ص/١٧٣ ، والإبهاج ونهاية السؤل ١/١٦٦ ، والمستصفي ٢/٧١ ، =

والجواب : أن الذي حكيناه من أقسام كلام العرب ، محكي عن جميع أهل اللغة ، وهم الذين عنوا بمعرفة لسان العرب ، وأحاطوا علماً بحدود أوضاعه ، فلما أرادوا أن يحصروا علمه لمن بعدهم ، ولمن فات داره عنهم من أهل عصرهم ، صنفوا كلام العرب أصنافاً ، وقسموا كلام العرب أقساماً ، وقد عدوا الأمر من أقسامه ، كما عدوا الخبر من أقسامه ، فلما كان ظاهر الخبر والاستخبار معمولاً به ؛ فكذلك ظاهر الأمر والنهي ، وهذا لأن طريق العلم / ١٢ - أ / في الكل واحد ، والنقل إلينا في الجميع كان بجهة واحدة ، لغرض واحد ، وهو العلم بكلام العرب ، فلا يجوز أن يُعلم البعض ، ويجهل البعض ، هذا محال .
وأما قولهم : إن البيان يقع ، ولا يختل مع التوقف الذي صرنا إليه .
قلنا : إذا وضعوا للأمر قوله : افعل ، وللنهي قوله : لاتفعل ، ولم يفد بنفسه شيئاً ، اختل البيان .

بيينة أن اللغة وضعت لحاجات الناس ، فكل ما احتاجوا إليه وضعوا له اسماً يدل عليه ، ومعلوم أن الأمر والنهي من أشد ما تقع إليه الحاجة ، وهما داخلان في عامة المخاطبات التي تدور بين الناس ، ونقل ذلك أكثر من الخبر والاستخبار ، فيستحيل أن يخلو كلام العرب ، مع سعته ، وكثرة وجوهه ؛ من صيغة الأمر والنهي ، ولفظة فردة تدل عليهما بأنفسهما .

وأما الذي قالوا : إن هذا اسم مشترك مثل سائر الأسماء المشتركة ، ويقع البيان بها عند إرادة أحد وجوهها .

قلنا : نحن لا ننكر وجود الأسماء المشتركة في اللغة ، ولكن ليس هذا من جملتها ، لأنه لو كان قول القائل لغيره : افعل ، حقيقة في أن يفعل ، وحقيقة في التهديد الذي يقتضي أن لا يفعل ، أو غير ذلك مما ذكره ؛ لكان اقتضاؤه لكل

= واللمع ص/٥ ، والمعتمد ١/٣٢٤ ، وتيسير التحرير ١/٢٣٥ ، والكشف ١/٤٠ ، وأصول السرخسي ١/١٢٦ ، ١٦٢ ، والإحكام ٢/٣٥٢ ، ومنتهى السؤل ٢/٢٩ ، والمنتهى لابن الحاجب ص/٨٠ ، ورفع الحاجب ١/ق٣٨٦ - أ ، والمحصول ١/٣٥٩ ، والبرهان ١/٢٤٣ .

واحد من هذين على سواء ، لا ترجيح لأحدهما على الآخر ، ولو كان كذلك ؛ لما سبق إلى أفهامنا عند سماعها من دون قرينة ، أن المتكلم بها يَطْلُبُ الفعل ، ويدعو إليه ، كما أنه لما كان اسم اللون مشتركاً بين البياض والسواد ؛ لم يسبق عند هذه اللفظة من دون قرينة السواد دون البياض ، ومعلوم أنا إذا سمعنا قائلاً يقول لغيره : افعَل ، وعلمنا تجرد هذا القول عن كل قرينة ، فإن الأسبق إلى أفهامنا أنه طالب للفعل ، كما أننا إذا سمعناه يقول : رأيت حمراً ؛ فإن الأسبق إلى أفهامنا الدابة المعروفة ، دون الأبله الذي يشبه بها .

وقد بطل بهذا الكلام دعواهم أن الاسم مشترك ، وإذا بطل الاشتراك ؛ لم يبق إلا ما بينا من تَعَيَّنَ وَجْهٌ واحد له ، وهو طَلْبُ الفعل .

وأما الجواب عن كلامهم :

أما الأول قولهم : إنه قد ورد لكذا ، وورد لكذا .

قلنا : هذه الصيغة موضوعة بنفسها لطلب الفعل ، وإنما حملنا على ما سواه في

المواضع التي ذكرها بقرائن دلت عليها .

وأما الأسماء المشتركة فقدمنا الجواب عنها .

وهذا لأن اللون ، والعين ، وأشباه ذلك ، لم يوضع لشيء معين ، وأما قوله :

افعل ، وضع لمعنى معين .

ألا ترى أن من أمر عبده أن يصبغ الثوب بلون ، لم يستحق الدم بأي صبغ

صبغه ، ولو قال لعبده : اسقني ، استحق الدم بتركه السقي ، ولو كان قوله :

اسقني مشتركاً بين الفعل والترك ، اشتراك اللون بين السواد والبياض ، لم يجوز أن

يستحق الدم والتوبيخ بترك السقي ، وهذا لأن أهل اللغة لم يضعوا اسم اللون

لشيء بعينه ، وقد وضعوا قوله : افعَل ، لمعنى بعينه ، وهو طلب الفعل على

/ ١٢ - ب / ما سبق .

وأما كلامهم الثاني قلنا : قد بينا بطريق النقل عن العرب الذين هم أهل

اللسان (١) .

(١) كذا وقع الكلام في الأصل ، ولعله سقط منه شيء لم يتنبه له الناسخ ، والمعنى

واضح ، أي : قد بينا جواب ذلك بطريق النقل عن العرب .

وقولهم : إنه لم يقع لنا العلم بذلك .

قلنا : هذه مكابرة ومباهة ، بيينة أن العرب صاغوا قوله : افعل ، ولا شك أنهم صاغوا هذه اللفظة لمعنى ، مثلما صاغوا سائر الألفاظ لمعاني ، وليس ذلك إلا لطلب الفعل الذي يعرفه كل أحد من معناه .

يدل عليه : أنه إذا وجب الوقف بالأمر ، وجب الوقف بالنهي أيضاً ، ثم حينئذ يصير الأمر والنهي واحداً ، وهذا محال .

وعلى أن مذهب الواقفية أن قوله ، افعل ، من الأسماء المشتركة ، وإذا كان عندهم هكذا ، فجميع ما قالوه من التقسيم في ثبوت الصيغة للأمر ، وأنها تثبت بالعقل والنقل ، ودعواهم أن العلم لم يقع لنا بنقل ذلك من العرب - ينقلب عليهم فيما ادعوه أنه من الأسماء المشتركة ، ولا مخرج لهم عن هذا بحال ، وكل كلام أمكن قلبه على قائله في عين ما جعله حجة ، فإنه يبطل من أصله ، والله الهادي إلى الصواب ، وهو المعين .

فصل *

في تعريف الأمر

وإذا ثبت أن للأمر صيغة فنقول :

حد الأمر : أنه استدعاء^(١) الفعل بالقول ممن هو دونه^(٢) .

تعريف الأمر

(١) وهذا بناء على إثبات كلام النفس، على ما ذهب إليه الجاهير، خلافاً للمعتزلة، وهذا دليل أيضاً على أن المعرف هو الأمر النفسي لا اللفظي، لأن الاستدعاء هو الطلب، والطلب أمر قائم في النفس.

ولو كان التعريف للأمر اللساني لما عرفه المعتزلة بالإرادة، لأنهم عرفوه باعتبار الصيغة بأنه قول القائل لمن دونه أفعَل، فذكر خلاف المعتزلة هنا، دليل على أنه حد الأمر النفسي لا اللساني.

وقد أشار ابن السبكي لهذا عند الكلام على تعريف ابن الحاجب للأمر وانظر رفع الحاجب (١/ق ٣٠١ - ب) والمنتهى لابن الحاجب ص/٦٦ . وانظر شرحنا على التبصرة للشيرازي ص/١٧ وكتابنا الشيرازي حياته وأصوله ص/٢٢٦ .

والذي في الأصل [يستدعي] والمثبت الصواب .

(٢) هنا أمران لا بد من الإشارة إليهما :

أ - هذا التعريف بعينه هو ما عرف به الشيرازي الأمر في كتابه التبصرة ص/١٧ .
ب - ما شرطه ابن السمعاني هنا، من العلو في الأمر، حتى يكون امراً، هو مما خالف به الجمهور من الأصوليين، الذين لم يشرطوا في الأمر لا علواً ولا استعلاءً .

وقد تبع ابن السمعاني بذلك الإمامين الكبيرين أبا إسحق الشيرازي م ٤٧٦هـ، في كتابيه التبصرة ص/١٧، واللمع ص/٧، وابن الصباغ م ٤٧٧هـ في كتابه الشامل .

وقد اشتهر هذا المذهب عند المتأخرين من الأصوليين عن هؤلاء الثلاثة من كبار أصحابنا الشافعيين، فقد نقله المتأخرون عنهم على أنه مما وافقوا به المعتزلة مخالفين لأهل السنة، إذ أن اشتراط العلو مما صرح به المعتزلة في كتبهم، كما نقله عنهم الرازي في المحصول ١٩/٢، وإمام الحرمين في البرهان ١/٢١٦، والقاضي =

ثم هو أمرٌ بصيغةٍ ، وليس بأمرٍ بالإرادة^(١) .
وعند المعتزلة : هو أمرٌ بإرادة الأمر المأمور^(٢) .
وقد حد بعضهم الأمر فقال : إنه إرادة الفعل بالقول من هو دونه^(٣) .
وهذه المسألة مسألة أصولية .

= البيضاوي في المنهاج تبعاً للرازي ، وكما صرح به المعتزلة أنفسهم في كتبهم ، وانظر المغني للقاضي عبد الجبار ١٢٠/١٧ - ١٢٤ قسم الشرعيات ، وشرط أبو الحسين البصري الاستعلاء وانظر المعتمد ص/٤٩ وتبعه عليه الرازي والأمدي وابن الحاجب ، وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً وانظر التمهيد ص/٢٦٥ بتحقيقنا .

وبي في هذا الموضوع نظر لا يحتمله هذا التعليق ، وسأشير إليه في غير هذا الموضوع إن شاء الله .

وانظر كتابنا الشيرازي ص/٢٢٦ والوجيز في أصول التشريع ص/١٣١ .

(١) هذا هو مذهب أهل السنة بناء على تفريقهم بين الأمر والإرادة ، وانظر كتابنا الوجيز ص/١٣٣ .

(٢) هذا من المعتزلة بناء على نفهم للكلام النفسي ، ثم هم بعد ذلك متفقون معنا على أن اللساني يدل على الطلب ، ولكنه عندهم نفس الإرادة ، فلا معنى لكونه طلباً ، إلا كونه مريداً .

قال الإسنوي : والتزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع ، ويقع ولا يريد ، وانظر نهاية السؤل ٨/٢ .

وذهب أبو علي الجبائي ، وابنه أبو هاشم وتابعهما القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري إلى أن الأمر مخالف لإرادة المأمور به ، ولكن شرطوا إرادة المأمور به في دلالة الأمر عليه ، لتمييز عن التهديد ، وانظر المعتمد ٤٩/١ والإبهاج ٨/٢ .

ثم الخلاف مع المعتزلة في إرادة الامتثال فقط ، وأما إرادة دلالة الصيغة على الأمر ، احترازاً عن التهديد والتسخير وغيرهما من المحامل ، فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة ، بل مع المتكلمين والفقهاء كما قال ابن السبكي في الإبهاج ٩/٢ .

وأما إرادة إحداث الصيغة ، احترازاً عن النائم ، ومن جرى لسانه إليه من غير قصد ، فتلك شرط من غير توقف ، كما قال ابن السبكي ، بل نقل الإسنوي عن ابن بَرّهان الاتفاق عليه .

(٣) أي بعض المعتزلة ، كما قاله الشيرازي في التبصرة ص/١٨ ، وقد ذكر نفس الكلام حرفياً .

فإنَّ عندنا يجوزُ أن يأمر بالشيء وإن كان لا يُريدُه ، وقد أمر الله تعالى إبليسَ بالسجود لآدم عليه السلام ، ولم يُردَّ أن يسجد ، ونهى آدم عن أكل الشجرة ، وأراد أن يأكل ، وأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه ، ولم يُردَّ أن يذبح (١) .
وهذا لأن ما أراد الله تعالى أن يكونَ لا بُدَّ أن يكون .
ولأن السيد إذا قال لعبده : افعل كذا ، يُقال : أمره بكذا ، وإن لم يُعلم مُرادُه ، فدل أن الأمر أمرٌ بصيغةٍ فحسب .
ثم إذا عرفنا هذا فنذكرُ بعدَ حُكم الأمرِ موجبه .

(١) انظر تفصيل هذا الدليل ووجه الدلالة في التبصرة للشيرازي ص/ ١٨ - ٢١ .

مسألة *

موجب الأمر

- موجب الأمر هذا في الصيغة المتجردة عن القرائن .
والجملة : أن الأمر عندنا حقيقة في الوجوب .
وعند جماعة من المعتزلة : أنه حقيقة في الندب (٢) .

(١) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٢٦ ، واللمع ص/٢٧ ، وإمام الحرمين في البرهان ٢١٦/١ ، والغزالي في المنحول ص/١٣٤ ، والرازي في المحصول ٦٦/٢ ، وأبو الحسين البصري في المعتمد ٥٨/١ ، ونسبه فيه لأبي علي الجبائي في أحد قوليهِ ٥٧/١ ، واختاره ابن الحاجب في المنتهى والمختصر ، والبيضاوي في المنهاج وغيرهم كثير.

ونسبه إمام الحرمين إلى إمامنا الشافعي - رحمه الله .

ونقل ابن السبكي عن الشيرازي في شرح اللمع أنه قال : وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحق المروزي ببغداد ، الإبهاج ١٤/٢ .
إلا أن المشهور عن الأشعري وأصحابه التوقف ، كما نقله الشيرازي نفسه في التبصرة ص/٢٧ وإمام الحرمين في البرهان ٢١٦/١ .

(٢) قال الشيرازي في شرح اللمع : الذي تحكيه الفقهاء عن المعتزلة أنها تقتضي الندب ، وليس هذا مذهبهم على الإطلاق ، بل ذلك بواسطة أن الأمر عندهم يقتضي الإرادة ، والحاكم لا يريد إلا الحسن ، والحسن ينقسم إلى واجب ومندوب ، فيحمل على المحقق من الاسم ، وهو الندب ، فليست الصيغة عندهم مقتضية للندب إلا على هذا التقدير اهـ الإبهاج ١٥/٢ .

وقال إمام الحرمين : فأما المعتزلة فلم يقف على حقيقة مذهبهم إلا خواص الأصوليين ، فذكر بعضهم أن «افعل» لرفع الحرج ، ثم يصير مع الاقتران بالوعيد على الترك مقتضياً إيجاباً ، وبالاقتران بوعد الثواب على الفعل مع التخير في الترك مقتضياً استحباباً ، وأصل اللفظ لو تجرد لرفع الحرج .

قال : وذهب ذاهبون منهم إلى أن مقتضاه عن الإطلاق الندب ، وهو أقرب إلى حقيقة مذهب القوم من الأول ، وإن لم يكن ناصاً على سر مذهب القوم . اهـ

قال أبو هاشم ^(١) : إنه يقتضي الإرادة فحسب ^(٢) ، فإذا قال القائل لغيره :
افعل ، أفاد ذلك أنه يريد منه الفعل ^(٣) .

فإن كان القائل حكيماً ؛ وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنه ،
يستحق لأجلها المدح .

فإذا كان المقول له في دار التكليف ، وجاز ^(٤) أن يكون واجباً ، وجاز أن لا
يكون واجباً ، ويكون ندباً ، فإذا لم تدل دلالة على وجوب الفعل ؛ وجب نفيه ،
والاقتصار على المتحقق ، وهو كون الفعل ندباً ، يستحق فاعله المدح .

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر لا يقتضي إلا الندب .

وعند جماعة إنه يقتضي الإباحة لا غير ^(٥) .

وذهب من قال : إنه الندب إلى أن / ١٣ - أ / الأمر طلب الفعل ، فلا يجوز

البرهان ٢١٥/١ .

وفيه نقول أخرى عنهم .

وقد رأينا في تعليق (١) أن أبا الحسين البصري مع الجمهور في أنها للوجوب ، وهو
من رؤوس الاعتزال .

(١) هو عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي ، شيخ المعتزلة ، وابن شيخهم ، كان هو
وأبوه من رؤوسهم ، وإليه ينسب البهاشمة منهم ، ويقال لهم : الذمية ، لقولهم
باستحقاق الذم لا على ذنب ، توفي عام ٣٢١ هـ .

(طبقات المعتزلة ٩٤ ، وفيات الأعيان ١٨٣/٣ ، شذرات الذهب ٢٨٩/٢ ، تاريخ
بغداد ٥٥/١١ ، العبر ١٨٧/٢ ، البداية والنهاية ١٧٦/١١ ، ميزان الاعتدال
٦١٨/٢) .

(٢) وانظر المعتمد ٥٧/١ .

(٣) وانظر لمزيد من الاطلاع على المذاهب في هذا الموضوع شرحنا لكتاب التبصرة
ص/ ٢٦ - ٢٧ .

(٤) في الأصل [وأجاز] والألف زيادة من الناسخ قطعاً ، والمثبت الصواب ، وهذه الفقرة
من قوله : [فإن كان القائل حكيماً] . إلى قوله يستحق فاعله المدح] قد وردت
بحروفها في المعتمد ٥٧/١ - ٥٨ ، ولعل ابن السمعاني قد نقلها منه ، أو أنها
نقلها من كتاب سابق لها .

(٥) أي لأنها أدنى المراتب ، ونسب الغزالي ملتزم هذا والقائل به إلى المباهنة ، وانظر
المستصفى ٤٢٢/١ ، وانظر المعتمد ٥٧/١ ، ونهاية السؤل ١٣/٢ .

أن يكون موجب الإباحة، لأن الإباحة لا تَرَجُّحُ جهة الفعل فيها على جهة الترك، فلا يكون الأمر طلباً للفعل إذا حمل على الإباحة، فأما إذا حملناه على الندب؛ فقد رجح جهة الفعل على جهة الترك، لأننا جعلنا الفعل أولى من الترك، فتحقق طلبُ الفعل في الأمر. فظهرت حقيقته.

وإذا تحقق الأمر في الندب، فلا معنى لإثبات صفة زائدة عليه، وهذا لأن صفة الوجوب لا دليل عليها، لأنه لما تحقق معنى الأمر في الندب لم يبق دليل على الوجوب.

قالوا: ولأن صيغة الأمر لا تفيدُ إلا الإرادة، ولا فرق بين قول القائل: افعل كذا، وبين قوله: أريد أن تفعل كذا، وأهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمون من الآخر، ويستعملون أحدهما مكان الآخر، ثم قوله: أريد منك أن تفعل كذا لا يفيدُ الوجوب، فكذلك قوله: افعل، وجب أن لا يفيد الوجوب أيضاً.

ولأن أهل اللغة قالوا: إن قوله: افعل، إنما يكون أمراً إذا كان القائل فوق المقول له في الرتبة، فإذا كان دونه في الرتبة يكون سؤالاً وطلباً، ولا يكون أمراً، فلم يفرقوا بين السؤال والأمر إلا بالرتبة، ومعلوم أن هذه الصيغة في السؤال لا تقتضي إيجاب الفعل على المسئول، وإنما تقتضي الإرادة فقط، فكذلك في الأمر، لأنه لو اقتضى الوجوب، لا يُفصلُ من السؤال بشيء زائد على الرتبة، وهذا لأن الرتبة لا تقتضي الوجوب بحال، لأن عالي الرتبة قد يأمر بالندب كما يأمر بالواجب، فلم يكن في الرتبة ما يدل على الوجوب.

قالوا: ولأن الأمر ضد النهي، ولا معنى لكونه ضداً له إلا أن فائدته ضد فائدته، وفائدة النهي كراهة الناهي للمنهى عنه لا غير، فكان فائدة الأمر أيضاً إرادة الأمر^(١) للمأمور به لا غير.

قالوا: ولأننا أمرنا بالنوافل وسائر الطاعات، ونحن مطيعون لربنا بامتثالنا

(١) في الأصل [لأمر] والمثبت أولى للمقابلة مع الجملة السابقة وانظر المعتمد

لها ، ولا صفة لها سوى النَّذِيبة ، فدل أن الأمر يكون حقيقةً في الندب ، وإذا ثبت أنه حقيقة في الندب سقط الوجوب ، لأنها زيادة لا معنى لها .

وأما حجتنا نستدل أولاً بما ورد في قصة آدم عليه السلام وإبليس ، فإن الله تعالى ذكّر أمره ونهيه في هذه القصة ، أما الأمر فإن الله تعالى قال وأمر إبليس بالسجود لآدم ، فخرج عن أمر ربه بقوله تعالى : ﴿ ففَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾ (١) ، ومعناه : خرج ، فلعمرو وأخرجه من رحمته ، ونهى آدم عن أكل الشجرة ، فأكلها (٢) ، فأخرجه من الجنة ، ووسمه بالعصيان ، ولم يحك لنا في القصة شيئاً تقدم به إليهما غير مطلق الأمر .

والدليل عليه : أنه قال تعالى : ﴿ ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴾ (٣) ، وقال تعالى في حق آدم : ﴿ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ (٤) ، فدل هذا القول أنها يصيران ظالمين بمجرد ارتكاب النهي .

فإن قيل : إنما كفر إبليس لا بمخالفة الأمر ، لكن بالاستكبار وإنكار / ١٣ - ب / فضيلة آدم عليه السلام التي أكرمها الله بها .

والدليل عليه : قوله تعالى : ﴿ إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾ (٥) معناه : صار من الكافرين باستكباره ، وأما إنكاره فضيلة آدم ، لأنه قال : « أنا خير منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طينٍ » (٦) .

الجواب : أنا لا ننكر استكباره وإنكاره لفضيلة آدم التي وصفها الله تعالى له ، لكن استدلالنا بقوله : ﴿ ففَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾ (٧) ، وسمه بالفسق لخروجه عن أمر ربه .

وأيضاً : قال تعالى : ﴿ ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴾ (٨) ، ذمه ووبخه بمجرد ترك الأمر - دل أنه أفاد الوجوب ، ولولا ذلك لم يستقم توبيخه وذمه بنسبة ذلك إلى مجرد ترك الأمر .

(٥) البقرة / ٣٤ .

(٦) الأعراف / ١٢ .

(٧) الكهف / ٥٠ .

(٨) الأعراف / ١٢ .

(١) الكهف / ٥٠ .

(٢) في الأصل [فأكله] .

(٣) الأعراف / ١٢ .

(٤) البقرة / ٣٥ .

ويدل عليه : أن الله تعالى قال : ﴿ لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ، قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذا ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يُصيبهم عذابٌ أليمٌ ﴾ ^(١) ، فقد حذر الله تعالى خلاف الأمر ، وأوعد عليه ، وبين تعالى أن أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعض في أنه لا يجب ، فإن لنا فيه الخيرة .

وقد قال تعالى في موضع آخر : ﴿ وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى الله ورسولُهُ أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ ^(٢) ، فقد نفى الله تعالى ثبوت الخيرة في أمره ، وانتفاء الخيرة نص في التحميم والإيجاب .

وروي أنه عليه السلام دعا أبي بن كعب ^(٣) ، أوجلاً من أصحابه ، وهو يصلي ، فلم يجبه ، فلما قضى صلاته جاء فقال : لم يمنعني من إجابتك إلا أني كنت في الصلاة ، فقال النبي ﷺ : (ألم تسمع قول الله يقول : ﴿ يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾ ^(٤)) ^(٥) ، فأخبر أن الإجابة واجبة عليه بهذا الخطاب .

وعنه عليه السلام أنه قال : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » ^(٦) ، دل أنه إذا أمر وجب ، وإن لحقت المشقة ، وإذا قلنا : إن الأمر لا

(١) النور / ٦٣ .

(٢) الأحزاب / ٣٦ .

(٣) هذه القصة وقعت لأبي بن كعب ، وأبي سعيد بن المعلی ، قال ابن حجر : نسب الغزالي والفخر الرازي وتبعه البيضاوي هذه القصة لأبي سعيد الخدري ، وهو وهم ، وإنما هو أبو سعيد بن المعلی .

(٤) الأنفال / ٢٤ .

(٥) الحديث رواه البخاري في تفسير سورة الفاتحة والأنفال وانظر الفتح ١٥٧/٨ - ٣٠٧ ، وأبو داود في الصلاة ، والترمذي في فضائل القرآن ، باب ما جاء في فضل الفاتحة ، كما رواه النسائي ، وأحمد في المسند ٤١٢/٢ ، ومالك في الموطأ ص/٨٣ ، والحاكم ، وابن خزيمة .

(٦) الحديث رواه البخاري ١٥٩/١ سندي ، ومسلم في كتاب الطهارة حديث رقم ٤٢ ، ومالك في الموطأ ٢ - كتاب الطهارة حديث ١١٥ ، وأبو داود في الطهارة رقم ٤٦ ، والترمذي في الطهارة رقم ٢٢ ، والنسائي في الطهارة ١٢/١ ، وغيرهم .

يُوجب فلا مشقة .

وأيضاً : فإن المتعارف من أمر الصحابة رضي الله عنهم أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الرسول صلوات الله عليه الوجوب ، وسارعوا إلى تنفيذها ، ولم يراجعوه فيها ، ولم ينتظروا بها قران الوعيد ، وإرادته إياها بالتوكيد ، ولو كان كذلك لحكي عنهم ، ولنقل القرائن المضافة إلى الأوامر كما نقلت أصولها ، فلما نقلت أوامره ، ونقل امتثال الصحابة لها على البدار من غير تلبث وانتظار ، ونقل أيضاً احترازهم عن مخالفتها بكل وجه - عرفنا أنهم اعتقدوا فيها الوجوب .
هذا كله من حيث الشرع .

وأما من حيث اللسان ؛ فلأن العرب تستجيز نسبة المخالف للأمر إلى العصيان ، إحالة له إلى نفس المخالفة ، يقول القائل منهم لغيره : أمرتك فعصيتي ، وهذا شيء متداول بينهم ، لا يمتنع واحد منهم عن إطلاقه عند مخالفة الأمر .

قال شاعرهم (١) : / ١٤ - أ /

أمرتك أمراً حازماً فعصيتي وكان من التوفيق قتل ابن هاشم (٢)
وقال دريد بن الصمة : (٣)

(١) هو حضير بن المنذر الرقاشي ، تابعي ، من سادات ربيعة وشجعانهم ، وكان صاحب راية علي يوم صفين ، ولما استتب الأمر لمعاوية وقد عليه فأكرمه .
(تهذيب ابن عساکر ٤ / ٣٧٤ ، خزائن الأدب ٢ / ٩٠ ، المؤلف ص ٨٧) .
(٢) البيت ملفق ، قاله عمرو بن العاص لمعاوية ، شطره الأول لحضير بن المنذر ، وتماه :

أمرتك أمراً حازماً فعصيتي فأصبحت مسلوب الإمارة نادماً
والظاهر أن عمراً استشهد بالشرط الأول وضمنه هذا الشطر الثاني الذي ذكره ابن السمعاني وغيره من الأصوليين .
وانظر شرح الحماسة للمرزوقي ٢ / ٨١٤ ، وحماسة البحرني ٢٧٤ ، ومعجم الشعراء ١٩٢ .

(٣) هو دريد بن الصمة ، من جشم بن معاوية بن بكر ، شاعر جاهلي معمر ، وكان سيد بني جشم ، عاش حتى سقط حاجباه عن عينيه ، ولم يسلم ، وقتل في حين مع من قتل من المشركين .
(وانظر الأغاني ٣ / ١٠ ، وخزائن البغدادي ٤ / ٤٤٦ ، والشعر والشعراء ٢ / ٧٩) .

أمرتهمُ أمري بِمُنْعَرَجِ اللَّوِي فلم يستبينوا الرشدَ إلا ضحى الغدِ
فلما عَصَوْنِي كُنْتُ مِنْهُمْ وَقَدْ أَرَى غَوَايَتَهُمْ وَإِنِّي غَيْرُ مَهْتَدٍ (١)

بيّنة أن العرب تقول : أمرتك فعصيتني ، تعقبُ الأمر بالعصيان ، موصولاً
بحرف الفاء ، فدل أنه كان ذلك بما سبق من الأمر ومخالفته ، كما تقول : زرتك
فأكرمتني ، أوزرتني فأكرمتك ، يدل أن المؤثر في إكرامه كان زيارته ، كذلك المؤثر
في معصيته خلافه لأمره ، وإذا كان هو المؤثر ؛ دلّ أنه موجبٌ .

فإن قالوا : قد يقول القائل لغيره : أشرت عليك فعصيتني ، ولا يدل أن
الإشارة عليه موجبة .

قلنا : إنما يقال في الإشارة : فلم تقبل مني ، ولا يقال : فعصيتني إلا نادراً ،
ولكن قيل ، فهو على طريق التوسع ، لا على أنه حقيقة .

ودليل آخر معتمد ، وهو من أقوى الأدلة ، وهو دليل معقول ، ووجه ذلك أن
قوله : افعل ، طلب الفعل لامحالة ، وطلب الفعل لامحالة إيجاب .

وإنما قلنا : إنه طلب الفعل لامحالة ، لأن قوله : افعل ، قضيته الفعل بلا
إشكال ، من غير أن يكون للترك فيه مساغ ، لأن الترك نقيض الفعل ، والشيء
لا يقتضي نقيضه ، وكذلك لا تخيير فيه ، لأن التخيير يأخذ طرفاً من الترك ، فإنه
مخير ليفعل أو يترك ، والأمر يقتضي الفعل بكل حال ، من غير أن يكون للترك
فيه مساغ ، فلا يكون للتخيير فيه أيضاً مساغ .

فإذا ثبت بطلان التخيير فيه ، والمندوبُ إليه على التخيير ، لأنه وإن كان
الفعل منه أولى ، فالترك فيه جائزٌ ، من غير أن يكون فيه عنتٌ على تاركه ،
فبطل اقتضاء الندب أيضاً على هذا الوجه .

بقي ما قلنا : إن الأمر يقتضي الفعل لامحالة ، وهذا هو صفة الواجب ، فثبت
الوجوبُ بهذا الوجه .

(١) هذان البيتان من قصيدة لدريد يرثي بها أخاه عبدالله، وانظر:

(الشعر والشعراء ٢/٧٥٠ ، والأغاني ١٠/٨ ، وشرح الحماسة للتبريزي ٢/٣٠٦ ،

وزهر الآداب ٢/٢٦٥ ، وجمهرة أشعار العرب ٢٢٥ ، ومختار الأغاني ١١١/٥).

وهم يقولون : إن الأمر لا يقتضي طلب الفعل لاحالة ، إنما يقتضي مجرد إرادة المأمور ، وإرادة المأمور لا توجب الفعل .

قالوا : وهذا لأنه لا فرق بين قول القائل لغيره : افعل ، وبين قول القائل : أريد منك أن تفعل .

وهذا ليس بصحيح ، بل الأمر يقتضي الفعل بكل حال على ما سبق ، وليس قوله : افعل ، مثل قوله : أريد أن تفعل ، لأن قوله : أريد منك أن تفعل ، إخبارٌ بالإرادة فحسب ، وليس يطلب الفعل منه ، وأما قوله : افعل ، طلب الفعل صريحاً ، فكيف يستويان ؟ .

وقد قال بعضهم في تقرير ما ذكرناه : إن الأمر في اللغة لما كان موضوعاً لطلب الفعل ، والفعل لا يحصل إلا بالوجوب ، لأن الفعل إذا لم يكن واجباً لا يحصل ، لأنه يترك ، فافتضى الوجوب حتى يحصل ، فصار وجوده بإيجابه ، فأوجبناه ليوحد .

يدل عليه : أن الائتثار من حكم الأمر ، كما أن الانكسار من حكم الكسر ، كما يقال : كسر القنديل فانكسر ، وهدم الجدار فانهدم ، وأمر بكذا فائتمر ، وإذا كان / ١٤ - ب / الائتثار حكم الأمر ، اقتضى حصول الائتثار ، كالكسر ، اقتضى حصول الانكسار .

إلا أن حصول الائتثار لما كان بفعل مختار ؛ اقتضى وجوب الفعل ليحصل الائتثار ، ألا ترى أنه لما لم يكن الائتثار بفعل مختار حصل الائتثار عقيب الأمر بلا واسطة ، كالانكسار عقيب الكسر ، قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ^(١) وقال تعالى : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾ ^(٢) .

والحرف في هذا الدليل ؛ أن الائتثار لما كان حكم الأمر فافتضى الأمر بثبوت الائتثار ضرورة ، ولا ائتثار إلا بالإيجاب ^(٣) ليوحد لا محالة ، فثبت الوجوب

(١) النحل / ٤٠ .

(٢) البقرة / ٦٥ .

(٣) في الأصل [الإيجار] هو تصحيف من الناسخ ، والمثبت الصواب .

ضرورة بهذا الطريق .

وكهذا دليلٌ أوردته أبو زيد (١) ، وفيه تكلف شديد ، والذي ذكرناه من قبل أحسن .

وقد استدل المتقدمون في هذه المسألة بأمر السيد عبدهُ بفعل من الأفعال ، ثم إذا خالف يجوز تأديبه ، ويحسنُ منه ذلك عند العقلاء كافةً ، ولولا أنه أفاد الوجوب لم يحسن تأديبه إلا بقريته يصلها بأمره ، ليدل على الوجوب ، وحين جاز تأديبه ، ويقول له : أو ذبك لأنك خالفت أمري وعصيتني ، ولا يهجنه في ذلك أحدٌ يسمع منه هذا المقال - عرفنا أنه يفيد الوجوب بصيغته .

والاعتماد على ما ذكرنا .

وإذا عرفنا هذه الدلائل سهل الجواب عن شبههم .

أما الأول فقولهم : إن الأمر طلب للفعل (٢) ، وقد يرجح الفعل على الترك بالندبية .

قلنا : وإن ترجح جانب الفعل ؛ لكن للترك مدخل في الفعل إن (٣) قلنا : إنه مندوب إليه ، لأنه يتركه فنجوز له ذلك ، وقد بينا أن قوله : افعَل ، يقتضي الفعل لا محالة ، وذلك هو الوجوب .

وأما قولهم : إن قوله : افعَل ، لا يقتضي إلا إرادة الفعل ؛ قد أجبتنا عن هذا في أثناء كلامنا ، وذكرنا الفرق بين قوله : افعَل ، وقوله : أريد منك أن تفعل . على أننا بينا فيما تقدم أن الأمر لا يدل على الإرادة ، ويجوز أن يأمر الأمرُ بما لا يريد من المأمور .

وأما قولهم : إن الأمر إنما يكون أمراً بالرتبة .

قلنا : ليس فيما قلناه أكثر من أن السؤال لا يقتضي الوجوب ، وهذا كلام

(١) أي الدبوسي، وقد مرت ترجمته .

(٢) في الأصل [والفعل] .

(٣) في الأصل [فإن قلنا] ولا يستقيم الكلام مع الفاء .

باطل (١) ، لأن السؤال ليس بأمر ، والكلام في موجب الأمر .

وقولهم : إنهم فرقوا بمجرد الرتبة .

قلنا : وأي مانع من التفريق بالرتبة ، واللغة منقولة عن أهل اللسان ، فإذا سمعوا هذا أمراً ، وهذا سؤالاً ، وفرقوا بالرتبة ، لا بالصيغة ، وقع الفرقان ، ولم يدل عدم الوجوب في السؤال على عدم الوجوب في الأمر .

بيينة أن القائل لغيره : افعل ، على طريق السؤال ، يعتقد أن فعله لذلك على طريق التطول والتفضل ، لا على طريق الخروج عن الأمر ، حتى إنه إذا لم يفعل لا ينسب إلى العصيان والخلاف ، وإنما ينسب إلى ترك التفضل والتكرم ، وههنا يعتقد الأمر أن فعله للمأمور على جهة الخروج عن الأمر ، وينسب إلى العصيان والخلاف عند ترك المأمور .

فإن قالوا : إن الإنسان إذا قال لمن هو فوقه : افعل كذا ، / ١٥ - أ / يطلب منه الفعل لا محالة ، من غير أن يدع له في تركه مساعاً ، مثلما إذا قال لمن هو دونه : افعل .

قلنا : ليس كما قلتم ، لأنه سؤال على طريق التذلل والخضوع ، فيطلب منه الفعل مع اعتقاده أنه على تخيره ، وأن فعله تفضل منه ، بخلاف مسألتنا ، فإنه يطلب منه الفعل على طريق الاستعلاء عليه ، ويعتقد أنه لا خيرة له فيه بحال ، فكان مقتضياً للإيجاب على ما سبق .

فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ، وهو معتمد لهم .

وأما قولهم : بأن النهي يفيد الكراهة ، فيفيد الأمر الإرادة .

قلنا : عندنا أن النهي للتحريم ، فيكون الأمر للإيجاب ، وسيأتي هذا من بعد .

وأما قولهم : إن النوافل مأمور بها .

قلنا : بلى ، ولكن على طريق المجاز ، لا على طريق الحقيقة ، فإن قلنا :

(١) أي قولهم .

على سبيل الحقيقة ؛ سنين من بعد .

وقد قال بعض المخالفين : لو كان لمطلق الأمر ظاهرٌ يدل على الوجوب ؛ لم يكن لورود التأكيد عليه معنى ، فحين دخل عليه التأكيد من ذكر الإلزام والإيجاب ، وذكر الوعيد وما يجري مجراه ؛ علمنا أن الوجوب كان بذلك .
وأيضاً : فإنه يحسن الاستفسار من المخاطب ، ولو كان صيغته الوجوب ؛ لم يحسن الاستفسار .

وليس واحد من هذين الكلامين بشيء .

أما الأول ، فإن اللفظ قد يؤكد وإن ^(١) كان له ظاهر معمول به ، مثل قولهم : ثلاثة وسبعة فتلك عشرة ، والتأكيد واسع في كلام العرب ، قال أبو المكارم الأعرابي ^(٢) : هو شيء يندبه كلامنا .

وأما الاستفسار فلا نسلم حسنه بعد أن يكون الكلام معلوماً في نفسه .
وعلى أنه إن قيل ، فهو نوع استظهار ، وطلب زيادة شرح وتبيين ، وهو أيضاً داخل في كلام العرب مع كون الكلام صحيحاً في نفسه ، معمولاً به ، والله أعلم بالصواب .

(١) في الأصل [فإن] والأولى عدم الفاء ليستقيم الكلام .

(٢) لعلة ابن الأعرابي ، أبو عبدالله ، محمد بن زياد ، اللغوي المشهور ، وإلا فلم أعر على أبي المكارم الأعرابي هذا فيما لدي من كتب التراجم .

فصل *

في الأمر بعد الحظر

ثم اعلم أن هذه الصيغة سواء وردت ابتداء ، أو وردت بعد الحظر ، فإنها الأمر بعد الحظر تقتضي الوجوب (١) .

وقال بعض أصحابنا : إذا وردت بعد الحظر اقتضت الإباحة (٢) ، وعليه دل

(١) هذه المسألة مفرعة على المسألة السابقة، والمفروض أن الخلاف فيها بينهم، فالقائلون بأن الأمر المجرى للوجوب اختلفوا في الأمر بعد الحظر، هل هو للوجوب، وكالأمر المجرى، أم أن تقدم الحظر قرينة صارفة له عن الوجوب إلى غيره، كالإباحة؟ فذهب ابن السمعاني هنا إلى أنها تفيد الوجوب الذي أفادته الصيغة المجردة، وهو اختيار الإمام الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٣٨ واللمع ص/٨، وأبي الحسين البصري في المعتمد ٨٢/١، والإمام الرازي في المحصول ١٥٩/٢، وتبعه عليه أتباعه ومنهم البيضاوي في المنهاج ٣٤/٢ نهاية السؤل.

ونقله ابن الصباغ في «دعوة العالم» عن اختيار القاضي أبي الطيب الطبري، وهو منسوب إلى المعتزلة أيضاً، وانظر الإبهاج ٢٧/٢ ونصره القاضي الباقلاني كما في البرهان ٢٦٣/١.

(٢) وإلى هذا ذهب ابن الحاجب في المنتهى ص/٧١ والمختصر ١/ق ٣٣٥ - ب، ونقله ابن برهان في وجيزه عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، ونقله الخليلي عن أصحابنا الشافعيين، وانظر الإبهاج ٢٧/٢ والمعتمد ٨٢/١، قال الشيرازي: وهو ظاهر قول الشافعي اهـ التبصرة ص/٣٨.

قال ابن السبكي: ونقله ابن التلمساني في المعالم عن نص الشافعي، وكذا نقله عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي، والأصبهاني في شرح المحصول، وقال القاضي في مختصر التقريب: إنه أظهر أجوبة الشافعي، وانظر الإبهاج ٢٧/٢.

وهناك مذهبان آخران:

الأول: وهو التوقف، وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ٢٦٤/١، والغزالي في المنحول ص/١٣١، والأمدى في الإحكام ٢٦٠/٢.

والثاني: وهو مذهب الغزالي في المستصفى ٤٣٥/١ وهو التفصيل بين الحظر والعرض لعله وعلقت صيغة أفعال بزوالها، وبين ما لم يكن كذلك، فقال: والمختار =

ظاهر قول الشافعي ^(١) رحمه الله تعالى في « أحكام القرآن » .

وتعلق من قال بالقول الثاني بأن الأمر المطلق المتجرد عن القرائن هو الدليل على الوجوب ، وتقدم الحظر قرينة دالة على الإباحة ، مثل قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ ^(٢) .

ولأن عرف الشرع وعرف العادة معتبر ، والمعروف في الأمر الوارد بعد الحظر في الشرع أنه يفيد الإباحة .

بدليل قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ ^(٣) ، وبدليل قوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ﴾ ^(٤) .

وكذلك عرف العادة ، فإن من قال لغيره : لا تدخل الدار ، ثم قال : ادخل ، كان المعقول منه رفع النهي المتقدم ، لا إيجاب الدخول .

وأما الدليل على القول الأول ، وهو الأصح ^(٥) ، أن صيغة الأمر الواردة بعد الحظر ، مثل صيغة الأمر الواردة ابتداءً ، فإذا كانت صيغة الأمر ابتداءً مفيدة للوجوب ، كذلك / ١٥ - ب / الوارد بعد الحظر .

= أنه ينظر، فإن كان الحظر السابق عارضاً لعلة، وعلقت صيغة افعل بزوالها كقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط . . . وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بنذب وإباحة، لكن الأغلب ما ذكرناه

ثم قال: وأما إذا لم يكن الحظر عارضاً لعلة ولا صيغة افعل علق بزوالها، فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين النذب والإباحة.

فأما إذا لم ترد صيغة افعل، لكن قال: وإذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد، فهذا يحتمل الوجوب والنذب، ولا يحتمل الإباحة اهـ المستقصى ١/ ٤٣٥ .

(١) هو إمام الأئمة، الجامع بين الرأي والحديث، وواضع علم الأصول، وهو أعرف من أن يعرف، ولد سنة ١٥٠هـ، وتوفي سنة ٢٠٤هـ بمصر رحمه الله،

(٢) المائة/ ٢ .

(٣) المائة/ ٢ .

(٤) الجمعة/ ١٠ .

(٥) أي بناء على اختياره .

وهذا لأن الموجب هو الصيغة ، والصيغة لا تختلف بتقدم الحظر وعدم تقدمه .
ولأن النهي الوارد بعد الإباحة يفيد ما يفيد النهي ابتداء ، كذلك الأمر الوارد
بعد الحظر ، يفيد ما يفيد في الابتداء ، وربما يمنعون هذا .

وأما قولهم : إن تقدم الحظر قرينة لا يُسَلَّم .

وهذا ، لأن الحظر ليس له اتصال بالأمر المتأخر ، فكيف يجعل قرينة فيه ؟
وهذا ، لأن المتَّبَع في الشريعة الألفاظ ، لا لأعراض ، إذ الأعراض لا يمكن
الوقوف عليها ، فوجب ترك التفتيش عنها ، ولزم الرجوع إلى حقائق الألفاظ في
الشريعة .

وأما قولهم : إن الكلام يحمل على عرف الشرع ، وعلى عرف العادة .
قلنا : أما ما ذكروا من الآيات ، فإنها حُمِلَ الأمر على الإباحة في هذا الموضع
بدليل .

وأما الذي ذكروه من عرف العادة ؛ فلا نسلم ذلك ، والعادة في ذلك مختلفة ،
فلا يمكن الرجوع إليها ، فنرجع إلى نفس اللفظ على ما سبق .
ألا ترى أن لفظ الإيجاب ، وهو قول القائل : أوجبت كذا ، أو ألزمت كذا ؛
لا فرق فيه بين أن يرد بعد الحظر ، أو يرد ابتداء ، كذلك لفظ الأمر الذي يقتضي
الإيجاب يكون كذلك .

فصل *

في المندوب هل هو مأمور به

المندوب هل هو مأمور به أولاً على الندب ، هل هو مأمور به ، أولاً . ثم اختلف أصحابنا في الأمر إذا قام الدليل فيه على انتفاء الوجوب ، وحمل على الندب ، هل هو مأمور به ، أولاً .
فمن أصحابنا من قال : ليس بمأمور به ، ولئن سُمي مأموراً به فهو على المجاز^(١) .

ومنهم من قال : هو مأمور به حقيقة^(٢) .
أما الذين^(٣) قالوا بالأول ؛ يذهبون إلى أن الأمر حقيقة في الإيجاب ، فإذا استعمل في غير الإيجاب يكون مجازاً ، كما لو استعمل في الإباحة ، وكسائر الألفاظ التي تستعمل في غير موضوعها .

وأما الذين قالوا بالثاني ؛ ذهبوا إلى أن الواجب ما يثاب على فعله ، ويعاقب على تركه ، والندب ما يثاب على فعله ، ولا يعاقب على تركه ، فإذا حمل الأمر

(١) وهو ما اختاره ابن السمعي هنا ، كما يشير إلى ذلك بقوله : والأول أحسن ، وهو اختيار الإمام الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٣٦ واللمع ص/٧ ، والإمام الرازي في المحصول ٣٥٣/٢ - ٣٥٤ ، ومال إليه إمام الحرمين في البرهان ٢٤٩/١ .
ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب إلى الشيخ أبي حامد ، والقاضي أبي الطيب ، وابن الصباغ من أصحابنا ، وانظر رفع الحاجب (١/ق ١١٤ - ب) بل نسبه في فواتح الرحموت للحنفية مطلقاً ١١١/١ ، والأمدي وابن الحاجب للكرخي والرازي منهم ، الإحكام ١٧٠/١ ، والمنتهى ص/٢٨ .

(٢) وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني كما في البرهان ٢٤٩/١ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٢٨ والمختصر (١/ق - ١١٤ - ب) والأمدي في الإحكام ١٧٠/١ ، والغزالي في المستصفى ٧٥/١ .

وانظر تعليقنا على التبصرة ص/٣٦ حيث تحقيق الخلاف ومحل النزاع .

(٣) في الأصل [الذي] .

على الندب فقد حمل على بعض ما يشتمل عليه الواجب ، فكان حقيقة فيه ، كما لو حمل العموم على بعض ما يتناوله ، فإنه يكون حقيقة فيه ، كذلك ههنا .
والأول أحسن ، لأن المندوب إليه غير الواجب قطعاً وإن^(١) كان يثاب على فعله المندوب إليه ، فلا^(٢) تذهب هذه الغيرية ، لأن الشئيين^(٣) يجوز أن يستويا في بعض الأشياء وإن كانا مختلفين ، لعدم التشابه في باقي الأوصاف .
وإذا ثبت الاختلاف ؛ فإذا حمل الأمر عليه ، عرفنا قطعاً أنه استعمل في غير حقيقته ، فلا بد أن يكون مجازاً^(٤) .

(١) في الأصل [بأن] .

(٢) في الأصل [لا تذهب] وفي الجملة لو بقيت على أصلها اضطراب ظاهر .

(٣) في الأصل [الشين] .

(٤) انظر التبصرة للشيرازي ص/٣٦ حيث ذكر الشيرازي مجموعة من الأدلة سوى

هذه ، وأوضح منها .

فصل *

في الأمر إذا انتفى عنه الوجوب هل يدل على الجواز^(١)

إذا دل الدليل على أنه لم يُرد بالأمر الوجوب^(٢) ؛ لم يجز الاحتجاج به في الجواز^(٣) .

هل يستفاد الجواز من الأمر إذا انتفى عنه الوجوب

ومن أصحابنا من قال : يجوز^(٤) ، لأن الوجوب وإن انتفى ، فانتفاؤه لا يدل على انتفاء الجواز .

والأول أظهر ، لأن اللفظ لم يوضع للجواز ، وإنما وضع للإيجاب ، والجواز يدخل فيه على طريق التبع ، فإذا سقط الأصل ؛ سقط ما دخل فيه على سبيل التبع^(٥) .

(١) قد يعبر بعض الأصوليين عن هذه القاعدة بقولهم : إذا نسخ الوجوب ، هل يبقى الجواز؟ أو أن المباح ، هل هو جنس للواجب؟

(٢) في الأصل [الوجوع] .

(٣) وهو اختيار الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٩٦ ، واللمع ص/٨ ، والغزالي في المنخول ص/١١٨ ، والمستصفى ٧٣/١ ، والأمدي في الإحكام ١٧٩/١ ، وابن الحاجب في المنتهى والمختصر ، وعبر عنها بقوله المباح ليس بجنس للواجب .

(٤) وهو اختيار الإمام الرازي في المحصول ٣٤٢/٢ .

(٥) قال الغزالي في المنخول ص/١١٨ : وفائدته - أي الخلاف في المسألة - أن الوجوب إذا نسخ عن الشيء لم يبق للإباحة حكم في الشرع ، بل يتوقف فيه اهـ .

وانظر التمهيد للإسنوي ص/٩٩ وما بعدها بتحقيقنا ، حيث فصل في الموضوع بعض التفصيل ، كما ذكر آثار الخلاف في الفروع .

مسألة *

في الأمر هل يفيد التكرار

/ ١٦ - أ /

إفادة الأمر
التكرار

الأمر لا يفيد التكرارَ على قول أكثر أصحابنا (١) .
وقال بعضهم : يفيدُ التكرار (٢) ، وهو اختيارُ الأستاذِ أبي إسحق

(١) هذه المسألة مفروضة في الأمر المجرد عن الشرط أو الصفة، أو غيرهما من القرائن الدالة على التكرار أو المرة. وأما الأمر المقيد بالشرط أو الصفة فسيأتي بعد هذه المسألة.

والأمر هنا وإن كان لا يفيد التكرار في قول أكثر أصحابنا، إلا أنه يحتمله .
وكما أنه لا يفيد التكرار، لا يفيد المرة ولا يقتضيها، وإنما يفيد طلب الماهية، من غير إشعاره بالمرة أو المرات، إلا أنه لا يمكن إيجاد الماهية في الخارج بأقل من مرة، ولذلك كانت المرة من لوازم الامتثال للأمر والإتيان به، لا أن الأمر يدل عليها بذاته .

وما يذكره بعض أصحابنا، أو ينقل عنهم من أن الأمر يفيد المرة، فهذا مراده، وليس مرادهم أبداً أن الأمر يدل على المرة دلالة مطابقة .

وانظر شرحنا على التبصرة ص/٤١ حيث بينا وجه الخطأ في نقل من نقل عن الشيرازي أن الأمر يدل على المرة .

وإلى هذا المذهب المختار وهو عدم إفادته التكرار ذهب الجمهور الأعظم من أصحابنا على تفصيل بين احتمال التكرار والتوقف فيه، فمنهم إمام الحرمين في البرهان ١/٢٢٤، وما ذكره من أن الأمر يفيد المرة فمراده ما ذكرناه، والإمام الغزالي في المنحول ص/١٠٨، والمستصفي ٢/٢، والرازي في المحصول ٢/١٦٢، وهو اختيار مختصري كلامه كالبيضاوي في المنهاج وانظر الإبهاج ونهاية السؤل ٢/٢٩، كما اختاره الأمدي في الإحكام ٢/٢٢٥، وابن الحاجب في المنتهى ص/٦٧ والمختصر .

إلا أن إمام الحرمين والغزالي توقفا في احتمال التكرار .

(٢) والمراد به التكرار المستوعب لزمان العمر، بشرط الإمكان، ونقله الإمام الشيرازي =

الاسفراييني (١)

وقد قال بعض أصحابنا : إنه لا يفيد التكرار ، ولا يحتمله (٢) .

والأولى أن نقول : إنه يحتمله ، لكن لا يفيدُه بمُطلقه .

أما الذين قالوا : إنه يفيد التكرار ؛ تعلقوا بحديث الأقرع بن حابس (٣) « أنه قال : يا رسول الله ، أَحَجَّتْنَا هَذِهِ لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبَدِ ؟ فَقَالَ : لِلْأَبَدِ ، وَلَوْ قُلْتُ :

= في «شرح للمع» عن شيخه أبي حاتم القزويني ، وعن القاضي أبي بكر ، وهو اختيار جماعة من الفقهاء والمتكلمين ، وانظر الإبهاج ٢/٢٩ ، إلا أن المشهور عن القاضي الوقف .

(١) هو الأستاذ أبو إسحق ، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني ، من كبار أئمة أصحابنا في المذهب ، ومن كبار أئمة الدين في الأصول ، والفروع ، والكلام ، له مصنفات منها : «الجامع في أصول الدين» ، و«مسائل الدور» ، و«تعليقة في أصول الفقه» .

(طبقات ابن السبكي ٤/٢٥٦ ، البداية والنهاية ١٢/٢٤ ، وفيات الأعيان ١/٢٨ ، تبين كذب المفتري ص/٢٤٣ ، تهذيب الأسماء ٢/١٦٩ ، طبقات الشيرازي ص/١٠٦ ، طبقات العبادي ص/١٠٤ ، مرآة الجنان ٣/٣١ . المختصر في أخبار البشر ٢/١٦٤ ، تذكرة الحفاظ ٣/٢٦٨) .

(٢) إن كان المراد بعدم الاحتمال هنا الوقف فيما زاد عن المرة فهو ما اختاره الغزالي وشيخه إمام الحرمين ، وانظر تعليق (١) في الصفحة السابقة .

وفي المسألة مذاهب أخرى :

١ - الوقف ، وهو اختيار القاضي الباقلاني والواقفية .

٢ - أنه للمرة ، قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه أصول الفقه : إنه الذي يدل عليه كلام الشافعي في الفروع ، وعليه أكثر الأصحاب ، ونقله الغزالي في المنحول عن أكثر الفقهاء ، وانظر المنحول ص/١٠٧ ، والإبهاج ٢/٢٩ .

وقد علمت فيما ذكرناه في تعليق (١) في الصفحة السابقة ما مراد من نص على المرة في كلامه .

٣ - وهو عن ابن أبان ، أنه إن كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه في جميع المدة فيلزمه في جميعها ، وإلا فيلزمه الأقل ، كما نقله ابن السبكي في الإبهاج ٢/٣٠ .

(٣) هو الأقرع بن حابس بن عقال التميمي ، صحابي ، من المؤلفات قلوبهم ، شهد مع رسول الله ﷺ فتح مكة ، وحينئذ ، والطائف ، واسمه فراس ، ولقب الأقرع لقرع كان برأسه ، قتل في خلافة عثمان في جيش سيره عبد الله بن عامر إلى خراسان وكان أميراً عليه .

(الاستيعاب ، الإصابة) .

لعامناً ، لَوَجَبَ ، وما استطعتم »^(١) ، فقد أشكل عليه أنه على التكرار ، أولاً على التكرار ، ولو كان لا يفيد لَمَا^(٢) أشكل عليه ، ولم يكن لهذا السؤال معنى .
ولأن الأمر ضد النهي ، وهو في طلب الفعل مثل النهي في طلب الكف عن الفعل ، ثم النهي يفيد التكرار ، كذلك الأمر ، حتى لو ترك الفعل مرة ، ثم فعله ، يكون مرتكباً للنهي ، وكذلك ههنا ، إذا فعل المأمور مرة ، ثم لم يفعله ، يكون تاركاً للأمر .

ولأنه يفيد الفعل ، ويفيد اعتقاد الوجوب ، ثم هو يفيد اعتقاد الوجوب على الدوام ، يفيد الفعل على الدوام ، والدوام^(٣) فيه أن يفعله على وصف التكرار .

ولأنه لو اقتضى الفعل مرة ؛ وجب أن لا يجوز عليه النسخ ، لأنه يكون بدءاً ، والبدء على الله تعالى لا يجوز .

ولأن الأمر لا يتخصص بوقتٍ دون وقت ، فليس بأن يقال : يجب في بعض الأوقات ، بأولى من قول القائل : يجب في البعض^(٤) ، فوجب في كل الأوقات .

وهذا لأن القول بالاستيعاب واجب في الخطاب ، لطلب كثرة الفوائد ، والتكرار من الاستيعاب .

وقد اتفقنا على أن الأمر لا يتناول ما ينطلق عليه الاسم ، حتى لو قال لغلامه : كُلْ ، فأكل لقمة واحدة ، لا يكون ممثلاً للأمر ، وإذا لم يُحْمَلْ على أدنى ما ينطلق عليه الاسم ، وجب أن يحمل على جنس ما ينطلق عليه الاسم ، لأن ما لا يحمل على الخصوص يحمل على العموم ، لأن القول بالعموم في كل ما يمكن فيه القول بالعموم واجب .

(١) الحديث أخرجه عن الأقرع أبو داود برقم ١٧٢١ ، والنسائي ، وابن ماجه برقم ٢٨٨٦ ، وأحمد في المسند ٢٣٠٤ معارف .

(٢) في الأصل [لم] .

(٣) في الأصل [والدوم] .

(٤) أي الآخر .

وأما حُجَّتُنَا نَقُولُ : قوله : صَلَّ ، أمرٌ ، كما أن قوله^(١) : صَلَّى ، خبر عنه ،
ثم قوله : صل لا يقتضي إلا فعل مرة واحدة ، ليكون قوله صلى خبراً عنه ،
كذلك قوله : صلى^(٢) لا يقتضي الفعل إلا مرة ، ليكون قوله : صل ، أمراً
به^(٣) .

وهذا لأن قوله : صَلَّ ، أخذُ تصاريف الفعل ، فصاركما لوقال : صلى ،
وهذا لأن تصاريفَ الفعلِ لا يختلف الفعلُ [عنها]^(٤) ، لأن الفعل واحد في
الكل ، وإنما اختلفت تصاريفُهُ ، فإذا كان واحداً في تصريف الخبر ، وتصريف
المستقبل ، مثل قوله : ضَرَبَ يَضْرِبُ ، كذلك في تصريف الأمر .
وهم يوردون على هذا تصريفَ النهي ، وسنجيبُ عنه .

ويمكن أن يقال : مثلاً مأخوذاً من المصدرِ ، كالخبر ، ألا ترى أن ضَرَبَ
مأخوذ من الضَّرْبِ ، وكذلك اضرب مثال مأخوذ من الضَّرْبِ ، فثبت استواءُهما
من هذا الوجه .

وهذا الحقيقة ، وهو أن الأمر يقتضي الامتثال ، فلا يتناول إلا قدر ما يصير به
ممثلاً / ١٦ - ب / للأمر ، وبالفعل مرة يصير ممثلاً للأمر - دل أن الأمر يتناوله
بلا زيادة .

فإن قالوا : إنها يصير ممثلاً بعض الأمر دون الكل .

قلنا : لا^(٥) ، يصيرُ ممثلاً كلَّ الأمرِ ، فإنَّ من قال لغلامه : اسقني ، فسقاه
مرةً ، يصيرُ ممثلاً كل ما أمره به ، وكذلك إذا قال : اشتر لحماً أو خبزاً ، ففعل

(١) في الأصل [ما قوله] وهو واضح السقط ، والمثبت هو الصواب ، كما ساقه
الشيرازي ، وانظر تعليق (٣) .

(٢) في الأصل [صل] ولا يستقيم الكلام بها ، والأولى ما أثبتته .

(٣) لقد ساق الشيرازي هذا الدليل في التبصرة بأوضح من هذا فقال : إن قوله : صل ،
أمر ، كما أن قوله : صلى ، خبر عنه ، ثم ثبت أن قوله : صل ، لا يقتضي التكرار ،
فكذلك قوله : صل اه التبصرة ص / ٤٢ .

(٤) هذه الزيادة ليست في الأصل ، وهي لا بد منها ليستقيم الكلام ، كما هو ظاهر من
السياق .

(٥) كذا في الأصل ، بدون إضراب .

مرة ، صار ممثلاً على الإطلاق ، ألا ترى أنه لوكرر في هذه الصورة يجوز أن يعاقبه السيد فيقول : أمرتك مرة ، فلم زدت عليه ؟ وأيضاً فإن الغلام يعد نفسه ممثلاً للأمر ، وكذلك العقلاء يعدونه ممثلاً للأمر ، ولا يستحسنون عتابه في ترك الأمر . وهذا لأن قوله : صل ، معناه : صل صلاة ، وكذلك قوله : صم ، وكل ، واشرب ، وادخل ، واشتر .

وقوله : صلاة ، وصوماً ، نكرة في الإثبات ، وأجمع أهل اللغة أن النكرة في الإثبات تخص ولا تعم ، فاقضى وجود ما سمي صلاة وصوماً ، أودخولاً وخروجاً ، أو شرباً ، أو أكلاً .

وخرج على هذا فصل النهي الذي تعلقوا به ، لأنه على الصورة التي قلنا بها يكون نكرة في النفي ، والنكرة في النفي تعم ولا تخص بالإجماع .

ونظير النكرة في النفي قوله : مارأيت رجلاً .

ونظير النكرة في الإثبات ؛ رأيت رجلاً .

فإن قالوا : إنما يجعل كأنه قال : افعل الصلاة ، أو افعل الصوم ، أو افعل الدخول ، وإدخال الألف واللام يقتضي استيعاب الجنس .

قلنا : إنما يُقدَّرُ من المصدر ما يستقل به الكلام ، وقد استقل بتقدير صلاة منكراً ، وصومٍ منكر ، فلا حاجة إلى تقديره بالألف واللام .

وقد قال الأصحاب : إن الطاعة والمعصية في الأوامر على مثال البرِّ والحنث في الأيمان ، ثم البرِّ والحنث في الأيمان يحصل بالفعل مرة ، والأمثلة معلومة ، كذلك الطاعة والمعصية في الأوامر .

وعلى هذا أوامر العباد في قولهم : طَلَّقْ ، وَأَعْتَقْ ، وَبِعْ ، وَاشْتَرِ ، وَتَزَوَّجْ ، ولا تزوج ، فإن في هذه الصورة يحصل الامتثال بفعل المأمور مرة واحدة .

فإن قالوا : إن الخلاف في قضية الأمر ، فلا يجوز أن يلتمس ذلك من قضايا الشرع ، خصوصاً في الشرعيات التي تثبت على العادات .

قلنا : بلى ، هو على ما قلتم : إن البرِّ والحنث من قضايا الشرع ، لكن هذه القضايا جاءت على ما يوافق اللغة ، وهذا لأنه يجب أن يعرف مقتضى الألفاظ ،

ثم بينى الشرع عليه .

فيستدل بإجماعهم في هذه المسائل على أن الأوامر ما اقتضت الفعل إلا مرة واحدة ، على أنهم علموا أن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة حتى بنوا الأحكام على هذا الأصل .

أما الجواب عما تعلقوا به قلنا :

أما تعلقهم بحديث الأقرع يقال لهم أولاً : لو كان الأمر يقتضي التكرار لم يقل أم للأبد ، بل كان ينبغي أن لا يشته عليه ذلك .

ثم نقول : إنما سأله لأنه وجد أوامر في القرآن مقتضية للتكرار ، فسأل لذلك ، لأنه ظن أن ١٧ / أ - / هذا الأمر مثل تلك الأوامر .

فإن قالوا : نحن نتعلق بالأوامر التي وردت في القرآن ، واقتضت التكرار .

قلنا : نحن لا ننكر احتمال الأمر التكرار ، لكن إنما أنكروا أن يكون موضوعاً لذلك ، فأما إذا وردت وأريد بها التكرار ، بدليل يقوم على ذلك ، فنحن لا ننكره .

وعلى أنه ورد في القرآن من الأوامر ما لا يقتضي التكرار ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (١) ، ومثل قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (٢) .

وأما تعلقهم بالنهي ، وإعتبارهم الأمر بذلك ؛ فغير صحيح ، فإنه يمكن أن يقال أولاً : لا نسلم أن النهي يقتضي التكرار ، لأن معنى التكرار أن يفعل فعلاً ، وبعد فراغه منه يعود إليه ، وهذا لا يوجد في النهي ، لأن الكف فعل واحد مستدام ، وليس بأفعال مكررة ، بخلاف الأمر ، فإنه يوجد فيه أفعال متكررة على ما ذكرنا .

والأمر فيه دليل على الفعل ، وليس فيه دليل على إعادة الفعل بعد الفراغ

منه .

وعلى أنه إن ثبت الفرق الذي قالوه ، فيقال : لافرق بينها لغة ، فإن واحداً

(١) المائة / ٣٨ . (٢) النور / ٢ .

منهما لا يفيد التكرار لغة ، وإنما افترقا من حيث العرف ، فإن من قال لغلامه :
افعل كذا ، أو اخرج إلى السوق ، فإن هذا الأمر يقتضي أن يفعل مرةً فقط ،
وإذا قال : لا تخرج ، أو لا تفعل يقتضي هذا النهي أن لا يفعل أبداً ، فالفرق
كان من حيث العرف ، لا من حيث اللغة .

وقد قال بعض أصحابنا في الفرق بين الأمر والنهي : إن في حمل الأمر على
التكرار ضيقاً وحرماً يلحق الناس ، لأنه إذا كان الأمر يقتضي الدوام عليه ، لم
يتفرغ لسائر أموره ، وتعطل عليه جميع مصالحه ، وأما النهي لا يقتضي إلا الكف
والامتناع ، ولا ضيق ولا حرج في الكف والامتناع ، وهذا لأن الوقت لا يضيق
عن أنواع الكف ، ويضيق عن أنواع الفعل .

وهذا الفصل يضعف ، لأن الكلام في مقتضى اللفظ في نفسه ، وأما
التضايق ، وعدم التضايق معنى يوجد من بعد ، وربما يوجد ، وربما لا يوجد ،
فلا يجوز أن يتعرف [به] ^(١) مقتضى اللفظ .

وعلى أنه يلزم على هذا الفصل أن يقتضي الأمر الفعل على الدوام إلا القدر
الذي يتعذر عليه ، ويمنعه من قضاء حاجته ، وهذا لا يقوله أحد .
وقد بينا الفرق بين الأمر والنهي في قولنا : إن الأمر يقتضي فعلاً على وجه
التنكير ، وهو ما يخص في الأمر ، ويعم في النهي ، وهو جواب معتمد .
وأيضاً فإنه يمكن أن يُفرق بينهما بالمسائل التي ذكرناها في البرِّ والحنث ، وكذلك
مسائل الوكالات .

وأما قولهم : إن اعتقاد الوجوب يجب على الدوام .

قلنا : لا يجب عليه أن يعتقد إلا وجوب الفعل مرة ، إلا أنه لا يجوز أن يترك
هذا الاعتقاد ، لأنه يؤدي إلى أن يعتقد الشيء على خلاف ما هو به ، وهو مثل
ما إذا قيد بمرة واحدة ، فإنه يلزم اعتقاد وجوبه على ما يلزمه / ١٧ - ب / في
الأمر المطلق ، ومع ذلك هو غير مفيد للتكرار .

(١) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام .

وأما قولهم : إنه لو أفاد الفعل مرة ؛ لم يجز عليه النسخ .
قلنا : عندنا يجوزُ نسخُ المأمورِ قبل وجودِ وقتِ فعله ، ولا يكونُ بدءاً ، فكيف
يكون هذا بدءاً ؟ ! وسنين ذلك من بعد .

وقد قال بعض أصحابنا : إنا إذا قلنا : إن الأمر على الفور ، ويقتضي الفعلَ
مرةً ، لا يجوز عليه النسخُ ، وإنما يجوزُ النسخُ عليه إذا دَلَّ الدليلُ على إفادتهِ
التكرارَ ، وإن قلنا : إنه على التراخي فالأمر^(١) وإن اقتضى الفعل مرة ، ولكن
الأوقات تتناوب فيه ، فجاز النسخ بعد ما مضى وقت واحد ، ولا يدل ذلك على
البدء .

وأما الذي قالوا : إنه ينبغي أن يحمل على العموم في الجنس .
قلنا : قد بينا أن التقدير في اللفظ صل صلاة ، أو صم صوماً ، وعلى هذا لا
يجوز حمله على الاستيعاب في الجنس ، وحين وصلنا إلى هذا الموضع فقد انتهت
المسألة .

(١) في الأصل [والأمر] والمثبت أولى .

مسألة

في الأمر المعلق بشرط أو صفة

الأمر المعلق
بشرط أو صفة

ومما يتفرع على هذه المسألة الأمرُ المعلقُ بشرطٍ أو صفةٍ ، هل يتكرر بتكرارهما (١) ؟

والمذهب الصحيح أنه لا يتكرر بتكرارهما (٢) ، وقضيته عند وجود الشرط أو الصفة مثل قضيته عند إطلاق الأمر .

(١) هذه المسألة مبنية على المسألة السابقة، وهي إفادة الأمر للتكرار، فمن قال: إن الأمر المجرد يفيد التكرار، قال به هنا من باب أولى، ومن قال: إنه لا يفيد، فهو الذي تعرض لهذه المسألة هنا، والخلاف بينهم .

ومحل الخلاف في الشرط الذي لم يثبت كونه علة، كما أشار إليه الأمدي في الأحكام (٢٣٦/٢) إذ قال: ما علق به المأمور من الشرط أو الصفة، إما أن يكون قد ثبت كونه علة في نفس الأمر، لوجوب الفعل المأمور به، كالزنا، أو لا يكون كذلك، بل الحكم متوقف عليه من غير تأثير له فيه، كالأحصان الذي يتوقف عليه الرجم في الزنا .

فإن كان الأول فالاتفاق واقع على تكرر الفعل بتكرره، نظراً إلى تكرر العلة، وواقع الاتفاق على التعبد باتباع العلة، مهما وجدت، فالتكرار مستند إلى تكرر العلة، لا إلى الأمر، وإن كان الثاني فهو محل الخلاف، والمختار أنه لا تكرر، اهـ . وهذا لا ينافي ما ذكره الرازي من طرد الخلاف في السبب الذي ثبت كونه علة، لأن الأمدي فرض الكلام مع من يعترف بأن ترتب الحكم على الوصف يفيد العلية، والإمام الرازي فرضه مع من ينكر ذلك .

(٢) وهو اختيار الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/٤٧ واللمع ص/٨، والغزالي في المستصفى ٧/٢ والأمدي في كتابيه الأحكام ٢٣٦/٢، ومنتهى السؤل ٩/٢، وابن الحاجب في كتابيه المنتهى ص/٦٨، والمختصر، كما صححه الشيخ أبو حامد، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١١٥/١، وذكر فيه تفصيلاً بين ما كان علة وما لم يكن .

واختار الإمام الرازي في المحصول ١٧٩/٢ أن الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يقتضي =

وزعم بعض أصحابنا أنه يتكرر بتكرارهما^(١) ، وإن كان لا يفيد التكرار عند الإطلاق ، وتعلقوا بالأوامر المعلقة بالشروط في القرآن ، فإنها تتكرر بتكرار الشروط ، وكذلك ما جاء في غير القرآن ، يكون كذلك .

ولأن الشروط كالعلة ، ألا ترى أنه إذا وجد الشرط وجد المشروط ، مثل ما إذا وجدت العلة وجد المعلول ، ولا خلاف أن المعلول يتكرر بتكرار العلة ، كذلك وجب أن يتكرر المشروط بتكرار الشرط^(٢) .

ولأنه لا خلاف أن النهي المتعلق بالشرط ، يتكرر بتكرار الشرط ، فكذلك الأمر يكون كذلك ، لأنه ضده ، ولأن عمل أحدهما في الفعل ، مثل عمل الآخر في الكف عن الفعل .

وأما الدليل لنا ، أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار ، كذلك المعلق بالشرط ، لأن الشرط لا يقتضي إلا تأخر الأمر إلى وجود الشرط ، ثم إذا وجد الشرط يصير الأمر بمنزلة الابتداء في هذه الحالة ، فلا يفيد إلا ما يفيد عند ابتدائه .

ولأنه إذا قال لغلामه : إذا دخلت السوق فاشتر كذا ، فإنه لا يفيد أنه كلما دخل السوق يجب عليه أن يشتري اللحم ، وهذا معلوم قطعاً ، ومن ادعى خلافه فهو مكابر .

وأما تعلقهم بالأوامر الواردة من الشرع على التعليق بالشرط .
فقلنا : لم يكن ذلك يقتضيه الأمر ، بل كان ذلك بدلائل دلت عليه ، وقرائن

التكرار لفظاً ، ويقتضيه قياساً ، كما ذهب إليه القاضي البيضاوي في المنهاج ٤١/٢ =
نهاية السؤل ط . صبيح .

(١) أي مطلقاً ، لفظاً ، بمعنى أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار فيفيدة .

(٢) هذا الكلام ليس بصحيح ، لأنه لا تلازم بين الشرط والمشروط في الوجود ، أي لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط بالاتفاق ، والتلازم بينها في العدم ، أي يلزم من عدم الشرط عدم المشروط ، والعلة ليست كذلك ، إذ يوجد بينها وبين المعلول تلازم في الوجود والعدم .

وما وجد من الشروط في القرآن لزم من وجودها وجود المشروط ، ليس من ذات الشرط وإنما من أمر آخر ، وهو إما مقارنة الشرط للسبب ، وإما كون الشرط سبباً .

اقتربت بالأمر ، فأفادت ذلك .

وأما التعلق بالعلة .

قلنا : العلة موجبة للحكم ، والموجب لا ينفك عن الموجب ، أوهي دلالة على الحكم ، والدلالة لا تنفك عن المدلول .

وأما الشرط فليس بموجب للحكم ، ولا هودلالة عليه ، إنما / ١٨ - أ / هو علامة على الحكم فحسب ، ويجوز أن يوجد الشرط ولا مشروط .
وسنبين بعد هذا الفرق بين العلة والشرط .

وعلى الإيجاز نقول ههنا : إن الحكم يقتصر ثبوته على العلة ولا يحتاج إلى أمر آخر ، وثبوت المشروط لا يقتصر على الشرط ، بل يحتاج إلى موجب يوجبه ، وهو العلة .

مثال هذا : أن كون الواحد منا حياً ، شرط لكونه قادراً ، وكونه قادراً لا يثبت بكونه حياً ، بل بمعنى آخر وراء الحياة .

وأما تعلقهم بالنهي فقد أجبتنا عنه في المسألة الأولى ، والله أعلم .

مسألة *

في الأمر هل يفيد الفور أو التراخي

وإذا ثبت أن الواجب بالأمر الفعل الواحد ، فهو على الفور أو التراخي^(١) ؟
اختلف أصحابنا فيه .

فقال أبو علي بن خيران^(٢) ، وأبو علي بن أبي هريرة^(٣) ، وأبو بكر

(١) وهذه المسألة أيضاً مبنية على مسألة التكرار في الأمر المجرد، فمن قال: إن الأمر المجرد يفيد التكرار، قال بأنه يفيد الفور، وإنما الخلاف هنا فيمن نفى التكرار في الأمر المجرد.

(٢) هو الإمام أبو علي، الحسين بن صالح بن خيران، أحد عمداء أصحابنا في المذهب، كان ذا ورع وتقوى، عرض عليه القضاء فأباه، توفي سنة ٣٢٠ هـ.
(طبقات ابن السبكي ٢٧١/٣، تهذيب الأسماء ٢٦١/٢، المجموع ٢١١/١، طبقات العبادي ٦٧، طبقات ابن هداية الله ص/١٥، تاريخ بغداد ٥٣/٨، شذرات الذهب ٢٨٧/٢، وفيات الأعيان ١٣٣/٢، العبر ١٨٤/٢، مرآة الجنان ٢٨٠/٢، المنتظم ٢٤٤/٦، البداية والنهاية ١١/١٧١).

(٣) هو الإمام القاضي أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، من كبار أصحابنا أصحاب الوجوه في المذهب، له مصنفات منها شرح مختصر المزني، وولي قضاء بغداد، ومات سنة ٣٤٥ هـ.

(طبقات ابن السبكي ٢٥٦/٣، تهذيب الأسماء ٢٦١/٢، تاريخ بغداد ٢٩٨/٧، شذرات الذهب ٣٧٠/٢، وفيات الأعيان ٧٥/٢، طبقات الشيرازي ص/٩٢، طبقات العبادي ص/٧٧، ابن هداية الله ص/٢١، العبر ٦٧/٢، مرآة الجنان ٣٣٧/٢، النجوم الزاهرة ٣١٦/٣، البداية والنهاية ١١/٣٠٤).

القفال^(١)، وأبو علي^(٢) صاحب «الإفصاح»^(٣): إنه على التراخي^(٤)، وهو

(١) هو الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، القفال الكبير الشاشي، وهو علم من أعلام مذهبنا الشافعي، وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر. كان إماماً في التفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والكلام، واللغة، والشعر، وهو أول من صنف في الجدل، توفي عام ٣٦٥هـ.

(طبقات ابن السبكي ٢٠٠/٣، طبقات الشيرازي ص/٩١، العبادي ص/٩٢، ابن هداية الله ص/٢٧، شذرات الذهب ٥١/٣، العبر ٣٣٨/٢، النجوم الزاهرة ١١١/٤، وفيات الأعيان ٢٠٠/٤، الوافي بالوفيات ١١٢/٤، اللباب ٢٧٥/٢، تهذيب الأسماء ٢٨٢/٢، مرآة الجنان ٣٨١/٢).

(٢) هو الإمام أبو علي الطبري، الحسن بن القاسم، أخذ الفقه عن أبي علي بن أبي هريرة، وبرع في الفقه، والأصول، والخلاف، والجدل. له مصنفات منها الإفصاح في الفقه، والعدة، والمحرم، وكتاب في الأصول، وكتاب في الجدل، وغيرها. توفي سنة ٣٥٠هـ.

(طبقات ابن السبكي ٢٨٠/٣، تهذيب الأسماء ٢٦٢/٢، المجموع ١٤٩/١، طبقات الشيرازي ص/٩٤، العبادي ص/٨٤، ابن هداية الله ص/٢٢، شذرات الذهب ٣/٣، تاريخ بغداد ٨٧/٨، المنتظم ٥/٧، العبر ٢٨٦/٢، البداية والنهاية ٢٣٨/١١، النجوم الزاهرة ٣٢٨/٣، وفيات الأعيان ٧٦/٢، مرآة الجنان ٣٤٥/٢).

(٣) وهو من نفائس الكتب التي صنفت في المذهب.

(٤) ومعنى التراخي هنا: أن التأخير جائز، وأن مدلول الفعل، طلب الفعل فقط من غير تعرض للوقت، لا بمعنى أن البدار لا يجوز على الفور، على ما يقتضيه ظاهر العبارة، فإن هذا لم يذهب إليه أحد كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق- ١٩٦ - ب) والسعد في التلويح، وقد سبقها إليه إمام الحرمين في السبرهان ٢٣٣/١.

والعبارة الأدق في الموضوع هي عبارة الإمام الشيرازي إذ قال: الأمر المطلق لا يقتضي الفعل على الفور، وانظر التبصرة ص/٥٢. وهذا هو اختيار الشيرازي في كتابه التبصرة ص/٥٢، واللمع ص/٨، والغزالي في المستصفى ٩/٢، والأمدي في الأحكام ٢٤٢/٢، وابن الحاجب في المستهَي ص/٦٨ والمختصر والرازي في المحصول ١٨٩/٢، والقاضي البيضاوي في المنهاج ٣٥/٢ إبهاج، وأبي الحسين البصري في المعتمد ١٢٠/١، قال إمام الحرمين: وهو =

قول أكثر المتكلمين ، ونصرة أبو بكر محمد بن الطيب^(١) ، وقال به أبو علي^(٢) ،
وأبو هاشم^(٣) .

وزعم أبو بكر الصيرفي^(٤) من أصحابنا ، والقاضي أبو حامد^(٥) ، وأبو بكر

= اللائق بتفريعات الشافعي في الفقه اهـ البرهان ٢٣٢/١ ونقله ابن السبكي
والأمدي عن القاضي أبي بكر .

(١) مرت ترجمته .

(٢) هو أبو علي محمد عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي ، شيخ المعتزلة ،
وهو عندهم الذي سهل علم الكلام ، وكان مع ذلك فقيهاً ورعاً زاهداً ، وإليه
تنسب الجبائية من المعتزلة ، توفي سنة ٣٠٣هـ .

(العبر ١٢٥/٢ ، شذرات الذهب ٢٤١/٢ ، الفرق بين الفرق ص/١٨٣ ، وفيات
الأعيان ٢٦٧/٤) .

(٣) مرت ترجمته .

(٤) هو الإمام الكبير أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي ، كان من أعلم الناس ببالأصول
بعد الشافعي ، كما كان ذا نبوغ بالنظر والقياس .

له مصنفات منها «شرح رسالة الشافعي» في الأصول ، وكتاب في الإجماع ، و«دلائل
الأعلام على أصول الأحكام» في الأصول أيضاً ، توفي سنة ٣٣٠هـ .

(طبقات ابن السبكي ١٨٦/٣ ، تهذيب الأسماء ١٩٣/٢ ، طبقات الشيرازي
ص/٩١ ، ابن هداية الله ص/١٨ ، شذرات الذهب ٣٠٢٥/٢ ، العبر ٢٢١/٢ ،
وفيات الأعيان ١٩٩/٤ ، الوافي بالوفيات ٣٤٦/٣ ، تاريخ بغداد ٤٤٩/٥ ، اللباب
٦٦/٢ ، الفهرست ٢١٣) .

(٥) هو القاضي أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر العامري ، أحد عطاء أصحابنا أصحاب
الوجه في المذهب ، له مصنفات منها «شرح مختصر المزني» و«الإشراف على أصول
الفقه» توفي سنة ٣٦٢هـ .

(طبقات ابن السبكي ١٢/٣ ، تهذيب الأسماء ٢١١/٢ ، المجموع ١٩٨/١ ، طبقات
الشيرازي ص/٩٤ ، العبادي ص/٧٦ ، ابن هداية الله ص/٢٧ ، شذرات الذهب
٤٠/٣ ، العبر ٣٢٦/٢ ، وفيات الأعيان ٦٩/١ ، البداية والنهاية ٢٠٩/١١ ،
طبقات الإسنوي ١٤٩/٢ ، الوافي بالوفيات ١٢٩/٥ ، مرآة الجنان ٣٧٥/٢ ،
الفهرست ٢١٤/١) .

ابن الدقاق^(١) أنه على الفور، وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة^(٢)، وذهب إليه طائفة من المتكلمين^(٣).

وقال بعضهم: إنه على الوقف، ولا يحمل على الفور ولا على التراخي إلا بدليل^(٤).

(١) هو محمد بن محمد بن جعفر الدقاق، فقيه شافعي، أصولي، له خبرة بكثير من العلوم، وله كتاب في الأصول على مذهب الشافعي، وشرح المختصر، وولي القضاء بكرخ بغداد، توفي سنة ٣٩٢هـ.

(طبقات الشيرازي ص/٩٧، تاريخ بغداد ٢٢٩/٣، الوافي بالوفيات ١١٦/١، طبقات الإسنوي ٥٢٢/١، المتظم ٢٢٢/٧).

(٢) لقد اشتهرت نسبة هذا المذهب بين الأصوليين لأصحاب أبي حنيفة كما نسبة ابن السمعاني هنا، فنسبه لهم الشيرازي في التبصرة ص/٥٣، وإمام الحرمين في البرهان ٢٣١/١، والأمدي في الأحكام ٢٤٢/١، والغزالي في المنحول ص/١١١، والبصري في المعتمد ١٢٠/١ كما نسبته إلى الحنفية غيرهم ممن لا داعي بالإطالة بذكرهم.

إلا أنه في نسبة هذه القول لأصحاب أبي حنيفة نظر، إذ المعروف في كتب الحنفية أنه لا يدل على الفور، بل على التراخي، كما هو مذهبنا ومذهب الجمهور، وقد صرح بذلك السرخسي في أصوله ٢٦/١ فقال: والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رحمهم الله أنه على التراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور، نص عليه في الجامع - أي محمد بن الحسن.

كما صرح بذلك ابن المهام في التحرير، وصدر الشريعة في التنقيح، والسعد في التلويح، والنسفي في المنار، وغيرهم من أئمة الحنفية، وانظر فواتح الرحموت ٣٨٧/١، وتيسير التحرير ٣٥٦/١.

ولكن المعروف أن هذا مذهب الكرخي منهم، فقد نقلوه عنه، ولم يقره عليه، بل اختاروا ما اختاره الجمهور، والله أعلم بالصواب.

(٣) وهو قول الإمام مالك، كما نقله عنه القرافي في مختصر تنقيح الفصول ص/٤٦، وعليه جمهور المالكية من غير المغاربة.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: إنه الذي يقتضيه ظاهر مذهبهم، كما نقله ابن السبكي في رفع الحاجب (١ - ق ١٩٦ - ب) وأشار إليه ابن بدران الحنبلي في المدخل ص/١٠٣، ونقله ابن السبكي في الإبهاج ٣٦/٢ عن ابن داود كما نقله عنه صفي الدين البغدادي في قواعد الأصول ص/١١٠.

(٤) وهذا الذي اختاره إمام الحرمين في البرهان ٢٤٧/١، والغزالي في المنحول =

واعلم أن قولنا : إنه على التراخي ، ليس معناه على أنه يؤخره عن أول أوقات الفعل ، لكن معناه : أنه ليس على التعجيل .
والجملة أن قوله : افعل ، ليس فيه عندنا دليلٌ إلا على طلبِ الفعلِ فحسب ، من غير أن يكون له تعرضٌ للوقت بحال .
وعند الآخرين أن قوله : افعل ، يقتضي الفعلَ في أولِ أوقاتِ الإمكان .
فمنهم من قال : إن لفظ الأمر يقتضي ذلك (١) .
ومنهم من قال : إن الوجوبَ المستفادَ بالأمر يقتضيه .
أما من قال منهم : إن لفظ الأمر يقتضي ذلك ، فاستدلوا بأمر السيد عبدهُ ، وصورتهُ : أن السيد إذا أمر عبده أن يسقيه الماءَ ، فهم منه أن يعجل سقيه الماء ، ولو لم يفعل استحسِن العقلاء ذمه على تأخيره سقيه .

قالوا : فإن قلتُم : إنه اقتضى ذلك بقرينة .
نقول : إن السيد يعللُ ذمَّهُ لعبده فيقول : أمرته بشيء فأخره ، فلا سبيلٌ للذم (٢) إلا على مجرد تأخير الأمر ، هذا دليل .
واستدل أيضاً من قال : إن لفظ الأمر يقتضي التعجيل ، بأن الوقتَ وإن لم يكنْ مذكوراً في لفظ الأمر ، فإن الفعلَ لما كان إنما يقع في وقت ؛ وجب أن يفيد

= ص/ ١١١ ، والواقفية هنا فريقان .
الأول يقول : إذا أتى بالمأمورات أول الوقت كان ممثلاً قطعاً ، وهو اختيار إمام الحرمين والغزالي في المنحول ، وإن أحر لا يقطع بخروجه عن العهدة .
والثاني يقول : إنه وإن بادر إلى فعله في أول الوقت لا يقطع بكونه ممثلاً ، وخروجه عن العهدة ، لجواز إرادة التراخي .
قال الغزالي في المنحول ص/ ١١١ بعد أن نسب هذا القول لغلاة الواقفية : وهذا بعيد .

وصرح ابن الصباغ بأن قائل هذا لا يجوز فعله على الفور ، وهو خلاف إجماع الأمة ، نقله عنه ابن السبكي في الإبهاج ٣٦/٢ .
ونسب ابن الحاجب هذا القول في المنتهى ص/ ٦٨ للشيعية .

(١) في الأصل [كذلك] .

(٢) في الأصل [الذم] .

إيقاعه في أقرب الأوقات إليه ، كما أن ألفاظ البيع والنكاح والطلاق والعناق تفيد وقوعها في أقرب الأوقات إليها ، ببينة أن هذه الأشياء إيقاعات من غير أن يكون فيها تعرض للوقت ، فإذا كان موضوعها على التعجيل ، لأن الوقت الأول أقرب الأوقات إلى الإيقاع ، كذلك الأمر الذي هو طلب الفعل .
وأما دليلهم من حيث النظر في فائدة الأمر فمن وجوه :

منها : أن الأمر / ١٨ - ب / قد اقتضى وجوب الفعل في أول [الوقت] (١) .

والدليل عليه : أنه لو أوقعه المكلف فيه أسقط بذلك الفرض عن نفسه ، فجواز تأخيره نقض لوجوبه ، لأن حدَّ الواجب ما لا يسع تركه ، ولا شك أن تأخيره ترك لفعله في وقت وجوبه ، فثبت أن في التأخير نقض الوجوب ، وإلحاقه بالنافلة ، وهذا باطل ، وهذا دليل معتمد .

قالوا : فإن قلت : إن التأخير لا ينقض الوجوب ، ولا يلحقه بالنافلة ، لأن النافلة يجوز الإخلال بها أصلاً ، وهذا لا يجوز الإخلال به ، لأنه وإن أخره فلا بد أن يفعله في زمان غيره .

فهذا غير صحيح ، لأن الإلزام هو وجوبه في أول أوقات الإمكان ، ثم جواز تركه فيه ، فقد التحق بالنافلة في هذا الوقت ، وليس الإلزام أنه التحق بالنافلة على الإطلاق ، حتى تفصلوا بينه وبين النوافل المطلقة ، إنها الإلزام التحاقه بالنافلة في وقت وجوبه .

قالوا : وقول بعض أصحابكم : إن التأخير إنما جاز ببدل يقيمه مقام فعله ، وهو العزم على فعله في الوقت الثاني (٢) ، فهذا كلام باطل لأنه أولاً : إثبات بدل

(١) في الأصل [الفعل] وهو سبق قلم من الناسخ ، ولا معنى له ، والمثبت الصواب .

(٢) مسألة العزم على الفعل في ثاني الوقت خلافة ، ومن قال بوجوب العزم ، قال : إنه على الفور بمجرد بلوغ الأمر ، وقد أشار إليها الشيرازي في اللمع فقال : «إذا ورد الأمر بالفعل مطلقاً ، وجب العزم على الفعل على الفور» .

والعزم على الفعل ليس ليكون العزم بدلاً عن الفعل في أول الوقت ، وإنما هو من مقتضيات الإيمان إذ يجب على كل مسلم أن يعزم على امتثال كل أمر يرد إليه من الشارع ، وانظر كتابنا الوجيز ص/ ٦١ .

العبادة لا دليل عليه^(١) .

فإن قلتم : وجوب العزم بالإجماع على أداء الفعل في الثاني - دليل .
نقول لكم : ومن يسلم هذا الإجماع ، بل لوقيل : إن الإجماع على سقوط
وجوب العزم ؛ كان صحيحاً ، فإن من دخل عليه وقت الصلاة فأخرها عن أول
وقتها من [دون]^(٢) أن يُحْطَرِبَّباله عزمًا أو ترك عزم ؛ فإنه لا يعلم بين الأمة
خلاف أنه يجوز له ذلك ، وإذا فعل الصلاة من بعد في وقتها ؛ لم يكن عليه وزر
ولا وبال ، وقالوا : اللهم إلا أن يكون المعنى من الوجوب العزم الذي هو أصل
ما يجب على كل مؤمن من التزام الفعل ، وكونه على أدائه وترك الإخلال به ،
وهذا أمر لا يختص بالأوقات ، فإنه يجب على كل إنسان في العبادات قبل دخول
أوقاتها ، وبعد دخولها ، في قضية الأوامر الواجبة بعد وجود أوقاتها .

قالوا : ولأن العزم لو كان بدلاً عن العبادة لوجب أن يقوم مقام العبادة بحال ،
لأن البديل ما يقوم مقام الأصل في وجوه مصالحه^(٣) ، وأجمعنا على أنه لا يقوم مقام
العبادة بحال ، فإن أصل الفعل لا يسقط بالعزم على الفعل بوجه ما .

قالوا : فإن قلتم : إنه يقوم مقامه في الوقت الأول دون الوقت الثاني .
نقول : إذا قام مقامه في الوقت الأول ، وقضية الفعل في الوقت الأول سقوط
الفرض عن المكلف ، فينبغي أن يقوم مقامه في هذه^(٤) القضية .

قالوا : ولأنكم اعتقدتم بهذا الأمر فرضاً آخر معجلاً ، وهو العزم على الفعل ،
من غير أن يكون لصيغة الأمر تعرض له ، واعتقدتم تأخير الفعل مع اقتضاء الأمر
الفعل ، ولا دليل فيه على التأخير ، وهذا خطأ فاحشٌ ، فبطل قول من قال : إن
/ ١٩ - أ / العزم بدلاً ، وصح الدليل الذي تعلقنا به .

دليل آخر للقائلين بموجب الأمر على الفور : وهو أن الأمر بالفعل يقتضي

(١) في الأصل [عليها] .

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وبدونه لا يستقيم الكلام .

(٣) في الأصل [مصالحها] .

(٤) في الأصل [هذه] .

الفعل ، ويقتضي اعتقادَ وجوبه ، ويقتضي العزمَ على فعله ، ثم كان اقتضاؤه اعتقادَ الوجوبِ ، واقتضاؤه العزمَ على فعله على الفورِ والتعجيلِ ، فكذلك اقتضاؤه الفعل يكون على هذا الوصف .

وتعلقوا بالنهي أيضاً ، فإنه يقتضي الانتهاء عن الفعل على الفور ، فكذلك الأمرُ يكون اقتضاؤه بالفعل على الفور ، لأن كل واحد نظيرُ صاحبه .

ومما يعتمدون عليه وهو شبه المسألة وأشكالها ؛ أن القول بالتأخير يؤدي إلى أقسام كلها باطلة ، فيكون باطلاً في نفسه ، لأن ما يؤدي إلى الباطل باطلٌ ، وإنما قلنا ذلك لأنه إذا جاز التأخير فلا يخلو ، إما أن يجوز إلى غايةٍ أولاً إلى غاية ، فإن جاز لا إلى غاية ، فإما أن يجوز إلى بدلٍ أولاً إلى بدلٍ ، فإن قلتم يجوز لا إلى بدلٍ ؛ فهذا نقضٌ لوجوبه ، وإلحاقٌ له بالنوافل ، وإن قلتم يجوز إلى بدل ، فإما أن يكون البدلُ هو العزمَ على فعله في الوقتِ الثاني ، أو الوصية به ، فأما العزمُ فقد أبطلنا كونه بدلاً ، والمعتمد في إبطاله ، أنه لا دليل على كونه بدلاً ، فلا يجوز تأخير العبادة إلى بدلٍ لا دليل عليه .

فإن قلتم : إن الإجماعُ ثابتٌ على وجوب العزم ؛ فقد بينا أن لإجماع ، وعلى أنه وإن وجب العزمُ ؛ فوجوب الشيء لا يدل على أنه يكون بدلاً من غيره ، بل الأصح أن الأمر يوجب الفعل أصلاً ، ويوجبُ العزمَ عليه أصلاً ، إلا أن وجوب أحدهما بالصریح ، ووجوب الآخر بالدلالة .

وأما القول بجواز التأخير إلى بدل الوصية ، فباطل أيضاً ، لأنه ليس كلُّ العباداتِ مما يجوز الوصايةُ بفعلها ، وعلى أنه إن كان أمر الله تعالى لنا أن نفعل العبادة ، لا يمنع من أن نعزمَ على الإخلال بها ونوصيَ غيرنا بها ؛ لم يمنع أيضاً أمرنا الوصيَّ أن يوصيَ بما وصيناه به ، ويحل بفعله بنفسه ، وكذلك القول في الوصي الثاني والثالث ، إلى ما لا يتناهى .

قالوا : وإن قلتم : يجوز التأخيرُ إلى غاية ، فلا يخلو لنا أن تكونَ الغايةُ مُعينةً أو موصوفةً .

فالمعينة أن يقال : يجوزُ له تأخيره إلى اليوم الثاني ، أو الثالث ، أو وقت كذا ،

أوسنة كذا ، فلا يجوز تأخيره بعده ، وهذا لم يقل به أحد ، ولا دليل عليه ، فهو باطل .

وأما الموصوفة ، فهو أن يقال : يجوز له تأخيره إلى الوقت الذي يغلب على ظنه أنه لو أخر عنه فات ، وهذا لا يخلو ، إما أن يغلب على ظنه لا بأمرة ، أو يغلب على ظنه بأمرة ، من شدة مرضٍ ، وعلوِّ سنٍّ ، وغير ذلك ، وهذا باطل أيضاً .

أما غلبة الظن لا عن أمارة ، فليس بشيء ، لأن الظن لا عن أمارة لا يجوز تعليق حكم الشرع به ، ولأنه قد يغلب الظن على السوداوي (١) في الموت وغيره ، ولا يجوز أن يعتبر مثل هذا الظن في شيء .

وأما الظن / ١٩ - ب / عن أمارة ؛ فهو باطل أيضاً ، لأن كثيراً من الناس يموتون فجأة وبغته ، فلا يوجد لهم غلبة الظن فيموتون ، فما قلتم : يقتضي أنه لم تجب عليهم العبادة ، لأنه قد جاز عندكم التأخير إلى غاية ، ولا غاية في حقهم ، وكان التأخير لهم جائزاً على الإطلاق ، فانتقض الوجوب في حقهم أصلاً ، بينه - وهو الإشكال - أن الأمر بالفعل يقتضي الفعل لا محالة ، وهذا الطريق صار موجباً للفعل على ما سبق بيانه ، وعلى ما قلتم ، لا يكون موجباً للفعل ، لأنه لا يكون مقتضياً للفعل لا محالة ، لأنه إذا جاز التأخير ولم يتضيق عليه في وقت ما ، فلا وجوب ، وإن تضيق عليه في وقت ما فلا يكون ذلك التضيق على العموم في حق المكلفين ، فإنه إن تضيق في حق من يغلب على ظنه ، لا يتضيق في حق من لا يغلب على ظنه ، ويموت بغته ، فلا يكون الأمر مقتضياً للفعل لا محالة ، فينتقض الوجوب .

والحرف أن الأمر إذا أوجب الفعل على العموم ، فلا يجوز أن تكون علامة

(١) في الأصل [السوداي] وهو تصحيف ، والمثبت الصواب على ما في المعتمد ١/١٣٢ ، والمحصول ٢/١٩٧ ، وهي نسبة إلى السوداء ، وهي أحد الأخلاط الأربعة التي يتألف منها الجسم ، في قول المتقدمين من الحكماء ، فإذا زادت أو نقصت ، اضطربت قوى الإنسان العقلية ، فاضطربت ظنونه ، وانظر طبقات الإسنوي ٢/٦٠٤ .

الوجوب إلا على العموم .

وأما حجة القائلين بالتراخي وهو الأصح ، يدل أولاً على أنه ليس في لفظ قوله : « افعل » دليل على صفة الفور والتعجيل ، فنقول : قوله : « افعل » صيغة موضوعة لطلب الفعل ، فلا يقتضي إلا مجرد طلب الفعل من غير زيادة ، كسائر الصيغ الموضوعة للأشياء ، فإنها لا تفيد إلا ما وضع لها ، ولا تفيد زيادة عليها ، وأقرب ما يعتبر صيغةً ، طلب الفعل في المستعمل بصيغة الخبر عن الفعل الماضي ، ثم لو أُخبر عن فعلٍ في الماضي ، لم يدل الخبر عن الفعل إلا على مجرد الفعل ، ويكون خبر الفاعل عن الفعل بعد فعله بمدة قريبة أو بعيدة على وجه واحد كذلك وهنا (١) .

وهذا لأن قوله لغيره : « افعل » ، ليس فيه تعرض للوقت بوجه ما ، وإنما هو مجرد طلب الفعل ، وليس فيه دليل على وقتٍ متقدم وعلى وقتٍ متأخر ، ولا يجوز أن يدل اللفظ على ما لا يتعرض له اللفظ ، وهو المكان ، فإنه لا يتقيد الأمر بمكانٍ دون مكانٍ بئس أنه لا يتعرض له الأمر ، فصار ما قالوه تقييداً أمرٍ مطلقٍ من غير دليل على التقييد ، وهذا لا يجوز ، كيف . . ؟ وقد جعلوا (٢) تقييد المطلق نسخاً له في كثير من المسائل على ما عرف من مذهبهم . . ؟

يزيد ما قلناه إيضاحاً أن قوله : « افعل » قضيته ايقاع الفعل فحسب ، إلا أن الزمان من ضرورته ، لأن الفعل من العباد لا يصير موقِعاً إلا في زمان ، فصارت الحاجة ماسةً إلى الزمان ، ليحصل الفعل موقِعاً ، والزمان الأول ، والثاني ، والثالث في هذا المعنى وهو حصول وقوع الفعل - واحد ، وإذا استوت الأزمنة في هذا المعنى بطل التخصيص والتقييد بزمان دون زمان ، وصار كما لو قال : افعل كذا في أي زمان شئت .

فهذه الدلائل من حيث بيان أن الأمر / ٢٠ - أ / لا يقتضي التعجيل بلفظه ، ثم يدل على أنه لا يقتضي التعجيل بفائدة فنقول :

(١) في الأصل [هاهنا] بالألف .

(٢) في الأصل [وقد حملوا] وهو تحريف من الناسخ .

لو كان يقتضي التعجيل بفائدته لكان يقتضيه من حيث أن الأمر يفيد الوجوب ، ولا يتم الوجوب مع القول بجواز التراخي ، وهذا لا يصح ، لأن الفعل يجوز أن يكون واجباً على المكلف ، وإن كان مخيراً بين فعله في أول الوقت ، وفعله فيما بعده ، فيجوز له التأخير ما لم يغلب على ظنه فواته إن لم يفعله ، فمتى غلب على ظنه فواته إن لم يفعله ، حُرِّمَ التأخير ، فيكون هذا الأمر مقتضياً طلب الفعل منه في مدة عمره ، بشرط أن لا يخلى زمان العمر منه ، فيصير واجباً عليه بوصف التوسع ، لا بوصف التضييق ، والتكليف على هذا الوجه لا يمنع منه معقول ولا مشروع .

أما المعقول ؛ فلأنه لو صرح بمثل هذا الأمر لم يكن مستنكراً عند أحد من العقلاء ، ولو قال السيد لغلّامه : افعَلْ كذا ، أو قال : افعَلْ في شهر كذا ، أو سنة كذا ، ومراده أن يأتي به في أي وقت يختاره من هذه المدة بشرط أن لا يخلى المدة منه ، فإنه يكون صحيحاً غير مستبعد ولا مستنكر .

وأما المشروع ؛ فقد ورد الشرع بمثاله ، وذلك في الصلوات المفروضة في الأزمنة المعلومة لها ، وكذلك القضاء الواجب عند ترك الصوم بعد زوال الكفارات والزكوات على أصولهم ، ولهذا المعنى أجمع أهل العلم على أنه في أي زمان فعله يكون مؤدياً ، ويَحْسُنُ أن يوصف بالامتنال لأمره .

ولهذا المعنى أجمع أهل العلم أيضاً أن الأيمان على الأفعال يحصل البر فيها ، سواء أتى بالأفعال على الفور ، أو على التراخي ، فثبت أنه لا دليل على صفة الفورية ، لا من جهة لفظ الأمر ، ولا من جهة فائدته ، والقول بالشيء بلا دليل عليه باطل .

فإن قالوا : أليس مع هذا كله أحببتم المسارعة والمبادرة في الأوامر ، فكذلك جاز أن يوجب ذلك .

قلنا : إنما أحببنا المسارعة والمبادرة بلا دليل من جهة اللفظ ، ولا من جهة معناه ، لكن بدليل أجنبي جاء من جهة الشرع في استحباب المبادرة إلى كل الطاعات ، والكلام في الاقتضاء من حيث اللفظ .

وقد دلَّ على ما ذكرناه أيضاً قصة عمر رضي الله عنه أنه قال لأبي بكر رضي الله عنه في زمان الحديبية حين صُدَّ النبي ﷺ عن البيت ، ووقع الصلح على الرجوع في ذلك العام : « أليس أن الله تعالى وعدنا أن ندخل المسجد الحرام ؟ فقال له أبو بكر : قال العام ؟ قال : لا ، قال : فسندخل » (١) فسكت عمر ، وعلم الحق من قوله ، وكذلك سائر الصحابة رضي الله عنهم علموا ذلك ، واعتقدوا صدق الوعد بهذا الطريق ، مع وجود تراخي الدخول ، فثبت أنهم علموا ذلك بالطريق الذي قدمناه ، فكذلك في الأمر يكون بمثابته .

وسؤالهم على ما ذكرناه بما أوردناه في شبههم سنن فصل (٢) منها ، ونزيل الإشكال منها بعون الله تعالى .

الجواب :

أما كلامهم الأول وهو تعلقهم بالسيد / ٢٠ - ب / إذا أمر غلامه بسقيه الماء .

قلنا : إننا عقل التعجيل في ذلك الأمر بقريظة دلت عليه ، وهو علم العبد أن السيد لا يستدعي الماء ، إلا وهو محتاج إلى شربه ، هذا هو الأغلب ، ولولم يوجد إلا الأمر فإنه لا يعقل ذلك .

وأما قولهم : إن السيد يقول : أمرته بكذا فأخَّره .

قلنا : وقد يعتذر العبد فيقول : أمرني بكذا ، ولم يأمرني بتعجيله ، ولا علمت أن عليه في تأخير مضره .

وأما كلامهم الثاني :

قلنا : هذه الأحكام التي تعلقوا بها عامة صيغها صيغ أخبار ، وقد بينا أن صيغة الخبر لا تدل على قرب من المخبر عنه ولا بعد إلا بدليل تقترن به .

وأيضاً : فإن هذه العقود في الشرع إيقاعات تقتضي أحكاماً على التأيد ، فلا

(١) انظر هذا الخبر وتفصيله في كتب السيرة ، في عمرة الحديبية ، وانظر إمتاع الأسع (٢٩٣/١ ، وزاد المعاد ٢/١٢٥ - ١٢٨/٢ .

(٢) في الأصل [وسنن فصل].

بد أن تتصل أحكامها بالعقود ، ليصح القول بإثباتها على التأبيد ، وهو مثل النهي في مسألتنا ، فإنه لما اقتضى الانتهاء ، والكف على التأبيد ؛ اقتضى الانتهاء على الفور ليصح القول بثبوتها على التأبيد .

فإن قيل : كون الحكم إذا وقع دام ، لا يمنع من النظر في ابتداء وقوعه ، أنه يقع معجلاً أو على التراخي ، وهو كالمملك في الثمن المؤجل ، فإنه يقع المملك فيه في المستقبل ثم إذا وقع دام ، ولا يمنع ذلك من النظر في ابتداء وقوعه ، أنه على التعجيل أو على التراخي ، ويكون ذلك بحسب قيام الدليل عليه .

قلنا : إذا كان قضية الشيء أن يكون حكم على الدوام ؛ فاعتقاد التراخي فيه يفضي إلى اعتقاد الحزم في صفة الدومية ، لأنه يترأخى ويتراخى إلى زمان يوجد حكم الشيء^(١) في ذلك الزمان ، ولا يتصور معنى الدوم فيه ، فلماذا قلنا : إنه يكون على الفور ، على تثبيت صفة الدوام .

ثم نقول في هذه المسائل التي قاسوا عليها : لم تثبت صفة التعجيل بصيغ هذه الألفاظ ، وإنما ثبت بإثبات الشرع لها ذلك ، وكلامنا وقع في مقتضى صيغة اللفظ ، فسقط تعلقهم بها من هذا الوجه ، وهذا جواب معتمد .

وأما دليلهم الذي قالوه من جهة فائدة اللفظ قولهم : إن الأمر قد أفاد الوجوب في أول أوقات الإمكان .

قلنا : أي شيء تعنون بهذا ؟ إن عنيتم أنه أفاد الوجوب في أول الوقت على وجه لا يجوز تأخيره عنه ؛ فلا نسلم ذلك ، وإن عنيتم أنه أفاد الوجوب في أول الوقت على معنى أنه إذا أوقعه فيه يقع عن الواجب ؛ قلنا : ولم قلتم إذا كان على هذا الوصف وجب أن لا يجوز التأخير ؟

فإن قلتم : لأنه إذا كان واجباً في أول الوقت ، وجاز التأخير ، أدى إلى نقض وجوبه ، وإلحاقه بالنوافل .

قلنا : لا يؤدي إلى ذلك ، لأنه إنما يؤخر ، لا لأنه غير واجب ، بل يؤخر لأنه واجبٌ موسع عليه في وقته ، والواجب على وجهين ، واجب موسعٌ على المكلف

(١) هذه الكلمة ليست واضحة في الأصل ، والمثبت استظهرته من السياق .

في وقته ، وواجب مضيق على المكلف في وقته ، فالمضيقُ عليه في وقته لا يجوز تأخيره ، فأما الموسعُ عليه في وقته يجوز تأخيره ، وهذا التأخيرُ لا يخل بصفة الواجبية ، لأنه جُوزَ لنا التأخير عن أول أوقات / ٢١ - أ / الإمكان إلى وقت مثله في الإمكان ، وشرط عليه أن لا يخلي كل الوقت عن الفعل ولو أخلا عصى وأثم ، فعلى هذا أفاد صفة الواجبية ، ولم يلتحق بالنافلة .

فهذا وجه الجواب عن هذا الدليل .

وقد سلك بعض أصحابنا طريقاً آخر في الجواب وقال : إنها جاز التأخير إلى بدل ، وهو العزم ، وزعم أن الإنسان إنما يجوزُ له التأخيرُ بشرط أن يكونَ عازماً على فعله في الثاني .

وذكر القاضي أبو الطيب وجهين للأصحاب في وجوب العزم .

وهذه الطريقة صعبٌ تمثيتها ، شاقٌ مسألُها ، للمسائل التي قالوها ، وما ذكرناه من الجواب معتمد ، وهو كاف .

ويقال أيضاً لهم : إنكم تعلقتم بسقوط الأمر عنه بفعله في أول الوقت ، بمعنى يستوي في ذلك الوقتُ الأولُ والثاني ، وذلك لأن الأمر اقتضى إيقاع الفعل فقط ، من غير تعرض للوقت ، فإذا فعله في الوقت الأول فقد أوقع الفعل ، وإذا فعله في الوقت الثاني أو الثالث فقد أوقع الفعل ، فكان سقوط الفرض عنه بفعل المأمور في أول الوقت ، لا لمعنى يرجع إلى الوقت ، بل كان لوجود حصول الفعل على ما اقتضاه الأمر ، وقد استوى في هذا المعنى كل الأوقات ، فصار جميع الأوقات في هذا الوقت واحداً ، وصح الفعل في الوقت الثاني والثالث ، من حيث صحته في الوقت الأول ، ولم يؤد هذا التوسيع عليه إلى إلحاقه بالنوافل لما بيننا من قبل .

وأما ما تعلقوا به من وجوب الاعتقاد على التعجيل .

قلنا : ولم قلتهم إذا وجب تعجيل اعتقاد وجوب الأمور به ، وجب تعجيل المأمور به ، وما أنكرتم أن تعجيل الاعتقاد وجب لدليل يخصه لا للأمر !!؟ وإنما كان يلزم ذلك أن لو وجب لقضية الأمر .

فإن قالوا : إن الاعتقاد تابع للمُعْتَقَد ، فإذا تعجل الاعتقاد وجب أن يتعجل المعتقد .

قلنا^(١) ولم إذا وجب تعجيل الاعتقاد مع هذا وجب تعجيل المعتقد ، ويتصور انفصال أحدهما عن الآخر .

ثم يقال لهم : إنما وجب تعجيل اعتقاد الوجوب ، لأنه إذا كان قام الدليل للمكلف في أن الأمر يفيد الوجوب ، وقد وجد الأمر ، فكيف يتصور أن لا يعتقد وجوب الأمر ، والأمر على هذا الوجه ؟!! ، فأما تعجيل الفعل فيجوز أن يعتقد الوجوب في الأمور ، ومع هذا لا يجب عليه تعجيله لما بينا من قبل ، وعلى أنا نقول يلزمه اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزمه فعله على التوسع ، وإذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب ، ووجب الاعتقاد على حسب ما يلزمه من الفعل ، لم يقع الفرقان^(٢) بوجه ما .

وأما تعلقهم بفصل النهي ؛ فقد أجبنا عنه من قبل ؛ وهو أنه يقتضي الانتهاء على الدوام ، فإنها كان على الفور والتعجيل ، لأننا إذا لم نجعله على هذا الوصف أدى إلى بطلان صفة الدوامية فيه ، على ما سبق بيانه ، ويمكن / ٢١ - ب / أن يجاب على فصل اعتقاد الوجوب بهذا أيضاً .

وأما الذي ذكروه من بعد هذا ، وهو أن القول بجواز التأخير يؤدي إلى أقسام كلها باطلة .

قلنا : لا يؤدي ، لأننا نقول : يجوز له التأخير إلى أن يغلب على ظنه أنه إذا أخرج فوت الأمور .

ونقول : إن الظن المعتبر هو الظن عن أمانة ، وهذا قسم صحيح جائز اعتقاده ، لأن الظن عن أمانة دليل من دلائل الشرع ، فيجوز بناء الأحكام

(١) في الأصل [«والمطالبة مع هذا» ولم إذا وجب تعجيل الاعتقاد مع هذا] والظاهر أن الفقرة الأولى زيدت من الناسخ سهواً ، وإلا فلا معنى لها ، ولذلك أسقطتها والله أعلم .

(٢) كذا في الأصل .

عليه ، بدليل الاجتهاد في الأحكام ، فكذلك هذا الحكم ، يجوز بناؤه عليه .
ولأن الله تعالى قد كان أوجب الوصية للأقارب في ابتداء الإسلام عند حضور الموت ، على ما قال تعالى : ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ ^(١) ، ولا يعرف حضور الموت إلا بغلبة الظن عن أمانة ، وقد بينَّ الشرع إيجاب الوصية عليه ، كذلك ههنا يجوز أيضاً مثله .
وأما قولهم : إنه ربما يموت بغتة وفجأة .

قلنا : هذا الذي قلتم نادرٌ ، والظاهرُ الأغلبُ في حق الناس موافقة علامات حضور الموت ، واحساسُ الإنسان بضعفه وحضورِ أجله ، ومعرفتهُ بظهور علاماته فيه ، والنادرُ لا يدخل فيما بني أمره على الأعم الأغلب ، بدليل ما قلناه في الوصية .

فإن قالوا : ما قولكم إذا مات بغتة ، يموت عاصياً أو لا يموت عاصياً ؟ فإن قلتم : يموت عاصياً ؛ فمحال - لأننا أطلقنا له التأخيرَ ، واخترتمهُ المنيةً من غير أن يُحسَّ بحضورها - لم يتصور إطلاقُ وصفِ العصيانِ عليه ، لأن وصفِ العصيانِ بالتأخير مع إطلاقِ التأخيرِ محال ، وإن قلتم : يموت لا عاصياً ، فلم يبق للوجوب فائدة .

الجواب : أنا نقول : يموت لا عاصياً ، ولا يدل هذا على بطلان فائدة الوجوب ، وذلك لأننا بينا أن الوجوب على التوسع جائز ورودهُ ، مشروعاً ومعقولاً ، وبيننا أن التأخير لا يدل على أن المأمور غير واجب ، لأنه يجوز له التأخير عن الوقت الأول في الفعل إلى وقت مثله في الفعل ، فلا يكون محرماً عليه ، لأن المحذور عليه في الواجبات تركها على الإطلاق ، والترك على الإطلاق هو الترك على وجه يُفوتُ المأمورَ ، والتأخير على هذا الوجه الذي أطلقناه ليس فيه تفويتُ المأمور ، ثم إذا أحس بالفوات ، وهو إذا ظهرت عليه أماراتُ حضورِ الموتِ ضيقنا عليه الأمر ، ومنعناه من التأخير ، فأما إذا بَغَتَهُ وفجأه فهو غير مُفوتٍ للمأمور ، لأنه إنها آخر من وقت إلى وقت مثله ، وقد بينا أن مثل

(١) البقرة / ١٨٠ .

هذا لا يعد تفويتاً ، وإذا صار بحيث يؤدي إلى التفويت منعناه من التأخير ،
فصار الفوات عند موته بَعَثَةً محالاً به على الله تعالى لا على العبد ، لأنه قد فعل
ما كان مطلقاً له ذلك ، وعند ذلك الفعل منه لم يصح وصفه بالتفويت على
ما سبق بيانه ، إلا أنه صار فائتاً بمعنى من قبل الله تعالى ، فلم يجوز أن يوصف
/ ٢٢ - أ / بالعصيان .

وهو كالأمر المضيق إذا لم تساعد الحياة في وقته ، وفات من هذا الوجه على
العبد ، لم يجوز أن يوصف بالعصيان ، وجعل الفوات لمعنى من قبل الله تعالى ،
كذلك ههنا ، وعدم وصفه بالعصيان لم يدل على ذهاب فائدة الوجوب ، لأننا
حققنا صفة الواجبية مما يعود إلى فعل العبد من منعه وتفويته ، فوجود الفوات من
قبل الله تعالى لا تبطل فائدة الوجوب .

فهذا وجه الجواب عن هذا الفصل ، ولم يبق على ما قررناه إشكال بوجه ما .
وهذا الفصل قد أعيأ الفحول من الأصحاب حتى رأيت بعضهم يقول في
أصوله : لا يستقيم مع قولنا إنه غير عاص إلا أن يحكم أنه لا وجوب ، وكذلك
زعم أن الصلاة في أول الوقت لا تجب ، والمفعول في أول الوقت ينبغي أن يكون
نافلة ، وهذا ترك للمذهب الشافعي - رحمه الله - ، ومساعدة للمخالفين .

وليس سبيل من ينتصب للتقدم في مذهبه ، ويعتقد أنه الفحل المدافع عن
حريمه ، أنه إذا جاء إشكال في المسألة يترك مذهب صاحبه ، ويوافق الخصوم ،
بل ينبغي أن يبذل جهده ، ويجعل وكده بحل الإشكال ، فإن أمكنه ذلك وإلا
تركه إلى من يوفقه الله تعالى له ، ويهديه إليه ، ويتمثل قول عمرو بن معدي
كرب (١) :

(١) هو عمرو بن معد يكرب بن عبدالله، من قحطان، ويكنى أبا ثور، وهو فارس
اليمن، أسلم ثم ارتد، ثم أسلم، وكان عمر بن الخطاب ينظر إلى عمرو ويقول:
الحمد لله الذي خلقنا وخلق عمرا، تعجباً من عظم خلقه، ومات في آخر خلافة
عمر.

وانظر أخباره في الأغاني، ومختارات ابن منظور ٣٦٦/٧.

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع^(١)
فأما أن يترك مذهبه ، ويوافق خصومه ، فمحال ، والله العاصم بمنه .
وإذا عرفنا هذه المسألة تخرج عليها مسألة الحج أنه يجوز تأخيره عن أول أوقات
الإمكان ، وقد ذكرنا وجه الكلام فيها .
وأما أبو زيد الدبوسي زعم أن الأمر بصيغته لا يدل على صفة الفورية ، إلا أن
في الحج وجب فعله على الفور ، لأن تأخيره يؤدي إلى تفويته حقيقة ، والإدراك
في السنة الثانية على الوهم والشك ، فلا يجوز القول بتأخير يؤدي إلى الفوات
قطعاً بإدراك موهوم .
وهذا فصل قد ذكرناه في الخلافات ، وذكرنا الكلام عليه في كتاب
« الاصطلام » فتركنا الكلام عليه في هذا الباب ، واقتصرنا على ما ذكرناه ، والله
أعلم .

(١) هذا البيت من أبيات قالها في أخته ريمانة بنت معد يكرب لما سبها الصَّمَّةُ بن
الحارث ، وأولها :

أمن ريمانة الداعي السميعُ يؤرقني وأصحابي هجوعُ
سبها الصمة الجُشمي غضبا كأن بياض غرتها صديقُ

مسألة

الواجب المضيق والموسع
وإذ بينا الكلام في الأمر المطلق وقضيته فبين حكم الأمر المؤقت بوقت فنقول :

اعلم أن الأمر الوارد على التوقيت على وجهين :
أمر مؤقت بوقت لا يفضل الوقتُ عنه، بل هو واردٌ بقدر الوقتِ، مثل صومِ رمضانَ، فإنه واجبٌ بأول دخولِ الوقتِ بلا خلاف .
ومعنى الوجوبِ بأول الوقتِ ؛ أنه يجب مباشرته مُقترَن بدخولِ وقته (١) ،
من غير تقديم ولا تأخير (٢) .

وأما الوجهُ الآخرُ ، فهو الأمرُ المؤقتُ بوقتِ يفضل الوقتُ عنه ، وإن شئتُ قلتُ : يسع له ولغيره ، مثل الصلوات الخمس التي هي مؤقتةٌ بالأوقاتِ المعلومةِ ، ونعلم قطعاً / ٢٢ - ب / أن أوقاتها تسعُ لها ولغيرها ، وعندنا تجب هذه العبادات في أول أوقاتها وجوباً متوسعاً .

ومعنى الوجوبِ المتوسع أنه يطلق له التأخير عن أول أوقاتها إلى أوقاتٍ مثلها ، إلى أن يصل إلى وقت يعلم أنه إن أحرقات ، فحينئذ يضيقُ عليه ، ويحرمُ عليه التأخيرُ ، وهذا قول أبي شجاع البلخي (٣) من أصحاب أبي حنيفة ،

(١) في الأصل [وقته مقترناً] ولعل قوله مقترناً كررت سهواً من الناسخ .

(٢) ويعرف هذا بالواجب المضيق ، ومقابله يعرف بالواجب الموسع ، وكثير من الأصوليين يذكر هذه المسألة في مباحث الأحكام ، أو المقدمات الأصولية وانظر الإبهاج ٦٠/١ ، ونهاية السؤل ٦٠/١ ، والإحكام ١٤٩/١ ، ومنتهى السؤل ٢٤/١ ، ومنتهى ابن الحاجب ص/٢٥ ، وفواتح الرحموت ٧٣/١ ، وانظر كتابنا الوجيز ص/٦٠ .

(٣) الذي في الأصل [أبي شجاع البلخي] وهو تصحيف من النسخ ، وصوابه «ابن شجاع الثلجي» كما هو معروف في كتب الأصوليين ، والمؤرخين .
وانظر المعتمد ١٣٤/١ ، والتبصرة ص/١٠٦ .

وهو محمد بن شجاع الثلجي ، أبو عبدالله ، فقيه أهل العراق في وقته ، كان صاحب الحسن بن زياد اللؤلؤي ، وأبي يوسف . له تصانيف ، ورمي بالبدعة ، ووضع =

وهو اختيار كثير منهم ، وإليه ذهب جمهور المتكلمين (١) .

وذهب الكوفي (٢) ،

= الحديث، مع الديانة والتعبد، مات ساجداً في صلاة العصر سنة ٢٦٦هـ.
(تاريخ بغداد ٥/٣٥٠، ميزان الاعتدال ٣/٧٧، التبصير ١/١٦٨، تاج التراجم
ص/٥٥، العبر ٢/٣٣، تقريب التهذيب ٢/١٦٩، شذرات الذهب ٢/١٥١،
طبقات الفقهاء لطاش كبري زاده ص/٣٦).

(١) لم يتعرض ابن السمعاني هنا لمسألة العزم عند القائلين بأن الوجوب متعلق بأول
الوقت على التوسع، وهم الجمهور، وخلاصتها أنهم اختلفوا في المكلف إذا أراد أن
يوقع العبادة في الوقت الثاني، هل يجب عليه أن يعزم على هذا، ليجوز له التأخير؟
أم لا يجب عليه العزم؟.

فذهب جمهور المتكلمين إلى أنه يشترط العزم على الفعل في ثاني الوقت ليجوز التأخير
إليه، وعليه القاضي أبو بكر، والغزالي في المستصفى ١/٦٩، والأمدى في الأحكام
١/١٤٩، والمنتهى ١/٢٤، وابن الحاجب في المنتهى ص/٢٥، والمختصر، ومن
المعتزلة الجبائي، وابنه، وصححه الماوردي في «الحاوي» والنووي في «المجموع»
وهو المفهوم من كلام الشيرازي في التبصرة ص/٦٢ أثناء مناقشة الخصوم، وعزاه
الرازي في المحصول ٢/٢٩٢ إلى جمهور المتكلمين.

وذهب الفقهاء، والإمام الرازي في المحصول ٢/٢٩٢، وأتباعه، وأبو الحسين
البصري في المعتمد ١/١٤١، والغزالي في المنحول ص/١٢١، وابن السبكي في
جمع الجوامع ١/١٨٧ بناني، ذهبوا إلى أنه لا يشترط العزم على ذلك، وهو اختيار
ابن السمعاني هنا لما سيصرح به آخر المسألة، وانظر تعليقنا على التبصرة ص/٦٠.

(٢) كذا في الأصل، وأظنه - والله أعلم - الكرخي أبو الحسن، فهو الذي ينقل عنه
الخلاف في هذه المسألة، وذلك أن العراقيين من أصحاب أبي حنيفة القائلين بأن
الوجوب يتعلق بآخر الوقت؛ اختلفوا في صفة المؤدي في أول الوقت.

فمنهم من يقول: هو نفل يمنع لزوم الفرض في آخر الوقت.

ومنهم من يقول: هو موقوف على حال المكلف، فإن أدركه آخر الوقت، وهو أهل
للولجوب كان المفعول واجباً، وإلا كان نفلاً، وهو المنقول عن أبي الحسن الكرخي.

ومنهم من يقول: الوجوب متعلق بأحد شيئين إما الفعل وإما آخر الوقت، ونقله
السرخسي في أصوله ١/٣٢ عن الكرخي أيضاً، وبذلك يكون عنه نقلان في
المسألة.

وانظر تعليقنا على التبصرة ص/٦١.

والكرخي: هو أبو الحسن عبد الله بن الحسين الكرخي، انتهت إليه رئاسة الحنفية =

وأبو بكر الرازي^(١)، وأكثر أصحابهم من العراقيين إلى أنها تجب بآخر وقت، والمفعول في أول الوقت نفل، وفعله يمنع الوجوب في آخره، مثل الزكاة المعجلة في الحول قبل انقضائه.

ومنهم من قال^(٢) : إنه موقوف ، إن أدركه آخر الوقت ، وهو أهل للوجوب^(٣) ، كان المفعول واجباً ، وإن أدركه آخر الوقت ، وهو ليس من أهل الوجوب ، كان المفعول تطوعاً .

ومنهم من قال : المفعول يكون واجباً ، فكان الوجوب متعلقاً بأحد شيئين ، إما آخر الوقت ، وإما اختيار الفعل^(٤) .

وتعلق من قال إنها لا تجب بأول الوقت بأن حد^(٥) الواجب ما لا يسع تركه ، والصلاة في أول الوقت واسع تركها من غير حرج ، فدل أنها غير واجبة .

= بعد أبي حازم والبردعي ، كان كثير الصوم والصلاة ، صابراً ، له مصنفات منها ، الجامع الكبير ، والجامع الصغير توفي سنة ٣٤٠هـ .

(تاج التراجم ص/١١٤ ، شذرات الذهب ١٦٣/٤) .

(١) هو الإمام أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص ، فقيه حنفي ، يميل إلى الاعتزال ، وكان ذا عبادة وتقوى وورع ، له مصنفات كثيرة منها : شرح الجامع الكبير ، والصغير ، أحكام القرآن ، وكتاب في الأصول اشتهر باسمه «أصول الجصاص» توفي عام ٣٧٠هـ .

(مرآة الجنان ٢/٣٩٤ ، البداية والنهاية ١١/٢٩٧ ، النجوم الزاهرة ٤/١٣٨ ، طبقات المفسرين ١/٥٥ ، العبر ٢/٣٥٤ ، تاريخ بغداد ٤/٣١٤ ، الفوائد البهية ص/٢٨ ، الجواهر المضيئة ٨٥ ، شذرات الذهب ٧١/٣) .

(٢) وهو منسوب لأبي الحسن الكرخي كما مر .

(٣) في الأصل [الوجوب] .

(٤) وقد نسبة السرخسي لأبي الحسن الكرخي أيضاً ، وانظر أصول السرخسي ١/٣٠ -

٣٢ . ونقل الشيرازي في التبصرة قولاً ثالثاً للكرخي وهو أن الوجوب يتعلق بوقت غير معين ، ويتعين بالفعل ، وانظر التبصرة ص/٦١ .

وبذلك تكون النقول عن الكرخي ثلاثة .

أشهرها عنه أنه موقوف ، إن أدركه آخر الوقت ، وهو أهل للوجوب فواجب ، وإلا فناقلة .

(٥) في الأصل [أحد] .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن تركها إلى بدل ، وهو العزم على فعلها في الثاني ، لأننا قد أبطلنا طريقة العزم في المسألة الأولى .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : أن هذا تأخير وليس بترك ، لأننا بينا أن الترك في أول الوقت قد وجد ، فإن الترك في أول الوقت هو التأخير الذي قلم ، والتأخير هو الترك في أول الوقت ، فعلى أيِّ الاسمين ذكرتموه فالمعنى واحد لا يختلف . وربما يقولون : الواجب ما يتعين الإقدام عليه ، فإذا لم يتعين الإقدام عليه في الزمان الأول ؛ لم يكن واجباً فيه .

وقد قال بعض أصحابنا المتأخرين حين سمع هذه الشبهة للمخالفين : قد اتفق أهل التحقيق من الفقهاء أن من أجزأه الصلاة عن أول وقتها ، ومات في أثناء الوقت ، لم يلق الله تعالى عاصياً ، فإذا كان كذلك ؛ فلا معنى لوصف الصلاة بالوجوب في أول الوقت ، إلا على تأويل ، وهو أن الصلاة لو أقيمت لوقعت في مرتبة الواجبات إذا أجزأت ، وهي على القطع كالزكاة تُعجلُ قبل حولان الحول ، هذا كلامه .

وأما دليلنا فنقول : الأمر مفيدٌ الوجوب ، وقد تناول أول الوقت قطعاً ، فأفاد الوجوب قطعاً .

يدل عليه : أن الأمر تناول جميع الوقت على وجه واحد ، فإن كان لا يفيد الوجوب في أوله ؛ فلا يفيد في آخره ، فإذا أفاد الوجوب في آخره ؛ فلا بد أن يفيد في أوله ، ولأننا أجمعنا أنه يجب عليه نية الواجب إذا فعل الصلاة في أول الوقت ، ولو نوى النفل بطلت صلاته ، والنية مصححة للفعل ، لا مفسدة له ، فلو كان / ٢٣ - أ / المفعول في أول الوقت يقع نفلاً ؛ لم يبطل بنية النفل ، بل كان ينبغي أن تكون نية النفل مصححةً لها ، بيينة أنه لما وجبت نية الفرض ؛ علمنا قطعاً أن المفعول لا يقع نفلاً ، لأنه لا يتصور أن يقع عن النفل مع وجوب نية الفرض ، وإذا وقع عن الفرض ثبت أنه فرض .

فإن قالوا : ليس فيما قلناه أكثر من وقوع الفعل عن الواجب ، وأنتم قد فعلتم مثل هذا في صلاة العصر للمسافر في وقت الظهر ، وصلاة العشاء الآخرة له في

وقت المغرب ، وكذلك الوضوء يجب عند دخول وقت الصلاة ، وقد صح بالإجماع قبله .

قلنا : واحد منها لا يلزم .

أما الأول : فوقت الظهر وقت وجوب العصر في حق المسافر ، إلا أنه واجب موسم ، وكذا نقول في العشاء الآخرة ، إن وقت المغرب وقت وجوبها في حق المسافر ، وهذا ثابت عندنا بالنصوص الواردة في الباب على ما عرف ، فلم نقل بجواز تقديم الواجب على وقته .

وأما فصل الطهارة قلنا : دخول الوقت إنما يوجب الوضوء على المحدث لإزالة الحدث ، فأما إذا كان تطهر قبل دخول الوقت ، وجاز على طريق النقل ، فقد زال الحدث ، فدخل وقت الصلاة وهو متطهر غير محدث ، ولم يجب عليه الوضوء أصلاً ، وهذا لأن الوضوء لا يجب لعينه بحال ، وإنما وجب شرطاً للصلاة ليؤديها على طهر من حدث ، وإذا كان متطهراً عن الحدث عند دخول الوقت ، فقد وجد شرط الصلاة ، فلم يتصور وجوب الطهارة عليه .

وأما الجواب عن قولهم : إن حد الواجب ما لا يجوز تركه .

قلنا : لا ترك ههنا على وجه يخل بالواجبية ، فلم قلتم : إن الترك الذي

لا يخل بالواجبية لا يسع في الواجب ؟

والدليل على أنه لا يخل بالواجبية ؛ أن هذا واجب واسع وقته ، على معنى أن وقته يشتمل على أزمان كثيرة لهذا الفعل على الترادف والتعاقب ، فلا بد أن يكون لتوسع الوقت أثر في هذا الواجب ، وليس ذلك إلا أنه يجوز تأخيره عن أول زمانه إلى زمانه الثاني والثالث والرابع ، إلى أن يتضيق في آخره ، فيوجد وقت لا يتلوه وقت آخر . ثم جواز التأخير على هذا الوجه لا يخل بالواجبية ، لأنه أخره عن وقت ، أو تركه في وقت إلى وقت مثله في الوجوب ، فيفيد فائدة الأمر في الإيجاب ، لأن الوقت الثاني في الحقيقة صار مثل الوقت الأول ، فكأنه الوقت الأول ، فكذلك الثالث والرابع ، ولا يتحقق ترك ، وهذا لأن المحذور ترك يؤدي

إلى تفويت الواجب ، وإذا تعددت أوقات الفعل بحكم اتساعه ، لم يوجد تفويت ، وإذا قرر على هذا الوجه وقع التفريق بينه وبين النفل ، ولم يلتحق به بحال ، فقد وقع الانفصال / ٢٣ - ب / عن هذه الشبهة بأبين وجه ، وبقي الدليل الذي قدمناه من غير أن يكون لهم عليه كلامٌ بوجه ما .

وأما إذا مات في خلال الوقت فقد بينا أنه غير عاص ، فقول من قال من أصحابنا : إن على هذا لا يصحُّ إلا أن يقال : إنه غير واجب في أول الوقت ؛ خطأ ، وقد بينا الكلام عليه في المسألة الأولى ، وحققنا وجودَ الوجوب مع القول بترك تعصيته عند احترام المنية إياه ، ولا مزيد على ما قلناه .

وأما الزكاة : فعندنا الأمر اقتضى الإيجاب من وقت ما تناوله الأمر ، وقد تناول الأمر ما بعد الحول ، فلا يجب قبله ، فكذلك الأمر ههنا ، قد تناول أول الوقت ، فلا يتأخر عنه الوجوب .

وأما جواز إخراج الزكاة قبل الحول ؛ رخصةً من الشرع ، ثبت ذلك بالنص الوارد فيه ، والرخص لا يجوز إلزامها على الواجبات التي هي عزيمةٌ ، ولو وردت ههنا رخصةٌ بجواز فعل الصلاة قبل الوقت لقلنا بذلك .

فإن قال قائل : الوقت سبب الوجوب ، فكيف يتصور أن يجب من أول الوقت إلى آخره ، وهو يؤدي إلى أن يكون الزمان الأول سبباً للوجوب ، وكذلك الزمان الثاني والثالث ، فيكون ذلك إيجاب ما هو واجب ؟ وهذا لا يجوز .

الجواب : أن عندنا الوقت ليس بسبب للوجوب ، إنما سبب الوجوب خطابُ الشرع ، إلا أنه يجبُ مرة في زمان متضيق ، ويجب مرة في زمان واسع ، وكل واحد جائزٌ معقولاً ومشروعاً ، على ما سبق بيانه ، فعلى هذا لم يؤد إلى ترادف الإيجاب في فعل واحد ، بل الإيجاب حصل مرة واحدة ، إلا أنه واجب متوسع وقته ، فصار الترادف في الوقت لا في نفس الإيجاب ، فسقط ما قالوه من هذا الوجه .

وقد دل ما ذكرناه أن الوجوب لا يستقر بأول الوقت ، واستقرار الفريضة معتبرة بإمكان الأداء بعد دخول الوقت ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي ، وإذا استقر بإمكان الأداء كان التأخير جائزاً بحكم توسع الوقت ، بشرط أن لا يؤخر تأخيراً

يؤدي إلى التفويت على ما سبق .
وبعض أصحابنا ضم إلى هذا شرطاً آخر ، وهو العزم على أداء المأمور قبل
انقضاء الوقت .
وعندي أن الشرط الأول كاف ، وقد سبق الكلام في ذلك والله أعلم .

مسألة

المأمورُ إذا ترك الامتثال في الوقت المضروب للأمر حتى انقضى، فلا يجب عليه القضاء بصيغة الأمر، وإن وَجَبَ يجبُ بأمر جديد (١).
وقال بعض الفقهاء: يجبُ القضاءُ بالأمر الأول (٢).
واحتج في ذلك: بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: « مَنْ نام عن صلاةٍ أو نسيها فليُصلِّها إذا ذَكَرَها » (٣).

- (١) وهذا هو رأي المحققين من الأصوليين، من أهل السنة والمعتزلة، وعليه إمام الحرمين في البرهان ٢٦٥/١، والغزالي في المستصفى ١٠/٢، والمنخول ص/١٢٠، والإمام الشيرازي في التبصرة ص/٦٤، واللمع ص/٩، والأمدى في الأحكام ٢٦٢/٢، ومنتهى السؤل ١٤/٢، وابن الحاجب في كتابيه المنتهى ص/٧٢، والمختصر، والرازي في المحصول ٤٢٠/٢، وابن السبكي في كتابيه جمع الجوامع ٣٨٢/١ بناني، ورفع الحاجب ١/٣٣٧ - أ، وغيرهم كثير.
- وهذا في الأمر المقيد بزمان ووقت معين، كقول القائل: افعَلْ هذا في يوم الجمعة مثلاً، وأما إذا كان الأمر مطلقاً، ليس مقيداً بزمان معين، فمن قال بأنه لا يفيد الفور، فإنهم يقولون: الأمر يقتضي الفعل مطلقاً، فلا يخرج عن العهدة إلا بفعله، وأما من قال: إنه يفيد الفور، فقد اختلفوا، فمنهم من قال: إنه يقتضي القضاء بنفس الأمر، ومنهم من قال: لا بد من أمر جديد.
- وانظر ما كتبه عن المسألة شرحنا على التبصرة ص/٦٤، وكتابنا الشيرازي ص/٢٩٤، وانظر المحصول ٤٢٠/٢ - ٤٢٣. والمعتمد ١/١٤٥.
- (٢) وإلى هذا ذهب جمهور الحنفية، كالقاضي أبي زيد، وفخر الإسلام، وابن الهمام، والرازي أبي بكر، وانظر تيسير التحرير ٢/٢٠٠، وفواتح الرحموت ١/٨٨.
- وهو اختيار الحنابلة، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وانظر المعتمد ١/١٤٥. وهناك قول ثالث حكاه الأمدى عن أبي زيد الدبوسي، وهو أنه يجب القضاء بقياس الشرع.
- (٣) الحديث رواه البخاري ١١٢/١ سندي، ومسلم في كتاب المساجد حديث رقم ٣٠٩، ومالك في الموطأ ١ - كتاب وقوت الصلاة حديث رقم ٦، وأبو داود في الصلاة رقم ٤٤٢، والترمذي في الصلاة رقم ١٧٨ باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاة، والنسائي ٢/٢٩٣ - ٢٩٤ في المواقيت.

وقوله : فليصلها ، دليل على أن الأمر الأول باقٍ عليه ، وأن الواجب بعد خروج / ٢٤ - أ / الوقت هو الذي كان واجباً في الوقت .
ولأن الواجب عليه بعد الوقت واجبٌ باسم القضاء ، والقضاء من ضرورته وجوبٌ ، فَقُضِيَ عليه ^(١) ، فدل أن الأمر الأول باقٍ عليه حتى سُمي المفعول قضاء ، بيينة أنه إذا وجب بأمر جديد لم يتصور أن يكون قضاء .
قالوا : ولأن الأوامر مصالِح ، والمصلحة في نفس الفعل لا في وقت الفعل ، فإذا لم يفعل ، كان عليه فعله ، وإن انقضى الوقت المضروب للفعل .
وأما دليلنا : هو أن الوجوب بالأمر ، والأمر يتناول الفعل في وقت معلوم ، فلا يكون الفعل في غير ذلك الوقت مأموراً ، وإذا لم يكن أمراً بعد الوقت ؛ لم يكن وجوبٌ .

والحرف أن المأمور يفوت بفوات الأمر ، وقد فات الأمر بفوات الوقت ، فيفوت الوجوب ، بيينة أن في الشاهد من قال لغلّامه : زر فلاناً في الغد ، لا يكون أمراً بالزيارة بعد الغد ، حتى إذا ترك الزيارة في الغد ، وزار بعد الغد ، يسمى مخالفاً لسيدته .

وأيضاً يقال : القاضي ليس يمثل الأمر ، فإن الممثل للأمر هو الموافق لصيغة الأمر ، والموافقة لصيغة الأمر هي بالفعل في الوقت المسمى في الأمر ، وإذا لم يكن الفعل بعد الأمر امتثالاً لم يكن الأمر مقتضياً له ، فصار فعل المأمور بعد خروج الوقت ، كفعله قبل دخول الوقت ، ثم لا يصح ذلك في الأمر ، وكذلك بعد خروج الوقت يكون كذلك أيضاً .

وأما الجواب عما تعلقوا به :

أما الخبر : قوله ﷺ : « فليصلها » ؛ نقول أولاً : هذا دليل عليهم ، لأن قوله فليصلها ، أمر جديد ، فلو كان الأمر الأول باقياً عليه ؛ لم يحتج إلى هذا الأمر الثاني ، فلما ذكره ، دلّ على وجوبه بهذا الأمر ، لا بالأمر الأول .

(١) كذا في الأصل ، والعبارة قلقة ، والمراد أنه ما سمي قضاء إلا لأنه ما زال واجباً ، ولو كان المقضي يجب بأمر ثان ، لكان فرضاً آخر ، ولما سمي قضاء لما تركه .

ثم قوله : « فليصلها » يعني : فليصل مثلها ، لأن الواجب عليه بهذا الأمر
المجدد صلاة مثل صلاة (١) الأولى ، فلأجل هذه المشابهة صحت هذه الكناية .
وأما الذي تعلقوا به من تسمية المفعول قضاء .

قلنا : هذا دليلٌ عليكم ، لأن الأمر الأول لوتناول الفعل (٢) قبل خروج
الوقت كان المفعول أداءً ، ولم يكن قضاء مثل المفعول في الوقت ، ثم نقول :
تسميته قضاء هو على طريق المجاز ، لا على طريق الحقيقة ، ومعنى المجاز أنه
فعل على مثال الأول ، قائم مقامه في إسقاط تَبَعَةِ الأمر الأول عنه ، وهذا لأن
عندنا وإن وجب القضاء بأمر جديد يعمله (٣) ، قيامه مقام الأول (٤) ، فيسقط
عنه تبعة الخلاف في الأمر الأول ، فهذا الوجه سمي قضاء ، وهو على طريق
المجاز ، لأنه لا يقضي عليه في الحقيقة .

وأما كلامهم الأخير ، فقولهم : إن الأوامر مصالح .

قلنا : تأصيل المصالح في الأوامر عندنا باطل ، والله تعالى لا يجب عليه شيء
بوجه ما ، وقد يفعل الأصلاح بالعبد ، وقد يفعل غير الأصلاح ، وهذه قاعدة
تعرف في غير هذا الموضوع ، / ٢٤ - ب / وعلى هذا يجوز أن تكون مصلحة
العبد في فعل الشيء في وقت معين ، ولا يكون فعله في غير ذلك الوقت
مصلحة ، ألا ترى أن فعله في الوقت مصلحة له ، وقبل الوقت لا يكون
مصلحة ، والله أعلم .

(١) كذا في الأصل ، والأولى أن تكون معرفة .

(٢) أي المقضي .

(٣) أي الفعل المقضي .

(٤) العبارة مضطربة ، ولعله فيها سقط أو تحريف ، ومراده أن المقضي يقوم مقام الفعل
الأول ويسقط عنه تبعة المخالفة في تركه أو تفويته .

فصل

وذكر أصحابنا في أصحاب الأعدار الذين لا يتحتم عليهم الصوم في الحال ،
مثل المريض والمسافر ، ومن لا يجوز له صوم في الحال مثل الحائض والنفساء ، أن
الصوم واجب عليهم في حال العذر (١) .

وجوب الصيام
على الحائض
والمريض والمسافر

وقال أصحاب أبي حنيفة : لا يجوز القول بإيجاب الصوم على الحائض

(١) لا بد في هذا المقام من بيان بعض الأمور لتحريح محل الوفاق والخلاف .

١ - اتفق المسلمون على أن الواجب لا يجوز تركه إلا بعذر شرعي يبيح الترك .

٢ - العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل فأداء ، وإلا فإعادة ، وإن
وقعت بعده ، ووجد فيه سبب وجوبها ف قضاء ، وجب أداؤها ، كالظهر المتروك
عمداً ، أو لم يجب وأمكن فعله ، كصوم المسافر والمريض ، أو امتنع عقلاً ، كصلاة
النائم ، أو شرعاً ، كصوم الحائض .

إذن فالقضاء ما فعل بعد وقت الأداء ، استداركاً لما سبق وجوبه مطلقاً .

وهذا هو رأي جمهور الأصوليين .

فهم يفرقون بين الفعل الذي وجد سبب وجوبه ووجوب أداؤه ، وهذا يسمونه واجباً ،
وبين الفعل الذي وجد سبب وجوبه ولم يجب أداؤه ، لمانع شرعي ، فلا يسمونه
واجباً ، لعدم وجوب أدائه ، وكلاهما إن فعل بعد وقته الأول المحدد له شرعاً يسمى
قضاء ، لأنهم بنوا هذه التسمية على سبب الوجوب وقد وجد .

ولكن بعض الأصوليين كابن السمعاني هنا ، والشيرازي في التبصرة ص/ ٢٢٧ يرون
أن كلمة القضاء لا تطلق إلا على ما سبق وجوبه على المستدرك ، وفعل بعد وقته
المعين له شرعاً ، دون تمييز بين ما وجد سبب وجوبه فقط ، أو وجد سبب وجوبه
ووجوب أداؤه ، فهم يبنون التسمية على سبق الوجوب على المستدرك .

٣ - الخلاف في هذه المسألة محصور في وجوب الصوم فقط ، وفي الحائض والمسافر
والمريض ، وأما غيره من العبادات فلا خلاف بينهم فيه ، كالصلاة مثلاً ، فإنهم
اتفقوا على أنها غير واجبة على الحائض ، وأنها واجبة على المريض والمسافر .

٤ - إن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي ، لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز
بلا خلاف ، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف ، كما قاله الشيرازي في شرح
اللمع .

وانظر لمزيد الاطلاع على ما في المسألة ما كتبناه عنها في كتابنا «الشيرازي وأصوله» =

والمريض في حال العذر ، وأما المسافرُ فالصومُ واجبٌ عليه ، وله الفطر بترخيصِ الشرع^(١) .

وحكوا عن بعض من ينسب إلى الكلام أن الصومَ لا يجبُ على المريض والحائض ، وأما المسافرُ فعليه صومُ أحد الشهرين ، إما شهر الأداء ، وإما شهر القضاء ، وأيهما صام كان أصلاً ، مثل الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين^(٢) .

واحتج الأصحاب فيما صاروا إليه : بأن الله تعالى علّق قضاء الصومِ بفطرٍ مضمرةٍ في الآية إجماعاً ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾^(٣) ، ومعناه : فأفطر ، فعدة من أيامٍ أُخر ، فدل أن وجوب القضاء معلقٌ بالفطر ، ولولم يكن الوجوب ثابتاً عند الفطر ، لما تعلق به القضاء .

ولأن المفعول لما كان يسمى قضاءً لأداء فالقضاء اسم لواجب قام مقام واجبٍ آخر ، فأما أداء الواجب في وقته ؛ فلا يسمى قضاءً بحال .

ولأن هذه العبادة مفروضة في هذا الوقت ، فلولم تجب على هؤلاء في الوقت ، لم يجب شيء بعد فوات الوقت ، كالحائض ، لما لم تجب عليها الصلاة في الوقت ، لم تجز بعد الوقت .

= ص/ ٢٢٦ - ٢٣٤ . وقد نسب الرازي هذا المذهب لبعض الفقهاء ، وانظر المحصول ١٥٠/١ .

(١) ونقل الشيرازي هذا المذهب عن العراقيين ، ولعله يريد بهم أصحاب أبي حنيفة ، وانظر التنصرة ص/ ٦٧ .

(٢) وهذا مذهب الباقلاني ، كما نقله ابن السبكي عن نصه في التقريب ، والغزالي في المستصفى على تفصيل في المريض ، ونسبه الشيرازي في التبصرة ص/ ٦٧ للأشاعرة .

وانظر المستصفى ٩٦/١ ، ونهاية السؤل ٨٤/١ ، والإبهاج ٨٤/١ . والجمهور من الأصوليين على عدم الوجوب بالنسبة للثلاثة ، كما أشار إليه الأمدى في الإحكام وابن الحاجب في المنتهى والمختصر ، والرازي وأتباعه .

وانظر الإحكام ١٥٦/١ ورفع الحاجب ١/ق - ٩١ - ب ، والإبهاج ٨٤/١ ، ونهاية السؤل ٨٤/١ ، والمحصول ١٥٠/١ .

(٣) البقرة/ ١٨٤ .

قال من يخالف هذا : كيف يتصور وجوب الصوم على الحائض ، ولا سبيل لها إلى الأداء ، ولا إلى إزالة المانع إلى الأداء ، بل هي منبهة عن فعل الصوم ، وإيجاب فعله لاسبيل للمأمور إلى التوصل إليه محال^(١) ، بينة أنه لو جاز إيجاب الصوم على المرأة وهي منبهة عنه ، لجاز إيجاب سائر المنهيات عليها . هذا في الحائض .

وكذلك قالوا للمريض الذي يستضر بالصوم ، ولا يجوز له فعل الصوم ، فلا يجوز أن يقال بوجوبه عليه .

وأما المسافر فالصوم له جائز ، إلا أنه رخص له تركه والقضاء من بعد . وأجاب الأصحاب عن هذا وقالوا : المحدث إذا ضاق به وقت الصلاة لا يتأتى له الأداء ، والوجوب ملاق إياه ، فكذلك من لا يجد ماء ولا تراباً نظيفاً لا يتصور منه الأداء ، ولا التسبب إليه ، ومع ذلك صح الوجوب عليه .

والسكران يلاقيه خطاب وجوب الصلاة ، وهو ممنوع من أدائها . وهذا لأن الحيض نوع حدث ، والمرض والسفر نوع عذر ، والحدث والعذر إنما يؤثران في الأداء ، ولا يؤثران في أصل الوجوب ، مثل سائر الأحداث والأعذار . ألا [ترى أن]^(٢) من الأحداث ما يكون ٢٥ - آ / العبد بسبيل من إزالته ، ومنها ما لا سبيل إلى إزالته ، ومن الأعذار ما يكون الأداء جائزاً معه ، وربما يكون الأداء هو الأولى ، ومنها ما يكون ترك الأداء أولى ، وذلك في المريض الذي يستضر بالصوم .

واعلم أن القول بإيجاب الصوم على الحائض مشكل جداً . والحرف الذي يمكن الاعتماد عليه أن الخطاب بالإيجاب عام في حق كل من هو من أهل الخطاب ، إلا أن هؤلاء أصحاب أعذار وموانع ، فيعمل العذر والمانع

(١) في الأصل [بحال] وأظنه من تصحيف الناسخ ، وإلا بقي الكلام بدون خبر ، والمثبت أولى والله أعلم .

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وقد استظهرته ليستقيم الكلام ، وإلا ففي النص اضطراب لا يخفى .

بقدره ، ولا يفوت الخطاب أصلاً ، والحيز حدث دائم ، وعمل الأحداث في المنع من الأداء ، والمرض عذر مضر بصاحبه ، والضرر في الأداء في الايجاب ، والسفر جعل عذراً لأنه سبب المشقة في الأداء لاغير .

فهذا الطريق كان عمل هذه الأشياء في الأداء ، لا في الوجوب ، فبقي أصل الوجوب ، وظهرت فائدته من بعد ، وهو عند زوال هذه الأعذار .
فهذا غاية مايمكن ذكره في هذا الفصل .

وللقاضي أبي زيد في كل هذه الأعذار كلام مفرد ذكره في آخر أصوله الذي صنفه ، وسنحكي ذلك من بعد ، ونتكلم عليه مع أخواته التي ضم إليها ، ونتكلم فيها ، ونبين الصواب من ذلك ، والله المعين بمنه .

مسألة

الواجب المخير الأمر الوارد على التخيير بين شيئين أو أشياء ، مثل الأمر الوارد في كفارة اليمين وما شابه ذلك (١) .

فالذي عليه جمهور الفقهاء أن الواجب أحد ذلك لابعينه ، فأبها فعل تعين واجباً بفعله ، فيكون مَبْهُماً قبل الفعل ، متعيناً بعد الفعل بفعله (٢) .
وقال كثير من المعتزلة وشرذمة من فقهاء العراقيين (٣) : إن جميعها واجبٌ عليه دون أحدها ، فإذا فعل أحدها سقط به وجوب باقيها (٤) .

(١) وتعرف هذه المسألة بالواجب المخير.

وذلك أن الأصوليين قسموا الواجب باعتبار المأمور به إلى واجب معين ، وهو ما لا تخيير فيه ، كالصلاة ، وواجب مخير ، وهو ما لا تعيين فيه كخضال الكفارة .
وبعض الأصوليين يذكر هذه المسألة في مباحث الأحكام ، على أنها من أقسام الحكم ، باعتبار المأمور به ، كالأمدي ، وابن الحاجب ، والبيضاوي ، وغيرهم ، وبعضهم يذكرها في مباحث الأمر ، على أنها مختصة بالواجب الذي هو مدلول الأمر ، كالشيرازي ، وابن السمعاني ، وإمام الحرمين ، والغزالي في المنحول .

(٢) وهو اختيار الشيرازي في التنصرة ص/٧٠ ، وإمام الحرمين في البرهان ١/٢٦٨ ، والغزالي في المستصفى ١/٦٧ ، والمنحول ص/١١٩ ، والأمدي في الإحكام ١/١٤٢ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٢٤ والمختصر ، وابن السبكي في جمع الجوامع ١/١٧٥ بناني ، والرازي في المحصول ٢/٢٦٦ ، والبيضاوي في المنهاج ١/٥٣ نهاية السؤل والإبهاج ، تبعاً لجمهور الأصوليين كما قال ابن السمعاني ، بل نقل القاضي أبو بكر إجماع الأمة عليه .

(٣) ومنهم ابن خويز منداد من المالكية ، كما نقله المازري عنه .

(٤) ومراد المعتزلة في إيجاب الجميع كما أنه واجب على البدل ، على معنى أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميعها ، ولا يلزمه الجمع بينها ، ويكون فعل كل واحد منها موكولاً إلى اختياره في وجه الوجوب ، كما قاله أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٨٤ .

وبناء على ذلك يكون الخلاف بيننا وبين المعتزلة خلافاً لفظياً ، كما قاله الرازي في المحصول ٢/٢٦٦ والبصري في المعتمد ١/٨٧ .

وقال بعض أصحابنا ؛ إن من عليه الكفارة إذا فعل جميعها كان الواجب أحدها وهو أعلاها ثمناً ، لأنه مثاب على جميعها ، وثواب الواجب أكثر من ثواب الندب ، فانصرف الواجب إلى أعلاها دون أدناها ، ليكثر ثوابه ، وإن ترك جميعها كان معاقباً على أحدها ، وهو أدناها ، ليقل وباله ووزره ، ولأن الواجب يسقط بفعل الأدنى ، فينظر في إلحاق الوزر إلى ذلك القدر ، ولاوزر فيما زاد عليه (١) .

احتج عبد الجبار الهمداني (٢) لمن قال : إن جميعها واجب وقال : إن الكفارات الثلاث كل واحدة منها قد أرادها الله عز وجل كما أراد الأخرى ، وأمر بها كما أمر بالأخرى ، والصلاح في أحدها كالصلاح في الأخرى . فإذا كان الأمر والصلاح والإرادة اتصل بكل الثلاث على وجه واحد ؛ وجب أن يكون وجوب الجميع على وجه واحد .

وربما يقول : ليس إيجاب البعض بأولى من إيجاب البعض ، فوجب أن يجب الكل .

وأيضاً : فإن كل واحد منها إذا فعله جاز ، ويكون مؤدياً للواجب ، وهذا صفة الواجب وحكمه .

(١) وهناك مذهبان آخران :

الأول : أن الواجب ما يفعل .

والثاني : أن الواجب واحد معين عند الله دون الناس ، فإن وقع غيره من المكلف وقع نفلاً يسقط به الواجب ، وهذا القول يسمى قول التراجم ، لأن كلاً من المعتزلة والسنة يرويه عن الآخر ويرجمه به ويتبرأ منه ، والحاصل أنه لا يعرف القائل به ، كما قال ابن السبكي ، وانظر المعتمد ٨٧/١ والإبهاج ٥٧/١ .

(٢) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، قاضي القضاة ، من رؤوس المعتزلة ، ومن كبار الأصوليين ومقدميهم ، له مصنفات منها العمدة في أصول الفقه ، والمغني في أبواب العدل والتوحيد . توفي سنة ٤١٥ هـ .

(طبقات الشافعية ٩٧/٥ ، تاريخ بغداد ١١٣/١١ ، شذرات الذهب ٢٠٢/٣ ، العبر ١١٩/٣ ، المختصر ١٦٢/٢ ، مرآة الجنان ٢٩/٣ ، الميزان ٥٣٣/٢ ، لسان الميزان ٣٨٦/٣) .

وقالوا : لو كان الواجب أحدها لا بعينه / ٢٥ - ب / وجب أن يبينه الله تعالى ، لأنه إذا لم يُبين أدى إلى أن يكلف العبد شيئاً من غير أن يبينه له ، وهذا لا يجوز .

يدل عليه : أنه لو أوجب أحدها لنصب عليه دليلاً ، ولميزه من غيره ، حتى لا يؤدي إلى التخيير بين الواجب وبين ما ليس بواجب ، فلما لم يميزه ، ولم ينصب عليه دليلاً ؛ دل أنه أوجب الكل .

وقالوا أيضاً : إن الكفارات إنما أمرنا الله تعالى بها لأنها مصالح لنا ، ولا يجوز أن تكون المصالح موقوفة على اختيارنا ، لأن العبد لا يهتدي إلى مصالح نفسه ، لأن رأيه عن عقل مشوب برأيه عن هوى ، فلا يحصل بمثل هذا الرأي الاهتداء إلى المصالح .

وأما حجتنا هي : أننا أجمعنا أنه لو عين أحد الأنواع بالفعل وأداه ؛ سقط الواجب عنه ، ولا يلزم الإتيان بغيره ، وحدُّ الواجب ما لا يسع تركه إلى غير بدل ، ولا شك أن المؤدي واحداً من الأنواع تارك غيره بلا بدل ، فدل أن غير الذي أداه ليس بواجب .

وإن شئت قلت : انعقد إجماع المسلمين أنه لو ترك جميع الأنواع لا يستحق العقاب على جميعها ، وإنما يستحق العقاب على أحدها ، ولو كان الجميع واجباً استحق العقاب على الكل .

قالوا : عندما يجب الكل [لا] ^(١) على طريق الجمع . لكن على طريق التخيير ، فإذا أدى المكلف أحدها يخرج الباقي عن صفة الوجوب .
قلنا : هذا هو الدليل عليكم ، لأن الجميع لو كان واجباً ، لم يسقط بفعل أحدها ^(٢) كالصيامات ، والصلوات ، والزكوات ، المجتمعة عليه ، لا تسقط بأداء واحد منها ، وإذا تركها عوقب على جميعها .

(١) في الأصل [يجب الكل على طريق الجمع] ولا شك أن حرف النفي سقط من الناسخ ولذلك أثبتته ، وإلا فلا يستقيم الكلام .

(٢) في الأصل [أحدهما] .

وقولهم : إن الكل واجب على طريق التخيير .

قلنا : لووجب الكل ؛ وجب أن لا يثبت التخيير فيها على وجه إذا فعل الواحد منها سقط الكل ، كسائر الواجبات التي تجتمع عليه في الوجوب .
قالوا : يجوز مثل هذا ، كفرض الكفاية ، فإنه واجب على الكل ، ومع ذلك إذا فعله البعض سقط عن الكل .

قلنا : فرض الكفاية دليل عليكم ، لأنه لما وجب على الكل من وجه ؛ ظهر لذلك أثر بوجه ما ، فإنه إذا تركه الكل أثموا وخرجوا واستحقوا العقاب ، كما إذا كان واجباً على الكل لأعلى طريق التخيير ، وأما ههنا ، لو ترك الكل لم يكن عقاب وإثم إلا بترك أحدها ، فلم يكن لوجوب الكل ظهور أثر بوجه ما ، وإذا كان كذلك ؛ لم يكن فيما قالوه إلا مجرد تسمية الواجب من غير معنى ، ولا عبرة للأسامي إذا كانت خالية عن المعاني .

وقد دل على ما قلنا قوله تبارك وتعالى : ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَاطَعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ، أَوْ كِسْوَتُهُمْ ، أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (١) .

وأجمع أهل اللغة أن « أو » للتخيير ، « والواو » للجمع ، فلو قلنا : إن جميع الكفارات الثلاث واجبة ؛ لم يبق فرق بين « أو » وبين « الواو » مع إجماع أهل اللغة على التفريق بينها / ٢٦ - أ / .

أما الجواب عن كلماتهم :

أما قولهم : إن الإرادة تعلقت بكل الثلاث .

قلنا : الأمر ليس بأمر بالإرادة حتى يقال : إن الإرادة إذا اتصلت بالكل صار الكل واجباً ، إنما الأمر بصيغة قوله : افعل ، أو بما يقتضي الفعل لا محالة ، وصيغة طلب الفعل إنما اتصلت بإحدى الكفارات الثلاث لا بعينها ، بدليل أنه إذا فعل أحدها (٢) سقط عنه الطلب .

وأيضاً : إن سلم لهم أن الأمر أمر بالإرادة ، والله تعالى : إنما أراد من المكلف

(١) المائة / ٨٩ .

(٢) في الأصل [أحدهما] .

فعل إحدى الكفارات لا فعل جميعها ، بدليل أنه لا يلزمه فعل جميعها ، ولو أريد منه فعل كل الكفارات ؛ لزمه فعل كل الكفارات .
ويقال أيضاً : إن الإرادة اتصلت بمبهم غير معين في حق المكفر ، وإن تعين ما يكفر به في سابق علم الله تعالى .

وأما قولهم : إن إيجاب البعض (ليس بأولى) من إيجاب البعض .
قلنا : لم ؟ وقد قام الدليل على إيجاب بعضها على إيجاب كلها ، والعبارة بما قام الدليل عليه .

وأما قولهم : إنه لو كفر بكل واحدة يكون مؤدياً ما هو الواجب عليه .
قلنا : هذا لا يدل على أن الكل واجب ، وإنما هو دليل على أن الواجب مفوض إلى اختيار العبد ، هذا كما نقول في الرقبة والإطعام ، فإن من ملك مائة رقبة فإنه أيها اعتق يقع عن الكفارة ، أو ملك ألف مِد ، أي عشرة أمداد أعطى وقع عن الواجب ، ولا يدل على أن الكل واجب ، وكذلك لو باع قفيزاً من صُبْرَةٍ ، فإنه أي قفيز سلم يكون مبيعاً ، ولا يدل على أن الكل مبيع ، كذلك ههنا .

وأما قولهم : إنه لو كان الواجب واحداً لميزه ونصب عليه دليلاً .
قلنا : هذا إنما يجب إذا كان الواجب معيناً قبل الفعل ، فيجب أن يكون عليه دليل ليتوصل المأمور إلى معرفته ، وأداء فرضه بفعله ، فأما إذا لم يكن معيناً ، وإنما يتعين بفعله ، فلا حاجة إلى تميزه ، لأن ما يتأدى به فرضه هو ما يختاره منها .
جواب آخر : إن ما يستحق الثواب بفعله ، والعقاب بتركه واحد بالإجماع ، ولم يجب تمييزه عن غيره ونصب الدليل ، فكل جواب للمخالف في هذا ، فهو جوابنا في وجوب الواحد .

وأما قولهم : إن الكفارات كلها مصالح .
قلنا : قد تكلمنا على فصل المصلحة من قبل ، فلأن المصلحة في كونها واجباً تعلقت بأحدها ، لا بالكل ، بدليل أنه لو فعل الكل لا يكون مؤدياً للواجب ، ولو

كانت مصلحة الواجبية تعلقت بالكل ؛ لوجب أن يجعل هو مؤدياً للكل عن صفة
الوجوب .

واعلم أنه لا يتحصل خلاف معنى في هذه المسألة ، وإنما الخلاف خلاف
عبارة ، ونحن نمنعهم من إطلاق عبارة الواجب على الكل ، لأنه يؤدي إلى
ما بيناه من قبل ، ولأن العبارات التي ليس لها معنى لا يجوز التمسك بها ، لا
إجماعاً ولا اختلافاً ، فثبت أن الصحيح ما قدمناه . / ٢٦ - ب / والله أعلم .

فصل

ذكر الأصحاب أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً بأسبابه صيغة ^(١) ، مثل قوله :
 « صل » هذ اللفظ بصيغته لا يكون أمراً بالطهارة وستر العورة ، لأن هذه الشرائط
 لها صيغٌ موضوعة ، واختلافُ الصيغ يدلُّ على اختلافِ المصوغ له .
 ألا ترى أن صيغة غير الصلاة لا تُجْعَلُ صيغة لها ، وصيغة الصلاة لا تُجْعَلُ
 صيغة لغيرها .

واعلم أننا لا ننكر أن تكون الصلاة مقتضية للطهارة بالدلالة ، وإنما ننكر أن
 تكون من حيثُ الصيغة مقتضيةً ، وهذا لأن المأمور كما لا يستغني عن الشرائط
 التي تقف صحة الأداء عليها ؛ لا يستغني عن وقت الأداء ، ثم الأمر بالشيء
 لا يدل على الوقت صيغة وإنما يدل عليه من حيث الضرورة ، كذلك الشرائط .
 فإن قال قائل : لما صارت الأسباب من ضرورة فعل الصلاة حتى لا يتأدى
 الفعل صلاةً إلا بها ؛ كان التنصيص على الصلاة تنصيصاً ^(٢) على أسبابها كما
 كان تنصيصاً ^(٢) على أفعالها وأبعاضها .

(١) تعرف هذه المسألة بمقدمة الواجب، وهي الأمر الذي يتوقف وجود الواجب، أو
 العلم بوجوده - عليه . (فكل ما يتوقف عليه وجود الواجب واجب) شرطاً كان أم سبباً،
 عقلياً كان، أم عادياً، أم شرعياً، على خلاف للأصوليين في بعض هذه الأقسام .
 وما ذكره ابن السمعاني هنا من أن إيجاب المقدمة إنما هو بالدلالة، لا بالصيغة، هو
 الحق الذي عليه الجماهير، ويفهم من كلامه أن ثمة من يخالف في هذا، ويزعم أن
 وجوبها بالصيغة، ولكنه لم يصرح بهذا، ولم ينسبه لأحد، كما أنه لا يعرف له قائل
 في الأصوليين، وأظن أن ابن السمعاني ذكره هنا فرضاً، على طريقة المتكلمين، وإلا
 فهو مذهب ساقط لا التفات له، فالصيغة وضعت لمعنى معين، ولم توضع لمقدماته،
 وقد بين ابن السمعاني هذا .

هذا ولم يتعرض معظم الأصوليين لهذه الجزئية في هذه المسألة، وهي من نقائص هذا
 الكتاب، بل صبب الأصوليون جهدهم حول أنواع المقدمات التي تجب وذكر
 الخلاف فيها .

(٢) في الأصل [تنصيصها] .

قلنا : أبعاض الصلاة كلها صلاة ، فيجوز أن ينطلق عليها اسم الصلاة ،
والطهارة ليست بصلاة ، ألا ترى أن المصلي لا يجوز له استعمال الطهارة ، فدل أنها
غيرها ، وأما أفعال الصلاة نفس الصلاة ، والشيء الواحد يتوقف أوله على
آخره ، ولا ينكر اشتغال الاسم الواحد على جميعه ، وإنما أنكرنا ذلك في شيئين
مختلفين .

وقد قال أصحابنا : إن الصلاة بصيغتها تدل على الدعاء فقط ، وما زاد على
الدعاء ثبت بالدلائل الشرعية ، لا من طريق الصيغة .

واعلم أن ما لا يمكن امتثال المأمور إلا به يلزمه بحكم الدلالة إذا كان من
كسبه نحو الطهارة وغيرها من شرائط الصلاة ، وكالسعي إلى الجمعة ، وقطع
المسافة في الحج ، وهما أمران لا أمر واحد ، وإن كان أداء أحدهما لا يتم إلا بأداء
الآخر ، ألا ترى أنه قد يلزمه الحج بلا قطع مسافة ، ولا ملك زاد ، وصورة
الخطاب في الموضوعين واحدة .

وأما ما لا يتم إلا بكسب غيره نحو حضور غيره ، للجمعة حتى تصح له
الجمعة ، فلا يكون هو مخاطباً به ، وإنما يخاطب بفعل نفسه ، وهو الحضور ، وإن
كان حضور غيره شرطاً في الأداء .

إلا أنه قد يخاطبه بإحداث فعل في غيره بقدر ما يتأتى منه ، كالإمام يلزمه
الحضور وإحضار الناس للجمعة ، ويلزمه الخروج وإخراج الناس للجهاد ،
ويلزمه أيضاً تحصيل الماء لأداء الطهارة ، وستر العورة لأدائها^(١) .

(١) وذلك أنه يشترط لوجوب المقدمة شرطان :

الأول : أن يكون الوجوب مطلقاً ، غير معلق على حصول ما يتوقف عليه .

الثاني : أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف ، داخلاً تحت طاقته .

وانظر كتابنا الوجيز ص / ٧٠ .

وانظر للوقوف على تفاصيل الأصوليين في هذه مسألة البرهان ٢٥٧/١ ، المنحول
ص / ١١٧ ، المستصفي ٧١/١ ، الإحكام ١٥٧/١ ، المحصول ٣١٧/١ ، المعتمد
١٠٢/١ ، المنهاج ٦٩/١ إبهاج ونهاية السؤل ، المنتهى لابن الحاجب ص / ٢٦ ، وقد
اختار فيه أن الأمر بالشيء لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط الذين يتوقف
عليها ، إلا أنه اختار في مختصره أنه يجب الشرط إن كان شرعياً ، وأما إن كان عقلياً =

واعلم أن هذه الأشياء وإن لزمتم (١) الإنسان بحضوره العبادات ، فإنه لا يلزمه تحصيل المال لأداء الزكاة ، وقد كان يجوز ورود الشرع به ، إلا أن الله تعالى وضع ذلك عن العباد رحمة (٢) .

وأما إذا لم يكن أداء الواجب إلا بأداء ماليس بواجب ، هل يصير ذلك واجباً أم لا ؟ مثل إمساك جميع النهار ، لا يمكن إلا / ٢٧ - أ / بإمساك جزء من الليل ، كذلك ستر العورة لا يمكن إلا بستر ماليس بعورة ، وغسل جميع العضو لا يمكن إلا بغسل ماليس من ذلك العضو ، وكذلك من وجب عليه الطهارة ، لا يمكنه فعلها إلا بشربي الرُّشَا واستقاء الماء ، فالواجب في هذه المواضع كلها ما علق بها الوجوب في الشرع ، إلا أن ما لا يتأتى أداء الواجب إلا به ، صار واجباً للتوصل إلى أداء الواجب ، لا لأنه واجب مقصود بنفسه .

وأما اكتساب المال لاستطاعة الحج ، واكتساب المال لأداء الزكاة لا يجب ، لأن ذلك شرط الوجوب ، دون الفعل ، ولا يجب عليه أن يفعل ما تجب به العبادة عليه ، وأما في سائر المواضع فالعبادات واجبة إلا أن لفعلها شرطاً لا يمكنه ذلك الفعل إلا به ، فيجب عليه ذلك ليتوصل به إلى الفعل .

ومن هذا الفصل إذا زاد على مقدار الواجب زيادة يتأدى الواجب بدونها (٣) ، مثل أن يطيل الركوع ، أو القراءة (٤) .

فعل الزيادة
على الواجب

فالأولى على المذهب أن الزيادة على ما يتناوله الاسم من مقدار الواجب

= أو عادياً فلا ، وانظر رفع الحاجب ١/ ق ١٠٣ - ب ، فواتح الرحموت ٧٥/ ١ ، وانظر الوصول ص/ ٣٣ ، والتمهيد ص/ ٨٣ لتقف على أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية .

- (١) في الأصل [لزم] .
- (٢) وذلك أنه يجوز عند الأشاعرة تكليف ما لا يطاق للابتلاء ، وإن كان لم يقع .
- (٣) في الأصل [بدونها] .
- (٤) جرت عادة الأصوليين على ذكر هذه المسألة عقب مقدمة الواجب ، كما فعل الغزالي ، والرازي ، والبيضاوي ، وذلك لأن الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة في فعله ، فتكون هذه الزيادة مقدمة للعلم بحصوله .

نفل (١)

وحكي عن بعضهم أن الكل فرض (٢) .

وإنما قلنا : إن الزيادة نفل ، لأنه قضى حق الاسم لَمَّا أتى من المأمور بها انطلق عليه الاسم (٣) ، فكان بالزيادة مستقلاً ، كما لو أدى الفرض مرة ثم أعاد ، فإن الثاني يكون نفلاً .

يدل عليه أنه لو ترك الزيادة لا إلى بدل ، فإنه لا يأثم ، وهذا هو حد النفل ، ولا ينظر إلى أن اسم الصلاة يتناول أول الفعل وآخره ، لأن اسم الصلاة يتناول فرضها ونفلها ، ثم يختلفان في الصفة .

ولا نقول : إن من قال لغيره : تصدق من مالي ؛ إنه لا يتقدر ، بل يتقدر بأقل ما ينطلق عليه اسم الصدقة .

واعلم أن الذي قلناه في المأمورات ، وهو أنه إذا كان لا يتأتى أداء الواجب إلا بأداء ما ليس بواجب ، قد يكون مثله في الكف عن المحظور ، وهو إذا لم يكن الكف عن المحظور إلا بالكف عما ليس محظوراً ، وذلك إذا اختلط النجس بالطاهر نحو الدم أو البول يقع في الماء القليل ، فيجب الكف عن استعماله ، ثم اختلفوا في كيفية التحريم .

فمنهم من قال : يصير كله نجساً ، وهو اللائق بمذهبننا .

ومنهم من قال : إنما حرم الكل لتعذر الإقدام على تناول المباح ، لاختلاط المحرم به ، فإنه لا يكاد يستعمل جزءاً من الطاهر إلا وقد استعمل جزءاً من النجس ، وهذا يليق بمذهب أبي حنيفة وأصحابه ، فإن عندهم إذا وقعت

(١) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٨٧ ، والغزالي في المستصفى ١/٧٣ ، والرازي في المحصول ٢/٣٣٠ والبيضاوي في المنهاج ١/٧٦ إبهاج ونهاية السؤل ، وانظر التمهيد للإسنوي ص/٩٠ .

(٢) ونسبه الشيرازي في التبصرة ص/٨٧ لأبي الحسن الكرخي ، وهو اختيار النووي في الروضة ١/٢٣٤ في باب صفة الصلاة .

(٣) في الأصل [بالأمم] وأظنه في تحريف الناسخ ، والمثبت هو الصواب والله أعلم .

النجاسة في الماء الكثير ، وكان الماء بحيث إذا وقعت النجاسة في جانب منه لم تخلص إلى الجانب الآخر ، فيمكن استعمال الماء من الطرف الآخر على وجه لا يكون مستعملاً لجزء من النجاسة ، قالوا : يجوز ذلك .
والأول أحسن لما بينا .

وقد قال أصحابنا إن البول أو الدم إذا وقع في الماء الكثير ولم يتغير أحد أوصافه فإن الكل طاهر ، ويجوز استعمال جميع الماء وإن تيقنا / ٢٧ - ب / أنه باستعمال كل الماء يصير مستعملاً لذلك القدر من الدم والبول .

وإذا قلنا : يجوز استعمال جميع الماء ؛ فنقول : إن ما وقع فيه قد حكم بطهارته ، وهذا ينبغي أن يكون هو المذهب ^(١) .

وقد قال بعض أصحابنا : إذا استعمل الماء الذي وقع فيه مثل هذه النجاسة ، فإنه ينبغي أن يترك مقدار من النجاسة ؛ وليس بمذهب .

وأما إذا لم يكن الاختلاط بدخول أجزاء البعض في البعض ، لكن كان اختلاط التباس واشتباه ، ففي قسم منها يجب الكف عن الكل ، كالمرأة التي هي حلال ، تختلط بالنساء المحرمات ، والمطلقة بغير المطلقات ، أو المذكاة بالميتات ، فالكف عن الكل واجب احتياطاً ^(٢) .

وفي قسم يسقط حكم المحرم باختلاطه بالمباح ، نحو امرأة محرمة تختلط بنساء بلدة عظيمة ، ولا يحصى عددهن ، فيسقط تحريم الواحدة ، ويجعل كالعدم ، ويباح له نكاح أي امرأة أراد منهن ^(٣) .

وفي قسم ثالث يثبت التحري ، وذلك في الثوب النجس يختلط بالثياب الطاهرة ، أو الأنية من الماء النجس اختلط بالأواني الطاهرة ، فجعل الشرع لما

(١) وهذا هو المفتى به في المذهب ، فلا يجب على مستعمل الماء أن يبقي قدر النجاسة .

(٢) وذلك لأنه إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام .

(٣) وذلك لضعف احتمال أن تكون المنكوحة هي المحرم ، وللحرج في منعه من البلدة العظيمة ، بخلافه في القرية الصغيرة والعدد المحصور ، انظر الأشباه والنظائر للسيوطي ص / ١٠٥ .

علم طهارته بالاجتهاد حكم الطهارة ، وإن كان نجساً في الحقيقة ، وأسقط به
الفرض عنه ، إلا أن يزول ذلك العلم الظاهريين يحصل من بعد على ما عرف
في المذهب (١) ، والله المستعان .

(١) انظر الروضة للنووي ١/٣٥ - ٢٧٣ .

مسألة *

خطاب الكفار بفروع الشريعة

خطاب الكفار
بفروع الشريعة

نذكر بعد هذا من يتناوله خطاب الأمر ، ونبتدىء بالكفار فنقول :
إنهم داخلون في الخطاب بالشرعيات ، كما أنهم داخلون في الخطاب
بالتوحيد ، والإقرار بالنبوات ، ومن فوت على نفسه فعلها بترك الإسلام استحق
العقاب (١)

وهذا قول أكثر أصحابنا (٢)

(١) لا بد للوقوف على حقيقة المسألة وحقيقة الخلاف فيها من معرفة الأمور الآتية :

- أ - لا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بالإيمان ، لأن النبي ﷺ بعث لدعوة
الناس جميعاً ، بل إن أصل الدعوة موجه إلى الكفار .
- ب - ولا خلاف بين العلماء أن الكفار مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولهذا تقام
على أهل الذمة الحدود عند قيام أسبابها .
- ج - كما أنه لا خلاف في أنهم مخاطبون بأحكام المعاملات ، وهي أليق بهم ، لأنها
أمور دنيوية .

فالخلاف إذن في مسألة واحدة وهي : وجوب أداء هذه العبادات في الدنيا ، ومن ثم
معاقبتهم على تركها في الآخرة ، وهي محل النزاع .

هذا والمسألة مبنية على أصل كلي ، وهو أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في
صحة التكليف أم لا؟ وهي مثار الخلاف بيننا وبين أصحاب أبي حنيفة .
ولذلك قال ابن الحاجب : «حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف
قطعاً ، خلافاً لأصحاب الرأي ، وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع» .

وانظر البرهان ١/١٠٧ ، والمستصفي ١/٩١ ، والإحكام ١/٢٠٦ ، والمنتهى لابن
الحاجب ص/٣٠ ، والمحصول ٢/٣٩٩ .

(٢) منهم إمام الحرمين في البرهان ١/١٠٧ ، والغزالي في المستصفي ١/٩١ والمنخول

ص/٣١ ، والشيرازي في التبصرة ص/٨٠ واللمع ص/١٢ ، والرازي في المحصول

٢/٣٩٩ ، والأمسدي في الإحكام ١/٢٠٦ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٣٠

والمختصر ، والبيضاوي في المنهاج ، وابن السبكي في جمع الجوامع ١/٢٣٣ عطار ،

والإبهاج ١/١١١ ، ورفع الحاجب (١/ق/١٢٦ - أ) .

وكثير من أصحاب أبي حنيفة^(١).

وقالت طائفة منهم^(٢) : إنهم لا يلحقهم خطاب الشرعيات بحال، وهو اختيار الشيخ أبي حامد الإسفراييني^(٣).

وأما المتكلمون فأكثرهم معنا في هذه المسألة^(٤).

= وهو اختيار المالكية كما قاله القرافي في تنقيح الفصول ص/١٦٢ عن الباجي، والحنابلة كما قاله ابن اللحام في المختصر ص/٦٨، واختاره من المعتزلة أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، وأبو الحسين البصري في المعتمد ١/٢٩٤ ونسبه لهما. (١) وهم العراقيون منهم وانظر تيسير التحرير ١/١١٤، ومسلم الثبوت ١/١٢٨، وأصول السرخسي ١/٧٣.

(٢) وهم السمرقنديون، قال السرخسي في أصوله: وجواب هذه المسألة غير محفوظ من المتقدمين من أصحابنا نصاً، ولكن مسائلهم تدل على ذلك. انظر أصول السرخسي ١/٧٣، وتيسير التحرير ١/١١٤.

(٣) هو الإمام أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، شيخ طريقة العراقيين من أصحابنا، أخذ الفقه عن الداركي وابن المرزبان، وتخرج به خلق لا يحصيهم العد منهم المحاملي، وابن الصباغ، والسنجي، والرازي سليم، وغيرهم، له مؤلفات منها: كتاب في أصول الفقه، توفي عام ٤٠٦هـ.

(طبقات ابن السبكي ٤/٦١، تهذيب الأسماء ٢/٢٠٨، طبقات الشيرازي ص/١٠٣، العبادي ص/١٠٧، ابن هداية الله ص/٤٢، البداية والنهاية ١٢/٢، تاريخ بغداد ٤/٣٦٨، شذرات الذهب ٣/١٧٨، معجم البلدان ١/١٧٨، المنتظم ٧/٢٧٧، النجوم الزاهرة ٤/٢٣٩، وفيات الأعيان ١/٧٢، العبر ٣/٩٢، مرآة الجنان ٣/١٥، المختصر ٢/١٥٢).

هذا وقد ذكر الرازي في المنتخب أنه المخالف هو أبو إسحق الإسفراييني، وتبعه عليه الإمام الإسنوي في التمهيد ص/١٢٦، وانظر تعليقنا عليه هناك، وهو خطأ الصواب أنه أبو حامد، كما قاله ابن السمعاني هنا، والشيرازي وكل من كتب في المسألة من المتقدمين.

(٤) وهناك مذاهب أخرى في المسألة.

الأول: أنهم مخاطبون بالتهيات، دون المأمورات، حكاه إمام الحرمين في البرهان ١/١٠٧، والشيرازي في التبصرة ص/٨١ وغيرهما.

الثاني: أن المرتد مكلف دون الكافر الأصلي، نقله القرافي في التنقيح ص/١٦٦ عن الملخص للقاضي عبد الوهاب.

وتعلق من قال : إنهم لا يدخلون في الخطاب بكلمات ^(١) معنوية ، منها ، وهو شبهتهم :

قالوا : تكليف من لا يصل إلى امتثال المأمور على ما ورد به الشرع بحالٍ محالٍ ، وهذا صفة خطاب الكافر بالشرعيات ، لأنه لا يتصور من الكافر أداء العبادات في حال كفره ، وإذا أسلم سقط وزال التكليف عنه ، ولا وصول له إلى أداء المأمور بحال .

قالوا : وبهذا فارق الإيمان ، لأنه يصلح من الكافر متى قصد إليه ، ويفارق المحدث أيضاً ، لأنه بعد الطهارة أمكنه أداء الصلاة بذلك الخطاب ، فطهارته لا تنافي ما خوطب به ، وأما إسلام الكافر ينافي ما خوطب به ، من حيث إنه لا يبقى عليه بعد الإسلام .
ولهذه الشبهة اختار الشيخ أبو حامد هذا المذهب .

وربما يقولون : هذا أمر لا يفيد فائدته ، ولا يقضي قضيته ، لأنه طلب الفعل ، فإذا لم يصل إلى الفعل سقطت فائدته ، والأمر لا يكون إلا لفائدة ، فإذا سقطت فائدته بطل الأمر .

بل خطاب الكافر بالشرعيات يؤدي إلى تكليفه ما ليس / ٢٨ - أ / في وسعه ، وأمره بما لا يطيقه .

وإنما قلنا ذلك ، لأنه يستحيل أن يفعل الشرعيات مع كفره .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن فائدة الأمر استحقاق العقاب عند تركه ، لأن الأمر لا يرد من الأمر لفائدة العقاب عند الترك ، بل الأمر ليس إلا لفائدة الفعل ، وهو المقصود من الأمر ، وإنما أوعد عليه عند تركه لتحقيق طلب الفعل منه ، وترك

= الثالث : أنهم مكلفون بما عدا الجهاد ، أما الجهاد فلا ، لامتناع قتالهم أنفسهم قاله القرافي في التنقيح ص/ ١٦٦ وذكر أدلته .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية التمهيد للإسنوي ص/ ١٢٦ ، تحريج الفروع للزنجاني ص/ ٣٥ .

(١) في الأصل [لكلمات] .

العقاب عند الترك منزلة التبعية من المقصود ، فكما أن العقد مصحح لمقصوده ، لا لما ليس لمقصوده ، فكذلك الأمر تصحيح لمقصوده ، لا لما ليس لمقصوده .
يدل عليه : أن الأوامر بالعبادات لنفع العباد ، ونفع العباد في فعلهم العبادات ، فإذا لم يصح منهم فعلها بطل نفعهم منها ، فإذا كان الأمر لنفعهم ، بطل نفعهم ، بطل أمرهم^(١) .

وأما حجة أبي زيد ؛ الكافر ليس بأهل لأداء العبادات ، لأن أداء العبادة لاستحقاق الثواب في الآخرة ، بحكم الله تعالى ، والكافر ليس بأهل لثواب الآخرة ، لأن ثواب الآخرة هي^(٢) الجنة ، وهو ليس من أهل الجنة ، فتبين أنه ليس بأهل للعبادة ، وإذا لم يكن من أهل هذا العمل ؛ لم يكن من أهل الخطاب بالعمل ، لأن الخطاب بالعمل للعمل ، وهذا كالعبد لا يخاطب بالعبادات المالية من الكفارات والزكوات وغيرها ، لأنه ليس من أهل ملك المال ، فلا يخاطب بواجب المال ، ببينة أن العبادات ثمن الجنة ، والكافر لا يتصور أن يكون له حظ في الجنة ، فأشبه الكافر في هذا من لادمة له في استحقاق حق أصلاً ، وهو البهائم .

قال : وليس كالإيمان ، لأنه يثبت له الحق في الجنة ، فصار الإيمان في الحقيقة اكتساباً للجنة ، وهو من أهل اكتسابها .
قالوا : ولا يجوز أن يقال : إنه من أهل العبادة إذا أسلم ، فيصح الأمر ، ليسلم ويفعل .

بمنزلة المحدث ، مخاطب بالصلاة ، ليتطهر ويصلي .
هذا لا يصح .

لأن الكافر في الحال ليس بأهل للعمل يثاب عليه ، والخطاب يتناول العمل في الحال ، لأن الخطاب هو قوله : صل ، وصم ، وهذا يتناول الحال ، وفي الحال ليس هو من أهل هذا العمل ، ولا الكافر أعد للإسلام حاله^(٣) حتى يعطى له

(١) كذا في الأصل .

(٢) كذا في الأصل .

(٣) في الأصل [ماله] وهي لا معنى لها والمثبت الصواب والله أعلم .

حكم حاله في الإعداد له، كالمني في الرحم، وبيض الطير، فالكافر حاله حال^(١) الإسلام^(٢)، لا حيلة له من الله تعالى، ولا عادة لهم، بل العادة في الكافر التمسك بالكفر، كالمسلم عادته التمسك بالإسلام، وإنما يختار الإسلام نادراً، كالمسلم يختار الكفر نادراً .

قالوا : وليس كالجنب ، لأنه بنفسه أهل لعمل يثاب عليه ، غير أنه لا تصح منه الصلاة لفقد شرطه ، وهو الطهارة ، فهي شرط لصحة الأداء ، لا ليصير أهلاً لعمل يثاب عليه في الآخرة ، فصح الخطاب له على أن يفعله بشرط ، وأما الكافر فليس بأهل لعمل يثاب عليه في الآخرة أصلاً ، فلا يصح الخطاب معه أصلاً .
وسبيل هذا سبيلُ المولى يقولُ لعبده : أعتق عن نفسك عبداً ، أو كَفَّر عن يمينك بالمال ، يكون لغواً / ٢٨ - ب / لأن ملك المال شرط التصرف بهذا الخطاب ، والعبء ليس من أهل ملك المال .

وبمثله لو قال حر : اعتق عبدك عني على ألف ، فأعتق ، صح عنه بصحة الأمر ، لأنه أهل الإعتاق ، إلا أنه فقد في الحال شرط الأداء ، وهو الملك ، فصح الأمر به على أن يؤدي المأمور به بشرطه .

قال : ولا يجوز أن يقال : إن الكفر معصية ، فلا يجوز أن يجعل سبباً لسقوط الخطاب ، لأنه تخفيف ، والكفر لا يصلح سبباً للتخفيف ، قال : لأننا لا نسقط الخطاب مرحة ليكون سبب العذر ، بل أسقطنا الخطاب نقمة ، لأنه سقط لخروجه عن صلاحية الجنة ، وهذا نقمة ، وبينه أن الكافر سقط عنه خطاب الله تعالى بالعبادات لياسه عن الجنة ، ويخاطب المؤمن بالعبادات ، لاستحقاقه الجنة ، وشدة النار فوق ثقل الخطاب ، وراحة الجنة فوق راحة سقوط الخطاب ، وهذا كالبهائم لا يخاطبون ، وليس ذلك لإرادة التخفيف عليها ، بل لأنها ليس بأهل الخطاب ، فكان سقوط الخطاب للإضرار بها ، كذلك سقوط العبادات عن

(١) في الأصل [مال] وهو لا معنى لها والمثبت الصواب والله أعلم .
(٢) أي كما أن المسلم لا يترك إسلامه إلا نادراً ، فكذلك الكافر ، حسب ما يفهم من السياق ، هذا ما ظهر لي والله أعلم .

الكفار ، ليس للتخفيف عليهم ، بل لإخراجهم عن أهلية الخطاب ، فيكون على وجه العقوبة والإزراء بهم ، وإلحاقهم بالبهائم التي لا خطاب عليها (١) .
قال : وأما المناهي ثابتة في حقهم ، لأنه إن لم يكن من أهل العبادة لأنها ثمن الجنة ، فهو من أهل المعصية التي هي سبب العقوبة ، فيستقيم إثبات خطاب المناهي في حقه ، وإن لم يستقم إثبات خطاب العبادات .

قال : ولهذا نحددهم على المعاصي في الدنيا ، لأن الحدود عقوبات على ارتكاب المناهي ، وخطاب المناهي قد لحقهم .

قال : ولأن هذه الأعمال للفكاك عن قيد الاستعباد ، كما أن مال الكتابة يؤديه العبد للفكاك عن قيد الرق ، وقبل الإيثار بالله عز وجل لا يتصور منه أعمال تتعلق بهذا الفكاك عن القيد ، وأما الإيثار فيتعلق بنفسه للفكاك ، أو يثبت عقد الفكاك ، فاستقام الخطاب بالإيثار دون الأعمال .

ألا ترى أن المولى يستقيم منه خطاب العبد بأداء المال بعد عقد الكتابة ، ولا يستقيم قبل عقد الكتابة .

هذه طريقته إلى هذا الموضع .

وتعلقوا بالخبر المعروف أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فإن أجابوك فأعلمهم أن عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة ، وفي رواية فأعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم » (٢) .

فقد أخبر أن هذه الواجبات تلزم بعد الإيثار بالله تعالى ، ولولزم مع لزوم الإيثار ؛ لم يكن لتأخير ذكر الإيجاب معنى .

وأما حجتنا في هذه المسألة تتعلق :

(١) في الأصل عليهم .

(٢) الحديث رواه البخاري في الزكاة ، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة في غيره من الأبواب ، ومسلم رقم ١٩ في الإيمان ، والترمذي رقم ٦٢٥ في الزكاة ، وأبو داود رقم ١٥٨٤ في الزكاة ، والنسائي ٥٥/٥ في الزكاة .

أولاً بما ورد من السمعيات في الباب ، والتعلق للأصحاب بما ورد في القرآن والسنة يكثر ، غير أن المختار من ذلك قوله تعالى : ﴿ مَسَلِكُمْ / ٢٩ - أ / فِي سَقَرٍ قَالُوا : لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ ، وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ ، وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴾ (١) فقد ذمهم وَوَبَّخَهُمْ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ ، وكذلك بترك الزكاة ، لأن إطعام الطعام الذي يتعلق بتركه التوبيخ ، هو الزكاة ، فلولا أن ذلك توجه عليهم ولحقهم خطابه لم يستقم التوبيخ والذم .

فإن قيل : معناه : لم نك من جملة المصلين ، أي المسلمين .

قلنا : لا يستقيم ذلك ، لأن قوله : « من المصلين » يفيد أنهم استحقوا الذم لأنهم لم يصلوا ، كقول القائل : عاقبت فلاناً لأنه لم يكن من المطيعين ، يدل على أنه عاقبه لأنه لم يطعه .

فإن قيل : قوله : « لم نك من المصلين » يجوز أن يكون إخباراً ، لأنهم كانوا ارتدوا بعد إسلامهم ، ولم يكونوا صلوا في حال إسلامهم .

قلنا : قوله : « ولم نك من المصلين » لا يقتضي ترك الصلاة في زمان معين ، بل يقتضي ظاهره أنهم لم يكونوا من المصلين في جميع زمانهم ، مثل قول القائل : فلان عوقب (٢) لأنه لم يحج ، يقتضي أنه لم يحج في وقت ما .

وإذا حملت الآية على ما قالوا كان حملاً على ترك الصلاة في زمان معين ، وهذا خلاف ظاهر الآية .

وعلى أن الآية عامة في المرتدين وغير المرتدين .

وقد أيد هذه الآية قوله تعالى : ﴿ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ، الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ (٣) أوجب لهم الويل بكفرهم وإخلالهم بالزكاة ، وهو مثل قول القائل : ويل للسرَّاق الذين لا يصلون ، فهذا ذم لهم على السرقة وترك الصلاة جميعاً ، كذلك ههنا ذم وتوبيخ على الشرك وترك الصلاة جميعاً .

(١) المدثر/ ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ .

(٢) في الأصل [موقب] .

(٣) فصلت/ ٦ - ٧ .

ويعتمد على قوله سبحانه وتعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ (١) ، وهذا يتناول المسلم والكافر ، لأن اسم الناس يتناول كليهما على وجه واحد ، ولا مانع من كون الكافرين من أهل أدائه ، لا من جهة السمع ، ولا من جهة العقل .

أما الدليل السمعي ، فلأنه لو وجد مانع من هذه الجهة ، لظفرنا به عند الطلب .

وأما من جهة العقل ، فلأنه لو كان لكان لفقد التمكن ، والكافر متمكن من الحج ، بأن يقدم عليه الإسلام ، وكل من تمكن من الفعل على بعض الوجوه ، فهو مستطيع ، كما أن المحدث متمكن من أداء الصلاة ، بأن يقدم عليه الوضوء ، والخرساني متمكن من الحج ، بأن يقدم عليه قطع المسافة .

وهذا الذي قلناه في الحج موجود في كل عبادة ، فيلزمه كل العبادات بالخطاب العام الذي يتناول المسلمين والكفار ، وهذا لأن رسول الله ﷺ بعث إلى جميع الناس ، أحرهم وأسودهم ، وقد جاء بالقرآن المشتمل على إيجاب الإيمان ، وإيجاب الشرائع ، من الأوامر والنواهي ، فإذا كان بعث بما أنزل معه إلى جميع الناس ، وجب كل ما أنزل معه على جميع الناس ، لأنه بعث بهذه الشرائع ، فكل ما بعث به يجب على من بعث إليه .

فإن قالوا : هذا على ما قلتم إذا أمكن / ٢٩ - ب / الإيجاب ، وههنا لا يمكن الإيجاب .

قلنا : يمكن على ما بينا من قبل .

ولأنه لما لزمهم النواهي ؛ لزمهم الأوامر ، لأن الأوامر أحد قسمي الشرع ، فصار كالقسم الآخر .

والدليل على لزومهم النواهي ؛ إجماع الأمة في أن الكافر يجد إذا زنا ، ويقطع إذا سرق ، ولو لم يكن مكلفاً بترك الزنا والسرقه ؛ لم يكن الزنا والسرقه معصية ، ولو لم يكن معصية ؛ لم يعاقب على فعله .

(١) آل عمران / ٩٧ .

وهذا دليل معتمد .

فإن قالوا : إنما وجب ذلك عليهم بالتزامهم أحكام الإسلام .
قلنا : هذا ليس بشيء ، لأن لزوم الأحكام بالزمام^(١) العبيد ذلك ، ألا ترى
أن الخطاب متوجه على جميع الكفرة بالإيمان بالله عز وجل ، وإن كانوا لم يلتزموا
شيئاً من ذلك .

ثم نقول : من أحكامنا أن لا يجد الإنسان على المباح ، فلو كان الزنا غير
محظور عليه ؛ كان مباحاً ، والحد لا يجب بارتكاب المباح .

قالوا : إن الكافر مع كفره قد كلف ترك الزنا ، لأنه [معصية ، والمعصية سبب
العقوبة ، وهو من أهلها ، ولذلك يستقيم إثبات خطاب المناهي في حقه ، وإن لم
يستقم إثبات خطاب العبادات لأنه]^(٢) مع كفره لا يمكنه فعلها ، فلم يخاطب
بفعلها .

قلنا : لا يجوز أن يكلف ترك الزنا إلا وقد كلف العلم بقبحه ، ولا سبيل إلى
العلم بقبحه إلا بشريعة الإسلام ، لأن ماعدها من الشرائع قد^(٣) منع المكلفون
من الرجوع إليها ، ولا يمكن مع جحد الإسلام أن يعلم قبح شيء ، كما
لا يمكنه فعل الصلاة في هذه الحالة ، ولا فرق بينهما ، ولكن كان وجه التكليف
بالعلم بقبح الزنا بأن يسلم قبحه ، فيتركه ، فحقق عليه تحريم الزنا بهذا الوجه ،
وكذلك في الصلاة مثله ، يتحقق عليه إلزام الصلاة بالوجه الذي حقق عليه تحريم
الزنا ، غير أن ترك إقامة الحد عليهم كان بدليل شرعي قام عليه ، ونحن لا ننكر
سقوط إقامة الحد ، مع تحقق التحريم ، بدليل شرعي يقوم عليه ، وذلك الدليل
هو العهد المعقود معهم ، بترك التعرض لهم في شرب الخمر ، وأكل الخنازير ،

(١) في الأصل [بالتزام] وهو تحريف لا يستقيم معه الكلام .

(٢) ما بين القوسين ساقط من الأصل ، ولولاه لما استقام الكلام ، وقد مر نظيره في
ص/١٧٥ س ٣ ولذلك استأنست به هنا ، وأمل أن يكون هو عين الساقط إن شاء
الله .

(٣) في الأصل [فقد] .

إذا لم يظهروا ذلك فيما بيننا ، وإقامة الحد من التعرض ، فيكون ذلك إخفاً
للعهد ، فلهذا لم نقمه عليهم .

وقد أجبنا بغير هذا في المسائل الفقهية

وأما الجواب عن كلماتهم :

أما الأول ؛ قلنا : لا نسلم أن هذا تكليف لما لا وصول إليه ، بل الوصول من
الكفار إلى فعل هذه العبادات ممكن ، وذلك بأن يُسلم ، ثم يباشر العبادات ،
ونظير ذلك الجنب ، مكلف فعل الصلاة ، بأن يزيل الجنابة ثم يصلي .
وقولهم : إنه إذا أسلم سقط عنه الصلاة ، فلا وصول لها ، لا قبل الإسلام ،
ولا بعده .

قلنا : الوصول ممكن ، بأن يسلم في الوقت ، أو يسلم قبل دخول الوقت ،
فإذا دخل الوقت صلى .

فإن قالوا : إذا أسلم صلى بأمر جديد .

قلنا : لا كذلك ، بل يفعل الصلاة بالأمر الذي كان عليه من قبل .

فإن قالوا : هل كلف الكافر الصلاة قبل الإسلام ؟ فإن قلتم نعم ؛ فهو
مستحيل ، لأنه إذا لم يصح منه فعل الصلاة ، كيف يُكلف فعل الصلاة ؟ !
قلنا : هذا قد قلتم ، وقد أجبنا ، ونقول : هل / ٣٠ - أ / كلف الجنب أن
يصلي في حال الجنابة ؟ فإن قالوا : إن الطهارة تصلح شرطاً للصلاة ، والإسلام
لا يصلح شرطاً ، لأن الشروط اتباع .

قلنا : ولم لا يصلح شرطاً ؟ وليس معنى الشرط إلا ما يقف الشيء على
وجوده ، وعلى أن هذا ليس بخروج عن إلزام ، فإن وجه الإلزام أن الجنب يكلف
فعل الصلاة في حال الجنابة ، ثم أداؤها يكون بشرطها^(١) ، وهو تقديم
الإسلام^(١) .

(١) أظن أنه يوجد في الكلام هنا سقط أيضاً ، وهو ظاهر من السياق ، وإن كان المعنى
مفهوماً ، وتقديره : ثم أداؤها يكون بشرطها وهو الطهارة بالنسبة للجنب ، والإسلام
بالنسبة للكافر .

وأيضاً : فإن الأمة اجتمعت على أن الكافر مخاطب بالإيمان بالرسول ، وإذا وصل إلى الآخرة ، ولم يكن أسلم ، معاقب على ترك الإيمان بالرسول ، كما يعاقب بترك الإيمان بالله ، ومعلوم أنه لا يصح الإيمان بالرسول إلا بشرط تقديم الإيمان بالله ، مثلما لا تصح الصلاة إلا بعد تقديم الإيمان ، ولكن قيل كلفوا ذلك بشرط تقديم معرفة الله عليه ، كذلك جاز أن يكون مكلفاً بالعبادات هذه الشريعة أيضاً .

وهذا إلزام عظيم ، هدم عليهم هذه القاعدة :
وقولهم : لا فائدة في هذا الأمر .

قلنا : إذا بينا وجه التمكّن من الفعل على بعض الوجوه ؛ اتصلت الفائدة بالأمر .

قالوا : بطلت فائدة الأمر في حال كفر الكافر ، لأنه عندكم مخاطب بالعبادات في حال كفره .

قلنا : هذا الذي قلتم ليس بشرط لصحة الأمر ، بدليل الجنب الذي قلناه ، وعلى أن فائدة الأمر في الحال أنه إذا ترك الإيمان استحق العقاب على ترك الصلاة في الآخرة ، ويجوز تصحيح الأمر لهذه الفائدة في الحال ، بدليل الجنب الذي قدمناه .

وكذلك من علم الله تعالى منهم أنه لا يؤمن يحسن خطابه بالإيمان ، وليس يحسن خطابه بالإيمان ، إلا لفائدة استحقاق العقاب بترك الإيمان ، لأن الفعل منه غير متصور ، لأنه يؤدي إلى تجهيل الله تعالى ، وقد تقدس الباري عن ذلك وتعالى عنه علواً كبيراً .

وقولهم : إن المقصود من الأمر طلب الفعل .

فإننا قد ذكرنا وجهاً للفعل ، ذكرنا أيضاً أن فائدة استحقاق العقاب كان في تصحيح الأمر ، فسقط هذا السؤال .

وقد قال الأصحاب على قولهم : - إن الكافر إذا أسلم يسقط الأمر بالصلاة -
لأنه إنما سقط بعفو الشرع ، وذلك بقوله تعالى : ﴿ قل للذين كفروا إن ينتهوا

يغفر لهم ما قد سلف ﴿ ١ ﴾ ، ولأجل أنا إذا أوجبنا عليه قضاء ما سبق من الصلوات والصيامات الفائتة ، وإخراج الزكوات للسنين الماضية ؛ أدى إلى تنفيرهم عن الإسلام ، وقد ذكرنا هذا في المسائل الفقهية ، وذكرناه أولاً كاف .

وأما طريقة أبي زيد فنقول : قوله : إن الكافر ليس من أهل العبادة .

قلنا : ليس معنى هذا إلا أنه إذا فعل العبادة لا تصح ، وهو باطل بحسب الذي قدمناه ، لأن الجنب ليس من أهل فعل الصلاة ، مثل الكافر ، ليس من أهل فعل الصلاة ، ولكن قيل هو من أهل الصلاة عند تقديم الطهارة ، فصح الأمر في حقه وإن لم يكن على طهارة / ٣٠ - ب / كذلك الكافر من أهل الصلاة عند تقديم الإسلام ، فصح الأمر في حقه ، وإن لم يكن في الحال مسلماً .

وأما قوله : إن العبادة لاستحقاق الثواب ، وهو ثمن الجنة على ما زعم .

قيل له : ليس صحة الأمر بالعبادة بكونه أهل الجنة ، لأنه ليس صحة العبادة من المسلم باستحقاقه الجنة ، فإنه قد قام الدليل لنا أن الثواب الموعود محض فضل من الله تعالى ، وأنه لا يجب على الله تعالى حق لأحد ، وإنما صحة العبادة بورود السمع بها ، وانضمام شرائطها إليها ، والإيمان بالله تعالى أحد شرائطها ، غير أن صحة الأمر لا تقف على وجود الشرط ، بل يكفي في صحته التمكن من إيجاد الشرط على ما سبق ، كذلك ههنا .

وعلى أنه إن لم يكن تصحيح الأمر ليفعل المأمور فيثاب عليه ؛ يمكن تصحيحه

حتى إذا ترك يعاقب عليها .

فإن قالوا : لا يصح الأمر لهذا .

قلنا : ولم . ؟ وقد سبق الجواب عن هذا ، والجواب الأول أولى وأحسن ،

وتبطل هذه الطريقة بالإيمان بالرسول ، فإنه يخاطب به ، وكما أنه خوطب بالصلاة ليثاب عليه (٢) ، فكذلك خوطب بالإيمان بالرسول ليثاب عليه ، فلا فرق بينهما بحال .

(١) الأنفال / ٣٨ .

(٢) كذا في الأصل .

- وإذا ثبتت لنا هذه المسألة فقد بنيت على هذه المسألة كثير من المسائل، من مسألة وجوب القضاء للصلوات المتروكة على المرتد إذا أسلم (١) .
- وجواز إبقاء الحج منه بعد الردة (٢) .
- ومسألة خمر الذمي إذا أتلفه المسلم .
- ومسألة استيلاء الكفار .
- وغير ذلك على ما عرف (٣) ، والله أعلم .

-
- (١) وعندنا يجب عليه القضاء لما فاته أثناء الردة، وذلك بعد إسلامه ثانية، تغليظاً عليه، لأنه التزم الصلاة بالإسلام، فلا تسقط عنه بالجحود كحق الأديمي .
- (٢) الردة عندنا لا تبطل العمل إلا إذا كانت متصلة بالموت، وعليه فمن حج مسلماً، ثم ارتد، ثم أسلم، لا يبطل حجه، الذي فعله قبل الردة، كما لا تبطل سائر أعماله التي عملها قبل الردة، وانظر المجموع ٦/٣ - ٧ .
- (٣) إذا استولى الكفار على أموال المسلمين وأحرزوها بدراهم لا يملكونها عندنا، لأنها معصومة، محرمة التناول، والكفار مخاطبون بالفروع، وأما عند من قال: إنهم ليسوا مكلفين، فإنهم لا يضمنونها وانظر تحريج الفروع على الأصول ص/١٠٠، والتمهيد للإسنوي ص/١٢٦ لتقف على المزيد من الفروع المبنية على هذه القاعدة .

مسائل

مسائل قصار ، وفصول من المذهب تليق بهذا الموضوع
دخول العبيد في مطلق الأوامر والنواهي (١)

يدخل العبيد في المطلق من الأوامر والنواهي مثلما يدخل الأحرار (٢) .

(١) أكثر الأصوليين يذكرون هذه المسألة وأمثالها في مباحث العموم، كما فعل أبو الحسين البصري، وإمام الحرمين، والغزالي، والآمدني، وابن الحاجب، والرازي، والقرافي، وغيرهم، على أن اللفظ يعم العبيد والأحرار معاً، وقد يذكرها بعضهم في مباحث الأمر، كما فعل ابن السمعاني هنا، والشيرازي في اللمع والتبصرة، على أن الأمر إذا توجه فإنما يتوجه للعبيد كما يتوجه للأحرار.

(٢) هذا هو رأي الجمهور، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ٣٦٥/١، والغزالي في المستصفي ٧٧/٢، والمنخول ص/١٤٣، والشيرازي في التبصرة ص/٧٥، واللمع، وأبو الحسين البصري في المعتمد ٣٠٠/١، والآمدني في الإحكام ٣٩٣/٢، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٥، والمختصر، وابن السبكي في جمع الجوامع ٤٢٧/١ بناني ورفع الحاجب عن ابن الحاجب (١/ق ٤٢٨ - أ)، والقرافي في التنقيح ص/١٩٦، وابن اللحام في المختصر ص/١١٥ وابن الهمام في التحرير ٢٥٣/١، وابن عبد الشكور في مسلم الثبوت ٢٧٦/١ وغيرهم كثير.

ودخولهم في مطلق الأوامر والنواهي حيث لم يمنع مانع عقلي أو شرعي، وإلا فلا يدخلون لقيام المانع، كما أشار إليه أبو الحسين البصري في المعتمد ٣٠٠/١، وكما سينص عليه ابن السمعاني بعد أسطر.

هذا وقد قصر ابن الهمام في التحرير الخلاف على تناول الحكم لهم شرعاً، أما لغة، فظاهر كلامه يشعر بالاتفاق على أن الصيغة تتناولهم، وهو حسن، وإن كان ظاهر كلام غيره يخالفه في اللغة أيضاً، كالآمدني.

قال في التحرير: «الخطاب الذي يعم العبيد لغة، هل يتناولهم شرعاً فيعمهم حكمه؟» تيسير التحرير ٢٥٣/١.

وما ورد في كتاب الأم للإمام الشافعي رضي الله عنه (١٩٨/٥) مما يشعر ظاهره بأن العبيد والإماء لا يدخلون في عموم الخطاب في غير أماكن الضرورة - فليس من هذا القبيل، إذ الإمام الشافعي ممن يقولون بأن الصيغة تشملهم جزماً بعمومها، ولكنه =

وذهبت شردمة^(١) إلى أنهم لا يدخلون إلا بدليل يدل على ذلك .

قالوا : وذلك لأن العبد نفسه مملوكة لغيره ، ومنافعه مستحقة له ، والأمر تصريف من [غيره]^(٢) ، فإذا كان هو في تصريف مالكة ؛ لم يدخل في تصريف غيره إلا بدليل يدل عليه .

وأما الدليل على أنهم يدخلون مع الأحرار أن صيغة قوله : افعل ، تتناول فعل الحر والعبد على وجه واحد ، وكل واحدٍ منها يجوز أن يكون مأموراً بهذا الأمر ، ألا ترى أنه لو أُراده صَحَّ ، فاشتمل الأمر على الأحرار والعبيد على وجه واحد أيضاً .

ويقال أيضاً : إنه لما جاز أن يكون العبيد معينين لهذا الأمر ؛ دخلوا في هذا الخطاب ، إلا أن يوجد مانع سمعي أو عقلي ، ولم يوجد .

حكم بخروجهم فيما ذكره ، لأنه استقرأ الآيات الواردة عامة فوجد العبيد - فيما عدا أماكن الضرورة وهي الصلاة والإيمان وغيرهما - خارجين عنها ، ولذلك قال بعد أن فرق بين الأحرار والعبيد في العدة والطلاق والشهادات وحد الزنى : « ولم يختلف من لقيت أن لا رجم على عبد ثيب » ، وقال : « فلم أعلم مخالفاً ممن حفظت عنه من أهل العلم في أن عدة الأمة نصف عدة الحرة » اهـ وهذا دليل على أنه أخرجهم بالاستقراء والإجماع ، لا على أن الصيغة لم تشملهم .

وهذا هو ما أشرنا إليه قبل أسطر من شمول الصيغة ما لم يقم مانع كما أشار إليه أبو الحسين البصري ، وكما سيقوله ابن السمعاني بعد أسطر .

(١) لم أجد أحداً من الأصوليين - فيما وقفت عليه - ينسب هذا القول لقائل معين ، إلا أن الشيرازي رحمه الله نسب لبعض أصحابنا الشافعيين ، وتبعه على ذلك القرافي وغيره ، دون تعيين من هو الذي قاله منهم ، وأظن أن هذا لعدم شهرة القائل وضعف كلامه ، ولذلك قال إمام الحرمين : « وذهب بعض الضعفاء إلى أن المطلق من الألفاظ يختص بالأحرار » البرهان ١/٣٥٦ ، وقال الغزالي في المستصفى ٧٨/٢ : « وقال قوم : لا يدخل . . . وهذا هوس » .

وهناك مذهب ثالث لأبي بكر الرازي من الحنفية ، وهو أنه يتناولهم شرعاً في حقوق الله تعالى فقط ، (تيسير التحرير ١/٢٥٣) .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد ص/٣٥٥ .

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام .

فإن قالوا : إن المانع قد وجد ، وهو ما وجد من وجوب خدمته ^(١) لسيدته في أوقات العبادة .

قلنا : إنها يلزمه خدمة سيده إذا فرغ من العبادات ، فصارت أوقات العبادات مستثناة من أوقات خدمة السيد ، كأوقات الأكل والشرب ، وشغله بنفسه فيما لا بد منه .

قولهم : إنه في تصريف سيده ، فلا يكون في تصريف آخر ؛ ليس بشيء ، لأنه يجوز أن يكون في تصريف سيده في وقت ، وفي تصريف خالقه في وقت .
ألا ترى أنه لو / ٣١ - أ / عني العبيد صح ، فلما جاز أن يكونوا معنيين بهذا الأمر ، وحق السيد عليه قائم ، كذلك يجوز أن يكون الخطاب المطلق متناولاً للعبيد أيضاً ، وحق السيد عليه قائم ، والله أعلم .

(١) في الأصل [حرمة] وهو تصحيف ظاهر .

مسألة *

دخول النساء في خطاب الرجال

دخول النساء
في خطاب
الرجال

مذهب الشافعي أن النساء لا يدخلن في خطاب الرجال (١) .
وذهب أصحاب أبي حنيفة (٢) إلى أنهن يدخلن (٣) .
وقالوا : قد دخلن في أكثر الأوامر المطلقة في الشرع ، مثل الأمر بالصلاة ،
والزكاة والحج ، وغير ذلك ، فدل أن حقهن الدخول بصيغة الأمر .
ولأن أهل اللغة قالوا : إن الرجال والنساء إذا اجتمعوا غلبت علامة التذكير
على علامة التأنيث ، فصار الخطاب في حق الجنسين على وجه واحد .
وأما دليلنا ؛ هو أن أهل اللغة فرقوا بين الجنسين في خطاب الجمع ، كما فرقوا

(١) هذا هو رأي الجماهير، وعليه أصحابنا، وهو مذهب الأشاعرة، والمعتزلة، وجمهور
كبير من الحنفية، والمالكية، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ٣٥٨/١، والغزالي
في المستصفى ٧٩/٢، والمنخول ص/١٤٣، والشيرازي في التبصرة ص/٧٧،
والأمدي في الإحكام ٣٨٦/٢، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٤، والمختصر،
والرازي في المحصول ٦٢٣/٢، والبصري في المعتمد ٢٥٠/١، ونقله الأمدي في
الإحكام عن أكثر الحنفية، وهو موافق لما في التحرير لابن الهمام ٢٣١/١ تيسير
التحرير، ومسلم الثبوت ٢٧٣/١ فواتح الرحموت، ونسبه الغزالي في المستصفى
للقاضي أبي بكر الباقلاني، واختاره القرافي في شرح التنقيح ص/١٩٨، وهو اختيار
أبي الخطاب من الحنابلة.

(٢) أي بعضهم كالسرخسي في أصوله ٢٣٤/١، وإلا فقد عرفنا في التعليق السابق أن
أكثر الحنفية على عدم الدخول.

(٣) وهو اختيار ابن داود كما قال الشيرازي في التبصرة ص/٧٧، وقال القرافي: «إنه
الصحيح عند المالكية كما قاله القاضي عبد الوهاب» إلا أن هذا الإطلاق ليس
بصحيح، لأن فحول الأصوليين من المالكية مع الجمهور، كالقاضي أبي بكر
والقرافي وابن الحاجب وغيرهم، ولذلك شاع عن المالكية أنهم على عدم الدخول
كما في مسلم الثبوت ٢٧٣/١.

وإنما يعرف هذا المذهب عن ابن خويز منداد من المالكية، كما نسبه إليه ابن السبكي =

في خطاب الفرد، فإنهم قالوا في خطاب الجمع للرجال : افعلوا ، وللنساء : افعلن ، وفي خطاب الفرد للرجل : افعل ، وللمرأة : افعلي .
 وإذا اختلفت الصيغة في الجنسين ؛ دل أن أحدهما لا يدخل في خطاب الآخر ، كما لا يدخل الرجال في خطاب النساء .
 وكما أن في خطاب الفرد لا تدخل المرأة في صيغة خطاب الرجل .
 ونستدل بحديث [أم] ^(١) سلمة أنها قالت لرسول الله ﷺ : [ما ترى الله تعالى يذكر إلا الرجال ، فأنزل الله تعالى : « إن المسلمين والمسلمات »] ^(٢) ^(٣) الآية إلى آخرها .

- في رفع الحاجب (١/٤٢٦ق - أ) .
 وهو مذهب الحنابلة كما قال ابن اللحام في المختصر ص/١١٤ ، وابن بدران في المدخل ص/١١٠ .
 ولتحريز محل النزاع يجب معرفة الآتي :
 ١ - اتفق العلماء على أن كل واحد من المذكر والمؤنث ، لا يدخل في الجمع الخاص بالآخر ، كالرجال والنساء .
 ٢ - اتفق العلماء على دخول الرجال والنساء في الجمع الذي لم تظهر فيه علامة التأنيث ولا التذكير ، كالناس .
 ٣ - اتفقوا على دخول المذكر والمؤنث فيما هو موضوع ليعم الصنفين كـ «من» و«ما» لثبوته اتفاقاً .
 ٤ - وإنما وقع الخلاف فيما يميز فيه بين صيغة المذكر والمؤنث بعلامة نحو قامت ، وقاموا وقمن ، فإن العرب تغلب فيه المذكر ، فإذا أرادوا الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين ، ولا يفرد المؤنث بالمذكر ، وذلك كالمسلمين والمؤمنين ، وفعلوا ، وافعلوا ، فهذه الصيغ إذا أطلقت ، هل هي ظاهرة في دخول النساء فيها كما تدخل عند التغليب ، أو لا ؟ .
 فالأكثر من الأصوليين كما عرفت على أنها لا تدخل ظاهراً ، وإن كن يدخلن بقرينة ، تغليباً للذكور . وانظر المحصول للرازي ٢/٦٢٣ ، والإحكام ٢/٣٨٦ ، والمنتهى لابن الحاجب ص/٨٤ ، وشرح التنقيح للقرافي ص/١٩٨ .
 (١) ما بين القوسين ساقط من الأصل ، والحديث عن أم سلمة معروف .
 (٢) الأحزاب / ٣٥ .
 (٣) الحديث رواه الترمذي في التفسير عن أم عمارة الأنصارية رقم ٣٢٠٩ ، وقال =

فإن قالوا : أرادت الأفراد بالذكر .

قلنا : هذا الطلب إنما يصح أن لو وجد أفراد الرجال بالذكر ، وإذا كان عندكم الخطاب يتناول الجنسين من حيث وضع اللغة ، فيكون دخول النساء فيه مثل دخول الرجال ، فلا يستقيم طلب الأفراد بالخطاب ، لأنه تعالى لم يفرد الرجال بالذكر في محل ما في خطاب الجمع ، فمن أي وجه يطلب النساء أن يفردن بالذكر .

بيننا أنا إذا قلنا يكون الخطاب للرجال والنساء في صيغة الجمع على وجه واحد ؛ لا يبقى لخطاب الرجال على الأفراد صيغة ، وهذا محال .

وأما الذي قالوا : إن النساء قد دخلن مع الرجال في أكثر خطاب الشرع .
قلنا : إنها دخلن بدلالة وقربة .

وأما كلامهم الثاني ، قولهم : إن الرجال والنساء إذا اجتمعوا غلبت علامة التذكير علامة التأنيث .

قلنا : هذا لا يعرف لغة ، إنها هذا قول الفقهاء .

وعلى أننا لا ننكر دخول النساء في خطاب الرجال إذا أردن بذلك ، ويكون ذلك على وجه المجاز ، كالحمار إذا أريد به البليد ، تناوله على وجه المجاز ، والكلام في الحقيقة ، وقد بينا أنه لا يجوز أن يدخلن من حيث الحقيقة ، والله أعلم .

= السبكي : ورواه النسائي عن أم سلمة ، قلت : ونسبه السيوطي في الدر المنثور ٢٠٠/٥ لأحمد ، والنسائي ، وابن جرير ، وابن المنذر ، وابن مردويه ، والطبراني ، والفريابي ، وابن سعد ، وابن أبي شيبه ، وعبد بن حميد ، وابن أبي حاتم ، بألفاظ متقاربة .

فصل *

في أفعال السكران وأقواله

أفعال السكران
وأقواله

أفعالاً السكران وأقواله داخله تحت التكليف في قول عامة الفقهاء (١) .
وقال أهل الكلام (٢) : لا تكليف عليه ، وتابعهم بعض الفقهاء .

(١) سيذكر ابن السمعاني في هذا الفصل بعض صور الركن الثاني من أركان الحكم، وهو المحكوم عليه، وهي تكليف السكران، والنائم، والساهي، والمكره، والصبي، ولم يتعرض للغافل والملجأ.
وإنما خص الأصوليون هذه الصور بالبحث، لأنهم اتفقوا على أن الفهم شرط لا بد منه لتعلق الحكم بالملكف.

أما الذين منعوا التكليف بالمحال، فقد اتفقوا على هذا بلا خلاف، وأما الذين جوزوا التكليف بالمحال، فقد اختلفوا في تكليف هؤلاء، فجمهورهم على منع تكليفهم، لأن تكليفهم إن جاز إنما هو لابتلاء، ولا ابتلاء هنا، لعدم فهم الخطاب، وقد ادعى الباقلاني الإجماع على هذا، كما نقله عنه ابن السبكي في رفع الحجاب (١/ق ١٣٢ - ب).

إلا أنهم رغم هذا الاتفاق فقد اختلفوا في تكليف السكران، وذلك لأن الله خاطب السكران، وأوقعوا طلاقه، وألزموه الأروش والغرامات، وأوجبوا عليه الحد بالقذف والزنا، وهذا لا يستقيم إلا إذا كان مكلفاً.

ولذلك ذهب الفقهاء إلى تكليفه، وإلا لما كان للخطاب معه فائدة، على ما سيذكره ابن السمعاني، ولما وقع طلاقه، ولما تعلق به الأروش والغرامات، ولما وجبت عليه الحدود.

وأما المتكلمون، فذهبوا إلى عدم تكليفه، تمشياً مع القاعدة في فهم الخطاب، وأجابوا عن هذه المسائل التي ذكرها الفقهاء والتي ظاهرها أنها تكليف للسكران، بأنها ليست من قبيل خطاب التكليف، وإنما هي من قبيل خطاب الوضع، وهو ربط الأسباب بالمسببات، وربط الغرامة بالإتلاف، بغض النظر عن التكليف، وأما خطاب الله للسكران، فهو خطاب مع مريد السكر لا السكران، أو هو خطاب مع من كان في بداية النشوة والطرب، وإلا فلا فائدة من الخطاب مع الثمل، لأنه لا يفهمه، ولذلك كان محالاً تكليفه.

(٢) وإلى هذا ذهب إمام الحرمين في البرهان ١/١٠٥، والغزالي في المنحول ص/٢٨، =

وقال من يمنع دخوله تحت التكليف : إن توجيه التكليف مع عدم علم المكلف بما كلف به محال ، لأنه لا يدخل هذا في تكليف الإنسان ما ليس في وسعه ، وهذا لا يجوز في الشرع ولا في العقل .

قالوا : ولأنه لو جاز تكليف السكران ؛ جاز تكليف المجنون والصبي ، بل جواز تكليف الصبي أقرب من تكليف السكران ، لأن الصبي له عقل وتمييز ، وإن لم يكمل مثلما كمل / ٣١ - ب / للبالغين ، فإذا لم يكلف الصبي فلأن لا يكلف السكران أولى .

قالوا : وأما الصلاة إذا فاتته في حال السكر ؛ فإنها القضاء بأمر جديد بعد الصحو .

ويقولون أيضاً : إن الأمر فيما قلتم متقدم على زوال العقل ، فإنه يقال له إذا سكرت في وقت الصلاة ، أنسيت صلاة ، أو نسيت صلاة ، أو نسيت شيئاً في حال السكر ، وفي حال النوم لزمك ضمانه .

وأما دليل ما صار إليه الفقهاء قوله تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكَّارٍ حتى تعلموا ما تقولون » ^(١) ؛ فقد خاطب السكران في حال السكر بالكف عن الصلاة حتى يعلم ما يقول ؛ فدل أن السكر لا ينافي الخطاب ^(٢) .

= والمستصفي ٨٤/١ والرازي في المحصول ٤٣٧/٢ ، والأمدي في الإحكام ٢١٧/١ ، وابن الحاجب في المنتهى والمختصر ، رفع الحاجب (١/ق ١٣٢ - ب) والبيضاوي في المنهاج وانظر الإبهاج ونهاية السؤل ٩٩/١ ، وابن الهمام في التحرير ٢٤٣/٢ تيسير التحرير وانظر مسلم الثبوت ١٤٣/١ ، والتمهيد للإسنوي ص/١١٢ ، وغيرهم كثير .

وانظر تعليقنا على المنحول ص/٢٨ والتمهيد ص/١١٤ حيث تكلمنا هناك على ما نقل عن الشافعي في تكليف السكران ، وبيننا وجه الصواب في المسألة .

(١) النساء/ ٤٣ .

(٢) قلنا في الجواب : أنه خطاب مع مريد السكر ، لا مع السكران ، وأنه خطاب مع من كان في بداية السكر ، لا مع الثمل .

ولأن الأمة أجمعت على صحة رده في حال السكر ، وأجمعوا على وجوب الحد عليه بالزنا والقدف ، وكذلك يلزمه ضمان ما يتلفه من الأموال ؛ فدلّت (١) هذه الأحكام أن التكليف قائم في حقه ، وإن زال عقله بالسكر (٢) .

وقد قال بعض الأصحاب : إنّه حين أقدم على الشرب كان عاقلاً ، وقد تكلف سبباً محظوراً أجرى الله العادة في زوال العقل به ، فجعل المزال بالسبب المحظور بمنزلة القائم ، ولهذا المعنى إذا قتل الإنسان مورثه جعل المقتول كالحي ، حتى لم يورث منه ، وكذلك نقول : إن التكليف متوجه على النائم ، وجعل كاليقظان بدليل شرعي قام عليه ، وهو إيجاب الصلاة عليه ، وإن استوعب النوم جميع وقت الصلاة ، وكذلك إذا انقلب على شيء ، أو أتلفه ، يجب عليه الضمان .

هكذا قال بعض الأصحاب .

والأصح عندي أن السكران يتوجه عليه الخطاب ، ويجعل عقله بمنزلة القائم ، بالدلائل التي قامت عليه من جهة الشرع .

وإذا جعلنا عقله بمنزلة القائم شرعاً ؛ استقام خطابه وتكليفه (٣) .

وأما النائم فالأولى أن يقال : لا تكليف عليه في حال النوم ، لأن النبي ﷺ قال : « رفع القلم عن ثلاثة » (٤) وذكر فيهم النائم .

- (١) في الأصل [قال] وهي من تحريف النسخ .
 - (٢) وأجاب أصحابنا بأن هذا من قبيل ربط الأسباب بالمسببات ، أي من قبيل خطاب الوضع ، الذي لا يشترط فيه التكليف .
 - (٣) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق-١٣٢ - ب) : والحق الذي نرتضيه مذهباً ، ونرى ارتداد الخلاف إليه ، أن الذي لا يفهم ، إن كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه ، سواء خطاب التكليف وخطاب الوضع .
- نعم قد يكلف صاحبها في أبواب خطاب الوضع بما تفعله مع ما يفصله الفقيه .
- وأما إن كان له قابلية ، فيما أن يكون معذوراً في امتناع فهمه كالطفل ، والنائم ، ومن أكره حتى شرب ما أسكره ، فلا يكلف إلا بالوضع .
- وأما أن يكون غير معذور ، كالعاصي بسكره فيكلف تغليظاً عليه ، وقد نص الشافعي على هذا .

- (٤) الحديث رواه أبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه ، والحاكم ، وأحمد . والدارقطني ، وابن حبان ، وابن خزيمة .

ولأن النوم مباح ، فلا يجعل النائم بمنزلة اليقظان ، ويعتبر ما وجد من زوال
الحس بالنوم ، ولا يجوز تكليف من لا حس له ولا علم .

وإنما وجوب القضاء بعد اليقظة للصلاة التي فاتته في حال النوم ، ووجوب
غرامات المتلفات ، فإنما ذلك بالأمر بعد الانتباه .

تكليف الساهي قال الأصحاب : ولا تكليف على الساهي فيما سها عنه ، وذلك لعدم علمه
بما سها عنه ، لأنه لو كان عالماً ؛ لم يكن ساهياً .

فأما المكروه ففعله (١) داخل تحت التكليف (٢) ، لأنه يقدر على تركه ، بأن
يستسلم لما خوف به ، وهذا بخلاف حركة المرتعش ، لا يوصف بأنه مكروه
عليها ، لأنه لا يقدر على تركها .

فالإكراه لا ينافي العلم والقصد ، فلا ينافي دخول فعله تحت اقتداره واختياره ،

(١) في الأصل [وفعله].

(٢) الإكراه إما أن يصل إلى حد الإلجاء، أو لا يصل، فإن وصل إلى حد الإلجاء، كمن
ألقي من شاحق على رجل فقتله، فهذا لا يكلف لا بالفعل ولا بنقيضه، اتفاقاً،
على قول من منع التكليف بالمحال.

وأما إذا لم يصل لحد الإلجاء فهو الذي وقع فيه الخلاف، فذهب ابن السمعاني هنا
إلى جواز تكليفه، كما ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان ١٠٦/١، والغزالي في
المنحول ص/٣٢، والرازي في المحصول ٤٤٩/٢، والأمدي في الأحكام
٢٢٠/١، وذهب المعتزلة إلى عدم جواز تكليفه، واختاره ابن السبكي في جمع
الجوامع ٧٢/١ بناني، والحنفية على جواز تكليفه في حالة الإلجاء وعدمها وانظر
مسلم الثبوت ١٦٦/١.

هذا والفرق بين الملجأ والمكروه أن الملجأ يفهم ما يقال له، ولكنه لا مندوحة له عن
الفعل الذي ألجىء إليه، فالإلجاء يسقط الرضا والاختيار، ولا يسقط الفهم.

وأما المكروه، فإنه يفهم الخطاب، وله مندوحة، عن الفعل الذي أكره عليه، بأن
يصبر على ما أكره به، فالإكراه يسقط الرضا فقط، ولكنه لا يسقط الفهم
والاختيار.

وأبعد هذه المراتب هو الغافل كالثائم والمجنون، فإنه لا يفهم الخطاب، وليس له
اختيار، ولا رضا. فالمراتب ثلاثة أبعدها الغافل، ثم الملجأ، ثم المكروه، وانظر
كتابنا الوجيز ص/٨٧.

وإذا كان فعله مع الإكراه تحت اقتداره واختياره ، فلم يسقط التكليف .

وقال بعض المتكلمين : إن فعل المكره لا يدخل تحت التكليف .

وليس لأهل هذه الطائفة تعلق إلا ادعائهم فقد الاختيار / ٣٢ - أ /

قالوا : ولا تكليف مع عدم الاختيار .

وربما يقولون : إنه غير مرید لما أكره عليه ، ولا قصد له ، فصار فعله كفعل

النائم .

وليس هذا بشيء لأننا قد بينا أن اختياره فيما أكره عليه قائم ، ألا ترى أنه يمكنه

أن يصبر على ما خوف به ، فدل أنه إذا لم يصبر ، وفعل ما أكره عليه ، فإنه يفعله

عن قصد واختيار .

والدليل على بقاء التكليف في حقه أنه تنقسم عليه الأحكام فيما أكره ، ففي

بعضها يجب عليه فعله ، وفي بعضها يجرم ، وفي بعضها يباح ، وفي بعضها

يرخص .

فالأول مثل أكل الميتة .

والثاني مثل القتل .

والثالث مثل إتلاف مال الغير .

والرابع مثل إجراء كلمة الكفر على لسانه مع طمأنينة قلبه على الإيمان .

فانقسام الأحكام عليه دليل قاطع على بقاء التكليف .

وقد أجمعت الأمة على أنه لو أكره إنسان على قتل إنسان لا يجوز أن يقتله ،

ولو قتل أثم إثم القتل ، ولو لا الخطرية عليه قائمة لم يَأْثَم ، ولما أثم ثبت أن

التكليف قائم مستمر عليه .

وأما الصبيان فلا تكليف عليهم في فعل شيء ما ، لأن التكليف من قبل الله

تعالى ، والله تعالى وضع عنهم طلب الأفعال ، ولم يوقعهم في هذه الكلفة ،

مرحمة من الله تعالى ونظراً لهم .

فأما الحقوق المالية التي تجب عليهم ، فليس فيها إلزام فعل ، ولا إيقاع لهم في

كلفة ومشقة ، وإنما الإيجاب عليهم يلاقي ذمهم ، ولهم ذمٌ صحيحة ، وأما فعل

الأداء الذي هو كلفة ومشقة فهو متوجه على الأولياء لا على الصبيان .
والجملة أن إزالة التكليف على الصبيان نظر من الله تعالى ومرحمة ، وذلك في
إسقاط الفعل الذي يتضمن التعب والمشقة .
وأما أمرهم بالعبادات عند بلوغ السبع فنوع امتران واعتياد ، وليس على جهة
التكليف .

وكذلك ضررهم على إساءة الأدب للرياضة ، كضرب الدابة .
وأما الذي قاله الشافعي رحمه الله من سقوط الظهر عنه إذا كان فعله في أول
الوقت . وهو غير بالغ ، ثم بلغ في آخر الوقت ، فإنها كان كذلك لأنه فعل وظيفة
الوقت في أول الوقت ، فمنع فعلها من وجوبها عليه في آخر الوقت ، وإذا بلغ ،
لتلا يؤدي إلى التثنية في الوظيفة .
وقد قررنا هذا المعنى في خلافيات الفروع .

مسألة *

دخول الأمر في الأمر

دخول الأمر
في الأمر

لا يدخل الأمر في الأمر عند عامة الفقهاء (١) .
وذهبت طائفة قليلة من أصحابنا [إلى] (٢) أنه يدخل (٣) .
والمسألة مصورة في النبي ﷺ إذا كان آمراً .

(١) لقد عنون كثير من الأصوليين لهذه المسألة بدخول الأمر في الأمر، وظاهر هذه العبارة أن المسألة مقصورة على الأمر، إلا أن هذا الظاهر ليس مراداً، والمسألة شاملة للأمر، والنهي، والخبر، ولذلك ذكرها كثير من الأصوليين في مباحث العموم بعنوان آخر وهو: دخول المتكلم في عموم خطابه، كما فعل إمام الحرمين في البرهان ٣٦٢/١، والأمدي في الإحكام ٤٠٣/٢، والغزالي في المستصفى ٨٨/٢ وغيرهم، وهو أولى من صنيع غيرهم.

وهذا الذي اختاره ابن السمعاني هنا من عدم دخول الأمر في الأمر مخالف لما عليه جمهور الأصوليين، وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٧٣ واللمع ص/١٢، وابن السبكي في جمع الجوامع ٤٩٢/١ بناني في الأمر دون الخبر.
وقال النووي في الروضة، في كتاب الطلاق: وهو الأصح عند أصحابنا.

(٢) هذا الحرف ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.
(٣) بل هو رأي الجمهور، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ٣٦٢/١، والغزالي في المستصفى ٨٨/٢، والمنخول ص/١٤٣، والأمدي في الإحكام ٤٠٣/٢، والرازي في المحصول ٢٥٢/٢ على تفصيل تبع فيه أبا الحسين البصري في المعتمد ١٤٧/١، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٦ والمختصر (١/ق ٤٣٢ - أ، رفع الحاجب) والقراقي في التنقيح ص/١٩٨، وهو مذهب الحنفية كما نص عليه في مسلم الثبوت ٢٨٠/١، وابن الهمام في التحرير (١/٢٥٦) تيسير التحرير، وانظر كتابنا الشيرازي وأصوله ص/٢٣٥.

هذا وإمام الحرمين في البرهان تفصيل لطيف، قال في البرهان ٣٦٤/١: «والرأي الحق عندي أنه يدخل المخاطب تحت قوله وخطابه، إذا كان اللفظ في الوضع صالحاً له ولغيره، ولكن القرائن هي المتحكمة، وهي غالبية جداً في خروج المخاطب من حكم خطابه، فاعتقد بعض الناس خروجه عن مقتضى اللفظ =

فأما الأمر الوارد من قبل الله تعالى بذكر الناس ، وأمرهم بشيء بفعله ، فقد اتفقوا أن الرسول ﷺ يدخل في ذلك .

وتعلق من قال بدخوله في الأمر قال : لأن الرسول ﷺ مبلغ عن الله عز وجل ، فإذا قال للأمة افعلوا كذا ، فيصير كأن الله تعالى قال : افعلوا كذا ، فيدخل النبي ﷺ فيه مثلما يدخل غيره .

وربما يقولون : إن الأمر يدل على الإيجاب ، فيصير كأن النبي ﷺ قال : هذه العبادة واجبة ، فيكون / ٣٢ - ب / واجبة على الكل .

وأما دليلنا : أنه لا يجوز أن يكون أمراً لنفسه بلفظ يخصه ، فلا يجوز أن يكون أمراً لنفسه [بلفظ ^(١)] يعمه ويعم غيره ، وهذا لأنه أمر ، فلا يكون مأموراً ، كالمأمور ، لا يكون أمراً .

ولأن الأمر قول القائل لمن دونه : افعل ، فصارت الرتبة شرط صحة الأمر ^(٢) ، ولا يتصور رتبة مع نفسه ، لأنه لا يتصور أن يكون الإنسان أعلى رتبة ، أو أدنى رتبة من نفسه ، ولهذا لم يصح أمر الإنسان لنفسه على التخصيص .

وأيضاً فإن الأمر قول موضوع لاستدعاء الفعل وطلبه ، وهذا وضع لطلبه من الغير ، لأن هذه الصيغ إنما تكلمت بها العرب لحاجتهم إليها ، وليفهم البعض

والوضع ، وذلك من حكم اطراد القرائن وغلبتها ، فإن من كان يتصدق بدراهم من ماله ، فقال في تنفيذ مراده لمأموره : من دخل الدار فأعطه درهماً ، فلا خفاء أنه لا ينبغي أن يتصدق عليه من ماله ، فحكمت القرائن وجرت على قضيتها ، واللفظ صالح ، ولو قال لمن يخاطبه : من وعظك فاتعظ ، ومن نصحك فاقبل نصيحتك ، فلا قرينة تخرج المخاطب ، فلا جرم إذا نصحه ، كان مأموراً بقبول نصيحتك بحكم قوله الأول اهـ .

كما أن أبا الحسين البصري قد ذكر في المعتمد ١٤٧/١ تفصيلاً يحسن الرجوع إليه ، تبعه عليه الرازي في المحصول ٢٥٢/٢ ونقله عنه .

(١) هذه الكلمة ليست في الأصل ، وهي لا بد منها ليستقيم الكلام .

(٢) قد بينا في ما سبق أنه لا يشترط العلو في الأمر ، وأن ما اختاره ابن السمعاني في هذا يخالف لجمهور الأصوليين .

من البعض مراده وخطابه ، ولا يتصور منه قول لاستدعاء الفعل من نفسه (١) .
لأن طبيعته داعية إليه ، طالبة منه فعل كل مايسره ، والكف عن كل ما يضره ،
فلا حاجة إلى قول يوسع له من نفسه لطلب فعل منه ، أو قولٍ وضع لمنعه عن
فعل .

وهذه كلمات قطعية .

والذي قال الخصم إنه يصير كأن الله تعالى قال : افعلوا .
قلنا : إذا قال تعالى : افعلوا ، فالنبي ﷺ يكون مأموراً ، وإذا قال
النبي ﷺ ، فيكون آمراً ، والكلام في دخول الأمر في الأمر ، فلا يرد عليه الموضع
الذي لا يكون فيه آمراً .

وهذا كالسيد يقول لغلامه : اسقني ، فإنه لا يدخل السيد (٢) في هذا
الأمر (٣) ، وإن كان يجوز أن يدخل في أمر غيره .

وأما قولهم : إن أمره يصير كأنه قال : هذه العبادة واجبة .
قلنا ، ولم يصير هكذا ، وهذا خبر ، وذاك أمر ، والخبر خبر في حق كل
أحد ، وأما الأمر يتناول المأمور على الخصوص بحكمه .

وأما الأمر الوارد من قبل الله عز وجل بخطاب للنبي ﷺ والرسول ؛ فإنه
يتناوله على الخصوص ، ولا يتناول غيره ، إلا أن يقوم عليه الدليل .
وأما الوارد بقوله : يا أيها الناس ، ويا أيها الذين آمنوا ، ويا عبادي ، فأمر
يتناول النبي ﷺ وغيره ، لأجل عموم اللفظ ، والله أعلم .

(١) يمكن أن يقال في جواب هذا: إنه لم يستدع الفعل من نفسه بخصوصه،
وإنما دخل في الخطاب العام الذي يشمل ويشمل غيره، شأن العموم، ما لم تقم
قرينة تدل على تخصيصه .

(٢) في الأصل [العبيد] وهو تحريف من الناسخ، والمثبت الصواب .

(٣) قلنا: هذا قياس مع الفارق، لأنه لا يوجد هنا عموم يدخل السيد تحته، وكلامنا فيما
كان فيه عموم، كقول السيد لغلامه: من دخل داري فاسقه شراباً، فإنه في هذه
الحالة يدخل السيد في الأمر، ويجب على الغلام سقيه، وقد يخرج من بعض الصور
لقرينة كما ذكرناه عن إمام الحرمين .

من هم الذين يتناولهم الخطاب

تكليف المعلوم
بخطاب الموجود
واعلم أن الأصحاب ذكروا أن الخطاب الوارد من الله عز وجل ، ومن رسوله ﷺ ، إنما يتناول المكلفين الصالحين لهذا التكليف الوارد ، الموجودين عند الخطاب .

فأما الذين يوجدون من بعد ذلك فإنها يدخلون في الخطاب بالإجماع ، وهذا لأن خطاب المعلوم لا يتصور [إفادته] ^(١) الإيجاب .
فدخولهم في الخطاب ؛ لا يكون بنفس الخطاب ، وإنما يكون بدليل آخر ، وليس ذلك إلا الإجماع .

وكذلك نقول في كل خطاب معلق بصفة ، يتناول أهل تلك الصفة عند مورد الخطاب ، فأما من يصير بتلك الصفة في حالة أخرى ، فإنها يتناوله الخطاب بدليل آخر ، وإذا ثبت هذا ، فخطاب الله تعالى ، وخطاب رسوله ﷺ باسم الجمع ، إنما صار شاملاً لجميع أهل الأعصار ، مع عدمهم عند ورود الخطاب ، بدليل إجماع الأمة ، والإجماع / ٣٣ - أ / في نفسه دليل قاطع ، ولا شك أنهم عقلوا ذلك حين أجمعوا عليه ، وقالوا ما قالوه عن دليل ، فثبت ما أجمعوا عليه ، وإن لم ينقل الذي أجمعوا عليه ^(٢) .

(١) في الأصل [إفادَ] والمثبت هو الصواب.

(٢) لقد ذكر معظم الأصوليين هذه المسألة في مباحث العموم، ذلك لأن الخلاف فيها إنما هو في عموم الخطاب الشفاهي لمن شوفه به ومن سيأتي بعده.

فإذا خوطب من كان موجوداً في عهد رسول الله ﷺ بخطاب شفاهي، فإنه لا خلاف في أنه يعم من كان صالحاً لأن يتعلق به الخطاب، ولكن هل يتعلق هذا الخطاب - بمن سيأتي في العصر الثاني ممن لم يكن موجوداً عند ورود الخطاب - تعلقاً ذاتياً، ويكونون مخاطبين به، أم أنه لا بد من دليل آخر مستقل، يدل على أنهم إن وجدوا مستجمعين لشروط التكليف تعلق بهم ذلك الخطاب الذي شوفه به أهل العصر الأول...؟

الجمهور خلافاً للحنابلة على أنه لا يمكن دعوى العموم في الخطاب الشفاهي بالنسبة لمن سيجد، كيف...؟ ونحن نمنع تعلق الخطاب بالصبي والمجنون مع أنهما موجودان... فالمدوم من باب أولى، وإنما تعلق الخطاب بأهل العصر الثاني، وبأهل كل عصر، لما علم من الدين بالضرورة أن هذه الشريعة عامة لكل مسلم =

مسألة *

في الأمر بالشيء هل يدل على أجزاء المأمور به

الأمر بالشيء

هل يدل على

أجزاء المأمور به

الأمر بالشيء يدل على أجزاءه ، وهذا قول جميع الفقهاء (١) .
وذهبت طائفة من المتكلمين أنه لا يدل على أجزاءه ، ولا بد فيه من دليل
آخر (٢) .

يوجد مستجعماً لشروط التكليف .

ولا يمكن أن يعترض علينا بمسألة تكليف المعدوم التي قال بها الأشاعرة - خلافاً
للمعتزلة - وذلك لأن تلك المسألة مفروضة في التعلق المعنوي للخطاب الأزلي ،
وهذه في التعلق التجيزي ، لأننا لو لم نعلم بالدليل المستقل الدال على عموم
الرسالة لكان من الجائز أن يكون الحكم متعلقاً بمن خوطب به فقط ، دون من يأتي
بعده ، إلا أننا قطعنا بأنهم مخاطبون ليس من نفس الخطاب الشفاهي لمن كان
موجوداً ، وإنما من الدليل الآخر المستقل .

على أنني أقول : إنه لا يرد أيضاً ذلك الاعتراض ، لأننا نلتزم - بعد معرفتنا بعموم
الرسالة لكل من سيوجد مستجعماً لشروط التكليف - أن الخطاب تعلق به تعلقاً
معنوياً الآن ، ولكن ليست من ذات الخطاب كما ذكرنا ، وإنما من علمنا بالدليل
المستقل الدال على أنه سيكلف إن وجد مستجعماً لشروط التكليف .

وانظر رفع الحاجب (١/ق - ٤٣١ - أ) ، المحصول ٢/٦٣٤ ، الإحكام ٢/٤٠٠ ،
البرهان ١/٣٧١ ، المستصفى ٢/٨١ ، التنقيح ص/١٨٨ ، تيسير التحرير
١/٢٥٥ ، فواتح الرحموت ١/٢٧٨ .

(١) نص عليه إمام الحرمين في البرهان ١/٢٥٥ ، والغزالي في المستصفى ٢/١٢ ،
والمنخول ص/١١٧ ، والرازي في المحصول ٢/٤١٤ ، والأمدى في الإحكام
٢/٢٥٦ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٧١ والمختصر ، والبيضاوي في المنهاج
١/١١٧ إبهاج ، والشيرازي في التبصرة ص/٨٥ ، والقرافي في التنقيح ص/١٣٣
شرح التنقيح ، وأبو الحسين البصري من المعتزلة في المعتمد ١/٩٩ ، بل نسبه
الأمدى لأكثر المعتزلة .

(٢) وهو قول القاضي عبد الجبار ، وأبي هاشم ، وأتباعهم من المعتزلة ، وانظر الإبهاج
١/١١٧ .

وقال هؤلاء الطائفة لا بد أن نبين المراد من قولنا مجزىء ليصح أن نتكلم عليه .
قالوا: وعلى أننا لانريد بقولنا : مجزىء ، أنه يثاب عليه ، وأنه حلال ، لأننا
نقول : إن المأمور لا بد أن يكون مثاباً عليه ، ولا بد أن يكون حلالاً ، لأنه إما أن
يكون واجباً ، أو مندوباً إليه ، وأيهما كان فلا بد أنه حلال .

وإنما نريد بقولنا : إنه مجزىء ، أننا إذا قلنا هذه اللفظة في الصلاة ، فالمراد
بذلك أن القضاء غير لازم فيها ، فإذا قلناه في البيع ، فالمراد : أن الملك الصحيح
يقع به ، وإذا قلنا في الشهادات ، فالمراد من ذلك : أنه يجب على القاضي أن
يقضي بها ، فهذا هو المراد بقولنا مجزىء^(١) .

وإذا عرف هذا نقول : إن الأمر لا يقتضي إلا كون المأمور واجباً ، أو ندباً ،
على الخلاف .

وكونه كذلك لا يمنع كونه مجزئاً ، بل لا يمتنع أن يكون واجباً ، أو ندباً ، ومع
ذلك لا يكون مجزئاً على المعنى الذي قلناه .

(١) ولتحقيق محل الخلاف في هذه المسألة يجب أن نعلم :

١ - أن الجميع اتفقوا على أن الإتيان بالمأمور على وجهه الصحيح يدل على الإجزاء
بمعنى الامتثال للأمر، من غير خلاف على هذا التفسير.

٢ - كما اتفقوا على عدم الإجزاء، بمعنى عدم سقوط القضاء، فيما إذا أتى المكلف
بالمأمور به مختل شرط أو ركن .

وبقي شيء واحد، وهو الإجزاء بمعنى سقوط القضاء، فيما إذا أتى بالمأمور على صفة
الكمال، فهل الإتيان بالمأمور على الوجه الذي أمر به يستلزم سقوط القضاء؟ أم لا
يستلزمه، بمعنى أنه لا يمتنع أن يقول الحكيم: افعل كذا، فإذا فعلته فقد أديت
الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء؟ وهذا هو محل النزاع .

فالجمهور على أنه يستلزم القضاء، والجبائي وأبو هاشم على أنه لا يستلزمه .

ولا يعنون بأنه لا يجزىء أنه لم يمتثل، أو أن القضاء واجب .

قال ابن السبكي : فحاصل ما يقوله : إنه لا يدل على الإجزاء، وإنما الإجزاء مستفاد
من عدم دليل يدل على وجوب الإعادة، ولا خلاف بين عبد الجبار وغيره في براءة
الذمة عند الإتيان بالمأمور به .

وإذا عرفت هذا وضح لك أن الخلاف فيما نحن فيه لفظي اهـ رفع الحاجب (١/ق) -

(٣٣٢ - أ) .

وهذا كما نقول فيمن ظن أنه على الطهارة ، وليس على الطهارة ، وتجب عليه الصلاة ، وإن كانت الصلاة غير مجزئة ، وعليه قضاؤها إذا علم أنه محدث . وكذلك من أفسد على نفسه الحج ، يجب عليه المضي ، وإن كان غير مجزئ عنه .

فهذا كلام ذكره عبد الجبار بن أحمد ^(١) في « العمدة » ^(٢) .
وأما دليلنا فنقول : إن معنى الإجزاء هو الخروج عن عهدة الأمر ، وانتهاء ذلك الأمر في حقه ، فنقول على هذا : امتثل الأمر كما أمر ، فوجب أن يخرج عن عهدة الأمر ، كالمولى إذا قال لغلامه : اسقني ، فسقاه ، يخرج عن عهده .
وهذا لأن الأمر لا يقتضي الفعل إلا مرة واحدة ، فإذا فعل الأمور ما اقتضاه هذا الأمر ، وجب أن لا يبقى عليه واجب آخر من جهة هذا الأمر ، وإذا لم يبق عليه شيء من جهة الأمر ، لا بد أن يحكم بكون المفعول مجزئاً ، وهو يغني خروجه عن عهده .

وهو كما لو نهي عن شيء فأنتهى ، خرج عن عهدة النهي .
وأما كلامهم ففي غاية الضعف ، لأن القضاء يجب بأمر جديد ، فكيف يستقيم تفسير الإجزاء بسقوط القضاء . . ؟!

ولهذا المعنى صح ورود أمر من الشارع لا قضاء له عن فواته ، مثل الجمعة وما يشبهها .

وإنما معنى الإجزاء ما بيناه ، ببينة أن المأمور بامتثال الأمر يصير مطيعاً لأمر أمره ، ومتى جعل مطيعاً ، لا بد أن يكون طاعة .
وأما الذي قالوا : إنه إذا ظن أنه على الطهارة تجب عليه الصلاة ثم يلزمه قضاؤها .

قلنا : إنما وجب بناءً على طهارة ، فإذا تبين أنه لم يكن على طهارة ظهر أنه لم

(١) مرت ترجمته في ص/ ١٥٩ .

(٢) وهو أحد الكتب الأربعة التي اشتهرت في علم الأصول، ودارت عليها مؤلفات المتأخرين وهي: البرهان، والمستصفي، والعمد، والمعتمد.

يمثل المأمور كما أمر ، فبنى الحكم على ماتين حقيقة ، وأعرض عن الحكم الذي كان متبيناً على ظن منه ، وكان الأمر بخلافه .

وكذلك في مسألة الحج الفاسد إذا مضى عليه أنه ^(١) وجب عليه / ٣٣ - ب / القضاء ، لأنه [لم] ^(٢) يمثل المأمور كما أمر ، لأنه أمر بالحج الخالي عن الإصابة ، وقد حج لا على هذا الوجه ، فلم يخرج عن عهدة الأمر .
وأما في مسألتنا فقد فعل المأمور كما أمر ، فلا بد أن يقع المفعول مجزئاً عنه ، على أي وجه فسر الإجزاء ، والله أعلم .

(١) في الأصل [إنها] .

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام .

مسألة *

الأمر بالشيء
هل هو نهي
عن ضده أم لا

في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده

الأمر بالشيء ^(١) نهي عن ضده من طريق المعنى ^(٢) ، وهذا مذهب عامة الفقهاء ^(٣) .

(١) أي المعين، في الواجب المعين، أما الواجب المخير والموسع فلا يرد فيها هذا الكلام، كما صرح به الشيخ أبو حامد الإسفراييني، والقاضي أبو بكر الباقلاني كما نقله عنها ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق- ٣٢٢ - أ) عن القاضي عبد الوهاب. ولذلك قال ابن الحاجب تبعاً للأمدي: الأمر بشيء معين، وانظر الإحكام ٢٥١/٢ (ورفع الحاجب ١/ق- ٣٢١ - ب).

(٢) وأما من حيث اللفظ، فالجميع متفقون على أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، فإنها لفظان مختلفان وصورتان متباينتان، ولذلك وجب الرد إلى المعنى، كما قاله الغزالي في المستصفى ٨١/١.

(٣) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٨٩، واللمع ص/١٠، والأمدي في الإحكام ٢٥١/٢، ومنتهى السؤل ١٢/٢، والرازي في المحصول ٣٣٤/٢، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني كما نقله إمام الحرمين، وهو مذهب العامة من العلماء من الشافعية، والخنفية كما قاله ابن الهمام في التحرير ١/٣٦٢ تيسير التحرير، وجمهور المالكية كما قاله القرافي في التنقيح ص/١٣٥ شرح التنقيح، وجمهور الحنابلة كما قاله ابن اللحام في المختصر ص/١٠١، كما أنه رأي الإمام أبي الحسن الأشعري وجمهور أتباعه، ونسبه الغزالي في المنحول ص/١١٤ للكعبي، والأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، وهو اختيار القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري من المعتزلة كما نقله عنها ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق- ٣٢٢ - ب).

ثم القائلون بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، اختلفوا فمنهم من قال: إنه نفس النهي، ومنهم من قال: إنه يتضمنه على ما سنبينه في التعليقات القادمة إن شاء الله .

وذهبت المعتزلة^(١) إلى أنه لا يكون نهياً عن ضده^(٢).

(١) أي بعضهم، وإلا فقد عرفت أن كبارهم كالقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري مع الجمهور.

(٢) وقد وافق المعتزلة على هذا بعض مشاهير أصحابنا، كإمام الحرمين في البرهان ٢٥٠/١، والغزالي في المستصفى ٨١/١، والمنخول ص/١١٤، وتبعهما ابن الحاجب في كتابيه المنتهى ص/٦٩، والمختصر.

وخلاصة هذه المسألة أن الناس منقسمون إلى مثبت لكلام النفس، وناف له.

والمثبتون لكلام النفس اختلفوا في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

الأول: وعليه الشيخ أبو الحسن الأشعري - سيد المثبتين -: أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، واتصافه بكونه أمراً نهياً، بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شيء واحد بعيداً من غيره.

الثاني: وهو الذي مال إليه القاضي أبو بكر الباقلاني في آخر مصنفاته، كما قاله إمام الحرمين في البرهان ٢٥٠/١: إن الأمر في عينه لا يكون نهياً، ولكنه يتضمنه ويقترضه، وإن لم يكن عينه.

الثالث: أنه لا يدل عليه أصلاً، فلا هو نفس النهي ولا يتضمنه، وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ٢٥٢/١، والغزالي في المستصفى ٨١/١، والمنخول ص/١١٤، وابن الحاجب في المنتهى ص/٦٩ والمختصر.

وهذه المذاهب يتعين أن تكون في الكلام النفسي بالنسبة للمخلوق، وأما الله تعالى فكلامه واحد، أمر، ونهي، ووعد، ووعيد، فلا تنطبق إليه الغيرية، كما قاله الغزالي في المستصفى، ولأنه بكل شيء عليم فلا يأمر بشيء إلا وهو عالم بضده لا يمكن أن يذهل عنه، بخلاف المخلوقين.

وأما المتكلمون في اللسان فقد اختلفوا على مذهبين:

الأول: أنه يدل عليه بطريق الالتزام والتضمن، وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/٨٩، واللمع ص/١٠، والرازي في المحصول ٣٣٤/٢، وأتباعه، وهو مذهب الفقهاء، والكعبي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري وغيرهم.

الثاني: لا يدل عليه أصلاً، ولا يتضمنه.

وهناك مذهب ثالث ذكره ابن الحاجب والأمدي، وهو أن أمر الإيجاب يكون نهياً عن أصداده، ومقبحاً لها، بكونها مانعة من فعل الواجب، بخلاف المندوب، فإن أصداده مباحة، غير منهي عنها، وهو للمعتزلة.

كما أن الأمدي له اختيار خاص في المسألة.

هذا وقد أطلأ ابن السبكي في الكلام على المسألة في كتابيه الإبهاج ٧٦/١، ورفع =

وتعلقوا في ذلك بوجوه منها^(١) أن القائل به لا يخلو ، إما أن يقول : إن الأمر بالشيء نهي عن ضده من حيث اللفظ أو من^(٢) حيث المعنى .
 فإن قلت : من حيث اللفظ ؛ فهذا مدفوع من حيث المشاهدة والمحسوس ، وهذا لأننا سمعنا الأمر من قوله لغيره : افعل ، فكيف نسمع النهي من هذا اللفظ ، وهو ضده . . . ؟!

وإن قلت : من حيث المعنى ، فليس المعنى إلا أن الحكيم إذا أراد شيئاً ، فقد كره ضده ، وإذا حَسَنَ شيئاً ؛ فقد قبح ضده ، وهذا لا يوجب أن يكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده ، لأن الله تعالى قد أمر بالشيء من غير أن يكره ضده ، كالنوافل ، فإنه تعالى أمر بها ، ولم يكره ضدها ، لأنه لو كره ضدها ؛ لم تكن النوافل نوافل ، بل كانت واجبات .

ومنها أن الأمر بالشيء لو كان نهياً عن ضده ، وجب أن يكون العلم بالشيء جهلاً عن ضده ، والقدرة على الشيء عجزاً عن ضده ، كما قلت : إن إرادة الشيء تكون كراهية لضده ، فيؤدي ما قلت إلى أن يكون الشيء بصفة ضده ، لأن الكراهية ضد الإرادة ، فلو كانت الإرادة كراهية لضده ، لكان الشيء بصفة ضده ، وهو باطل .

ومنها أن الشيء إذا كان له ضدان ، مثل السواد ، فإن البياض والحمرة ضدان له ، فيجب إذا أراد السواد ؛ أن يكون كارهاً للحمرة والبياض ، والحمرة ضد البياض ، كما أنها^(٣) ضد السواد ، فكان يجب إذا كره البياض لإرادته السواد ؛ أن يكون مريداً للحمرة ، لأن كراهية البياض إرادة للحمرة ، لأنها ضده ، ثم إذا

الحاجب (١/ق- ٣٢٢ وما بعدها) كما أطل فيها غيره كابن المهام في التحرير ٣٦٢/١ تيسير التحرير .

وفيها تشعبات كثيرة سوى ما ذكرنا ، وربما كانت فيها تفصيلات أخرى سوى ما ذكرنا إلا أنها ترجع إلى المذاهب التي ذكرناها .

(١) في الأصل [فيها] وهو تصحيف من الناسخ .
 (٢) في الأصل [ومن] بدون همزة ، والمثبت الصواب ليستقيم الكلام .
 (٣) في الأصل [أنه] .

صار مريداً للحمرة ؛ وجب أن يكون كارهاً للسواد والبياض جميعاً لأنها ضدان لها^(١) ، فيجب على هذا أن يكون كل واحد من هذه الأضداد مراداً مكروهاً ، وهذا باطل ، فما أدى إليه يكون باطلاً .

وأما حاجتنا ؛ قلنا : إن الأمر بالشيء أمر بها لا وصول إليه إلا به ، ولا يتم إلا بفعله ، مثل الأمر بالحج ، أمر بالسعي إلى مكان الحج قبله ، والأمر بالاستقاء ؛ أمر بإدلاء الدلو في البئر ونزعه ، والأمر بصعود السطح ؛ أمر بنصب السلم ، وقد بينا هذا من قبل .

وإذا كان الأمر بالشيء أمر بها لا يتم المأمور إلا به فنقول : إن فعل الشيء لا يحصل إلا بترك ضده ، مثل الحركة ، لا تحصل إلا بترك السكون ، وكذلك السكون ، لا يحصل إلا بترك الحركة ، فصار الأمر بالشيء نهياً عن ضده معنىً بهذا الطريق .

ولهذا يكون الأمر بالإيمان نهياً عن الكفر ، لأنه ضده .

وكذلك الأمر باللبث في المكان ، نهى عن ضده ، وهو الخروج ، والأمر / ٣٤ - أ / بالقيام نهى عن القعود ، وأشبه هذا تكثر .

فهذا هو المراد من قولنا : إن الأمر بالشيء يكون نهياً عن ضده .

فإن أعجبهم عن استعمال لفظ النهي ؛ فهو الوفاق .

وإن لم يعجبهم هذا اللفظ ، وقالوا بما قلناه معنى ؛ بقيت المخالفة في نفس

التسمية ، ولا مبالاة بها بعد الموافقة في المعنى .

وإن خالفوا في اللفظ والمعنى جميعاً ؛ كان خروجاً عن المعقول ؛ فيكون باطلاً .

والأولى أن نقول : إن المسألة مصورة فيما إذا وجد الأمر ، وقضينا أنه على

الفور ، فلا بد من ترك ضده عقيب الأمر ، كما لا بد من فعل المأمور عقيب الأمر .

وأما إن قلنا : إن الأمر على التراخي ؛ فلا تظهر المسألة هذا الظهور ، فالأولى

(١) في الأصل [لأنها ضدان له] .

تصويرها في هذا الجانب .

وأما الجواب عما ذكره :

أما الأول فمتعلقهم بالنوافل باطل ، لأن النوافل عندنا غير مأمورها ، فإن عندنا ما ليس بواجب لا يكون مأموراً به ، ولئن تناول الأمر يكون على طريق المجاز .

ثم نقول : الأمر الذي يفيد الوجوب يكون نهياً عن ضده ، فأما الأمر الذي يفيد الاستحباب ، إنما يفيد النهي عن ضده بما يناسب الاستحباب ، والاستحباب أن يكون فعل الشيء أولى من تركه ، فالحكم في ضده أن يكون تركه أولى من فعله .

وأما كلامهم الثاني ففي نهاية الضعف ، لأنه يجوز أن يجتمع العلم بالشيء ، والعلم بضده ، وكذلك القدرة على الشيء وضده ، فأما فعل الشيء وفعل ضده لا يتصور اجتماعهما ، والأمر يقتضي الفعل ، فهذا الوجه عمل في ضده بالنهي عنه .

وأما كلامهم الثالث الذي ذكره فليس بشيء أيضاً ، لأننا نجعل الأمر بالشيء نهياً عن ضده لا من حيث اللفظ ، ولكن من حيث المعنى ، وهو أنه لا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده ، وهذا المعنى فيما له ضد واحد ، وفيما له أضداد (١) ، فسواء كان له ضد واحد وأضداد ، فلا بد من ترك الكل حتى يفعل المأمور .

وأما النهي عن الشيء هل يقتضي الأمر بضده فإن كان الشيء له ضد واحد مثل الحركة والسكون فكذلك نقول ، فإنه إذا ناه عن السكون ؛ يكون الأمر بالحركة ، إذ ليس بينهما واسطة .

فأما إذا كان له أضداد ؛ فلا يكون النهي عن الشيء أمراً بها كلها ، لأنه يتوصل إلى ترك الشيء من غير أن يفعل جميع أضداده ، ولا يتوصل إلى فعل الشيء إلا بعد أن يترك جميع أضداده (٢) ؛ فافترقا لهذا المعنى .

(١) في الأصل [أضداد واحد] ولعل كلمة واحد مقحمة من الناسخ ، وإلا فلا معنى لها .

(٢) وهو رأي الجمهور ، من الشافعية ، والحنفية وغيرهما وانظر تيسير التحرير ١/٣٦٣ ، والمنتهى لابن الحاجب ص/٦٩ والمختصر .

ثم لانقول : إن هذا الأمر بالشيء نهي عن ضده صيغة ، حتى نعتبر في النهي الثابت معنى أن يكون أمراً بضده ، فإن الذي ادعيناه إنما ادعيناه في صيغة الأمر والنهي ، ولم ندع ذلك فيما ثبت معنى ، فسقط ما قالوه .

وقد ادعى أبو زيد في هذه المسألة قولاً ثالثاً ، وقال : إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده على وجه الكراهة ، لا على وجه التحريم .

وهذا ليس بشيء ، لأن الأمر إذا كان يفيد^(١) الوجوب ، فلا بد أن يقتضي الكف عن ضده على / ٣٤ - ب / وجه التحريم ، حتى يستقيم حمله على الإيجاب ، وقد أجمع الفقهاء على أن الأمر يفيد الإيجاب ، ومع هذا لا يكون لما قاله وجه ، والله أعلم .

(١) في الأصل [بعد الوجوب] وهو تحريف ظاهر من الناسخ .

مسألة *

في الفرض والواجب

الفرض
والواجب

الفرضُ والواجبُ واحدٌ عندنا ^(١) .
وزعم أصحاب أبي حنيفة أن الفرض ماثب وجوبه بدليل مقطوع به ،
والواجب ماثب وجوبه بدليل مظنون .

(١) ذهب جمهور الأصوليين من للشافعية، والمالكية، والحنابلة، والمعتزلة، وغيرهم إلى أن الفرض والواجب بمعنى واحد، وهو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه قصداً. وذهب الحنفية إلى التمييز بين الفرض والواجب فقالوا:
الفرض: ما ثبت بدليل قطعي من الكتاب، أو السنة المتواترة، وذلك كوجوب الصلاة، وقراءة مطلق القرآن فيها، الثابت بالقرآن، وسموه فرضاً اعتقادياً، ورتبوا على جحوده الكفر.
والواجب: ما ثبت بدليل ظني من القياس، أو خبر الواحد، أو غيرهما، وذلك كوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، الثابت بخبر الواحد، وسموه واجباً عملياً، ورتبوا على جحوده الفسق والإثم، لا الكفر.
وكما فرقوا بين الفرض والواجب، فرقوا بين الحرام والمكروه تحريماً، بنفس التفرقة، فقالوا: الحرام: ما ثبت بدليل قطعي، والمكروه تحريماً: ما ثبت بدليل ظني.
بينما ذهب الجمهور إلى التسوية بينها، وهو ما يعاقب فاعله عمداً، ويثاب تاركه. إلا أنه رغم هذا الاختلاف في التسمية بين الجمهور والحنفية، فالنتائج واحدة، والخلاف خلاف لفظي فقط.

فالجمهور أيضاً يقسمون الواجب إلى ما يكفر جاحده، وما يفسق، فما ثبت بدليل قطعي، حكموا على جاحده بالكفر، بالشروط المعتبرة المعروفة في كتب الفقه، وما ثبت في دليل ظني حكموا على جاحده بالإثم والمعصية والفسق، لا الكفر والردة.
إلا أن الحنفية جعلوا لكل منها اسماً يخصه، والجمهور لم يفرقوا بينها في التسمية.
ولذلك قال الغزالي في المستصفى ٦٦/١: «فإن قيل: هل من فرق بين الواجب والفرض؟ قلنا: لا فرق عندنا بينها، بل هما من الألفاظ المترادفة، كالحتم واللازم، وأصحاب أبي حنيفة اصطلاحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه، وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك إلا ظناً، ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى =

وقالوا : لأن الواجب ليس على مرتبة واحدة ، ألا ترى أن الثابت بدليل مقطوع به لا يكون في مرتبة ماثبت بدليل مظنون ، بل يكون فوّه في الرتبة ، وإذا كان اختلافا في الرتبة ؛ اختص كل واحد منها باسم غير اسم صاحبه .

قالوا : ولأن الفرض في اللغة يدلُّ على ما لا يدل عليه الوجوبُ ، لأن الوجوبَ لا يدل على اللزوم ، فإنه مأخوذ من السقوطِ على ماسبق ، ولا تأثير للساقط في المحلِّ .

ولأن الفرض مأخوذ من الحَزِّ والشَّقِّ ، ومنه (فرض القوس)، وفُرْضَةُ الوادي، فدلَّ هذا الاسم على التأثير في المحل ، وإذا أثر في المحل أفاد زيادة لا يفيدها اسم الوجوب .

ونحن نقول : إن حد الواجب والفرض واحد ، لأن حدّهما جميعاً ما لا يسع تركه ، أو ما يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه .
وإذا اتفقا في المعنى ؛ اتفقا في الاسم .

ولأنكم فرقتم بين الواجب والفرض بفرق ، ولا يدل عليه دليل ، والدليل على أنه لا دليل عليه ؛ أنه لو قلب عليكم قالب هذا الفرق وقال : الواجب ماثبت بدليل مقطوع به ، والفرض ماثبت بدليل مظنون ؛ لم يكن عنه خلاص .
وأما الذي تعلقوا به من قولهم : إن ماثبت بهذا الدليل يخالف في الرتبة ماثبت بذلك الدليل فوجه الجواب المعتمد عنه :

أن الكلام في الواجب العملي ، وهو الذي يتكلم فيه الفقهاء فيما بينهم .
وأما العلم ؛ ليس له تعرض أصلاً .

= مقطوع ومظنون، ولا حجر في الإصطلاحات بعد فهم المعاني اهـ .
وانظر كتابنا الوجيز ص/ ٤٥ .

وانظر المستصفي ١/ ٦٦ ، والمنخول ص/ ٧٦ ، والتبصرة ص/ ٩٤ ، والإحكام ١/ ١٣٩ ، والمحصل ١/ ١١٩ ، والإيهاج ١/ ٣٥ ، ونهاية السؤل ١/ ٣٦ ، ومختصر ابن الحاجب (١/ ق ٩١ - أ) رفع الحاجب ، وجمع الجوامع ١/ ٨٨ بناني ، وتيسير التحرير ٢/ ١٣٥ ، وفواتح الرحموت ١/ ٥٨ ، وأصول السرخسي ١/ ١١٠ .
وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة التمهيد للإسنوي ص/ ٥٨ .

والموجب عملاً يستوي مرتبة ، سواء كان ثبوت الشيء بدليل قطعي يوجب العلم ، أو بدليل اجتهادي يوجب الظن .
والعقاب في كل واحد عند تركه عملاً ؛ مثل العقاب في صاحبه ، وكذلك واحد لا يسع تركه مثل صاحبه ، وإذا ^(١) استويا من هذا الوجه استغنى عن التفريق الذي ذكره .

وأما كلامهم الثاني ؛ قلنا : إذا راجعنا اللغة فلفظ الوجوب أدل على اللزوم من لفظ الفرض ، لأن الفرض اسم مشترك يكون بمعنى الإنزال ، مثل قوله : « إنَّ الذي فَرَضَ عليك القرآنَ » ^(٢) أي أنزل .

ويكون بمعنى البيان ، مثل قوله تعالى : ﴿ سورةٌ أنزلناها وفرضناها ﴾ ^(٣) .
ويكون بمعنى التقدير ، يقال : فرض القاضي النفقة ، أي قدر .

ويكون بمعنى الإيجاب ، كقوله تعالى : ﴿ فمن فَرَضَ فيهنَّ الحجَّ ﴾ ^(٤) أي أوجب .

فالإلزام أحد معاني الفرض .

وأما الوجوب له معنى واحد ، وهو السقوط ، وقد اقتضى الإلزام من حيث هذا المعنى الواحد ، فكان هذا الاسم أخصر في الإلزام من لفظ الفرض ، فلا أقل أن يستويا .

وأما التأثير في المحل فلا معنى له ، لأن الإلزام على الإنسان لا يظهر له تأثير في المحل حساً بوجه ما / ٣٥ - أ / فلا معنى لاعتباره .

(١) في الأصل [إذا] بدون واو، وهي لا بد منها .

(٢) القصص / ٨٥ .

(٣) النور / ١ .

(٤) البقرة / ٩٧ .

مسألة *

في تناول الأمر للمكروه

الفعل بوصف الكراهة لا يتناول الأمر المطلق (١) .
 وذهب أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يتناوله (٢) .
 والخلاف تظهر فائدته في قوله تعالى : ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ (٣) ،
 فعندنا هذا لا يتناول الطواف بغير طهارة ، ولا الطواف منكوساً (٤) ، وعلى

(١) وعلى هذا جماهير العلماء، نص عليه إمام الحرمين في البرهان ٢٩٥/١، والغزالي في المستصفى ٧٩/١، والمنخول ص/١٢٦، والشيرازي في التبصرة ص/٩٣ .
 وهذا إذا لم تنصرف الكراهية عن ذات المأمور إلى صفة من أوصافه .

قال الغزالي في المستصفى ٧٩/١: «فلا يدخل مكروه تحت الأمر حتى يكون شيء واحد مأموراً به مكروهاً - إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات المأمور إلى غيره، ككراهية الصلاة في الحجام، وأعطان الإبل، وبطن الوادي، وأمثاله، فإن المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل، وفي الحجام التعرض للرشاش، أو لتخطب الشياطين، وفي أعطان الإبل التعرض لفاهاها، وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة، وربما شوش الخشوع - بحيث لا ينقدح صرف الكراهة عن المأمور إلى ما هو في جواره وصحبته، لكونه خارجاً عن ماهيته وشروطه وأركانه» اهـ .

(٢) قال السرخسي في أصوله ٦٤/١: «ويحكى عن أبي بكر الرازي رحمه الله أنه كان يقول: صفة الجواز وإن كانت تثبت بمطلق الأمر شرعاً، فقد تتناول الأمر على ما هو مكروه شرعاً أيضاً، واستدل على ذلك بأداء عصر يومه بعد تغير الشمس، فإنه جائز، مأمور به شرعاً، وهو مكروه أيضاً، وكذلك قوله سبحانه: ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ يتناول طواف المحدث عندنا حتى يكون طوافه ركن الحج، وذلك مأمور به شرعاً، ويكون مكروهاً .

ثم قال السرخسي: والأصح عندي أنه بمطلق الأمر كما تثبت صفة الجواز والحسن شرعاً يثبت انتفاء صفة الكراهة» اهـ .

(٣) الحج / ٧٩، وقد مثل إمام الحرمين للمسألة بتكيس الوضوء وعدم الترتيب فيه البرهان ٢٩٥/١ .

(٤) أي من اليمين إلى اليسار .

مذهبهم ، يتناوله ، فإنهم وإن اعتقدوا كراهية هذا الطواف ؛ ذهبوا إلى أنه دخل في الأمر حتى يتصل به الإجزاء الشرعي .

وعندنا [لا] ^(١) يدخل ، ولا جواز لمثل ذلك الطواف .

واعلم أن هذا المثال على أصلهم يتصور .

فأما عندنا ؛ إن ذلك الطواف مكروه ، بل لا طواف أصلاً ، لأنه قام الدليل عندنا أن الطهارة شرط في الطواف ، مثل كونها شرطاً في الصلاة ، وكذلك قام الدليل أن الطواف الشرعي هو الطواف على هيئة مخصوصة ، لا توجد إذا طاف منكوساً .

وأما هم زعموا أن الطواف حقيقة دوران حول البيت ، وذلك موجود ، سواء طاف بطهارة ، أو بغير طهارة ، وسواء طاف مستوياً أو منكوساً .

قالوا : وأما وجود الكراهية الشرعية لا يدل على عدم دخول المفعول في الأمر ، بدليل الصلاة في الأرض المغصوبة ، والبيع وقت النداء ، فإن الأول داخل في الأمر ، والثاني في الإطلاق .

وأما حجة ماصرنا إليه أن الأمر يفيد الوجوب حقيقة ، والندب والإباحة مجازاً ، فما ليس بواجب ولا مندوب إليه ولا مباح : لا يتصور أن يتناوله الأمر .

الصلاة في الأرض المغصوبة

وأما الصلاة في الأرض المغصوبة ^(٢) فتتكلم في هذه المسألة ابتداء حتى يظهر

الواجب فنقول :

(١) ما بين القوسين ليست في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

(٢) هذه المسألة تعتبر كالفرع للمسألة السابقة، وهي دخول المكروه في الأمر، كما قال

ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ١٠٧ - أ).

كما أن لها تعلقاً بمسألة كون الشيء واجباً حراماً من جهتين غير متلازمتين.

وذلك أنه يستحيل كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة، إلا عند من يجوز تكليف المحال، وأما إذا كانت له جهتان غير متلازمتين، فإنه يجوز توارد الأمر والنهي عليه باعتبار جهتيه، كالصلاة في الدار المغصوبة، وهي مسألتنا، فإنها مأمور بها من حيث إنها صلاة، منهي عنها من حيث إنها شغل ملك الغير عدواناً، وهذا جائز عند الجمهور.

وكذلك لها تعلق بمطلق النهي، هل يدل على الفساد، أم لا؟ ولذلك تعدد ذكرها في

=

هذه المواطن التي أشرنا إليها.

مذهبنا ومذهب أكثر أهل العلم أن الصلاة في الأرض المغصوبة جائزة^(١) .
 وذهبت المعتزلة غير النظام^(٢) إلى أنها لا تجزىء^(٣) ، وهو قول داود^(٤) ،
 وأهل الظاهر ، وقيل : إنه مذهب أحمد بن حنبل رضي الله عنه^(٥) .
 واحتج من قال : إنها لا تجزىء ؛ بأن الصلاة طاعة بإجماع المسلمين ،

= وانظر البرهان ٢٨٣/١ ، ٢٩٥/١ ، ٢٩٨/١ ، والمستصفي ٧٩/١ ، والمنحول
 ص/١٢٦ ، والمحصول ٤٧٦/٢ ، والإحكام ١٦٢/١ ، والمنتهى والمختصر لابن
 الحاجب ، والمعتمد ١٧٣/١ ، وفواتح الرحموت ١٠٤/١ ، والكوكب المنير
 ٣٩١/١ .

(١) وذلك لأن النهي ليس راجعاً لذات الصلاة ، وإنما لأمر خارج عنها ، كما سيأتي
 تفصيله في مباحث النهي .

(٢) هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار ، المعروف بالنظام ، وهو شيخ الجاحظ ، ومن أذكياء
 المعتزلة ، كان قدرياً على مذهب الفلاسفة ، قال ابن السبكي : «وكان زنديقاً ، وله
 كتاب نصر التثليث على التوحيد ، وإنما أظهر الاعتزال خوفاً من سيف الشرع ، وله
 فضائح عديدة ، وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة» اهـ . توفي ما بين سنة ٢٢١
 وسنة ٢٢٣ ، وإليه تنسب طائفة النظامية .

(٣) النجوم الزاهرة ٢/٢٢٤ ، الفرق بين الفرق ١٣١ ، طبقات المعتزلة ٤٩ ، تاريخ
 بغداد ٩٧/٦ ، الإبهاج لابن السبكي ٢/٢٢٣ .

(٤) وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/١٨٣ - ٢٠٠ .

(٥) هو داود بن علي بن خلف ، أبو سليمان ، الأصبهاني ، إمام أهل الظاهر ، كان أحد أئمة
 المسلمين ، علماً وزهداً ، وكان متعصباً للشافعي حتى صنف كتاباً في فضائله ، توفي
 عام ٢٧٠ هـ .

(٦) طبقات الشافعية لابن السبكي ٢/٢٨٤ ، طبقات الشيرازي ص/٧٦ ، تاريخ بغداد
 ٨/٣٦٩ ، تذكرة الحفاظ ٣/١٣٦ ، شذرات الذهب ٢/١٥٨ ، العبر ٢/٤٥ ،
 الفهرست ٣٠٣ ، لسان الميزان ٢/٤٢٣ ، ميزان الاعتدال ١/٣٢١ ، وفيات الأعيان
 ٢/٢٥٥ .

(٧) انظر المختصر لابن اللحام ص/١٠٤ ، والكوكب المنير ١/٣٩١ ، وحكي هذا
 المذهب عن أبي شمر الحنفي تلميذ النظام ، وعن أصبغ المالكي ، وقيل : إنه قول
 مالك .

هذا وذهب القاضي أبو بكر الباقلائي ، وتبعه الإمام فخر الدين الرازي إلى أن الطلب
 يسقط عند أداء هذه الصلاة ، لا بها ، لأنه يمتنع ورود الأمر بها .

والصلاة في الدار المغصوبة معصية ، لأن الصلاة تشتمل على القيام ، والركوع ، والسجود ، والقعود ، وهذه الأشياء تَصَرَّفُ في الدار المغصوبة ، وشغل لأماكنها وأهويتها ، ومنع لرب الدار لو حضر من التصرف فيها ، منزل منزلة وضع ساج فيها .

وربما يعبرون عما قلناه فيقولون : الكون في هذه البقعة معصية ، والأكوان التي تقع في الصلاة لا بد أن تقع طاعة .

ويقول : الكون في هذه البقعة محرّم ، منهي عنه ، والأكوان التي تقع في الصلاة لا بد أن تكون مأموراً بها ، ويستحيل وقوع الشيء الواحد مأموراً به منهيّاً عنه .

وأيضاً فإنهم أجمعوا أن من شرائط الصلوات الخمس أن ينوي بها المصلي أداء الواجب ، وما يدخل فيه أداء الواجب ، نحو أن ينوي بها ظهراً أو عصرّاً ، والصلاة في الدار المغصوبة لا يتأتى فيها ذلك ، لأنه لا يصح أن ينوي الإنسان أداء الواجب بما يعلم / ٣٥ - ب / أنه ليس بواجب .

قالوا : وعلى هذا نقول أيضاً : لا تجوز صلاة من ستر عورته بثوب مغصوب ، واختلفوا فيمن ستر عورته بثوب مملوك ثم لبس عليه ثوباً مغصوباً ، فمنهم من أجاز ، لأن الثوب الثاني [لم يستر العورة] ^(١) ، وفي الثوب الأول كفاية لستر العورة ، وهو مملوك .

وقال آخرون : لا يجوز ، لأن قيامه ، وقعوده ، وتصرفه في كلا الثوبين . وزعموا أيضاً أن المودع والغاصب إذا طولب برد الوديعة أو المغصوب ، فتشاغل بالصلاة مع اتساع الوقت ؛ لم تجز صلاته ، وإن كان الوقت ضيقاً - ومُحْشَى إن تشاغل بالرد أن تفوته الصلاة - لم تبطل صلاته ، إن لم يَسْتَضِرْ صاحبها

= وانظر المحصول ٢/٤٨٥ ، والعضد على ابن الحاجب ٣/٢ ، ورفع الحاجب (١/١) ق ١٠٧ - أ) ، وتيسير التحرير ٢/٢١٩ ، وجمع الجوامع ١/٢٠٣ بناني ، والإحكام ١/١٦٣ .

(١) ما بين القوسين ليس من الأصل ، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام .

بالتأخير ضرراً شديداً ، وتبطل إن استتضر بالتأخير ضرراً شديداً .
وقالوا : من صلى وهو يرى من يغرق أو يهلك بنار ، وهو يرجو أن يُخلصه ؛
فسدت صلاته .

والوجه في ذلك أجمع أن صلاته في جميع هذه المواضع قبيحة .
قالوا : ولا يلزم إذا آمن في الدار المغصوبة بحيث يصير مؤمناً ، لأن ذلك ليس
بتصرف فيها فيكون غضباً لها ، فلم يلزم أن يكون قبيحاً غير طاعة .
قالوا : وليس يلزم إذا صلى في أرض بستان من غير أن يقصد غضبها ، ولا
زرع في الأرض ، لأن العادة جارية أن مالك الأرض لا يكره أن يصلي المارة في
أرضه ، وكذلك العادة جارية بأن من أذن لغيره في الدخول في داره ، أنه لا يكره
أن يصلي فيها ، فنزل ذلك منزلة صريح الإذن .

قال أبو الحسين البصري ^(١) صاحب « المعتمد » ^(٢) مستدلاً في هذه المسألة ،
إن صحة الصلاة في الدار المغصوبة ، إما أن يراد بها أنها داخلة تحت التعبد ، أو
يراد بها أنها تقوم مقام مادخل تحت التعبد .

والأول باطل ، لأن التعبد لا يتناول القبيح المكروه .
والثاني يكفي في نفيه أنه لم يدل دليل على أنها تقوم مقام ما دخل تحت التعبد ،
وإذا لم يدل الدليل على ذلك ؛ لم يسقط به التعبد الواجب عليه .

وأما حاجتنا ذكر بعض أصحابنا أن بعض ما يحتج به في هذه المسألة ؛ إجماع
الامة ، فإننا نعلم أن المكلفين الذين خوطبوا بالصلاة ، في شرق الأرض وغربها ،
ما كان يخلو عصر من الأعصار عن فعل بعضهم الصلاة في الأرض المغصوبة ، ولو
كان من أهل الاجتهاد من لا يُجوز ذلك ؛ لم يجز في مستقر العادات أن لا يظهر

(١) هو محمد بن علي الطيب، القاضي أبو الحسين البصري، شيخ من شيوخ المعتزلة،
كان كذاً ديناً على بدعته، له مصنفات منها المعتمد في الأصول شرح به كتاب
العمد للقاضي عبد الجبار توفي عام ٤٣٦هـ.

(وفيات الأعيان ٢٧١/٤، تاريخ بغداد ١٠٠/٣، المنتظم ١٢٦/٨، طبقات المعتزلة
١١٨، لسان الميزان ٢٩٨/٥، العبر ١٨٧/٣، شذرات الذهب ٢٥٩/٣).

(٢) انظر المعتمد ٢٠٠/١ .

خلافه ، مع كثرة وقوع ذلك ، وعموم البلوى به ، ولجرى بينهم تناظر وتشاجر في ذلك ، كيف ؟ وأهل القدوة الذين هم أهل القدوة في الشريعة ، والأعلام في معرفة الأحكام ؛ أطبقوا على القول بجواز ذلك .

فلا يعتد بخلاف من خالف في ذلك ، لأنه خالف محدثاً^(١) ، ولم ينقل عن أحد من السلف ذلك .

وعندي أن هذه الحجة ضعيفة ، لأنهم يقولون : لإجماع ، وقد بينا خلاف ذلك .

وقولهم : إنه لم ينقل عن أحد من السلف ذلك ؛ قالوا : كما لم ينقل الفساد ؛ لم ينقل الجواز ، فلعلهم لو سئلوا عن ذلك لأفتوا ببطان صلاته ، قالوا : والظاهر ذلك ، لأن الدليل مضى في هذه المسألة ، فما كنا نظن بسلفنا / ٣٦ - أ / الصالح أنهم يتركون مثل الذي قدمناه وأقمناه إلى ما [لا]^(٢) دليل عليه ، بل هو مجرد دعوى .

ويستدل بوجه آخر يعتمد عليه ، فنقول :

الصلاة غير منهي عنها ، لأن النهي وإن ورد ، ولكنه ينصرف إلى فعل الغضب ، لا إلى فعل الصلاة ، ألا ترى أن بعد الخروج عن الصلاة هو فاعل للغضب ، غير فاعل للصلاة .

ألا ترى أنه لو صلى في مكان من الدار لا يخرج من أن يكون غاصباً لغير ذلك المكان من بقاع الدار .

قالوا على هذا : لكن المعقول من الغضب هو الاستيلاء على مال الغير على وجه العدوان ، وهو بالصلاة شاغل ملك غيره بالعدوان ، فيصير بعين الصلاة غاصباً ، فكيف لا يكون النهي منصرفاً إليها ، وصلاته عين^(٣) الغضب . . . ؟ !

(١) في الأصل [محدث].

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام .

(٣) في الأصل [عن] وهو تحريف من الناسخ .

الجواب :

يقال لهم : هل يجوز أن يكون الإنسان في فعل واحد مأموراً من وجه ، منهيّاً من وجه ، مطيعاً من وجه ، عاصياً من وجه ؟
فإن قالوا : لا .

قلنا : الدليل على جوازه المشروع والمعقول .

أما المشروع ؛ فإن المريض الذي يستنصر بالصوم فإذا صام عامه ؛ لم يختلف أحد أن صومه يقع ، وهو مأمور بالصوم من وجه ، منهي عنه ، ولولا أنه مأمور به من وجه ؛ لم يتصور وقوعه موقع الصوم المفروض عليه ، وهو منهي عنه من وجه ، وهو لتضمنه إضراراً بنفسه .

وأما المعقول ؛ فإن السيد إذا قال لعبد : احمل هذه الخشبة إلى موضع كذا ، واسلك بها طريق كذا ، فحمل الخشبة ، وسلك طريقاً غير الطريق الذي قال ، فإنه يكون مطيعاً من وجه ، عاصياً من وجه .

ألا ترى أنه يحسن أن يقول العبد : إن كنت عصيتك في سلوك هذا الطريق ، فقد أطعتك في حمل هذه الخشبة إلى موضع كذا .

ونقول لهم أيضاً : هل يجوز أن يستعمل الفعل الواحد على معنيين مختلفين في حكم الشرع ؟
فإن قالوا : لا .

قلنا : الدليل على جواز ذلك أن من وقف على جمل مغصوب بعرفات ؛ فقد اشتمل وقوفه على ما هو طاعة ، وهو الوقوف بعرفة ، وعلى ما هو معصية ، وهو استعمال جمل الغير .

وكذلك إذا توضأ بقاء مغصوب ، فإن حركاته في الوضوء اشتملت (١) على شيئين مختلفين ، على استعمال ماء الغير ، وهو معصية ، وعلى فعل الوضوء ، وهو طاعة .

(١) في الأصل [اشتمل].

وكذلك إذا ذبح بسكين مغصوب ، فإن فعله اشتمل على استعمال سكين الغير ، وهو معصية ، وعلى ذبح الشاة ، وهو مباح جائز .
وإذا نوى الإنسان الصوم ، ونام في نهاره ، فإنه في حال نومه فاعل للصوم ، وفاعل للنوم .

وهذه المسائل كلها مسلمة ، ولم ينقل عن المخالفين منع في شيء منها ، وأقواها مسألة صوم الشيخ والمريض الذين يستضران بالصوم ، ومسألة الوضوء بالماء المغصوب ، والوقوف على جمل مغصوب .

فإذا ثبت ما قلناه فنقول : إذا صلى في أرض مغصوبة فنقول : النهي في شغل أرض الغير ، والأمر بالصلاة ، فهو مأمور بهذا الفعل من حيث / ٣٦ - ب / إنه صلاة ، منهي عنه ، من حيث إنه شغل ملك الغير ، والجواز من حيث إنه صلاة ، لا من حيث إنه شغل ملك الغير .

وإن شئت عبرت عن هذا بالطاعة والمعصية فقلت : إنه مطيع من حيث الصلاة ، عاص من حيث شغل ملك الغير ، وهو مثل مسألة المريض إذا صام ، والمتوضىء بالماء المغصوب ، والواقف على جمل مغصوب ، وهو مأمور مطيع من حيث فعل الصوم ، وفعل الوقوف ، وفعل الوضوء ، عاصي منهي عنه ، من حيث الإضرار بنفسه ، واستعمال مال الغير ، وجمل الغير ، وهذا لأن شغل ملك الغير ينفصل عن الصلاة ، والصلاة تنفصل عن شغل ملك الغير ، فإذا انفصلا حساً ، فيجوز أن يجعل فعله فيهما كفعلين منفصلين ، فيكون مطيعاً بأحدهما ، عاصياً بالآخر ، والدليل عليه المسائل التي قلناها .

والحرف في هذه المسألة أنا وجدنا فعلاً من حقه أن يكون طاعة ، وقد وقع قبيحاً ومعصية ، ومع ذلك أجزأ عن الطاعة ، وكان طريق جوازها ما ذكرنا ، كذلك ، ههنا .

وأما فصل النية التي قالوها : فنحن إذا فصلنا الطاعة عن المعصية ؛ استقام فيه النية .

وقد نقل بعض المتأخرين من أصحابنا عن القاضي أبي بكر الباقلاني كلاماً

غير مفهوم في هذه المسألة ، وهو أن صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة [لا بد أن تقع مأموراً]^(١) بها ، ولكن يسقط الأمر بالصلاة [عندها]^(٢) كما يسقط الأمر بأعذار تظهر^(٣) من الجنون وغيره^(٤) .
وهذا هديان فأعرضنا عنه ، والله أعلم .

-
- (١) كذا في الأصل ، وهو غير صحيح ، وأظنه ناشئاً عن سهو من الناسخ ، وصوابه [لا تقع مأموراً بها] كما هو معروف عن القاضي وانظر البرهان ٢٨٧/١ ، والمحصل ٤٨٥/٢ ، والمنخول ص/١٢٧ ، وما ذكرناه من المراجع في الصفحة السابقة .
- (٢) في الأصل [عندنا] والمثبت الصواب ، كما هو معروف في المسألة .
- (٣) في الأصل [نظر] وهو تحريف من الناسخ .
- (٤) وقد وافق الرازي القاضي على هذا وانظر المحصول ٤٨٥/٢ .

مسألة *

إذا قال الصحابي أمرنا بكذا

إذا قال

الصحابي

أمرنا بكذا

إذا قال الصحابي أمرنا بكذا ، فإنه ينزل منزلة القول المقول في الأمر (١) .
وقال داود وأصحابه : لا ينزل منزلته ما لم ينقل اللفظ .
وقال : لأنه يجوز أن يكون الرسول ﷺ ذكر لفظاً في الندب ، والراوي ظن منه
معنى الوجوب ، فنقل على ما ظن .
ونحن نقول : قول الصحابي أمرنا بكذا ، مثل قول الرسول ﷺ : أمرتم
بكذا ، ومثل قوله : أمركم الله بكذا .
والذي قالوه باطل ، لأن الأمر عندنا لا يكون أمراً إلا إذا أفاد الوجوب ، فأما
إذا أفاد الندب فإنه لا يكون أمراً .
فليس ما قالوه بشيء ، والله أعلم .

(١) في هذه المسألة أمران :

الأول : قول الصحابي : أمرنا بكذا . . وما شابه هذا هل يعتبر كالمسند إلى رسول
الله ﷺ ، ويأخذ حكم الحديث . . أم لا ؟ وهي المسألة التي يتعرض لها الأصوليون
في مباحث السنة عند الكلام على مستند الصحابي ، وستأتي معنا .
وانظر التبصرة ص/ ٣٣١ ، والبرهان ١/ ٦٤٩ ، والمنحول ص/ ٢٧٨ ، والإحكام
١٣٧/٢ ، والمحصل ٤/ ٦٤٠ ، والمنتهى والمختصر لابن الحاجب ٢/ ٦٨ من شرح
العضد (١/ق ٢٦٦ - أ) رفع الحاجب ، والمستصفي ١/ ١٢٩ ، وشرح تنقيح
الفصول ص/ ٣٧٤ ، وجمع الجوامع ٢/ ١٧٣ بناني ، والمسودة ص/ ٢٦٠ ، وشرح
الكوكب المنير ٢/ ٤٨٣ ، وتيسير التحرير ٣/ ٦٨ ، وأصول السرخسي ١/ ٣٨٠ ،
وفواتح الرحموت ٢/ ١٦١ .

الثاني : وهو ما تعرض له ابن السمعاني هنا ، وهي ما إذا قال الصحابي أمرنا ، هل
ينزل منزلة القول المقول بالأمر . . ؟ أي هل يعتبر ما قاله الراوي هنا أمراً في
المسألة ، أم لا ؟ .

وهذه المسألة من النفاثات التي انفرد بها ابن السمعاني عن معظم كتب الأصول ، إذ
اقتصرت معظم الأصوليين على الأمر الأول ، ولم يعرضوا للأمر الثاني .

باب القول في النواهي *

اعلم أن النهي يقارب الأمر في أكثر ما ذكرناه ، ونشير إلى ذلك على وجه الاختصار ، ونبين ما يخالف الأمر فيه .

تعريف النهي

فأما حقيقة النهي ؛ فهو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه (١) .
وقيل : هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء (٢) .

هل للنهي

صيغة تدل عليه

* فصل

وله صيغة تدل عليه في اللغة .

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه : ليس له صيغة .

وقد دللنا عليه ، وأبطلنا قوله من قبل (٣) .

* فصل

في مقتضى صيغة النهي

مقتضى

صيغة النهي

وصيغة النهي مقتضية للتحريم (٤) .

(١) قد ذكرنا في تعليقنا على تعريف الأمر ص/ ٩٥ أن ابن السمعاني خالف الجمهور في اشتراطه العلو في تعريف الأمر، وكذلك فعل هنا، والجمهور لا يشترطونه لا في الأمر ولا في النهي .

(٢) قد ذكرنا أيضاً في تعريف الأمر أن هذا قول أبي الحسين البصري، وانظر المعتمد ١٨١/١ .

(٣) انظر ص/ ٨٤ حيث ذكرنا ما يتعلق بالمسألة على التفصيل .

(٤) وهذه المسألة أيضاً نظير لمسألة الأمر وإفادته الوجوب، وقد قدمها ابن السمعاني في ص/ ٩٨، وقد منّا التعليق عليها، ولذلك سيختصرها ابن السمعاني هنا .

قال الغزالي في المنحول ص/ ١٢٦ : «فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي، ومن حمله على الوجوب، حمل النهي على الحظر، ومن حمله على الندب، حمل هذا على الكراهة، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل، حمل هذا على رفع الحرج في الفعل» اهـ .

وقال أبو الحسن ^(١) ومن تبعه : لا يدل عليه ، ولا على غيره إلا بدليل ^(٢) .
والدليل على أنه يقتضي التحريم أن قوله لغيره : لا تفعل ، يقتضي طلب
/ ٣٧ - أ / ترك الفعل لا محالة ، مثلما أن قوله لغيره : افعل ، يقتضي طلب
الفعل لا محالة ، وطلب الفعل لا محالة يقتضي الإيجاب ، كما ذكرنا في مسألة
الأمر ، فطلب ترك ^(٣) الفعل لا محالة يقتضي التحريم .
وقد سبق وجه الدليل في هذا ^(٤) .

ويمكن أن يقال : إن النهي لما كان لطلب الامتناع من الفعل ، والفعل
لا يمتنع وجوده بكل حال إلا بالتحريم ، فكان مقتضياً للتحريم ، ونعني امتناع
وجوده بكل حال من حيث الشرع ، وامتناع وجوده بكل حال من حيث الشرع
يكون بالتحريم ، لأن السيد إذا قال لغلامه : لا تفعل كذا ، ففعل ، استحق
الذم والتوبيخ ، ولولا أنه اقتضى التحريم ؛ لم يستحق الذم والتوبيخ .

فصل *

والنهي يقتضي الترك على الدوام ، وعلى الفور ، بخلاف الأمر ، يقتضي
فعل المأمور مرة واحدة ، ولا يقتضي الفور إلا بدليل ، وذكرنا الفرق من قبل ^(٥) .
بيينة أن من قال لغلامه : افعل كذا ، ففعل مرة واحدة ؛ يعد ممثلاً ، آتياً

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية مفتاح الوصول لابن التلمساني
ص/ ٣٧ .

- (١) أي الأشعري .
- (٢) انظر التبصرة ص/ ٩٩ ، واللمع ص/ ١٣ ، والمحصول ٢/ ٤٦٩ ، والبرهان
١/ ٢٨٣ ، وشرح تنقيح الفصول ص/ ١٦٨ ، ورفع الحاجب (١/ ق ٣٤٤ - ب) ،
والمعتمد ١/ ١٨١ ، والمنحول ص/ ١٢٦ ، والمستصفي ٢/ ٢٤ ، وجمع الجوامع
١/ ٣٩٢ بناني ، والإحكام ٢/ ٢٧٤ ، وتيسير التحرير ٢/ ٣٧٥ .
- (٣) في الأصل [وترك] .
- (٤) انظر ص/ ٤٦ .
- (٥) انظر ص/ ١١٥ - ١٢٦ .

بالمأمور ، وإذا قال : لا تفعل كذا ، لا يعد منهيّاً إلا بعد الانتهاء على الدوام ، وهذا ظاهر للمتأمل .

* فصل

قد ذكرنا أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ^(١) ، فأما النهي عن الشيء هل يكون أمراً بضده .

فإن كان له ضد واحد ؛ فهو أمر بذلك الضد ، كالصوم في العيدين . وإن كان له أضداد كثيرة ؛ فهو أمر بضد واحد من أضداده ، لأنه لا يتوصل إلى ترك المنهي عنه إلا به ، فأما إثبات الأمر بسائر الأضداد ؛ فلا معنى له ، وقد سبق هذا .

* فصل

إذا نهي الشارع عن أحد الشيئين ؛ كان ذلك نهياً عن الجمع بينهما ، ويجوز له فعل أحدهما ، أيهما شاء ^(٢) .

وعند المعتزلة ^(٣) يكون منهيّاً عنها ، فلا يجوز له فعل واحد منها . وزعموا أن النهي لا يرد إلا عن قبيح ، فإذا نهي عنها ثبت قبحها ، فيكونان جميعاً منهيين ، وإن ورد بلفظ التخيير .

اللهم إلا أن تدل الدلالة على أن أحدهما إنما كان منهيّاً عنه إذا كان الآخر موجوداً ، وذلك الآخر منهي عنه إذا كان هذا موجوداً ، فيكون التخيير ههنا فائدة ، بأن يقال : لا تأكل ولا تشرب ، وتدل الدلالة أنه إنما نهي عن الأكل بعد وجود ^(٤) الشرب ، وكذا إنما نهي عن الشرب بعد وجود الأكل ، فيكونان منهيين على طريق التخيير على هذا الوجه .

(١) انظر ص/ ٢٠٣ .

(٢) انظر المنحول ص/ ١٣١ ، والمحصول ٥٠٧/٢ ، وجمع الجوامع ٣٩٢/١ بناني .

(٣) ونسبه في المنحول ص/ ١٣١ لأبي هاشم منهم .

(٤) في الأصل [وجوب] .

النهي عن الشيء
أمر بضده

النهي عن
أحد الشيئين

هذا مذهبه في هذا .

فأما عندنا فالأمر على ما ذكرناه .

والدليل عليه : أن الأمر أمر بالفعل ، والنهي أمر بالترك ، ثم الأمر بالفعل في أحد شيئين لا يقتضي وجوبها ، كذا الأمر بالترك في أحد الشيئين لا يقتضي وجوب تركها ، وقد سبق هذا أيضاً ^(١) .

(١) انظر ص/١٥٨ .

مسألة

في النهي هل يقتضي الفساد

النهي يدل على فساد المنهي عنه ^(١) ، وهو الظاهر من مذهب الشافعي ،

(١) قد عرفنا أن النهي يدل على التحريم ، ولكن هل يدل على فساد المنهي عنه أم لا؟ فيه مذاهب ، أولها: هذا الذي اختاره ابن السمعاني ، وهو أنه يدل على فساد المنهي عنه مطلقاً ، سواء أكان النهي في العبادات ، أم في المعاملات ، وسواء أكان لذات المنهي عنه ، أم لجزئه ، أم لوصف خارج عنه ، لازم له أو غير لازم ، كما هو ظاهر عبارته ، وكما يفهم من سياق أدلته ، وردّه على الخصوم .

إلا أنه - رحمه الله - سيذكر في ص/ ٢٣٠ في الرد على من ألزمه بالصلاة في الأرض المغصوبة وغير ذلك من الأمور المشابهة لها ، والتي ذهب ابن السمعاني إلى صحتها ، كما مر معنا في ص/ ٢١٣ ، سيذكر في سياق الانفصال عن هذا الإلزام أن النهي إذا لم يكن راجعاً لعين المنهي عنه ، وإنما هو راجع لمعنى آخر غيره ، وأضيف النهي إلى الشيء مجازاً عن ذلك المعنى - فالنهي لا يوجب فساد المنهي عنه ، قال: وعلى هذا تخرج المسائل . . . الخ .

ولذلك قال الأمدى في الأحكام ٢/ ٢٧٦: «ولا نعرف خلافاً في أن ما نهي عنه لغيره أنه لا يفسد ، كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة ، إلا نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه» اهـ .

فإن كان مراد الأمدى أن الكل متفقون على صحة الفعل ، فهذا صحيح ، لأن الصحة قد تكون لعدم الفساد ، وقد تكون لشيء آخر .

وإن أراد أن النهي لا يدل عليه بالاتفاق ، فهذا ليس بصحيح ، وذلك لأن الشيرازي صرح بأنه يدل على الفساد مطلقاً ، ولا سيما أنه نقل هذا المذهب عن بعض الأصوليين في كتابه اللمع ، ولم يرتضه ، وبين في التبصرة أن الصحة في هذه الصور راجعة لأمر آخر ، لا لأن النهي لا يدل على الفساد ، وانظر اللمع ص/ ١٤ ، والتبصرة ص/ ١٠٢ .

كما أن ابن السمعاني سيذكر مثل هذا في ص/ ٢٣٠ للإنفصال عن الزمّه بالصلاة في الدار المغصوبة ، إذ قال: وإنما عدل في ذلك الموضوع عن ذلك الأصل بدليل يقوم عليه ، من إجماع ، أو نص ، أو غير ذلك .

فالنهي عند ابن السمعاني ، والشيرازي ، وغيرهما من أطلق ، يدل على الفساد مطلقاً .

وعليه أكثر الأصحاب (١) .
إلا أنهم اختلفوا .

فمنهم من قال : يقتضي الفساد من جهة الوضع في اللغة .

ومنهم من قال : يقتضي الفساد من جهة الشرع (٢) .

ويمكن أن يقال : يقتضي الفساد من حيث المعنى ، لا من حيث اللفظ (٣) ،
وقد ذهب إلى هذا المذهب أيضاً جماعة / ٣٧ - ب / من أصحاب أبي
حنيفة (٤) .

ومن أصحابنا من قال : إن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه ، وحكي عن
الشافعي رحمه الله - ما يدل عليه ، وهذا اختيار أبي بكر القفال الشاشي (٥) ، وهو
قول الكرخي ومن تبعه من أصحاب أبي حنيفة .

(١) وهو اختيار الغزالي في المنحول ص/ ١٢٦ ، والأمدي في الإحكام ٢/ ٢٧٦ ، ونسبه
للجماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي ، ومالك ، وأبي حنيفة ، والحنابلة ، وجميع أهل
الظاهر ، وجماعة من المتكلمين ، واختاره الشيرازي في التبصرة ص/ ١٠٠ واللمع
ص/ ١٤ ونسبه في التبصرة لعامة أصحاب الشافعي ، كما حكاه الغزالي في
المستصفي ٢/ ٢٥ ونسبه للجماهير ، كما اختاره القرافي في شرح التنقيح ص/ ١٧٣
ونسبه للمالكية ، وابن الحاجب في المنتهى ص/ ٧٣ ، والمختصر (١/ ق - ١٣٤٦) رفع
الحاجب .

(٢) وهو اختيار ابن الحاجب في المنتهى ص/ ٧٣ ، والمختصر (١/ ق/ ٣٤٧ - أ) رفع
الحاجب .

(٣) وهو اختيار الأمدي في الإحكام ٢/ ٢٧٦ .

(٤) أما جمهور الحنفية فلهم تفصيل خاص بين الحسيات والشرعيات ، كما سيذكره ابن
السمعاني عن الدبوسي ، وكما هو مصرح في كتبهم ، وانظر فواتح الرحموت
١/ ٣٩٦ - ٤٠٣ ، وتيسير التحرير ٢/ ٣٧٦ .

(٥) هو الإمام أبو بكر ، محمد بن علي بن إسماعيل ، القفال الكبير ، الشاشي ، أحد كبار
أئمة أصحابنا الشافعيين أصحاب الوجوه ، عالم بالحديث ، والتفسير ، والفقهاء ،
والأصول ، واللغة ، والشعر ، توفي عام ٣٦٠ هـ .

(طبقات ابن السبكي ٣/ ٢٠٠ ، شذرات الذهب ٣/ ٥١ ، طبقات العبادي
ص/ ٩٣ ، العبر ٣/ ٣٢٨ ، النجوم الزاهرة ٢/ ١١١ ، وفیات الأعيان ٤/ ٢٠٠) .

وهو أيضاً قول أكثر المتكلمين ، ومنهم أبو علي ، وأبو هاشم ، وأبو عبد الله البصري^(١) ، الملقب بجعل^(٢) .

واختلف هؤلاء فيما بينهم .

فقال بعضهم إن كان في فعل المنهي إخلال بشرط في صحته إن كان عبادة ، أو في نفوذه إن كان عقداً ؛ وجب القضاء بفساده ، وإن لم يكن فيه إخلال بما ذكرناه ؛ لم يجب القضاء بفساده^(٣) .

(١) هو الحسين بن علي ، أبو عبد الله البصري ، الملقب بجعل ، وهو من رؤوس المعتزلة ، حنفي المذهب ، له تصانيف كثيرة ، توفي عام ٣٦٩ هـ .
(طبقات الشيرازي ص / ١٢١ ، تاريخ بغداد ٧٣ / ٨ ، العبر ٣٥١ / ٢ ، شذرات الذهب ٣٦٨) .

(٢) وهو اختيار الغزالي في المستصفى ٢ / ٢٥ ، دون المنحول ، ونسبه ابن السبكي في رفع الحاجب (١ / ق / ٣٤٧ - أ) لأبي الحسن الأشعري ، وأبي جعفر السمناني من أصحابنا الشافعيين ، ولأبي بكر الباقلاني .

كما نسبه الأمدي في الإحكام ٢ / ٢٧٦ لإمام الحرمين ، إلا أن ظاهر عبارة الإمام في البرهان ١ / ٢٨٣ ، لا يدل على هذا ، بل يدل على خلافه ، إذ قال : «ذهب المحققون إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تتضمن فساد المنهي عنه ، وخالف في ذلك كثير من المعتزلة ، وبعض أصحاب أبي حنيفة» هـ . ثم شرع في الرد عليهم .

إلا أنه قال في ١ / ٢٩٢ : «فإن صح نهي مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة فلا تصح ، كما لا تصح صلاة المحدث» هـ . وهذا في سياق الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة ، فكأنه خصص الفساد بصورة معينة وليس مطلقاً ، وهذا مراد ابن السمعاني في قوله بعد أربعة أسطر : وقال بعضهم : إن كان النهي يختص بالفعل المنهي عنه كالصلاة في المكان النجس اقتضى الفساد .

ففرق بين من يقول بالفساد مطلقاً ، وبين من يقول بعدم الفساد إلا في بعض الصورة وأطلق عليه أنه لا يقول بالفساد ، ثم فصل ، كما سنرى في التعليق التالي والذي يليه ، والله أعلم .

(٣) وهو اختيار الإمام الغزالي في المستصفى ٢ / ٣٠ ، قال رحمه الله : «وإن قيل : فقد حمل بعض المناهي في الشرع على الفساد دون البعض ، فما الفصل ؟ ، قلنا : النهي لا يدل على الفساد ، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بقوات شرطه وركنه ، ويعرف فوات الشرط إما بالإجماع كالطهارة في الصلاة ، وستر العورة ، واستقبال القبلة ، وإما بنص ، وإما بصيغة النفي ، كقوله لا صلاة إلا بطهور ، ولا نكاح إلا بشهود ، =

وقال بعضهم : إن كان النهي يختص بالفعل المنهي عنه ، كالصلاة في المكان النجس ؛ اقتضى الفساد ، وإن لم يختص بالمنهي عنه ، كالصلاة في الدار المغصوبة ؛ لم يقتض الفساد (١) .

وقال بعضهم : إن كان النهي عن الشيء لمعنى في عينه ؛ أوجب الفساد ؛ وإن كان لمعنى في غيره ؛ لا يوجب الفساد (٢) .

وأما المعروف عن طريق أبي زيد في هذه المسألة قالوا : النهي المطلق نوعان : نهي عن الأفعال الحسية ، مثل : الزنا ، والقتل ، وشرب الخمر . ونهي عن التصرفات الشرعية ، مثل : الصوم ، والصلاة ، والبيع ، والإجارة ، فالنهي عن الأفعال الحسية ، دليل على كونها قبيحةً في نفسها ، لمعنى في أعيانها ، إلا أن يقوم دليل على ذلك .

وأما النهي المطلق من التصرفات الشرعية فيقتضي قبحاً لمعنى في غير المنهي عنه ، لكن متصلاً بالمنهي عنه ، فتنفي صفة المشروعية عن المنهي من وجه ، مع تصوره في نفسه ، وبقاء حقيقته (٣) .

=
فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط، وإما بالقياس على منصوص، فكل نهي يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط فيدل على الفساد، من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي» اهـ.

(١) وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ٢٩٢/١، حيث قال: «فإن صح نهي مقصود عن الصلاة في الدار المغصوبة فلا تصح، كما لا تصح صلاة المحدث لما صح نهي عن الصلاة مع الحدث» قال هذا في سياق الكلام على صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وانظر أيضاً ما ذكره في ص/٢٩١ حيث ذكر ما يقارب كلام الإمام الغزالي السابق.

(٢) انظر المستصفي ٣١/٢ حيث ذكر الغزالي هذا الوجه، ثم بين بطلانه، ولم يرتضه.

(٣) انظر تيسير التحرير ٣٧٦/٢، وفواتح الرحموت ٣٩٦/١ - ٤٠٣.

هذا وقد اختار أبو الحسين البصري في المعتمد ١٨٤/١ التفصيل بين العبادة والمعاملة فقال: «وأنا أذهب إلى أنه يقتضي فساد المنهي عنه في العبادات دون العقود والإيقاعات» اهـ، وتبعه عليه الإمام فخر الدين الرازي في المحصول ٤٨٦/٢.

إلا أنه ذهب في المعالم إلى أنه يفيد الفساد في العبادات والمعاملات ما لم يكن النهي راجعاً لأمر مقارن للعقد غير لازم له، بل ينفك عنه، كالنهي عن البيع يوم الجمعة =

وربما يعبرون عن هذا فيقولون : يخرج عن المشروعية بوصفه ، ويبقى مشروعاً بأصله .

وبيان هذا قد ذكره في مسائل الخلاف .

وأما حجة من يقول : إن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه .

قالوا : الحال لا يخلو ، إما أن يكون النهي مقتضياً فساد المنهي عنه من حيث لفظ النهي ووضعه لغة ، أو حيث الشرع ، أو من حيث النظر إلى معناه .
فأما الأول فباطل ، لأن النهي طلب ترك الفعل ، والأمر طلب الفعل لغة ، وهذا لا يدل على فساد ولا صحة لأن الفساد والصحة أمران شرعيان لا يعرفان من حيث اللغة بحال ، ولا يدل عليهما من جهة اللفظ بوجه ما .

وأما الثاني ؛ فهو باطل أيضاً ، لأن الفساد من حيث الشرع لا يعرف إلا بنقل ، ولا نقل عن السماع في فساد المنهي عنه بالنهي شرعاً ، ولو كان لعثرنا عليه بالبحث ، وقد بحثنا فلم نجده ، يدل عليه أننا رأينا مناهي وردت في الشرع ، ولم تقتض فساد المنهي عنه ، والدليل عليه ، الصلاة في الأرض المغصوبة ، فإنها منهي عنها ، وليست بفاسدة ، وكذلك البيع وقت النداء ، وكذلك الطلاق في حال الحيض ، منهي عنه ، ومع ذلك هو واقع محكوم بصحته ووقوعه ، وكذلك البيع في آخر وقت الصلاة ، منهي عنه وهو جائز ، وكذلك الإحرام مجامعاً ، منهي عنه ، وهو منعقد .

وقد قال بعض من نصر هذا القول : إنه لا بد من (معرفة معنى الفاسد)

والصحيح ، فإن في معرفة معناه زوال معظم الشغل في المسألة / ٣٨ - أ .

قالوا : ومعنى الفاسد أنه لا يقع موقع الصحيح في الحكم بحال ، حتى [إذا]^(١) استعمل في الصلاة والصيام أفاد أن القضاء واجب ، وإذا استعمل في

= وقت النداء ، وتبعه عليه البيضاوي في المنهاج وانظر التمهيد للإسنوي ص / ٢٩٢ ، ونهاية السؤل ٥١ / ٢ ، وشرح البدخشي ٥٠ / ٢ .
وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في الفروع الفقهية في التمهيد ص / ٢٩٢ ، ومفتاح الوصول ص / ٣٩ .

(١) ما بين القوسين ليس في الأصل ، وقد استظهرته من السياق .

العقود أفاد أن التمليك لا يقع بها ، وإذا استعمل في الإيقاعات من الطلاق والعتاق ؛ أفاد أن لا يحصل ، وإذا استعمل في الشهادة أفاد أن الحاكم لا يحكم بها .

وأما معنى الجواز : فعلى الضد من هذا ، فيفيد استعماله في الصلاة والصيام سقوط القضاء ، وفي العقود وقوع الملك ، وفي الإيقاعات حصولها ، وفي الشهادة يفيد أن القاضي يقضي بها .

وإذا عرفنا معنى الفساد والجواز ؛ فليس في المنهي دليل على أنه إذا فعل المنهي عنه لا يقع موقع الصحيح في الحكم ، لأنه من حيث صيغته ليس إلا طلب ترك الفعل ، ومن حيث المعنى يدل على كراهة المناهي لفعل المنهي عنه ، ويدل على القبح ، لأن الناهي إذا كان حكيماً ؛ فلا بد أن يكون المنهي قبيحاً ، وإلا لم يحسن النهي .

فقبح الشيء ، وكراهة الناهي له ؛ لا يدل على فساده من حيث الحكم ، بدليل المسائل التي قدمناها .

ويدل عليه أن الذبح بالسكين المغصوب منهي عنه ، وكذلك التوضي بالماء المغصوب ، وقد وقعا موقع الصحيح ، فثبت أن النهي لا يدل على الفساد من حيث الصيغة ، ولا من حيث الشرع ، ولا من حيث المعنى .

قالوا : ولأن النهي لو أفاد الفساد ؛ لكان ما لا يفسد من الأفعال القبيحة لا يكون منهيّاً عنه على التحقيق ، لأن اللفظ المستعمل في غير ماوضع له يكون مجازاً ، ولا يكون حقيقة .

وقد قال بعضهم : إن لفظ النهي لغوي ، والفساد معنى شرعي ، ولا يجوز أن يكون اللفظ اللغوي موضوعاً له .

لأن أهل اللسان قد تكلموا بهذا ولم يعرفوا شرعاً ما ، فدل أنه لا يجوز أن يقتضيه لفظ النهي .

قال : ولا يجوز أن يكون الفساد من حيث القبح ، لأن قبح الشيء لا ينافي ثبوت الحكم لا محالة .

لأن الحكيم قد ينهى عن الشيء لنسوع مفسدة تتعلق به ، وإن وقع موقع الصحيح في الحكم ، وذلك أن يتشاغل به عن واجب ، مثل البيع مع تعين السعي إلى الجمعة ، أو مع تعين التحريم عليه ، أو تعين إنقاذ غريق أو حريق ، وإذا أمكن هذا ؛ لم نأمن أن يكون النهي عن البيع أو الطلاق وغيرهما ؛ كان لغرض ، سوى أن أحكامها لا تثبت ، وإذا جاز ذلك لم يقتض قُبْحُه الفساد .
وأما أبو زيد فالذي يختصر من كلامه في هذه المسألة ؛ هو أن النهي لا يصح عن غير المتكون .

لأن النهي يرد والمراد به انعدام الفعل مضافاً إلى اختيار العباد وكسبهم ، فلا بد من تكون المنهي عنه ، ليكون العبد مبتلى بين أن يكف عنه باختياره فيثاب عليه ، وبين أن يفعله باختياره فيعاقب عليه .
فثبت أن النهي لا يتصور إلا عن متكون من العبد .

قالوا : ولهذا لا يصح أن يقال للأعمى : لا تبصر ، وللأدمي : لا تطر ، لأنه لا يتكون منه ، ويجوز أن يقال للبصير : لا تبصر كذا ، وكذلك للسميع : لا تسمع كذا ، لأنه يتكون منه .

وربما يعبرون عما قلنا فيقولون : / ٣٨ - ب / إن النهي لطلب الامتناع من المنهي عنه ، فلا بد من تصور المنهي عنه ، حتى يتحقق النهي عنه .
فعلى هذا ؛ المنهي عنه هو الصوم في يومي العيد ، وأيام التشريق ، والبيع أيضاً هو المنهي عنه مع الشرط الفاسد ، وكذلك الصلاة عند غروب الشمس ، والصوم اسم لفعل مخصوص ، وكذلك الصلاة والبيع ؛ اسم لقول مخصوص ، وهو الذي جعل سبباً للملك شرعاً ، فوجب تصور الصوم ، والصلاة ، والبيع بعد النهي لتحقيق النهي عنه شرعاً .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إنه تصور صورة الإمساك ، وصورة أفعال الصلاة ، وصورة الإيجاب والقبول ، لأن الصوم إنما صار صوماً بصورته ومعناه ، وكذلك الصلاة ، وكذلك البيع ، والمعنى في الصلاة والصوم كونه صلاة وصوماً في حكم الله تعالى ، والمعنى في البيع كونه مفيداً للملك ، فإذا لم يوجد هذا المعنى في

هذه الأشياء لم توجد هذه الأشياء أصلاً .

وقد بينا أنه لا بد من تصور المنهي عنه ليصح النهي .

والحرف أن الذي تحقق موجوداً ليس بصلاة ولا صوم ولا بيع .

قالوا : والفسخ ينزل من النهي في طرف مناقض له ، لأن النهي لإعدام الشيء بفعل العبد ، وأما الفسخ فهو لإعدام الشيء مشروعاً لينعدم فعل العبد لانعدامه مشروعاً ، والنهي لا لانعدامه مشروعاً ، بل لينعدم بفعل العبد مع بقاء المشروعية .

قالوا : أما كون المنهي عنه محظوراً ؛ فلا ينافي المشروعية ، لأنه يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه ، محظوراً من وجه ، فصار المفعول مشتملاً على حظرية ومشروعية ، وإنما أثبتنا المشروعية مع الحظر لأجل الضرورة ، على ما سبق .
فإن قلت : إن نص الشارع على هذا لا يجوز ، مثل أن يقول : حظرت عليك هذا الشيء وشرعته لك ، فلا يجوز .

وعلى أنه يجوز أن يثبت بطريق الضرورة ما لا يثبت بطريق التنصيص ، وهذا كالأمر بالشيء نهي عن ضده ، كذلك النهي عن الشيء أمر بضده ، إذا كان له ضد واحد ، فصار الشرع من مقتضيات النهي ضرورة ، والحظر من مقتضيات الأمر ضرورة ، وإن كان لا يجوز ذلك بطريق التنصيص .
وعلى أن الشيء الواحد يجوز أن يكون مشروعاً من وجه ، محظوراً من وجه ، بدليل المسائل التي قلناها .

وكذلك وطء الأب جارية ابنه ، ووطء أحد الشريكين الجارية المشتركة .

وقال بعضهم : القبح صفة قائمة بالمنهي ، فكان تابعاً ، فلا يجوز إثباته على وجه يبطل ما أوجبه واقتضاه .

وبيان هذا : أن النهي أوجب القبح ، فإذا أثبتناه على وجه ، يفسد به المنهي عنه ^(١) ، وفي فساد المنهي عنه فساد النهي على ما سبق . كما ^(١) أثبتناه على وجه يبطل به ما اقتضاه وأوجبه ، فعملنا بالأصل ، وهو النهي ، على ما يتصور معه

(١) كذا في الأصل ، وأظن أن في الكلام سقطاً لا يخفى على المتأمل .

المنهي ، وعملنا بالمتقضي ، وهو القبح بقدر الإمكان ، وهو أن يجعل المنهي عنه غير مشروع بوصفه ، لأن القبح وصف يسلب المشروعية من حيث الوصف ، وأبقينا المشروعية في أصله لثلا يبطل أصل النهي .

فهذا / ٣٩ - أ / غاية الإمكان في إظهار العمل بالدليلين .

فإن قلتم : كيف يحتمل المشروع وصف الفساد ؟

قلنا : وقد يحتمل بدليل المسائل التي قدمناها ، ولأن العبرة بالدليل لا بالاستبعاد .

وخرجوا على هذا الأصل المسائل من مسألة البيع الفاسد ، ومسألة نذر صوم يومي العيد ، وأيام التشريق ، وكذلك الصلاة في الأوقات المنهي عنها ^(١) .

وقد ذكرنا وجه كلامهم في ذلك في مسائل الفروع ، فلا معنى لذكره ههنا . وأما حاجتنا في المسألة ؛ قوله ﷺ : « من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد » ^(٢) روته عائشة رضي الله عنها وغيرها ، والخبر في الصحيحين ، والمنهي عنه ليس يداخل في الدين ، فيكون مردوداً باطلاً .

وسؤالهم على هذا هو أن معنى قوله : « فهو رد » ، أي غير مقبول ، ولا يثاب عليه .

والجواب : أن الظاهر من قوله : « رد » هو بمعنى الإبطال والإعدام ، كما يقال : « رد فلان على فلان ماله » أي : أعدم يده وقوته ، أو ثبت يد المردود عليه وأوجده .

وإذا كان الظاهر هذا ؛ لم يجوز أن يحمل على غيره إلا بدليل .

(١) فقالوا: إذا نذر المكلف صوم يوم النحر، صح نذره، مع أنه منهي عن صوم يوم النحر، لأن المعصية في فعله، دون نذره، ويؤمر بفسطه وقضائه، ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهدة نذره، لأنه أدى الصوم كما التزمه، وذلك لأن هذا الصوم مشروع بأصله دون وصفه .

(٢) رواه البخاري في البيوع ٢٩٨/٤ والصلح ٢٢١/٥ باب إذا اصطلحوا على صلح جور، ومسلم رقم ١٧١٨ في الأفضية، وأبو داود في السنة ٥٠٦/٢، وابن ماجه في المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ رقم (١٤) .

ولأننا أجمعنا على أن النهي يقتضي حرمة المنهي عنه وحظره ، ولهذا المعنى إذا ارتكبه يَأْثَمُ ، وإذا صار محظوراً ؛ لا يبقى مشروعاً ، لأن المشروع هو المطلق فعلة في الشرع ، وهذا أدنى درجات المشروعية ، والمحظور : هو الممنوع عنه في الشرع ، فيستحيل أن يكون الشيء الواحد محظوراً ومشروعاً .

بيينة أن الله تعالى قد نص على التحريم في الربا ، بقوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(١) ، والمحرم ما يجب الامتناع منه ، وإذا وجب الامتناع عنه ؛ لم يتصور أن يكون مشروعاً ، لما بيناه ، أن أقل درجات المشروع هو الندب أو الإباحة ، وإذا لم يكن عقد الربا مشروعاً ، لم يثبت الملك المشروع ، لأن الملك المشروع لا يثبت إلا بالعقد المشروع .

وتحقيق ما ذكرناه أن البياعات ، والأنكحة ، وسائر العقود ، ما عرفناها إلا بالشرع ، فإنه لولا الشرع لم يعرف شيء من هذه العقود ، وقد شرع الله تعالى هذه العقود على شرط مخصوص ، في محل مخصوص ، من فاعل مخصوص ، فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً .

وهذا لأن الأصل لما كان هو عدم المشروعية ، فإذا شرع عقداً على وجه ؛ فما كان على غير ذلك الوجه ؛ يبقى على العدم ، وإذا بقي على العدم لا يتصور ثبوت حكم شرعي لها .

فإن قالوا : إن قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(٢) يتناول كل ما يسمى بيعاً ، فيجب أن لا يوجد بيع ما إلا وهو داخل تحت الآية ، فإذا وردت السنة بزيادة شرط ، أو تسمية محل ؛ فلا يخرج العقد من كونه بيعاً ، لظاهر الآية ، فإذا كان بيعاً دخل تحت المشروعية .

قالوا : وعلى أن صحة البيع تعرف بالعقل ، ولو لم يرد شرع بالبيع ، لكننا نعرف بالعقل من كان له ملك في شيء ، فجعله لغيره ، يصير لذلك الغير ،

(١) البقرة/ ٢٧٥ .

(٢) البقرة/ ٢٧٥ .

وإذا / ٣٩ - ب / عرف بالعقل ؛ لم يكن عدم ورود المشروع دليلاً على انعدامه .

والجواب : أما الآية ، قلنا : معنى الآية : أحل الله البيع على ماورد به بيان السنة ، والدليل عليه : أنه لا يحل إلا على ذلك الوجه الذي ورد به السنة .
ولأنه تعالى قد قال عقيبہ ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(١) ، وعندهم الربا عقد منعقد مفيد للملك على ما ينعقد ^(٢) غير الربا ويفيده .

وأما قولهم : إن صحة البيع تعرف بالعقل ؛ قلنا : هذا محال ، لأن البياعات عقود شرعية بإجماع الأمة ، والعقود الشرعية لا تعرف إلا بالشرع .

ثم نقول : إن سلم لكم مسلم أن البيع وإفادته الملك كان يعرف بالعقل ؛ لكننا لم نترك والعقل ، بل رُدُّدنا إلى الشرع ، وقد صارت البياعات شرعيةً بإجماع الأمة ، ألا ترى أن جواز الإقدام على البيع وغيره كان يعرف بالعقل ، والآن قد ارتفع ذلك ، حتى لا يجوز الإقدام على عقدٍ ما إلا إذا كان على ما يوافق الشرع ، وإذا صارت شرعية ظهر ما قلنا ، إن ما لم يرد به الشرع بقي على عدم المشروعية ، فلا يجوز أن يفيد حكماً شرعياً بحال .

واعلم أن هذا الذي قلناه ظاهر في البياعات والأنكحة وسائر العقود ، وهو في العبادات أظهر ، وذلك لأن المفعول عبادة ، فإذا كان منهيّاً عنه ؛ لم يكن عبادة .
ولأن العبادة ما يتناوله التعبدُ من المعبود ، والمنهي عنه لا يتناوله التعبدُ ، فلا يكون عبادة .

ويمكن أن يقال : ما لا يتناوله التعبد لا يسقط التعبد .

وإنما قلنا : إن المنهي عنه لا يتناوله التعبد ، لأن التعبد ما يتناول ماله صفة زائدة على حسنه ، والمنهي عنه لا يكون حسناً ، فكيف تثبت له صفة زائدة على الحسن .

(١) البقرة / ٢٧٥ .

(٢) في الأصل [ينعقل] .

وجميع ما ذكرناه في كلامهم يمكن إخراجهم على طريق السؤال على هذه الطريقة ، وسنجيب عن الكل .

واحتج بعض أصحابنا بأن النهي ضد الأمر ونقيضه ، والأمر يدل على أجزاء المأمور به ، فيجب أن يدل النهي على عدم أجزائه ، وإلا لم يكن ضده ولا نقيضه .

وقد قالوا على هذا : إن الأمر لمدل على أجزاء المأمور به ، فالنهي الذي هو ضده ؛ لا يدل على أجزاء النهي عنه ، فقد ثبتت المخالفة والمضادة من هذا الوجه .

ونحن وإن قلنا : إن النهي عنه مجزئ ؛ فلا نحكم لإجزائه لمكان النهي .
وقالوا على قولنا : إن النهي عنه لو كان مجزئاً لكان طريقه الشرع ، والشرع إما إيجاب ، أو نداء ، أو إباحة ، والنهي ينفي جميع هذا .

قالوا : لا يمتنع أن يثبت الإجزاء مع انتفاء هذه الوجوه ، ألا ترى أنه يجوز أن يقول : إذا فعلتم ما نهيتكم أجزاءكم عن الفرض ، أو يقول : إذا فعلتم ما نهيتكم عنه ؛ وقع به الملك ، فإذا جاز هذا تصريحاً ؛ جاز وإن لم يصرح به .

ونحن نجيب عن هذا فنقول : ما قلتم من التصريح على ما قلتم ؛ لا يجوز ، وإن ورد على ذلك فيكون النهي مجازاً ، ولا تكون له حقيقة ، وإذا ثبت هذا / ٤٠ - أ / الأصل الذي قلناه خرجت عليه المسائل ، من مسألة البيع الفاسدة ، ومسألة صوم يومي العيد ، وأيام التشريق ، وقد ذكرنا وجه ذلك في الفروع .

وأما الجواب عن كلماتهم ؛ أما الأول فقد قسموا وقالوا : النهي يدل على فساد النهي عنه بصيغة النهي ، أو بمعناه ، أو شرعاً .

فهذا تقسيم باطل ، لأننا بينا وجه فساد (١) النهي عنه ، فينفي أن يكون الكلام على ذلك .

ويمكن أن يقال : بصيغته ، لأن صيغته تدل على عدم المشروعية ، لأن المشروعية بأمر أو إباحة ، والنهي ينفي ذلك .

(١) في الأصل [فساده] .

ويمكن أن يقال : بمعناه ، لأنه قد دل النهي على قبح المنهي عنه وحظره ، وهذا مضاداً للمشروعية .

وقولهم : يجوز أن يكون الشيء مشروعاً من وجه ، ومحظوراً من وجه .
قلنا : قد ورد النهي عن نفس الشيء مطلقاً ، فصار محظوراً مطلقاً ، وإذا صار محظوراً مطلقاً ؛ لم يبق مشروعاً بوجه ما .

وقولهم : إن النهي ليس إلا طلب الكف عن الفعل .
قلنا : بلى ، ولكن قد دل على الفساد بالوجه الذي قلنا .
والأولى أن لا ندعي الفساد بصيغة النهي ، لكن نقول : إنها جاء الفساد من حيث معنى النهي ، وذلك المعنى ماسبق .

وأما قولهم : إن معنى الفساد كذا ، ومعنى الجائز كذا .
قلنا : قد قام الدليل أن القضاء يجب بأمر جديد ، فكيف يكون معنى الفساد ما يجب قضاؤه ، والقضاء لا يجب بالأمر الأول بحال ؟ فليس هذا بشيء .
وقولهم : إنه يجوز أن ينهى عن الشيء لنوع مفسدة يتصل بالمفعول وإن كان هو في نفسه جائزاً .

قلنا : النهي عن الشيء ؛ لا يكون إلا لمفسدة في عينه ، فلا يتصور أن يكون جائزاً ، وهذا لأنه إذا ورد النهي عن نفس الشيء ؛ فإن كان عبادة ؛ أنتفى منه التعبّد ، وإن كان من عقود المعاملات ؛ أنتفى منها الإطلاق والإباحة ، وما لا يكون مباحاً لا يكون مشروعاً ، وإذا لم يكن مشروعاً لم يبتن عليه حكم الشرع .

وأما قولهم : إن النهي صيغة لغوية ، والجواز والفساد شرعيان .
قلنا : وإن كان النهي لغة ، لكن عرف أهل اللسان عقلوا أن ذلك لما لا يتصل به المطلوب بالفعل ، والأمر لما يتصل به المطلوب بالفعل .
ثم قد ذكرنا أن النهي إنما نفى ^(١) الشرع بالوجه الذي سبق ذكره .

(١) كذا في الأصل .

وأما المسائل التي تعلقوا بها فنقول : أولاً - إن الأصول الممهدة في الشرع لا تنقض ، لأنه ما من أصل من أصول الشرع إلا وقد وجدنا له موضعاً في الشرع مخالفاً له .

غير أن ذلك لا يُعدّ نقضاً لذلك الأصل المشروع الموضوع ، وإنما عدل في ذلك الموضوع عن ذلك الأصل بدليل يقوم عليه . من إجماع ، أو نص ، أو غير ذلك ، بينة أن النهي في اقتضاء الفساد كهو في اقتضاء التحريم ، ثم قد يعدل به من التحريم إلى التنزيه ، ولا يخرج النهي من أن يكون دالاً على التحريم ، فكذا تصور النهي في بعض المواضع عن الفساد لوجود القرائن المانعة من الفساد ؛ لا يدل على أن النهي في وضعه لا يدل على الفساد / ٤٠ - ب / وأمثال هذا يكثر .

ثم نقول : إن النهي إذا ورد عن نفس الشيء حقيقة فلا بد أن يوجب فساد النهي عنه ، فأما إذا كان النهي وارداً [لا] ^(١) عن نفس الشيء ، لكن عن معنى آخر غيره ، وأضيف النهي إلى الشيء مجازاً عن ذلك المعنى ، فإنه لا يوجب فساد النهي عنه ، وعلى هذا تخرج المسائل . أما الصلاة في الأرض المغصوبة ؛ فالنهي ليس عن نفس الصلاة ، لكن عن شغل أرض الغير ، ولهذا يوجد النهي عن القعود في أرض الغير بلا صلاة ، وقد بينا هذا فيما سبق ، فلا نعيد ، وكذلك الطلاق في حال الحيض ، فإن النهي ليس لنفس الطلاق ، ولكن لإلحاق الضرر بالمرأة ، ولهذا يوجد الطلاق في حال الحيض ، ولا يكره إذا لم يؤد إلى الضرر ، وهو أن يُطلق في حال الحيض قبل الدخول ، وكذلك الوطء في حال الحيض ، إنما نهى عنه لا لنفس الوطء ، [لكن] ^(٢) لمباشرة الأذى ، وقد ورد النص بهذا المعنى .

وعلى هذا النهي وقت النداء ، إنما نهى عنه للاشتغال به عن السعي ، ألا ترى لو اشتغل بشيء آخر غير البيع كان النهي متناولاً إياه .

وأما في سائر ماورد به النهي فقد تناول نفس الشيء .

فإن النهي عن البيع بالخمر ؛ نهى عن نفس البيع .

(١) ما بين القوسين ليس في الأصل .

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل .

وكذلك بيع الدرهم بالدرهمين .

وكذلك النكاح بغير شهود .

وعلى هذا النهي عن صوم يومي العيد ، وأيام التشريق ، بدليل أنه لا يتصور وجود النهي إلا عند فعل هذه العقود .

والحرف أنه لا يتصور ارتكاب البيع بالخمير ، إلا عند مباشرة بيع الخمر ، ولا يتصور ارتكاب الربا ، إلا عند بيع الدرهم بالدرهمين .

وكذلك في البيع بشرط فاسد ، لا يوجد ارتكاب ذلك النهي إلا عند وجود البيع .

وكذلك في صوم يومي العيد لا يوجد ارتكاب النهي إلا عند فعل الصوم ، من النية مع الإمساك . حتى لو أمسك ولم ينو الصوم ، فانه لا يكون مرتكباً للنهي . وفي المسائل التي أوردها يتصور ارتكاب النهي من غير وجود تلك العقود أصلاً .

وهذا جواب معتمد في نهاية الظهور ، وقد أغنى عن خبط كثير من الأصحاب فيها .

وأما الإحرام مجامعاً فينعقد لا على ما ينعقد إذا أحرم غير مجامع ، لأنه ينعقد فاسداً ، ولأنه لا يفيد المقصود من الخروج عن المفروض عليه والتفصي عن عهده ، فلتكن سائر العقود الفاسدة كذلك أيضاً ، لا تفيد المطلوب من الملك في البيع ، والحل في النكاح ، والخروج عن عهدة النذر في صوم يومي العيد وأيام التشريق ، خلاف ما يقوله الخصم .

فإنهم قالوا : إذا نذر صوم هذه الأيام وفعلها ؛ خرج عن عهدة النذر .

فإن قالوا : أليس قد انعقد الإحرام مع هذا كله ، فهلا قلت : إنه لا ينعقد أصلاً .

قلنا : انعقاده على الفساد ، وإلزامه أفعاله مجري مجرى نوع معاقبة من الشرع ، والمؤاخذات من الشرع على أنواع ، فيجوز أن يقال : يكون هذا الإلزام وإيقاع المرء في عهدة أفعال الحج ، ليفعلها ، ولا يسقط بها الحج عن

ذمته ، ولا يثاب على فعلها ، / ٤١ - أ / نوع معاقبة من الله تعالى له ،
لارتكابه النهي ، وفعله الحج على وجه المعصية ، فلم تدخل هذه المسألة على
الأصل الذي قلناه .

وأما طريقة أبي زيد فاعلم أن معتمده في طريقته هو أن النهي لا يتحقق إلا مع
تصور المنهي عنه .

فقد قال الأصحاب : إنه متصور لولا النهي ، فلتصوره لولا النهي ؛ صح
النهي ، ثم النهي يعمل عمله على ما قدمناه .

ويمكن أن يعبر عن هذا فيقال : إن النهي لإعدام الشيء شرعاً ، لا لإعدامه
حساً ، فلما ^(١) أنه متصور حساً ؛ صح النهي عنه ، ولما ^(١) أن النهي قضيته نفى
المشروعية عن المنهي عنه على ما سبق ؛ انعدم شرعاً .

وقولهم : إن المنهي عنه هو الصوم المعلوم ، والبيع المعلوم في الشرع ، وأما مجرد
الإمساك فليس بصوم ، ولئن كان صوماً ، فهو صوم لغة لا شرعاً ، فوجب الحكم
بتصور الصوم حقيقةً ، والبيع حقيقةً ، حتى يصح النهي .

وجواب الأصحاب عن هذا ما قلنا : إنه قد تصور لولا النهي ، وهذا لا يدفع
الإشكال ، فليس مما يقنع به الخصم .

ويمكن أن يجاب فيقال : الصوم الذي هو فعل العبد ، ليس إلا النية مع
الإمساك ، وهذا متصور من العبد ، وقد صح النهي لتصوره منه ، فأما خروجه
عن كونه صوماً شرعاً ؛ ليس لمعنى من قبله ، لكن لعدم إطلاق الشرع ذلك ، أو
يقال : لعدم قبول الشرع إياه لنهيه عنه ، والصوم لا يكون صوماً إلا بفعل
العبد ، واتصال أمر الشرع به ، فصار المفعول صوماً من حيث النظر إلى فعل
العبد ، وصح النهي لذلك ، ولم يكن صوماً من حيث النظر إلى إطلاق الشرع
لذلك ^(٢) ، أو أمره به ، وليس غرض الحكيم من كلامه إلا تحقق النهي ، فإذا
تحقق النهي بما قلناه ، حتى إذا ارتكبه كان عاصياً لارتكابه النهي ، فاعلاماً مع

(١) كذا في الأصل .

(٢) في الأصل [كذلك] .

منه ، وحظر عليه ، والمنهي عنه ما يعاقب على فعله ، وقد وجد بما فعله العبد على وسعه وطاقته ، وليس في وسعه الصوم إلا بهذا القدر الذي وجد منه .
وإذا ثبت تحقق النهي سقط ما قالوه جملة .

وهذا لأن الصحة والفساد معنيان ملقيان من الشرع ، وليس إلى العبد ذلك ، وإنما إلى العبد إيقاع الفعل باختياره ، فإن وقع فعله على وفق أمر الشرع ؛ صح شرعاً ، وانبت عليه الأحكام الشرعية ، وإذا وقع على خلاف أمر الشرع ، كان الأمر باقياً ، ولم تبين عليه الأحكام الشرعية ، ولهذا أبطلنا صوم الليل مع تحقق الإمساك الحسي فيه عن المفطرات ، وكذلك إمساك المرأة عن المفطرات في حال حيضها متحقق حساً وصورة ، ولكن لما لم يوافق أمر الشرع لم تثبت له الحقيقة الشرعية .

ونقول أيضاً : ذكر الصوم والبيع وغير ذلك في النهي ؛ ليس لتحقيق هذه العقود ، ولكن ذكرها لتعريف ما يعمل فيه النهي من الإبطال الشرعي .

وهذا كالنهي عن بيع الحر ، وعن بيع الخمر ، وعن بيع الملاقيح والمضامين ، ليس ذلك لتحقيق البيع ، ولكن لتعريف ما وقع القصد إلى إفساده وإبطاله .
وإن قالوا : فالصوم والبيع لا يكون منهيّاً عنه .

إذا قلنا : هو منهي عنه ، لأن عمل النهي ظهر فيه ، من / ٤١ - ب / إفساده وإبطاله ، ولكن ذكره لم يدل على تحققه في نفسه ، لأنه لتعريف ما يبطل ويفسد ، على ما ذكرناه .

وأما كلامهم على فصل القبح والحظر ؛ فضعيف جداً ، ومتى سلم أن المفعول محظور ، لا بد أن يخرج عن كونه مشروعاً .
وقولهم : إنه محظور من وجه مشروع من وجه .

قلنا : هذا محال ، لأن الخطرية بالنهي ، والمشروعية بإطلاق الشرع ، وإذا لم يتصور اجتماع المنع والإطلاق في شيء واحد لم يتصور أيضاً ، اجتماع حكمهما فيه .

وأما وطء أحد الشريكين الجارية المشتركة فنقول : إنه محظور من كل وجه ،

إلا أنه سقط الحد ، وثبت النسب لوجود الملك في بعض الجارية ، لوجود حق الملك للأب ، فثبت ما ثبت من سقوط الحد ، وثبت النسب ، لوجود نفس الملك ، أو لوجود نفس حق الملك ، لا لأجل أن الوطاء صار مشروعاً من وجه . وكذلك الوطاء في النكاح الفاسد ، لا نقول إنه مشروع بوجه ، إنما سقط الحد ، وثبت النسب لاختلاف العلماء .

وفي مسألة ما إذا زفت إليه غير امرأته ، لأجل الاشتباه الذي وجد فيه ، وهذا لأنه لما أقدم على الوطاء على قصد أنه حلال له ، وهو موضع يشتبه فيه الأمر ، فلم يستحق عليه الحد الذي هو عقوبة ، وثبت النسب احتياطاً . فهذا وجه الكلام في هذه المسألة ، وقد بسطنا الكلام فيها زيادة بسط لوقوع الحاجة إليه في كثير من المسائل ، والله المرشد للحق ، والهادي إلى الإصابة بمنه وعونه .

تم باب الأوامر والنواهي .

وقد قال بعض أصحابنا إن النهي يكون بمعنى النفي في كثير من المواضع ، وضرب لذلك أمثلة ، غير أن ذلك غير مرضي في هذه المسألة ، لأنه يؤدي إلى الحكم بكون المنهي مجازاً في نفسه ، إذ النهي والنفي بابان مختلفان ، وإنما ينبغي أن يتكلم في هذه المسألة مع تبقية النهي على حقيقته . وقد ذكرنا بغاية المجهود بعون الله وتوفيقه .

مباحث العموم والخصوص المطلق والمقيد

العموم والخصوص

* القول

في

* العموم والخصوص

تعريف العام

اعلم أن الكلام العام هو كلامٌ مستغرقٌ لجميع ما يصلحُ له (١) .
وهذا هو المعقول من كون الكلام عاماً ، ألا ترى أن قولنا : « الرجال »
مستغرقٌ لجميع ما يصلح له ، لأنه يستغرقُ الرجالَ دون غيرهم ، وإذا كان
لا يصلح لغيرهم .

وكذلك لفظة « مَنْ » في الاستفهام ، نحو قول القائل لغيره : « مَنْ عندك ؟ »
لأنها تستغرقُ كل عاقل عنده ، ولا تتعرض لغير العقلاء ، ولا لعقلاء ليسوا
عنده ، لأنها لا تصلح في هذه المواضع لهم .

وكذلك قولنا : « كل » يستغرق كل جنس يدخل عليه ، ولا يتناول من
لا يدخل عليه ، لأنه لا يصلح له .

وقد قال بعض أصحابنا : العمومُ كلُّ لفظٍ عمٌّ شيئين فصاعداً (٢) .
وقيل : ما استقل لفظه بنفسه ، ولا يشتمل على مسميات جنسية ، وقد
يستعمل في شيئين ، ويستعمل في جميع الجنس .

(١) هذا التعريف بعينه هو ما ذكره أبو الحسين البصري في المعتمد ٢٠٣/١ ، وقد زاد
فيه ابن السبكي في جمع الجوامع ٣٩٨/١ : « من غير حصر » ليخرج اسم العدد ،
من حيث استغراقه لأحاده .

ولم يرتض الأمدى هذا الحد ، وأفسده من وجهين ، وانظر الإحكام ٢٨٦/٢ .

(٢) وهو تعريف الغزالي في المنحول ص/١٣٨ ، والمستصفي ٣٢/٢ .

أما الأول ؛ فكقولك : عممت زيداً وعمراً بالعطاء .
وأما الثاني ؛ فكقولك : عممت الناس بالعطاء .
وإذا / ٤٢ - أ / عرفت حد العموم ، فنبين أولاً إثبات الصيغة للعموم في
اللغة والشريعة ، ثم نذكر عقبيه ما يتلوه من الفصول المذهبية ، والمسائل
الخلافية ، إن شاء الله تعالى .

مسألة

للعوم صيغةً مقتضيةً استيعابَ الجنس لغةً وشرعاً ، وهذا قولُ جملة الفقهاء ، وكثيرٍ من المتكلمين (١) .

وقال أبو الحسن الأشعري ومن تبعه (٢) : إنه ليس للعموم صيغةً موضوعة في اللغة ، والألفاظ التي ترد في الباب تحتمل العموم والخصوص ، فإذا وردت وجب التوقف فيها حتى يدل الدليل على ما أريد بها (٣) .

(١) هذا هو رأي جواهر الأصوليين ، والفقهاء ، والمتكلمين ، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٣٥٨ - ب) : «والحق الأبلغ إثبات الصيغ» وهو مذهب الشافعي كما قاله إمام الحرمين ، وغيره .

وقد نص عليه الشيرازي في التبصرة ص/١٠٥ ، واللمع ص/١٧ ، وإمام الحرمين في البرهان ١/٣٢١ ، والغزالي في المنخول ص/١٣٨ ، والمستصفي ٢/٤٨ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٧٥ والمختصر ، والرازي في المحصول ٢/٥٢٣ . وهو اختيار أبي الحسين البصري في المعتمد ١/٢٠٩ ونقله عن شيوخ المعتزلة والمتكلمين .

وهذه المسألة شبيهة بمسألة الصيغة في الأمر ، قال الغزالي في المنخول ص/١٣٨ : «الذين توقفوا في صيغة الأمر توقفوا في صيغة العموم» . وانظر شرحنا على التبصرة ص/١٠٥ ، وتعليقنا على القواطع ص/٣٩ في مسألة صيغة الأمر .

(٢) أي بعضهم ، وإلا فجمهورهم على خلافه .

(٣) وهو اختيار الإمام القاضي أبي بكر الباقلاني ، ونسبه إمام الحرمين في البرهان ١/٣٢٠ إلى برغوث ، وابن الراوندي من المعتزلة . والمنقول عن أبي الحسن - رحمه الله - في المسألة قولان : الأول : أن هذه الصيغ مشتركة بين العموم والخصوص . والثاني : هو الوقف ، وقد اختلف في المراد منه .

ف قيل : هو عدم الحكم بشيء مما قيل في الحقيقة في العموم ، أو الخصوص ، أو الاشتراك ، كما قاله الأمدي في الأحكام ٢/٢٩٣ .

وتعلق من ذهب إلى ذلك بوجوه من الكلام ، وأقواها في الجدل قولهم : إنه لو كان للعموم صيغة موضوعة ؛ لكان ذلك معلوماً ، إما بالبديهة ، أو بإخبار الواضعين بذلك ^(١) لنا ، إما بمشاهدة ، أو بنقل عنهم ، إما بالتواتر ، أو بالأحاد ، ولن يكون طريق ذلك الشرع .

قالوا : وليس خلافنا معكم في أن ذلك معلوم شرعاً ، لأنكم تدعون العلم بالاستغراق من جهة اللغة قبل الشرع ، ومعلوم أن العلم في ذلك ليس من حيث البديهة ، وما شاهدنا الواضعين يشافهونا بذلك ، ولو تواتر لنقل عنهم باستغراق ألفاظ العموم ؛ لعلمنا من ذلك كما علمتم .

وقيل : الوقف بمعنى أنا لا نعلم أوضح له صيغة أم لا .
وقيل : بمعنى أنه وضع له إلا أنا لا ندري أمشرك هو أم ظاهر، وهذا الذي ارتضاه ابن الهمام في التحرير ١٩٧/١ تيسير التحرير.

قال إمام الحرمين في البرهان ٣٢٠/١ : نقل مصنفوا المقالات عن الشيخ أبي الحسن والواقفية أنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية .
وهذا النقل على هذا الإطلاق زلل .

فإن أحداً لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به ، كقول القائل : رأيت القوم واحداً واحداً ، لم يفتني منهم أحد ، وإنما كرر هذا اللفظ قطعاً لوهم من يحسبه خصوصاً إلى غير ذلك .

وإنما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع اهـ .

هذا وفي المسألة مذاهب أخرى :

الأول : إن كان ذلك في الأخبار فلا صيغة له ، وإن كان ذلك في الأمر أو النهي فله صيغة تحمل على الجنس .

نقله الشيرازي في التبصرة ص/١٠٥ عن بعض الناس .

الثاني : هو قول أبي هاشم ومحمد بن شجاع الثلجي ، وهو أن ألفاظ الجمع تحمل على أقل الجمع ، ويتوقف فيها زاد ، كما نقله الشيرازي في التبصرة ص/١٠٥ ، وإمام الحرمين في البرهان ٣٢١/١ وسيذكره ابن السمعاني في ص/١٥٨ ، وهو قريب من اختيار الأمدي في الإحكام ٢/٢٩٤ ، إذ قال : والمختار إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص ، لكونه مراداً من اللفظ يقيناً .

وهذا مخالف لما نقله عنه الإسني في التمهيد ص/٢٩٧ من أنه ذهب إلى الوقف .

(١) في الأصل «كذلك» هو من تحريف الناسخ .

وأخبار الأحاد ليست بطريق للعلم ، فبان أنه لا طريق إلى العلم باستغراق ألفاظ العموم .

وقالوا أيضاً : هذه الألفاظ التي يدعون فيها الاستغراق ؛ تُستعمل في الاستيعاب ، وفيما دونه على وجه واحد .
فإنها تَرَدُّ والمرادُ منها البعضُ .
وتَرَدُّ والمراد منها الكل .

وليس حملها على أحدهما بأولى من حملها على الآخر ، فوجب التوقف ، كما نقول في الأسماء المشتركة ، من اللون ، والعين ، وغير ذلك .
بل هذه الألفاظ لا تستعمل في أكثر هذه المواضع إلا في البعض دون الكل ، ألا ترى أنه يقال : أغلقَ الناسُ أبوابهم ، وفتحَ الناسُ حوانيتهم ، وافتقرَ الناسُ ، وجاعَ الناسُ ، وجمعَ السلطانُ التجارَ ، وغير هذا ، والمراد من كل ذلك البعض ، دون الجميع ، ولو كان اللفظ حقيقة في العموم ؛ لكان أكثر كلام الناس مجازاً .

بيينة أنه إذا ثبت استعمال الناس لهذه الألفاظ في الخصوص ، فالظاهر من استعمال الاسم في الشيء أن يكون حقيقة فيه إلا أن يمنع مانع من كونه حقيقة فيه ، وإذا كان حقيقة في البعض ، وحقيقة في الاستيعاب ؛ كان الاسم من الأسماء المشتركة .

وقالوا أيضاً : لو كان لفظ العموم للاستيعاب والاستغراق؛ لكان الاستثناء منه نقضاً ورجوعاً .

فإن قلتم : لم يكن نقضاً وفسخاً ؟

نقول : لو لم يكن قول القائل ضربت كل من في البلد إلا بني تميم - نقضاً وفسخاً ؛ لكان قوله : ضربت كل من في الدار ، لم أضرب كل من في الدار ؛ غير فسح ولا مناقضة ، وحين كان نقضاً وفسخاً ؛ كان الأول نقضاً وفسخاً .

وربما تعلقوا بالاستثناء من وجه آخر فقالوا : لو كان لفظ العموم مستغرقاً ؛ لجرى الاستثناء منه مجرى أن يعدد الإنسان أشخاص الجنس ، ثم يستثنى منه

شخصاً ، نحو/ ٤٢ - ب / أن تقول : رأيت زيداً ، رأيت عمراً ، رأيت خالداً ، هكذا إلى آخره ، ثم تقول : إلا زيداً ، فإذا قبح هذا ؛ وجب أن يقبح الأول ، لأنها في المعنى واحدٌ على زعمكم ، ولما حَسُن الاستثناء علمنا أن لفظ العموم غير مفيد للشمول .

وقالوا أيضاً : لو كان لفظ العموم مستغرقاً لكل الجنس لما حسن أن يستفهم المتكلم به ، لأن الاستفهام طلب للفهم ، وطلب فهم ما قد فهم بالخطاب عبث ، ومعلوم أن الإنسان إذا سمع رجلاً يقول : ضربت كل من في الدار ، فإنه يحسن منه أن يقول : ضربتهم كلهم أجمعين ؟ ، وأن يقول : ضربت زيداً فيهم ؟ ، وفي حسن ذلك دليل على ما قلناه كما سبق .

وكذلك يحسن التأكيد ، فلو أفاد الشمول ؛ لما حسن ، لأن التأكيد يفيد ما أفاده المؤكد .

وذكروا شبهة في لفظ « مَنْ » . قالوا : لو كان لفظ من يفيد الاستغراق ؛ لاستحال جمعه ، لأن الجمع يفيد أكثر مما يفيد المجموع .

وإذا كان لفظ « مَنْ » أفاد الاستيعاب عندكم ؛ فلا يتصور أن يفيد جمعه شيئاً زائداً ، فينبغي أن لا يصح جمعه ، وحين صح جمعه ؛ دل أن لفظة « مَنْ » لا يفيد الاستيعاب بنفسه .

والدليل على وجود الجمع في كلمة « مَنْ » ؛ قول الشاعر^(١) :

أتوناري ، فقلت : منون أنتم ؟ فقالوا: الجن ، قلت : عموا ظلاماً^(٢)

(١) هو شمر بن الحارث الضبي كما في النوادر ص/ ١٢٤ والعيني ٤/ ٤٩٨ ، وينسب إلى تابط شراً ، ولجذع بن سنان الغساني .

(٢) وقد أورد أبو زيد في نوادره مع هذا البيت ثلاثة أبيات أخرى هي :

ونار قد حضأت لها بليل بدارٍ لا أريد بها مقاما

سوى تحليل راحلة وعين أكائها مخافة أن تناما

أتواناري فقلت منون أنتم؟ فقالوا: الجن ، قلت : عموا ظلاما

فقلت إلى الطعام ، فقال منهم زعيم : نحسدُ الإنس الطعاما

وانظر النوادر ص/ ١٢٤ ، والكتاب ١/ ٤٠٢ وهو من شواهد ، وابن عقيل ٤/ ٨٨ ، =

قالوا : ولأن اللفظ الذي يقولون لو كان يفيد العموم ؛ وجب إذا حمل على الخصوص أن يكون مجازاً ، لأنه يكون مستعملاً في غير ما وضع له .

واللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً ، كسائر الألفاظ التي استعملت في غير ما وضع لها .

وربما يقولون : ينبغي أن لا يجوز تخصيص العموم الوارد في الكتاب بالسنة ، لأنه إسقاط بعض ما ثبت بالكتاب بالسنة ^(١) أو القياس ، فينبغي أن لا يجوز كما لا يجوز النسخ ^(٢) ، وحين جاز ، دل على ما قلناه .

وأما حجة القائلين بالصيغة للعموم قوله تعالى في قصة نوح عليه السلام : ﴿ وَنادى نوحُ ربه ، فقال : رَبِّ إِنَّ ابني مِنْ أَهلي ، وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ ﴾ ^(٣) فأخبر الله تعالى عن نوح أنه تعلق بعموم اللفظ ، ولم يعقب ذلك بنكير ، بل ذكر جوابه له ﴿ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ، إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾ ^(٤) ، فدل أن مقتضى اللفظ العموم ، وأن له صيغة يتعلق بها في الحجة .

وأيضاً فإنه روي أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ ^(٥) ، قال عبد الله بن الزبير ^(٦) : خصمت

= والأشموني ٩٠/٤ ، ومع الهوامع شاهد رقم ١٧٤٢ ، وشرح أبيات المغني ١٥٠/٤ ، واللسان (منز) ، والخصائص لابن جني ١٢٩/١ .

(١) في الأصل «والسنة» والمثبت الصواب .

(٢) هذا بناء على اختياره أن القرآن لا ينسخ بالسنة ، تبعاً لإمامه الشافعي ، وستأتي هذه المسألة في مباحث النسخ وتكلم عليها إن شاء الله بالتفصيل .

وانظر شرحنا على التبصرة ص/٢٦٤ ، وتعليقنا على المنحول ص/٢٩٢ .

(٣) هود/٤٥ .

(٤) هود/٤٦ ، وهكذا ضبطها في الأصل ، وهي قراءة ابن عباس ، وعروة ، وعكرمة ، ويعقوب ، والكسائي ، واختارها أبو عبيد ، وقرأ حفص والباقون «إنه عملٌ غير صالح» .

وانظر القرطبي ٤٦/٩ .

(٥) الأنبياء/٩٨ .

(٦) هو عبد الله بن الزبير بن قيس بن عدي ، كان من أشد الناس عداوة لرسول =

محمدًا ورب الكعبة ، فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال : قد عُبدتِ الملائكةُ ، وعبَدَ المسيحُ ، فإن دخلوا في النار فنحن ندخل كما دخلوا ، فأنزل الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴾ (١) .

فاحتج على النبي ﷺ بعموم اللفظ ، إلى أن أخبر الله تعالى أن الملائكة والمسيح غير داخلين في عموم اللفظ ، ولو كان اللفظ لا يقتضي العموم ؛ لما احتج به ، ولكان إذا احتج به أنكر / ٤٣ - أ / النبي ﷺ ذلك .

ولأن الله تعالى أخبر أنه أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام ، فقال تعالى : ﴿ ولقد خلقناكم ، ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ (٢) ثم أخبر ما قال لإبليس بترك السجود ، ورد الأمر ، وهو قوله تعالى : ﴿ مامنعك أن تسجد ﴾ (٣) ، وقال : ﴿ فاخرج إنك من الصاغرين ﴾ (٤) .

فلما أخبر تعالى عن مبادرة الملائكة إلى السجود ؛ دلَّ أنهم عقلوا من مطلق اللفظ الشمول ، إذ لولاه لتوقفوا ، ولم يبادروا .

ولأن إبليس لما امتنع عن السجود واستكبر ، وعاقبه الله تعالى وطرده ؛ لم يقل معتزلاً : إني لم أعرف دخولي في اللفظ ، وأن (٥) الكلام للعموم والشمول ، بل

= الله ﷺ بلسانه ونفسه ، وكان من أشعر الناس وأبلغهم ، ثم أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح إلى نجران ، واعتذر إلى رسول الله ﷺ فقبل عذره ، ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد .

(الاستيعاب ٩٠١/٢ ، الأغاني ١٩٣/١٥ ، وشرح أبيات المغني ٢٥٦/٤) .

(١) عزاه السيوطي في الدر المنثور (٣٣٨/٤) إلى الفريابي ، وعبد بن حميد ، وابن جرير ، وابن أبي حاتم ، والطبراني ، وابن مردويه ، وأبي داود في ناسخه ، والحاكم .

وانظر القرطبي ٣٤٣/١١ ، ١٠٢/١٦ .

وانظر تعليقنا على التبصرة ص/ ١٠٦ تعليق (١١) .

(٢) الأعراف / ١١ .

(٣) ص / ٧٥ .

(٤) الأعراف / ١٣ .

(٥) في الأصل «فإن» وهو تحريف من الناسخ ، ولا يستقيم معه الكلام ، والمثبت الصواب .

عدل إلى شيء آخر فقال : ﴿ خلقتني من نار ، وخلقته من طين ﴾ (١) .
فهذه القصة من أولها إلى آخرها تدل أن الأمر والنهي ، والعموم والخصوص
صيغة معلومة ، وقضية مفهومة ، لا يجوز خلافها ، بمطلق اللفظ ، ومحض
الصيغة .

ويدل عليه أن إبراهيم عليه السلام لما سمع من الملائكة قولهم : ﴿ إنا مهلكوا
أهل هذه القرية ﴾ (٢) ؛ عقل منه العموم ، ولذلك خاف الهلاك على لوط
فقال : « إنَّ فيها لوطاً » (٣) ، ولم يسكن قلبه حتى أخرج الملائكة لوطاً وأهله من
المهلكين بضرب تخصيص واستثناء ، فقالوا : ﴿ نحنُ أعلمُ بمنَّ فيها لنُنَجِّيَنَّهُ
وأهله ﴾ (٤) . . . الآية .

فهذه الآيات دلائل معتمدة ، وبراهين ظاهرة .
ونهاية ما يقولون على هذه الآيات هو أن هذه الألفاظ محتملة للعموم عندنا ،
وإن لم يكن للعموم صيغة ، ولأجل الاحتمال حسنَ موردها ، وصح السؤال
والجواب عما ذكرتم فيها .

ونحن نقول على هذا : لو كان في هذه الألفاظ مجردُ الصلاحية للعموم ،
لا أنها (٥) صيغة فيها - لكان السؤال بطريق الاستفهام ، وهو أن يقول القائل في
هذه القصص الواردة في الكتاب كلها : هل دخل فلان في الخطاب أولاً ؟ ثم إذا
عرف الدخول بيني عليه ما يقوله .
فإن قالوا : إن هذه الألفاظ حملت على العموم لا بصيغتها ، لكن بقرائن
اقتربت بها .

قلنا : لا قرينة تُعرف ، وإنما وجد مجرد اللفظ عَرِيّاً عن الدلائل ، فمن ادعى
القرائن فعليه البيان .

(١) ص / ٧٦ .

(٢) العنكبوت / ٣١ .

(٣) العنكبوت / ٣٢ .

(٤) العنكبوت / ٣٢ .

(٥) في الأصل «لأنها» وهو تحريف من الناسخ ، والمثبت هو الصواب والله أعلم .

وقد استدل الأصحاب أيضاً بما نقل عن الصحابة من الاحتجاج بالعمومات في مسائل كثيرة .

غير أن فيما ذكرناه من الاحتجاج بالآيات غنية وكفاية .

ونستدل في إثبات ألفاظ العموم في اللغة فنقول : الاستغراق معنى ظاهر لكل أحد ، والحاجة تمس إلى العبارة عنه ، ليفهم السامع أن المتكلم أراد ، فجرى هذا مجرى السماء ، والأرض ، والفرس ، والحمار ، وما أشبه ذلك في ظهورها بين الناس ، وشدة الحاجة إلى العبارة عنها ، فكما لم يجز مع هذا الداعي - الذي هو داعي الحاجة - أن تتوالى الأعصار بأهل اللغة ، ولا يضعوا لهذه الأشياء أسماء تختص بكل واحد منها ، مع أنهم قد وضعوا الأسماء للمعاني ، ووضعوا للمعنى الواحد أسماء كثيرة ؛ كذلك لا يجوز أن لا يضعوا / ٤٣ - ب / للاستغراق اسماً يختصه .

وليس يجوز من أمة عظيمة ، في أعصار مترادفة ، أن يضعوا الأسماء الكثيرة للمعنى الواحد ، ولا يضعون لمعنى ظاهر تشدد إليه حاجة الناس اسماً يختصه .
فإن قيل : ليس بممتنع أن يتفق ذلك من الأمم العظيمة ، أليس العرب مع كبرتها لم يضعوا للفعل الحال عبارة تخصه دون الفعل المستقبل ، ولا وضعوا للاعتقاد سفلاً ، ولا للاعتقاد علواً ، ولا للكون الذي هو يمنية أو يسرة عبارة ، ولا وضعوا لرائحة الكافور ، أو رائحة العنبر اسماً يختصها ، والحاجة إلى ذلك شديدة ، والأمر في ذلك ظاهر .

ثم قالوا : لا حاجة بالمتكلم إلى وضع لفظ الاستغراق ، لأنه يمكن المتكلم أن يعدد الأشخاص الذين يريد أن يعمهم بالذكر واحداً واحداً .
قالوا : ولأنهم يمكنهم أن يعبروا عن الاستغراق ، ويذكروه بلفظة مع قرينة أو شاهد حال ، أو يدلوا على الاستغراق بالتعليل ، بأن يقول : كل من دخل داري ضربته ، لأنه دخل داري ، فيعرف بالتعليل أنه يريد أن يعم كل من دخل الدار .

الجواب :

أما الأول ؛ فلا يصح ، لأن الأشياء التي ذكرها غير ظاهرة ؛ فيجوز أن

لا يضعوا لها عبارات تخصها ، بخلاف معنى العموم والشمول .
والمعتمد من الجواب أن تلك الأشياء إن لم يكن لها أسامي مفردة ؛ فلها أسامي مركبة .

وبيانه ، أنه يقال : اعتمد سفلأ ، أو اعتمد علوأ ، ويقال : مال يمنة ، أو يسرة ، ويقال : رائحة الكافور ، ورائحة العنبر ، إلى سائر الروائح ، ويقال في الماضي : ضرب زيدأ ، وفي المستقبل : يضرب زيدأ ، وهذا بخلاف ماتنازعنا فيه ، لأنه ليس عند خصومنا في اللغة ^(١) كلام موضوع ولا مركب ينبيء عن الاستغراق من غير قرينة ولا دلالة .

وأما قوهم : إنه يعد الأشخاص واحداً واحداً .

قلنا : هذا شيء يطول ويشق ، فلا يجوزُ المصير إلى مثل هذا .

وقوهم : إنه يفيد العموم أو الشمول بقرينة ، أو إشارة ، أو دلالة .

قلنا : يبعد أن تضع العرب للشيء الواحد عدداً من الأسامي ، ثم يكتفون في معنى الشمول والعموم بقرينة أو إشارة ، مع اتساع العبارات ، وضيق القرائن والإشارات .

وعلى أن العلم من حيث الدلالة والإشارة ليس مما يصلح لجميع الناس ، بل هو شيء خاص يقع للبعض دون البعض ، فلا يجوز أن يقع الاقتناع به في مثل هذا المعنى الظاهر .

وكذلك الجواب عن التعليل الذي ذكره .

وعلى أنه ليس كل معنى تعرف علته حتى يعلل بها .

ألا ترى أن الإنسان إذا أراد أن يخبر بأن كل من في الدار نائم ، أو ضارب ، أو أكل ، أو غير ذلك مما لا يحصى كثرة لم يعرف لذلك علة حتى يعلل بها .

قالوا : إنها يصح هذا الدليل الذي ذكرتم أن لو كانت الأسماء مواضعةً من أهل اللسان ، فأما والأسماء توقيفٌ ^(٢) ؛ فليس يوجد فيها هذا الدليل .

(١) في الأصل «لأنه ليس عند خصومنا ليس في اللغة» وليس الثانية مكررة سهواً من

الناسخ ، ولا معنى لها ، وانظر المعتمد ٢١١/١ .

(٢) هذا مبني مذهبهم من أن اللغات توقيفية ، لا اجتهادية ، والمسألة خلافية .

قلنا : ومن يسلم لكم أن الأسماء توقيف .

وعلى أنا نقول : إن الأسماء بعضها على التوقيف ، وبعضها / ٤٤ - أ /
على الوضع ، وهذا هو الأولى ، فينبغي إذا لم يوجد في شيء توقيف ، واشتدت
حاجتهم إلى وضع اسم له ؛ أن يضعوا كلاماً يكون اسماً له ، كما أن من أحدث
آلةً جديدة لشيء يجوز أن يضع اسماً لها ، ومن ولد له ولدٌ يجوز أن يضع اسماً له ،
فالشخص الواحد إذا جاز له ذلك فالأمم الكثيرة بذلك أولى .

دليل آخر ، إن اللغة فائدتها إفهام المراد بالخطاب ، لأن المتكلم يعلم ما في
نفسه ، وإن لم ينطق بلسانه ، وإنما يريد بكلامه إفهام غيره ، والإبانة له عن المراد
الذي في نفسه ، وإن كان كذلك ، ووجدنا أهل اللغة وأرباب اللسان استعملوا
في تبيينهم ألفاظاً تعارفونها ، ووضعوا لكل شيء أرادوا الإبانة عنه سِمَةً ، ورسموا
لكل معنى منه رسماً ، يُعلم به المراد ، ويقع به التمييز بين الشيء وضده ؛ فلا
يجوز إبطال ما أصلوه منها ، وإزالتها عما وضعوه عليه ، وحمل الفاظهم على ما يؤدي
إلى التعري عن الفائدة ، كما لم يجز ذلك فيما وجد في أوائل كلامهم من مفردات
الأسماء والحروف التي هي أدوات لكلامهم ، فهذه الأسماء المفردة والحروف التي
هي أدوات ، كلها مفيدة ، والأسماء المركبة ، وكذلك الأفعال مبنية من الأسماء
المفردة ، ومردودة إليها .

وخالفوا بين السّمات ، وزادوا ونقصوا من الحروف ، وفاوتوا بين جهات
الإعراب ، لاختلاف ما يوجد تحتها من المراد ، وقد قالوا في باب الأسماء رجلٌ ،
وفي الثنية رجلان ، وفي الجمع رجالٌ .

وقالوا في المشتق : مشرك ، ومشركان ، ومشركون .

وقالوا في أبنية الأفعال للواحد في باب الأمر : افعَل ، والاثنين : افعلا ،
وللجمع : افعلوا ، وكما قيل في الإخبار عن الفعل الماضي : فَعَلَ ، وفي
المستقبل : يفعلُ ، وفيما يدخله التراخي : سيفعل .

وقالوا فيما يستدعيه من فعل غيره استفعل .

وقالوا فيما يتكلفه من الفعل من غير مطاوعة : تفَعَّل .

فكلما خالفوا بين الشيء والشيء في القصد ؛ خالفوا بين العبارات في الشكل والهيئة ، ليعلم أنهم لم يضعوا قسمة الألفاظ إلا على قسمة المعاني ، ولم يرتبوا هذه الأسماء إلا على مراتب المسميات .

وإذا تقرر ما ذكرناه ، فكان الأمر في هذا مشهوراً عند أهل المعرفة باللغة ، فبان أن من قال للفظ الجمع الذي ذكره في الأسماء والأفعال معني ، وقالوا : تناوَلَهُ للعدد الشامل للجنس وللعدد من ذلك ، أو للواحد والاثنين على وجه واحد - فقد رام الجمع بين ما فرقوا ، والتفريق بين ما جمعوا ، وحمل بعضها على البعض مع التفريق من أهل اللسان .

ومن رام هذا ؛ فقد رام قلب اللغة ، وإبطال البيان ، وإيقاع العالم في اللبس والتشكيك ، وهذا فاسد قطعاً بلا إشكال ولا مرية .

قالوا : إنا لم ندع قلب اللغة ، ولا زعمنا أنه لا بيان في جملتها ، لكن قلنا : إن هذه / ٤٤ - ب / الألفاظ التي ادعيت لها العموم محتملة في وضعها ، معرضة أن يكون المراد بها الشيء وغيره .

فإنها توجد والمراد بها العموم والاستغراق ، وتوجد أخرى والمراد بها الخصوص والإفراد ، فإذا كان كذلك ؛ لم يجز القضاء عليها بأحد وجوه الاحتمال ، إلى أن يقوم عليها دليل المراد ، وهذا كسائر الأسماء المشتركة .

قلنا : قد بينا أن العرب لم تقسم الألفاظ إلا على قسمة المعاني ، ووجدنا صيغة العموم صيغة امتازها عن صيغة الخصوص ، ومراتب الأسماء مبنية على مراتب المسميات ، فلا بد لها من معنى يمتاز بها عن غيرها ، وقد وجدنا لها ظاهراً يتهياً العلم به ، فلم وجب التوقف فيها ^(١) مع وجود سمة امتازت بها عن غيرها من السمات ، ووضوح دلالة منها يصلح اللفظ لها ، فهل هذا إلا صرف الأسماء في بعضها بعض ^(٢) ، وتعكيس اللغة ، ودفع البيان منها .

وأما الأسماء المشتركة فهي ألفاظ معدودة ، وكلمات يسيرة ^(٣) ، كقولهم :

(١) في الأصل «فيه» والمثبت أولى ليناسب السياق .

(٢) كذا في الأصل ، وربما كان في العبارة تقديم وتأخير . والمعنى ظاهر على كل حال .

(٣) في الأصل «كلمة يسيرة» وهو تحريف واضح .

حيوان ، ولون ، وعين ، وأمثال ذلك ، وليس إذا لم يوجد في اللغة لأشياء يسيرة
ظاهر يصار (١) إليه ، ومعان متعينة لها ؛ ما يوجب (٢) أن يتوقف عن سائر الأشياء
التي لها ظواهر معلومة ، ودلائل معروفة .

ولهذا إذا ذكر الحيوان ، أو اللون ، أو العين ، لم يتبدر إلى الفهم شيء من
معانيها المشتركة دون شيء ، بل يكون في موقف واحد من التسابق إلى الفهم ،
والبدار إلى المراد .

وأما لفظ العموم فيتبدر منه إلى الفهم الشمول والاستغراق ، وهذا شيء بين
لاخفاء به أصلاً .

دليل آخر : إن القائل إذا قال : من دخل داري ضربته ، حسن أن يستثني منه
كل عاقل شاء ، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله (٣) تحته ، فإذا
لولا الاستثناء لوجب دخول كل عاقل تحت لفظة من ، فلو كانت لفظة من غير
مقتضية للشمول والاستغراق لما وجب دخول كل عاقل تحتها ، ولما صح
الاستثناء منها .

وهذا دليل معتمد .

قالوا : ما أنكرتم أن يكون الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصلح دخوله
تحته ، فعلى هذا صح استثناء كل عاقل ، لأنه يصلح دخول كل عاقل تحته ، لا
أنه (٤) دخل تحته حقيقة .

والجواب : أنه لو جاز الاستثناء بهذا الوجه ؛ لحسن أن يقول : اضرب رجلاً
إلا زيداً ، أو رأيت رجلاً إلا زيداً ، لأن كل رجل يصلح دخوله تحت قوله :
ضربت رجلاً ، فقد صلح دخول زيد في اللفظ ، ولم يصلح استثناءه ، فدل أن
الاستثناء إنما يصلح في مسألتنا لدخول المستثنى تحته حقيقة .

(١) في الأصل «ظاهرة فصار إليه» وهو واضح التحريف .

(٢) في الأصل «ما يجب» وهو ظاهر التحريف .

(٣) في الأصل «دخول» .

(٤) في الأصل «لأنه» وهو تحريف ظاهر والمثبت الصواب والله أعلم .

يبين ماقلناه أن الاستثناء يحسن دخوله في العشرة ، مثل أن يقول القائل :
لفلان علي عشرة إلا واحداً واثنين .

وإنما حسن دخوله على العشرة لأنه أخرج منها ما لولاه لدخل فيها ، ألا ترى
أنه لا يحسن استثناءها ، ولا استثناء / ٤٥ - أ / ما لم يدخل تحتها ، فكذلك
ههنا ، لما حسن الاستثناء ، بأن تقول : أعط من دخل داري إلا الطوال منهم ،
وكان هذا الاستثناء حقيقة ؛ عرفنا قطعاً أن المستثنى كان داخلاً تحت اللفظ
المذكور .

وأما تعلقهم في حجتهم بفصل الاستثناء ، وقولهم : إنه لو كان اللفظ الوارد في
العموم للاستيعاب والاستغراق ؛ لكان الاستثناء نقضاً ورجوعاً .
قلنا : لا يكون نقضاً ولا رجوعاً ، لأن ظاهر العموم عنده الاستغراق إذا تجرد
عن الاستثناء أو ما يجري مجراه ، وإذا استثنى فلم يتجرد .

ونقول أيضاً : إن لفظ العموم يقتضي استغراق ما دخل عليه إذا كان معه
استثناء ، فهو داخل على ما عدا المستثنى ، فلا جرم هو مستغرق له .
وأما قولهم : إنه إذا عدد أشخاصاً ، ثم استثنى شخصاً واحداً منهم ؛
لا يجوز ، فيجب أن يكون في اللفظ العام كذلك .

قلنا : هذا كما يلزمنا يلزمكم ، لأنكم تقولون : إن لفظ العموم حقيقة في
الاستغراق ، وحقيقة في البعض ، لأنه اسم مشترك يتناول الكل ، ويتناول
البعض ، فيكون حقيقة فيها^(١) ، مثل اللون ، والحيوان .

ثم قلت : إذا أراد الاستيعاب واستثنى يصح ، ولو أنه عدد الأشخاص ، ثم
استثنى ؛ لا يصح ، وهذا لأن الاستثناء إنما يحسن في لفظ واحد يشتمل
أشخاصاً ، ثم يستثنى بعض الأشخاص ، فأما إذا تعدد الألفاظ ؛ فيصير كل
لفظ كالمفرد عن صاحبه ، فإذا استثنى ؛ فيكون كأنه استثنى الكل من الكل ،
وهذا لا يجوز ، لأن الاستثناء حقيقة هو استثناء البعض من الكل .

دليل آخر وهو أن أهل اللغة فرقوا بين العموم والخصوص ، وجعلوا أحدهما في

(١) في الأصل «فيها» .

مقابلة الآخر فقالوا : مخرج هذا اللفظ العموم ، ومخرج هذا الخصوص ، كما فصلوا بين الأمر والنهي . وكما يجب أن يكون لكل واحد منها لفظ يخصه ، فكذلك العموم والخصوص .

يدل عليه ، أنهم خالفوا بين تأكيد العموم والخصوص ، وجعلوا تأكيد أحدهما مخالفاً لتأكيد الآخر ، فقالوا : رأيت زيدا نفسه ، ولم يقولوا : رأيت زيدا أجمعين ، وقالوا : رأيت القوم أجمعين ، ولم يقولوا : رأيت القوم نفسه ، وكما أن تأكيدهما مختلف (١) ، فكذلك يجب أن يختلفا ، لأن من حق التأكيد أن يطابق المؤكد . واعلم أن الفقهاء والمتكلمين قد استكثروا من الدلائل في هذه المسألة ، غير أننا اقتصرنا على أعداد منها معتمدة .

وأصح الدلائل الدليل الأول من الآيات ، والدليل الثاني من حيث اللغة ، والدليل الثالث من حيث صحة الاستثناء .

وقد حرر بعضهم فقال : استيعاب الجنس أحد هواجس النفس ، فتكون له صيغة ، يراد بصيغته من غير قرينة ، كالتفرد والثنية . أما الجواب عن كليتهم ؛ أما الأول ؛ قلنا : قد أجبنا / ٤٥ - ب / عن هذه الشبهة في ابتداء باب الأوامر (٢) ، فلا معنى للإعادة . والحرف أنهم يقولون : إن لفظ العموم للاستيعاب ولما دونه (٣) ، فتدخل عليهم هذه الشبهة كما دخلت علينا .

وإن ارتكب منهم مرتكب وقال : إنها غير موضوعة للاستيعاب بحال ؛ فهذا محال ، لأننا نعلم بالضرورة ، وبالنقل عنهم ، وعن مستعمل كلامهم ؛ أن لفظ « كل » و « الجميع » إذا استعملت في الاستغراق لم تكن مجازاً .

ولو لم نعلم ضرورة ؛ يمكن أن ينقل بالتواتر أنهم أضافوا إلى هذه الألفاظ أحكامها ، [وهذا] (٤) لا يصح إلا إذا كانت الألفاظ عامة ، نحو الاستثناء ،

(١) في الأصل «مختلفان» .

(٢) انظر ص

(٣) في الأصل «دونهم» وهو تحريف ظاهر، والمثبت الصواب، وسيستعمله كثيراً.

(٤) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام.

والاستفهام ، وغير ذلك .

وذكرنا أيضاً أن هذا الكلام يدخل على من ادعى التوقف والاشراك ، وقد سبق تقرير هذا .

وأما دليلهم الثاني قولهم : إن هذه الألفاظ تستعمل في الاستيعاب وفيما دونه على وجه واحد .

قلنا : إن عنيتم أن هذا اللفظ يستعمل في الاستيعاب وما دونه على الحقيقة ؛ فلا نسلم ذلك ، وكذلك إن قالوا : إنه يستعمل في كل واحد منها من غير قرينة لا نسلمه أيضاً ، ونقول : ليس استعمال لفظ العموم فيما دون العموم كاستعماله في الاستغراق ، فإن استعماله في الاستيعاب بصيغة ، وفيما دونه بقرينة تنضم إليه ، وهو مثل استعمال اسم الحمار في البهيمة والبليد ، واسم الأسد في الحيوان المخصوص والشجاع ، وليس كثرة الاستعمال بدليل على الحقيقة ، ولا قلة الاستعمال بدليل على المجاز ، إنما الحقيقة والمجاز يعرفان بوجوه أخر .

ويقال لهم : أليس قولنا : أمر ، يستعمل في الشأن ، والفعل ، وليس بحقيقة فيها ، وقد كثر استعمال لفظ الأمر في الشأن والفعل كثرة استعمال لفظ العموم فيما دون الاستيعاب .

فإن قالوا : إنا عرفنا كون استعمال الأسد في الشجاع ، والحمار في البليد ؛ مجازاً بطريق الضرورة ، فهل تعرفون استعمال لفظ العموم فيما دون الاستيعاب مجازاً ضرورة .

قلنا : إذا ثبت لنا بالدلائل القطعية أن لفظ العموم حقيقة في الاستيعاب ، فإذا استعمل فيما دونه ، فلا بد أن يكون مجازاً ، وليس كل مجاز يعرف ضرورة ، ولكن يعرف بدليل يقوم عليه .

فإن قالوا : أنتم لا تقولون : إن العموم إذا خص يكون مجازاً .

قلنا : قد ذهب جماعة من الأصوليين أنه يصير مجازاً ، ووافقهم على ذلك

بعض أصحابنا (١) .

وإن قلنا : لا يصير مجازاً ؛ فلأن المجاز ما استعمل في غير ما وضع له ،
والعموم والخصوص قد استعمل في بعض ما وضع له ، فهذا لا يوصف بالمجاز
عند أكثر الفقهاء .

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة مع المتكلمين ، فينبغي إذا تكلمنا معهم أن
نقول : إنه يصير مجازاً .

وقد قال الأصحاب على قولهم : إن أكثر ألفاظ العموم تستعمل في البعض ،
قال : يجوز أن يكون اللفظ حقيقة في معنى ، ثم يستعمل في غيره أكثر ، ألا ترى
أن الغائط حقيقة في الموضع المطئن ، ثم أكثر / ٤٦ - أ / ما يستعمل في الخارج
من الإنسان ، وكذلك الشجاع حقيقة في الحية ، ثم أكثر ما يستعمل في الرجل
البطل ، وكذلك العذرة ، والمفازة ، إلى ما يشبه ذلك .

وأما تعلقهم بفصل الاستثناء فقد أجبننا .

وأما قولهم : إنه يحسن الاستفهام والتأكيد .

قلنا : الاستفهام قد يكون طلباً لمطلق الفهم ، وإزالة الإلباس ، وقد يكون
طلباً لزيادة الفهم ، وزيادة الفهم فهم ، وهذا لأن السامع قد يظن أن المتكلم غير
متحفظ في كلامه ، ويظن به السهو ، فيستفهمه ويستثبته ، بمعنى إن كان ساهياً
أزال سهوه .

ألا ترى أنه يحسن أن يقول الرجل : ضربت فلاناً ، فتقول : أضربت
فلاناً ؟ ، أو تقول : ضربت كل من في الدار ، فتقول : أضربتهم كلهم ؟
فتقول : نعم ، ضربتهم كلهم ، فتجيبه باللفظ الأول ، فدل أن المراد من
الاستفهام هو الاستثبات لظن الغلط .

(١) وهو رأي جمهور الأشاعرة ، واختاره الغزالي في المستصفى (٥٤/٢) دون المنحول
(ص/١٥٣) ، وهو اختيار الأمدي ، وابن الحاجب ، وصفي الدين الهندي ،
والبيضاوي ، وابن الهمام ، وانظر شرحنا على التبصرة ص/١٢٢ ، وستأتي المسألة
قريباً وتذكر فيها آراء العلماء بالتفصيل .

وأما التأكيد الذي تعلقوا به فيبطل بتأكيد الخصوص ، على قول القائل :
جاءني زيد نفسه ، وكذلك تأكيد ألفاظ العدد (١) ، وذلك مثل قوله تعالى :
﴿ فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن ، تلك عشرة كاملة ﴾ (٢) وكذلك
قولهم : ألف تام ، فقولهم : ألف ، قد أنبأ عن التام .

فإن طلبوا فائدة التأكيد ؛ قلنا : فائدته زيادة العلم ، وهذا لأن بالتأكيد يزداد
الأمر جلاءً وبياناً ، فيزداد علمنا ، وقد يكون في ذلك مصلحة لنا ، وإن لم نقف
عليها .

ألا ترى أن الله تعالى قد أكثر الأدلة على المدلول الواحد ، وإن كان المقصود
قد حصل بالدليل الواحد .

وأيضاً يجوز أن يكون التأكيد لإزالة مجاز ، أو احتمال مستعمل .
وعلى الجملة إذا جاز وجود فائدة للتأكيد لا توجد في المؤكد ، بطل تعلقهم
بهذا الفصل .

وأما دليلهم الذي ذكروه في كلمة « مَنْ » ، وقولهم : إنه يجمع بمنون .
قلنا : قولهم : منون ، وإن كان لفظه لفظ الجمع ؛ فليس يجمع على
الحقيقة ، لأنه يستفاد منه ما يستفاد من قوله : مَنْ ، عندنا وعند المخالف .

ألا ترى أنه لو قال القائل : من أنتم ؟ كان استفهاماً عن جماعتهم ، كما أن
قوله : منون ، استفهام عن جماعتهم ، وعند المخالف أن ألفاظ العموم كلها
مشتركة ، وليس في اللغة لفظ يختص بالاستغراق ، ولفظ منون عندهم مشترك
بين الاستغراق والبعض ، كلفظ مَنْ ، فلم يفد أكثر مما يفيد لفظ مَنْ .

فثبت أن هذا الكلام يلزمنا ويلزمهم ، فلم يكن فيه دليل علينا .
وأما الدليل الأخير الذي قالوه فقد أجبتنا .

واعلم أن من المتكلمين من حمل لفظ الجمع على أقل الجمع ، وهو ثلاثة ،
وتوقف فيما زاد ، وقيل : إنه قول أبي هاشم ، وذهب إليه من الفقهاء محمد بن

(١) في الأصل « الفرد » وهو تحريف من الناسخ .

(٢) البقرة / ١٩٦ .

شجاع الثلجي (١) .

والدلائل التي أقمناها في إثبات الاستيعاب واستغراق اللفظ لكل ما يصلح له ؛
يبطل هذا القول .

وهذا لأنه إذا كان لاستيعاب كل ما يصلح له ، فالثلاث وما زاد / ٤٦ - ب /
عليه في الصلاحية واحد ، فليتناول الكل تناولاً واحداً ، فلم يجوز أن يحمل على
بعض ما انتظمه اللفظ دون البعض .

تعلق من قال بالقول الثاني : بأن دخول الثلاث في اللفظ يقين ، وما زاد
محتمل ، فلا يثبت دخوله بالشك .

والجواب أن دعوى الشك محال فيما زاد على الثلاث ، لأن اللفظ موضوع (٢)
[لاستيعاب واستغراق جميع] (٣) ما يصلح له اللفظ ، ويستحيل أن يقال : إن
بعض ما يصلح له اللفظ يقين ، وبعض ما يصلح له مشكوك فيه ، وهذا لأنه لما
تناول كل الأعداد على وجه واحد ؛ لم يجوز هذا التفريق بوجه ما .

فإن قالوا : أليس إذا قال : لفلان علي دراهم ؛ يقبل تفسيرها بثلاثة ،
ولا يقبل فيما دون الثلاثة ؟

قلنا : هذا منكر ، ولا يقتضي الاستيعاب .

قالوا : ما قولكم إذا قال : لفلان علي الدراهم .

قلنا : كذلك نقول ، ولكن إنهما لم يحمل على الجميع ، لأنه لا يتصور حمله
على جميع الدراهم ، لأنه لا يتصور أن يكون أتلف عليه كل درهم في الأرض ،
واستقرض كل درهم في الأرض منه ، فعدل عن العموم لأنه لم يمكن حمله على
العموم .

ومن فروع هذه المسألة :

أن أبا بكر الصيرفي قال : إذا ورد لفظ العموم يجب أن يعتقد العموم بنفس

(١) انظر تعليقتنا رقم ٣ ص ٢٤٦ .

(٢) في الأصل «الموضوع» .

(٣) في الأصل «الاستيعاب والاستغراق جميع» وهو تحريف ظاهر .

الورود (١) .

وقال ابن سريج : يتوقف الاعتقاد إلى أن يعرضه على دلائل الشرع (٢) ، ثم إذا لم يجد المخصص ؛ اعتقد العموم (٣)(٤)

واحتج من ذهب إلى القول الأول بأن لفظ العموم موضوعٌ للاستغراق ، فإذا

(١) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (٢/ق ٧١-أ) : قال الشيخ أبو حامد : وذكر الصيرفي أن ما ذهب إليه مذهب الشافعي ، لأنه قال في الرسالة : والكلام إذا كان عاماً ظاهراً ، كان على ظهوره وعمومه ، حتى تأتي دلالة تدل على خلاف ذلك ، قال : وزعم ابن سريج ورفقته أن ما ذهبوا إليه مذهب الشافعي ، لأنه قال : وعلى أهل العلم في الكتاب والسنة أن يطلبوا دليلاً يفرقون به بين الحتم وغيره في الأمر والنهي ، فأخبر أنه يجب أن يطلب دليلاً يستدل به على موجب اللفظ اهـ .

وهذا الذي ذهب إليه الصيرفي هو ما اختاره ابن السبكي ، والبيضاوي ، وإليه ميل الإمام الرازي ، وحاصب الحاصل وانظر جمع الجوامع ٨/٢ بناتي ، والمحصول ٢٩/٣ ، والإبهاج ٨٦/٢ ، ونهاية السؤل ٨٦/٢ .

قال الأمدى في منتهى السؤل ٦٣/٢ : «إن أراد - الصيرفي - بالاعتقاد عموم اللفظ فهو حق ، لكنه لا يزول ذلك بظهور المخصص ، وإن أراد به اعتقاد إرادة العموم فخطأ ، فإن احتمال إرادة الخصوص قائم» اهـ .

هذا وقد شنع إمام الحرمين على الصيرفي في هذا الاختيار ، وانظر البرهان ٤٠٦/١ .
(٢) وهذا هو اختيار الشيخ الإمام الشيرازي في التبصرة ص/١١٩ ، واللمع ص/١٥ ، ونسبه فيها لأبي سعيد الاصطخري ، وأبي إسحق المروزي ، كما نسبه ابن السبكي في رفع الحاجب لابن خيران ، والقفال الكبير من أصحابنا نقلاً عن الشيخ أبي حامد ، وهو اختيار إمام الحرمين في البرهان ٤٠٦/١ ، والغزالي في المستصفى ١٥٧/٢ ، والأمدى في الإحكام ٧٠/٣ ، ومنتهى السؤل ٦٣/٢ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/١٠٦ والمختصر (٢/ق/٦٩ - ب) من رفع الحاجب .
وانظر تيسير التحرير ٢٣٠/١ وفواتح الرحموت ٢٦٧/١ .

(٣) ظاهر كلام ابن السمعاني هنا أن هذه المسألة خاصة باعتقاد العموم ، دون العمل به ، والحقيقة أنها ليست خاصة به ، بل هي شاملة لاعتقاد العموم ، والعمل بمقتضاه ، كما صرح بذلك الإمام الشيرازي في اللمع ص/١٥ ، حيث قال : «إذا وردت ألفاظ العموم ، فهل يجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها ، وقبل البحث عما يخصها؟» اهـ .

وبهذا يتدفع ما زعمه الأمدى في الإحكام (٧٠/٣) ، وابن الحاجب في المنتهى =

ورد وجب أن يعتقد ما وضع له اللفظ ، كلفظ الخصوص ، وكلفظ الأمر ،

ص/ ١٠٦ والمختصر من أن الخلاف محصور في الاعتقاد دون العمل ، وأن الإجماع قائم على أنه يتمتع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ، كما قاله الغزالي في المستصفى ١٥٧/٢ .

إذ الذين نقلوا خلاف الصيرفي لم ينقلوه فقط في الاعتقاد ، وقد رأينا تصريح الشيرازي في اللمع ينقل الخلاف في الاعتقاد والعمل ، ومن عمم النقل عنه أيضاً الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني ، وأبو الحسن الخلافي ، وعليه جرى الإمام الرازي وأتباعه ، وانظر المحصول ٢٩/٣ ، والإبهاج ٨٦/٢ ورفع الحاجب (٢/ق ٧٠ - أ) . والذي أوقع الأمدي في نقل الإجماع على امتناع العمل هو اقتضار القاضي أبي الطيب وإمام الحرمين وابن السمعاني على نقل وجوب اعتقاد العموم في الحال عن الصيرفي دون التصريح بالعمل ، ولكن الذي سكتوا عنه صرح به من ذكرنا قبل قليل .

وقد حاول ابن الهمام في التحرير ١/٢٣٠ تيسير التحرير التوفيق بين النقلين بتأويل ما نقله الأمدي من إجماع ، ولكنه غير مفيد ، لأن الأمدي لم يصرح به ، وابن الحاجب جعلهما في المنتهى ص/ ١٠٦ مسألتين منفصلتين ، الأولى في الاعتقاد ونقل فيها خلاف الصيرفي ، والثانية في العمل وتبع فيها الأمدي بنقل الإجماع ، وهو أدرى بكلامه ، ولا سيما أنه لم يذكر في المختصر إلا الإجماع على امتناع العمل ، دون التعرض للخلاف فيه ، ومفهومه يشير إلى الخلاف في الاعتقاد فقط .

واعتماد العموم بناء على قول ابن سريج يكون بعد البحث والنظر ، ولكن هل يشترط القطع بعدم وجود المخصص ، أم يكفي الظن؟ فيه مذاهب :
الأول : وهو مذهب الباقلاني ، وهو يشترط القطع بانتفاء المخصص ، وإلا فلا جزم بالعموم .

الثاني : وهو المعتمد ، وهو عدم اشتراط القطع ، بل تكفي غلبة الظن ، وهو اختيار ابن سريج ، وإمام الحرمين ، والغزالي ، والأمدي ، وابن الحاجب ، وعندهم يكفي أن يغلب على الظن انتفاء المخصص ، لتعذر الوصول إلى القطع .

الثالث : لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا دليل .
وانظر المستصفى ١٥٩/٢ ، والبرهان ٤٠٦/١ ، والإحكام ٧٠/٣ ، وفواتح الرحموت ٢٦٧/١ .

(٤) وهذا الخلاف إنما هو بعد وفاة النبي ﷺ ، وأما في حياته فيتمسك بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعاً ، كما قاله الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني ، وابن السبكي .

وانظر جمع الجوامع ٨/٢ بناني .

والنهي .

قال : ولأن النظر لا يتناهى ، فيجوز أن لا يجد مخصصاً في النظر ، ثم يجد في النظر الثاني ، وما لا يتناهى ؛ لا يصار إليه .

قال : ولأن الذي صار إليه ابن سريج قول بالوقف ، وقد ذكرنا بطلانه .
وأما الدليل لما ذهب إليه ابن سريج ؛ هو أن اللفظ الموضوع للاستغراق ، هو اللفظ المتجرد عن القرائن المخصصة ، فلا بد من طلب التجرد ، ليحمل على المعنى الموضوع له .

وهذا الطلب يعرض للخطاب^(١) الوارد على دلائل الشرع ، ليعرف هل وجد هناك دليل يخص اللفظ أو لا .

ثم إذا لم يجد فقد أصاب اللفظ المجرد عن قرينة مخصصة ، فيحمل حينئذ على الموضوع له ، وهو الاستيعاب ، ويعتقد ذلك ، وهذا مثل البحث عن عدالة الشهود ، ووجوب الحكم هناك ؛ مثل اعتقاد العموم ههنا .

وأما قولهم : إنه وضع للاستيعاب .

قلنا : بلى ، ولكن إذا تجرد عن قرينة ، والمقصود من العرض التوقف^(٢) إلى أن يعرض طلب هذا التجرد .

وأما قولهم : إن العرض لا يتناهى .

قلنا : ما لا يتناهى يقطع في بدايته ، ألا ترى أن البحث عن عدالة الشهود لا يؤمن أن يطلع على جرح عند إعادة البحث ، ولكن لا يعتبر ذلك ، لأنه لا يتناهى ، وكذلك المجتهد ، إذا رفعت إليه حادثة ؛ يعرض الحادثة على الكتاب والسنة لطلب النص ، ويجب مرة / ٤٧ - أ / واحدة ، وإن كان يجوز أن يجد النص عند إعادة العرض ، ولكن لا يعتبر ذلك ، لما بينا .

(١) كذا في الأصل والأولى «الخطاب» .

(٢) في الأصل «التوقف» بزيادة الواو، ولا يستقيم معها المعنى، ولذلك أسقطتها .

وأما الذي قالوا : إن هذا قول بالوقف ؛ فليس كذلك ، لأن الواقفية لا يجعلون العموم صيغة ينحصها أصلاً ، وأما ابن سريج يجعل العموم صيغة إذا تجردت عن قرينة ، ويطلب التجرد ، وإذا وجد فلأن^(١) تحقق صيغة العموم ، فاعتقد العموم ، والله أعلم .

(١) كذا في الأصل .

ونذكر. الآن ألفاظ العموم فنقول :

أولها : ألفاظ الجموع ^(١) ، وسواء فيها جمع السلامة وجمع التكسير ، كقوله :
 اقتلوا المشركين ، واعمروا المساجد .
 وهذا النوع أبين وجوه العموم .
 ثم بعد هذه ، الأسماء التي يدخلها الألف واللام للجنس ، كقولك :
 الحيوان ، والنبات ، والجماد ، يراد بها تعميم هذه الأجناس ^(٢) .

اسم الجنس
 إذا دخل عليه
 الألف واللام

(١) والمراد بألفاظ الجموع ، هو الألفاظ التي دخلت عليها الألف واللام ، كما صرح
 الأصوليون ، وكما هو ظاهر من تمثيل ابن السمعاني . وانظر الإحكام (٢/٢٩٠) .
 وأما الجمع المنكر فإن كان في سياق النفي فهو للعموم ، وإن كان في سياق الإثبات
 فالجمهور على أنه ليس للعموم ، وانظر شرحنا على التبصرة ص/١١٨ ، ورفع
 الحاجب (١/ق ٣٣٦ - ب) .

وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه للعموم كما ذهب إليه بعض أصحابنا من الأصوليين ،
 وانظر الإبهاج ٢/٦٨ وكشف الأسرار ١/٢ وتيسير التحرير ١/٢٠٥ .

(٢) الألف واللام إذا دخلت على الإسم المفرد فلها أحوال :
 الأول : أن يكون هناك عهد متحقق ، فتصرف إليه جزءاً ، لتبادره إلى الذهن ، كما
 في قوله تعالى : ﴿ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كآنها
 كوكب دري ﴾ أي المصباح بعينه والزجاجة بعينها .
 وكما في قوله تعالى : ﴿ كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول ﴾ أي
 الرسول بعينه .

الثاني : أن يكون العهد محتملاً كاحتمال غيره ، فإنه يصرف أيضاً في هذه الحالة إلى
 العهد ، كما قاله الإسنوي في التمهيد ص/٣١٤ ، والمحلي على جمع الجوامع ٢/٩
 عطار .

الثالث : أن لا يتحقق العهد ولا يحتمل ففي هذه الحالة مذاهب :

الأول : وهو الذي عليه الجمهور منهم الشيرازي في التبصرة ص/١١٥ ، واللمع
 ص/١٤ ، ونقله ابن السبكي في الإبهاج ٢/٦٠ عن ابن برهان والمبرد ، وقال : هو =

ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ والسارقُ والسارقةُ ﴾ (١) ، ﴿ والزانيةُ والزاني ﴾ (٢) ، فلا سارق إلا وعليه القطع بالآية ، ولا زاني إلا وعليه الجلد بالآية .

وقد قال بعضهم . مثل هذا اللفظ لا يكون للعموم ، وإنما يكون للعهد . قال أبو هاشم (٣) : يفيد الجنس دون الاستغراق . وأما عندنا هو العموم ، لأن نفس اللفظ ، وإن كان لفظاً مفرداً ، ولا يدل على العموم ، ولكن دخل عليه ما يوجب عمومه ، وهو لام الجنس . وهذا لأنه لو لم يستفرك قولنا : الإنسان جميع الجنس ؛ لأفادَ واحداً غير معين .

منقول عن الشافعي ، ونقله البصري في المعتمد ٢٤٤/١ عن الجبائي ، واختاره ابن الحاجب ، وهو أنه لاستغراق الجنس والطبقة ، وهو الذي اختاره ابن السمعاني هنا . الثاني : وهو الذي اختاره أبو الحسين البصري في المعتمد ٢٤٤/١ ، ونقله عن الشيخ أبي هاشم أنه يفيد الجنس دون استغراقه ، وهو عندهم يصدق ببعض الأفراد ، كما في «لبست الثوب» و«شربت الماء» لأنه المتيقن ، ما لم تقم على العموم قرينة ، وهذا هو اختيار الرازي في المحصول ٥٩٩/٢ وأتباعه ما عدا البيضاوي ، إذ ذهب إلى مذهب الجمهور .

الثالث : وهو الذي ذهب إليه إمام الحرمين في البرهان ٣٣٩/١ ، والغزالي في المنحول ص/١٤٤ ، والمستصفي ١٨/٢ تجازية وهو أن ما دخلت عليه الألف واللام إما أن يتميز في لفظ الواحد عن الجنس بالهاء «كالتمر والتمر» أو لا . فإن تميز وعري عن الهاء ، فهو لاستغراق الجنس ، كقوله : «لا تبيعوا البر بالبر، ولا التمر بالتمر» يعم كل بر وتمر .

وإن لم يتميز واحده بالهاء ، إما أن يتميز واحده بالوحدة ، أو لا يتميز . فإن كان الأول ، فلا يعم ، كالدينار ، والرجل ، فيقال : دينار واحد ، ورجل واحد . وإن كان الثاني . كالذهب ، فهذا لاستغراق الجنس ، إذ لا يقال ذهب واحد . وإمام الحرمين بعض التفصيل المهم فانظر البرهان ٣٣٩/١ .

(١) المائة / ٣٨ .

(٢) النور / ٢ .

(٣) انظر المعتمد ٢٤٤/١ .

وإذا قلت بهذا؛ فقد كان هذا مستفاداً بالاسم قبل دخول، الألف واللام عليه، فلا يبقى لدخول الألف واللام فائدة .
فدل أن فائدتهما الاستغراق .

قالوا : إنه لو استغرق الجنس ؛ لجاز ، مع أنه لفظة واحدة ، أن يؤكد بكل وجميع . كلفظ مَنْ ، نحو قوله : « كل من دخل داري أكرمه » ، ولا يستقيم أن يقول الرجل : « رأيت الإنسان كلهم » ، ولا أن يقول : « جاءني الرجل أجمعون » .

وأيضاً : فإنه يقبح الاستثناء ، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول : « رأيت الإنسان إلا المؤمنين » ، ولو كان للعموم لحسن ذلك .

قالوا : وأما قوله تعالى : ﴿ والعصر ، إن الإنسان لفي خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ ^(١) هو على طريق المجاز ، ويحتمل أيضاً أن الخسارة لما لزمت جميع الناس إلا المؤمنين ؛ جاز هذا الاستثناء .

والجواب أن أصحابنا اختلفوا ، أن العموم من حيث اللفظ في هذه الصورة ، أو من حيث المعنى .

والأولى أن نقول : إن العموم من حيث المعنى ، وذلك لأن الألف واللام لا بد أن يفيد التعريف ، وليس التعريف إلا تعريف الجنس .

وإذا قلنا : إن اللفظ يفيد واحداً من الجنس ؛ خرج الألف واللام من كونها للجنس ، ولم يبق لهما فائدة ، وإذا ثبت أنها للجنس ؛ ثبت الاستغراق .

ولأنه إذا قال : الإنسان يفيد دخول كل من كان من جنس الإنسان في اللفظ ، ولهذا المعنى صح قولهم : أهلك الناس الدينار والدرهم ، الصفر البيض ، فيعنون كل واحد منها بالجمع ، فدل أنها يفيدان الاستغراق .

ويقال : هلكت الشاة ، وهلك البعير ، وهلك الحيوان / ٤٧ - ب / ويراد به العموم ، فدل ^(٢) أنه مفيد على الوجه الذي قدمنا .

(١) العصر / ١ - ٣ .

(٢) في الأصل «دل» بدون فاء .

وأما الألف واللام إذا دخلا على الجمع ؛ فلا بد من كونه مفيداً للاستغراق (١) .

والدليل عليه ؛ حسن الاستثناء ، فإنه إذا قال : أعط المسلمين ، فإنه يجوز أن يستثني كل من شاء منهم ، وكذلك إذا قال : رأيت الناس ، يجوز أن يستثني أي إنسان أراد من الناس .

والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه .

يدل عليه ، أنه إذا قال : رأيت ناساً ، يفيد أنه رأى من هذا الجنس ، ولا يفيد لاستغراق ، فلا بد أن يفيد دخول الألف واللام فائدة ، ولا فائدة إلا الاستغراق .

ومن ألفاظ العموم الأسماء المبهمة مَنْ ، وما (٢) ، والفرق بين « من » و « ما » الأسماء المبهمة أن كلمة من عامة فيمن يعقل ، لأنك إذا قلت : من في الدار ؟ استقام الجواب بكل من يعقل ، ولا يستقيم الجواب عنه بالشاة والثوب .

وإذا قلت : ما في الدار ؟ لم يستقم الجواب عنه بالعاقل ، لكن بما لا يعقل ، فنقول : حمار ، أو شاة ، أو ثوب ، وما أشبه ذلك .

[ومن أسماء العموم الأسماء المبهمة نحو من ، وما] (٣) ، وذلك كقوله (٤) ﴿ من بدل دينه فاقتلوه ﴾ (٥) و « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » (٦) و « ما

(١) انظر الأحكام ٢/٢٩٩ ، والمحصول ٢/٥٨٤ .

(٢) انظر الأحكام ٢/٢٩٧ ، والمحصول ٢/٥٢٥ ، والبرهان ١/٣٦٠ .

(٣) كذا في الأصل ، وأظن أن هذه الجملة مكررة سهواً من الناسخ ، والله أعلم .

(٤) في الأصل « لقوله » ،

(٥) الحديث رواه البخاري في الجهاد ١٤٩ ، والاعتصام ٢٨ ، والاستتابة ٢ ، وأبو داود في الحدود ٤٣٥١ ، والترمذي في الحدود ١٤٥٨ ، والنسائي في التحريم ١٤ ، وابن ماجة في الحدود ٢٥٣٥ ، وأحمد في المسند ٢/١ ، ٧ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٢٣ ، ٢٣١/٥ .

(٦) الحديث أخرجه البخاري في الحرف ١٥ ، وأبو داود في الإمارة ٣٠٧٣ ، والدارمي في البيوع ٦٥ ، والموطأ في الأفضية ٢٦ - ٢٧ ، وأحمد في المسند ٣/٣٠٤ .

أكلت العافية فهي له صدقة » .

وأين وحيث يعمان الأمكنة .

ومتى نعم الأزمنة

وكل تعم الفرد النكرة ، كقولنا : كل رجل ، وكل زيد ، وكل الناس .

وكلما يعم الفعل ، فقول القائل : كلما فعلت فعلاً ، فيتناول الأفعال على

العموم .

واعلم أنه لافرق في ألفاظ العموم بين الأسماء المشتقة ، وأسماء الأجناس ،
وأسماء الصفات ، كقولك : أعطِ المسلمين ، أعطِ الناسَ ، أعطِ الطوال ، فكل
ذلك يستغرق كل ما يصلح له .

وأما ألفاظ النكراتِ نحو قولك : رجل ، فإنه عام على البدل ، غير عام على

الجمع .

وإنما قلنا : إنه عام على البدل ، لأنه يتناول كل رجل على البدل من

صاحبه .

وقد قال عامة أهل العلم : إن النكرة إذا كانت نفيًا استغرقت جميع الجنس ،

كقولهم : مارأيت رجلاً ، وما رأيت إنساناً .

وأما إذا خرج على الإثبات ؛ فلا يقتضي الاستغراق .

وأما إذا قال : رأيت رجلاً ، ولقيت ناساً ؛ فأقل ما يقتضيه ثلاثة من

جماعتهم .

فإن قيل : أليس أن الله تعالى قال : ﴿ إنما قولنا لشيءٍ إذا أردناه أن نقول له

كُنْ فيكون ﴾ ^(١) ، وهذا على العموم ، لأن الله تعالى لم يرد شيئاً دون شيء ،

لأن قدرته عامة شاملة لجميع الأشياء ، محيطه بها كلها .

قلنا : قد قالوا في تأويل الآية وتخريجها وجهين .

أحدهما : أن فيها إضماراً ، والمعنى : إنما قولنا لكل شيء ، أو [لأي

شيء] ^(٢) ، فاكتفى بذكر أحدهما ، لأن فيه دلالةً على الآخر .

(١) النحل / ٤٠ .

(٢) ما بين القوسين في الأصل «لشيءٍ لشيءٍ» وأظنه من تحريف الناسخ ، والمثبت أشبه
بالصواب والله أعلم .

والوجه الآخر : أن عمومه من طريق المعنى ، لا من طريق اللفظ ، وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته ، فإذا أخبر عن نفوذ قدرته في بعضها ؛ فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها .

وأما كلمة أي ؛ فقد قيل : هي بمنزلة النكرة / ٤٨ - أ / لأنها تصحب النكرة أي لفظاً ومعنى ، يقول القائل : أي رجل هذا ، وأي دار تريدها ، قال الله تعالى : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا ﴾ ^(١) وهي نكرة معنى ، لأن المراد بها واحد منهم .

وقد ألحق بعض الأصوليين بهذا الباب ما يفيد العموم من جهة المعنى ، وذلك يكون بأن يقترن باللفظ ما يدل على العموم ، وإن كان اللفظ لا يدل عليه .

فمن ذلك أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ، ومقيداً بعلته ، فيقتضي شيوع الحكم في كل ماشاعت فيه العلة .

ومن ذلك أن يكون المفيد لعموم اللفظ ما يرجع إلى سؤال السائل .

ومن ذلك دليل الخطاب المقتضي للعموم .

فالأول مثل قوله ﷺ في الهرة : « إِنَّمَا لَيْسَتْ بِنَجَسَةٍ ، إِنَّمَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ » ^(٢) ، فاقضى عموم طهارة كل ما كان من الطوافين علينا ، وأمثال هذا تكثر .

وأما المقتضي للعموم وما يرجع إلى السؤال ، فنحو أن يسأل النبي ﷺ عن جامع فيقول : « عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ » ^(٣) فيعم ذلك كل من أفطر .

(١) النمل / ٣٨ .

(٢) الحديث أخرجه مالك في الموطأ ١/٢٣ ، وأبو داود / ٧٥ ، والترمذي / ٩٢ ، والنسائي / ٥٥ ، وابن ماجه / ٣٦٧ ، وصححه ابن خزيمة ، وابن حبان / ١٢١ ، والحاكم / ١٥٩ - ١٦٠ ، ونقل البيهقي تصحيحه عن البخاري والدارقطني والعقيلي .

(٣) انظر حديث الجامع في نهار رمضان في البخاري في كفسارات الأيمان باب متى تجب الكفارة ، وفي الصوم ، والهبة ، والنفقات باب نفقة المعسر على أهله ، والأدب باب التبسم والضحك ، وفي غيرها من الأبواب ، ومسلم ١١١١ في الصيام ، وأبو داود / ٢٣٩٣ ، والدارقطني ، والبيهقي ٤/٢٢٦ وغيرهم .

وأما العموم مفهوم الخطاب ؛ فنحوقوله ﷺ « في سائمة الغنم زكاة »^(١) فدل هذا أن لا زكاة في كل ماليست بسائمة .

واختلف أصحابنا في المجاز ، هل يتعلق به العموم على وجهين .

فقال بعضهم : لا يدخل في العموم إلا الحقائق .

وقال آخرون : يدخل فيه المجاز كالحقيقة ، لأن العرب تتخاطب به كما تتخاطب بالحقيقة .

واختلف الأصحاب أيضاً أن لفظ العموم هل يتناول ما يمنع دليل النقل من إجراء حكمه عليه ، كقوله تعالى : ﴿ خالق كل شيء ﴾^(٢) ، وكقول القائل : اضرب كل من في الدار ، ونحو ذلك .

لأن الله تعالى شيء ، ويمنع العقل أن يكون خالق نفسه ، وكذلك يمنع العقل أن يكون المأمور بضرب كل من في الدار مأموراً بضرب نفسه .

فقال بعضهم : إن موضوع اللفظ يتناوله ، لأن الدليل يوجب إخراجه منه . وقال آخرون ، بل هو خارج منه ، لسقوطه في نفسه بما ذكرناه .

وقالت هذه الطائفة : إن اللفظ لم يتناوله أصلاً .

فهذا هو الكلام في ألفاظ العموم

ويلحق هذا الموضوع ما صح فيه دعوى العموم ، وما لا يصح .

وجملة ذلك أن العموم تصح دعواه في نطقٍ ظاهرٍ يستغرقُ الجنس بلفظه ، كالألفاظ التي ذكرناها فيما تقدم .

وأما الأفعال ؛ فلا تصح فيها دعوى العموم ، لأنها تقع على صفة واحدة ،

فإن عرفت تلك الصفة اختص الحكم بها ، وإن لم تعرف صار مجملاً .

فما عرفت صفتها ، مثل ما روي عن النبي ﷺ : أنه جمع بين الصلاتين في

السفر^(٣) .

(١) هذا الحديث فقرة من كتاب أبي بكر إلى عماله على الصدقة ، وقد أخرجه البخاري ، وأحمد ، وأبو داود ، والطيالسي ، والدارقطني ، والشافعي ، والبيهقي ، والحاكم .

(٢) غافر / ٦٢ .

(٣) حديث الجمع في السفر رواه البخاري ، ومسلم ٧٠٣ ، ومالك في الموطأ ١ / ١٤٤ ، والشافعي ١ / ١١٦ ، وأحمد ١ / ٣٦٧ ، والبيهقي ٤ / ١٦٣ ، وغيرهم ، في مناسبات =

فهذا مقصور على ماورد فيه ، وهو السفر ، ولا يحمل على العموم .
وما لم يعرف ؛ مثل ماروي « أنه عليه السلام جمع بين الصلاتين في
السفر »^(١) ؛ فلا يعلم أنه كان في سفر طويل أو سفر قصير ، إلا أنه معلوم أنه لم
يكن^(٢) إلا في سفر واحد .

فإذا لم يعلم ذلك بعينه ؛ وجب التوقف فيه حتى يعرف ، ولا يدعى فيه
العموم .

وكذلك القضايا في الأعيان / ٤٨ - ب / لا يجوز دعوى العموم فيها ، وذلك
مثل ماروي « أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار »^(٣) ، « وقضى في الإفطار
بالكفارة »^(٤) ؛ وما أشبه ذلك ، فلا يجوز دعوى العموم فيها^(٥) ، بل يجب التوقف
فيه ، لأنه يجوز أن يكون قضى بالشفعة لجار بصفة يختص بها ، أو قضى بالكفارة
بجتماع أوبغيره ، مما يختص به المحكوم عليه ، فلم يمكن دعوى العموم .

وقال بعضهم : إن روى أنه « كان يقضي » تعلق بعمومه ، لأن ذلك
للدوام .

ألا ترى أنه يقال : فلان كان يقري الضيف ، ويصنع المعروف ، وقال الله
تعالى في إسماعيل عليه السلام : ﴿وكان يأمر أهله بالصلاة﴾^(٦) ، والمراد به
التكرار .

كثيرة ، وألفاظ متغايرة .

- (١) انظر التعليق السابق .
(٢) في الأصل [يمكن] وهو من تحريف الناسخ .
(٣) حديث القضاء بالشفعة رواه مسلم في المساقاة ١٣٤ ، والبخاري في الشفعة / ١ ،
والدارمي في البيوع / ٨٣ ، والنسائي في البيوع ١٠٨ - ١٠٩ ، وابن ماجه في الشفعة
٨٣٢ / ٢ ، والموطأ في الشفعة / ١ ، وأحمد في المسند ٣ / ٣٧٢ ، ٣٩٩ ، ٣٢٦ / ٥ .
(٤) انظر الصفحة السابقة .
(٥) وانظر التمهيد ص / ٣٣٦ ، والمحصول ٢ / ٦٤٤ ، والإحكام ٢ / ٣٧٢ ، وجمع الجوامع
٢ / ٣٥ ، وانظر كتابنا الوجيز ص / ١٧٥ .
(٦) مريم / ٥٥ .

فصل

وكذلك الخطاب الذي يفتقر إلى الإضمار ، لا تجوز دعوى العموم في إضماره ، مثل قوله تعالى : ﴿ الحج أشهر معلومات ﴾ ^(١) ، يفتقر إلى إضمار .
فبعضهم يضمم « وقت إحرام الحج » أشهر معلومات .
وبعضهم يضمم « وقت أفعال الحج » أشهر معلومات ، والحمل عليها لا يجوز ، بل يعمل بما يدل عليه الدليل .
وهذا لأن العموم من صفات النطق ، فلا يجوز دعواه في المعاني .
وعلى هذا قالوا : لا يجوز دعوى العموم في قوله : « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ^(٢) يعني : نفي الجواز والفضيلة .
وكذلك قوله : « لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل » ^(٣) ، ولا يجوز دعوى العموم فيه لنفي الجواز والفضيلة .

وكيف يجوز دعوى العموم على هذا الوجه ، وإذا انتفى الجواز لا يتصور انتفاء الفضيلة ، لأنه لا بد من وجود الجواز ليتصور انتفاء والفضيلة .
وعلى هذا قوله عليه السلام : « لا نكاح إلا بولي » ^(٤) ، « لا أجل المسجد

(١) البقرة / ١٩٣ .

(٢) الحديث أخرجه الدارقطني عن جابر وأبي هريرة ، وهو ضعيف .

(٣) الحديث رواه أبو داود ، والترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه ، وأحمد ، بلفظ « من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له » ومال الترمذي والنسائي إلى وقفه على حفصة ، وصححه مرفوعاً ابناً خزيمه وحبان ، والدارقطني عن حفصة « لا صيام لمن لم يفرض الصيام من الليل » .

(٤) الحديث ترجم له البخاري في النكاح ٣٧ ، ورواه أبو داود في النكاح ٢٠٨٥ ، والترمذي ١١٠١ ، ١١٠٢ ، وابن ماجه ١٨٧٥ - ١٨٨٠ ، والدارمي في النكاح ١١ ، وأحمد في المسند ٢٥٠ / ١ ، ٣٩٤ / ٤ ، ٤١٣ ، ٤١٨ ، ٤٦٠ / ٦ .

لجنبٍ ولا لحائض»^(١)، وكذلك قوله عليه السلام: «رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثة»^(٢).

وقد جعل بعض الفقهاء هذه الألفاظ مجملة، وسيأتي من بعد الكلام في المجلد.

وبعضهم جعل هذه الألفاظ عامة في كل ما تحتمله^(٣)، والله أعلم.

(١) الحديث أخرجه أبو داود في الطهارة رقم ٢٣٢ باب في الجنب يدخل المسجد وهو

حديث حسن وانظر المجموع ١٧٤/٢، ونصب الراية ١٩٤/١.

(٢) الحديث رواه أبو داود في الحدود رقم ٤٣٩٩، ٤٤٠٠، ٤٤٠٢، والترمذي رقم

١٤٢٣ في الحدود، وابن ماجه ٢٠٤٢ في الطلاق، وابن حبان ١٤٩٧، والحاكم

٢٥٨/١، والدارمي ١٧١/٢، وأحمد ١٠٠/٦، ١٠١، ١٤٤، والنسائي ١٥٦/٦

في الطلاق، وعلقه البخاري في صحيحه في الطلاق باب الطلاق في الإغلاق، وهو

حديث صحيح.

(٣) انظر المنحول ١٨٤ - ١٨٥، والتبصرة ص/٢٠٣.

مسألة

أقل ما يتناوله اسم الجمع عندنا ثلاثة^(١)، وهو أيضاً قول الأكثر من أصحاب أبي حنيفة^(٢).

أقل ما يتناوله
الجمع

وذهبت طائفة من الفريقين أن أقل الجمع اثنان^(٣)، وهو اختيار القاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب من المتأخرين .
وهو أيضاً قول محمد بن داود من المتقدمين .

(١) وهو مذهب الجمهور، نقل عن ابن عباس، وابن مسعود، والشافعي، وأبي حنيفة، وأحمد، قال ابن السبكي: وربما نقل عن مالك.

وهو اختيار أبي الحسن البصري، ومشايخ المعتزلة، والإمام أبي إسحق الشيرازي في كتابه التبصرة ص/١٢٧ واللمع، والغزالي في المنحول ص/١٤٨، والإمام الرازي في المحصول ٢/٦١٤، كما اختاره أتباعه.
وانظر المعتمد ١/٢٤٨ لتقف على آراء المعتزلة في الموضوع.

(٢) انظر التحرير لابن الهمام ١/٢٠٧ تيسير التحرير.

(٣) وهو اختيار الإمام مالك، والأستاذ أبي إسحق الإسفراييني والغزالي في المستصفي، وهو المنقول عن عمر، وزيد بن ثابت، واختاره من اللغويين الخليل، وسيبويه، ونفطويه.

وانظر الإبهاج ٢/٧٧، ورفع الحاجب (١/ق ٣٦٨ - أ).

هذا وفي المسألة مذهبان آخران:

الأول: وهو ما حكاه ابن الحاجب في المنتهى ص/٧٧، وهو أنه لا يطلق على اثنين، لا حقيقة، ولا مجازاً، قال ابن السبكي في الإبهاج: وفيه نظر.

الثاني: وهو ما أشعر به كلام الأمدي في آخر البحث في الإحكام (٢/٣٢٤) وهو الوقف، قال ابن السبكي في الإبهاج ٢/٧٧: ولم أره في كتاب معتمد، ومن نقله نقله عن الأمدي.

هذا وإمام الحرمين تفصيل وبحث نفيس في الموضوع، ذكره في البرهان ١/٣٤٨ مما أوقع الأمدي وابن الحاجب في الوهم أثناء نقلهما لمذهبه، ومن وهما ابن السبكي في كتابه الإبهاج ٢/٧٧، ورفع الحاجب (١/ق ٣٦٩ - أ).

وإليه ذهب نفطويه ^(١) من النحويين .

وتعلقوا بقوله تعالى : ﴿ وداودَ وسليمانَ إذَ يحكمانَ في الحَرثِ إذَ نَفَسَتْ فيه غنمُ القومِ ، وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ ^(٢) وردَّ الكنايةَ إلى الاثنين بلفظِ الجمعِ .

وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ إذَ تسوروا المحرابَ ﴾ ^(٣) الآية ، فاستعملَ في الاثنين لفظَ الجمعِ .

وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى : ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قلوبُكُمَا ﴾ ^(٤) ، وإنما لها قلبان ، وقد ذكرهما بلفظِ الجمعِ .

وتعلقوا بقوله عليه السلام : « الاثنانِ فما فوقهما جماعةٌ » ^(٥) .

والمعتمد لهم شيان :

أحدهما : أن الجمعَ في صيغةِ اللغةِ هو ضمُّ الشيءِ إلى الشيءِ ، وهذا في الاثنين مثله في الثلاثة ، وإذا وُجدَ الجمعُ حقيقةً في الاثنين ؛ صح أن يتناوله اسم الجمع / ٤٩ - أ / حقيقة .

والثاني : أن الاثنين يقولان في المخاطبة : فعلنا كذا ، ويقولان : دخلنا ، وخرجنا ، وأكلنا ، وشربنا ، فإذا خاطبنا خطابَ الجمعِ ؛ دل أنها جمعٌ مثل الثلاث سواء .

(١) هو إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان ، أبو عبد الله الأزدي ، الملقب بنفطويه ، أديب ، لغوي ، يروي الحديث ، وينكر الاشتقاق في كلام العرب ، له مصنفات منها «غريب القرآن» توفي عام ٣٢٣هـ .

(معجم الأدباء ٢٥٤/١ ، بغية الوعاة ٤٢٨/١ ، تاريخ بغداد ١٥٩/٦ ، تاريخ أبي الفداء ٨٣/٢ ، تاريخ ابن كثير ١٨٣/١١ ، وفيات الأعيان ٤٧/١ ، شذرات الذهب ، العبر ١٩٨/٢ ، تاريخ الأدباء ص/١٧٥) .

(٢) الأنبياء / ٧٨ .

(٣) ص / ٢٢ .

(٤) التحريم / ٤ .

(٥) الحديث رواه ابن ماجة ٣١٢/١ رقم ٩٧٢ ، ويوب له البخاري ١٢١/٢ سندي ، وعزاه السيوطي لأحمد ، والطبراني ، وابن عدي ، والدارقطني وانظر الفتح الكبير ٤١/١ .

وأما دليلنا «ماروي أن ابن عباس احتج على عثمان رضي الله عنهم» في أن الأخوين لا يجبان الأم من الثلث إلى السدس «بقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾»^(١) وقال : «ليس الأخوان إخوة في لسان قومك»^(٢) فقال عثمان رضي الله عنه : «لا أستطيع أن أنقض قولاً كان قبلي ، وتوارثه الناس ، ومضى في الأمصار» فلولم يكن ذلك مقتضى اللفظ لما صح احتجاجه ، وما أقره عليه عثمان ، وهما من فصحاء العرب ، وأرباب اللسان .

فإن قيل : روي عن زيد بن ثابت أنه قال : «الأخوان إخوة»^(٣) ؛ فصار مخالفاً لها .

قلنا : المراد بذلك أنها كالإخوة في الحجب .

والمعتمد هو الاستدلال من حيث اللغة فنقول : الدليل على أن لفظ الجمع لا يتناول الاثنين ؛ أنه لا ينعث بالاثنين ، وينعث بالثلاثة ، فإنه يقال : رأيت رجالاً ثلاثة ، ولا يقال : رأيت رجالاً اثنين ، ويقال أيضاً : رأيت جماعة رجالٍ ، ولا يقال : رأيت جماعة رجلين .

فإذا كانت الجماعة لا تنعث بالاثنين بحالٍ ؛ عرفنا أنه لا يتناولها اسم الجمع بحال .

ونقول أيضاً : الأسماء سمات ، والسمات دلائل وعلامات لما وُسِمَ بها من الأعيان ، فسمَةُ الاثنين مخالفة لِسَمَةِ الجماعة ، كما كانت سِمَةُ الواحد مخالفة لِسَمَةِ الاثنين ، وعلى هذا جرت العادة بالتفصيل في الأعداد ، وقيل : آحاد ، ومثاني ، وجموع ، فكان هذا دليلاً أن الجمع بعد التثنية ، كما أن التثنية بعد الواحد ، وكذلك هذا الاختلاف في تفصيل عدد الأجناس ، وقالوا : رجل ، ورجلان ،

(١) النساء / ١١ .

(٢) عزاه ابن السبكي لابن خزيمة، والبيهقي، وابن عبد البر رفع الحاجب (١/ق ٣٧١-أ).

(٣) قال ابن السبكي : وهذا لا يحفظ عن زيد، نعم هو من القائلين برد الأم إلى السدس في الأخوين اهد رفع الحاجب (١/ق - ٣٧٢-أ).

فإذا بلغ العَدَدُ ثلاثةً قالوا : رجالٌ ، وقيل : امرأة ، وامرأتان ، ثم تركوا هذا الاسم في الجمع ، قالوا : نساء ، فَدَلُّ أن سِمَةَ الاثنين متميزةٌ عن سِمَةِ الجماعة في الوجوه كلها .

وأما الجوابُ عن دليلهم وتعلُّقهم بالآية الأولى والثانية ، فما ذكرنا دليل على أن ذلك مذكورٌ على وجه المجاز ، لا على وجه الحقيقة .

وأما قوله تعالى : ﴿ فقد صَغَتِ قلوبكما ﴾ ^(١)

فقد قيل : إن هذا البابُ مخصوصٌ ، لا يقاس عليه غيره ، وهو باب مفرد في ذكر ما في الإنسان من الجوارح ، فقوله : ﴿ فقد صَغَتِ قلوبكما ﴾ ، وكذلك قوله : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ ^(٢) ، والمراد بذلك اليمين من كل واحد منهما .

ولو كان لزيد خاتم ، ولعمرو خاتم ، لم يصح أن تقول : خذ خواتيمهما ، والمراد : خاتمَ واحدٍ من كل واحد ، بل الصحيح أن تقول : خذ خاتميها .

فصار هذا مخالفاً لجوارح الإنسان ، فافهم هذا ، فإنه بابٌ حسنٌ في العربية . وقد قالوا : ثوبه اعشار ^(٣) وثوب أخلاق ، ولم يدل ذلك أن الواحد اثنان ، وكان الحجاج يقول : يا غلامُ اضربا عنقه ، واخلِّيا عنه ، ومن هذا قوله تعالى : ﴿ ألقيا في جهنم كلَّ كفارٍ عنيدٍ ﴾ ^(٤) .

وأما الخبر الذي روه فلا نعرفُ صحته ، وعلى أن المراد به أن حكم / ٤٩ - ب / الاثنين حكمُ الجماعة في ثوابِ صلاة الجماعة وانعقادها ، وهذا لأن كلام النبي ﷺ لا يحمل على تأويل الاسم اللغوي .
وأما قولهم إن الجمع حقيقته الضم .

(١) التحريم / ٤ .

(٢) المائة / ٣٨ .

(٣) يقال قَدَحَ أعشاراً وقَدَّرَ أعشاراً ، مكسرةٌ على عَشْرِ قطع (شرح القاموس ٥٢/١٣) .

(٤) ق / ٢٤ .

قلنا : نعم ، ولكن من ضم ثلاثة بعضها إلى بعض ^(١) ، وكذلك ما زاد عليه ، واللغة على ماوردت لا على مايدل عليه القياس .

ألا ترى أن الواحد يوجد فيه ضم بعض الأشياء إلى البعض ، لأنه جوهر مركب من أشياء مختلفة ، ومع ذلك لا ينطلق عليه اسم الجمع .

وقد نقض الأصحاب ما يصيرون إليه من الاشتقاق في اسم الجمع بفصل الدابة ، والجنين ، والقارورة ، وغير ذلك .

وأما الكلام الثاني الذي اعتمدوا عليه وهو الخبر عن فعل اثنين بلفظ [الجمع] ^(٢) .

فقد يتفق اللفظان في موضع الغنية عن التفريق بينهما ، ولا يدل ذلك على الجمع في المعاني ، كقولك للمرأتين : أنتما ، وهما ، وكذلك تقول للرجلين ، وكما تقول المرأتان : جعلنا ، كما يقول الرجلان سواء .

وإنما كان كذلك لأن السمات موضوعة للتمييز ورفع الاشتباه ، فإذا كان الكلام في أمر معلوم عند المخاطب ، وكان الإخبار عن حاضر علم حاله بالمشاهدة ؛ استغنى عن التمييز ، ولفظ أنتما خطاب لحاضر ، وكذلك لفظ فعلنا ؛ خطاب من الشاهد ، وعمن يضاف إليه ممن هو معلوم حالته .

فأما ما كان بخلاف ذلك ، مما تدخله الشبهة ؛ لا يقاس عليه غيره ، ولا بد من سمة التمييز . والكلام الأول بدون هذا كاف ، والله أعلم .

(١) ويقال في الجواب أيضاً: إن هذا لا خلاف فيه، ومحل الخلاف غير هذا، فالخلاف في هذه المسألة ليس فيما هو المفهوم من لفظ الجمع لغة، وهو ضم الشيء إلى الشيء، فإن ذلك في الإثنين والثلاثة وما زاد، بلا خلاف، وإنما محل الخلاف فيها في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة، مثل مسلمين وغيره، من جموع القلة، لا جموع الكثرة، فإن أقلها أحد عشر بإجماع النحاة، كما أشار إليه إمام الحرمين في البرهان ٣٤٩/١ وصرح به ابن السبكي في الإبهاج ٧٧/٢ ورفع الحاجب (١/ق ٣٦٨ - أ) وانظر الإحكام .

(٢) ما بين القوسين ليس في الأصل، وهو لا بد منه ليستقيم الكلام كما هو ظاهر من السياق .

فصل

نقول في ابتداء هذه المسألة : إنَّ التَّخْصِصَ تَمييزُ بعضِ [الأمة] ^(١) التَّخْصِصِ بالحكم ، ولهذا يقال : حُصَّ رسول الله ﷺ بكذا ، وحُصَّ فلان بكذا .
وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يُرد باللفظ العام .
ويجوز دخول التخصيص في جميع ألفاظ العموم من الأمر ، والنهي ^(٢) ،
والخبر .

ومن الناس ^(٣) من قال ، لا يجوز في الخبر ، كما لا يجوز فيه دخول النسخ .
وهذا خطأ .

(١) الذي في الأصل «الحكمة» وهي كلمة لا معنى لها، ولعلها من تحريف الناسخ،
والثبت هو ما استظهرته مما يوافق المعنى، كما هو معروف.

(٢) أما بالنسبة للإنشاء فقد نقل الإمام الشيرازي الإجماع على جواز تخصيصه في «شرح
اللمع» كما نقله عنه ابن السبكي في الإبهاج، ورفع الحاجب، وكما نقله الإسني في
نهاية السؤل، وهو الحق الذي عليه الأكثرون.

وهو مقتضى كلام الأمدي في الإحكام ٤١٠/٢، والبصري في المعتمد ٢٥٥/١،
ونقله ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٤٣٦ - أ) عن الشيخ أبي حامد
الإسفرائيني، وسليم الرازي، وابن الصباغ، وانظر الإبهاج ٧٥/٢ واللمع
ص ١٧.

وقد خص الإمام الشيرازي في التبصرة ص ١٤٣ الخلاف بالخبر مشيراً إلى الإجماع
على جوازه في الإنشاء، كما أشرنا إليه في شرحنا على التبصرة.

لكن الإمام الرازي في المحصول ١٤/٣ والبيضاوي وابن الحاجب أشاروا إلى أن
الخلاف واقع أيضاً في الإنشاء، كما هو واقع في الخبر.

وهذا غير مرضي، لأن أحداً قبلهم لم يعممه، والبيضاوي تبع فيه الرازي، وابن
الحاجب خالف أصله، بل نقل من ذكرناهم الإجماع على جوازه في الإنشاء أو
أشاروا إليه.

بل نقل الغزالي في المستصفى عدم وقوفه على خلاف في جواز التخصيص مطلقاً،
واستدل على ذلك بالإجماع على جواز تخصيص آيات خبرية وإنشائية، والحق وقوع
الخلاف في الخبر.

(٣) أشار الأمدي في الإحكام ٤١٠/٢، إلى أنهم شذوذ لا يؤبه لهم.

لأننا بينا أن التخصيص بيان ما لم يُرد باللفظ العام ، وهذا يصح في الخبر ، كما
يصح في الأمر .

مسألة

العموم بعد
التخصيص
هل هو
حقيقة أم مجاز

العموم إذا حُصَّ (١) لم يَصِرْ مجازاً فيما بقي ، بل هو على حقيقة (٢) فيه (٣) ، والاستدلال به صحيح فيما عدا المخصوص .
ولا فرق عندنا بين أن يكونَ التخصيصُ بدليلٍ متصلٍ باللفظ ، أو دليلٍ منفصلٍ .

وذهب قومٌ من المتكلمين إلى أنه يصير مجازاً ، متصلاً كان الدليل المخصص أو منفصلاً (٤) .

وذهب جماعة من [أصحاب] (٥) أبي حنيفة إلى أنه يصير مجازاً في حالٍ دون حال ، واختلفوا في تفصيل الحال .

(١) الخلاف في هذه المسألة هو في العام المخصوص ، هل يصير مجازاً فيما بقي ، أو يبقى على حقيقته ، وأما العام الذي أريد به المخصوص ، فهو مجاز قطعاً ، كما قاله التقي السبكي واختاره ابنه رضي الله عنه في جمع الجوامع ٥/٢ بناني .
(٢) كذا في الأصل ، والأولى «حقيقته» ولعله من الناسخ .

(٣) وهو رأي جمهور الفقهاء ، وكثير من الشافعية ، كالشيرازي في كتابيه التبصرة ص/١٢٢ ، واللمع ص/١٧ ، وأبي حامد الإسفراييني ، وابن السبكي في جمع الجوامع ، ووالده التقي السبكي ، كما أنه اختيار كثير من الحنفية كالسرخسي في أصول ، وهو مذهب الحنابلة .

وانظر رفع الحاجب (١/ق ٣٣٥ - ب) والإبهاج ٨٠/٢ ، وجمع الجوامع ٥/٢ بناني وأصول السرخسي ١/١٤٤ ، وفواتح الرحموت ١/٣١١ ، والإحكام ٢/٣٣٠ ،

(٤) ونسبه الشيرازي للمعتزلة - أي مشاهيرهم كأبي علي الجبائي وابنه - ونسبه لعيسى بن أبان ، وهو رأي جمهور الأشاعرة ، واختاره الغزالي في المستصفى دون المنحول ص/١٥٣ ، وهو اختيار الأملدي ، وابن الحاجب ، وصفي الدين الهندي ، والقاضي البيضاوي ، وابن الهمام .

وانظر التبصرة ص/١٢٢ ، والإحكام ٢/٣٣٠ ، والمنتهى لابن الحاجب ص/٧٨ ، وتيسير التحرير ١/٣٠٨ ، والإبهاج ٨٠/٢ ، ورفع الحاجب (١/ق ٣٧٢ - أ) .

(٥) ما بين القوسين ليس في الأصل وهو لا بد منه كما يقتضيه السياق .

فقال بعضهم : إن خُصَّ بدليلٍ لفظي لم يصر مجازاً ، متصلاً كان الدليل أو منفصلاً ، وإن خص بدليل غير لفظي ؛ كان مجازاً^(١) .

وقال آخرون : يكون مجازاً إلا أن ينخص بدليل متصل^(٢) ، وهذا يحكى عن عيسى بن أبان^(٣) ، وعن أبي الحسن الكرخي ، ومحمد بن شجاع .

وأما أبو بكر الرازي ذهب إلى ما ذهبنا إليه .
وذهب من جعله مجازاً / ٥٠ - أ / إلى المنع من الاستدلال بالعموم

-
- (١) هكذا ذكره الأصوليون دون نسبة لقائل معين .
(٢) وهو اختيار أبي الحسين البصري في المعتمد ٢٨٢/١ والرازي في المحصول ١٨/٣ ، ونسبه في اللمع ص/١٧ للإمام الباقلاني ، كما نسبه إليه غيره ، لكن الذي نقله عنه الأمدى وابن السبكي غير هذا ، كما سأذكره .
(٣) هو الإمام عيسى بن أبان بن صدقة ، أبو موسى ، أخذ عن محمد بن الحسن الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة ، توفي سنة ٢٢١ هـ .
(طبقات الحنفية لطاش كبري ص/٣٢ ، تاريخ بغداد ١١/١٥٧ ، الفهرست ص/٣٣٠) .

هذا وفي المسألة أربعة مذاهب أخرى :

الأول : إن خص بمتصل ، من شرط أو استثناء ، فهو حقيقة ، وإلا فهو مجاز ، وهو المنقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني ، كما نقله الأمدى ، قال ابن السبكي : ولكنه لم يصرح في التقريب بغير استثناء .

الثاني : إن خص بالشرط والتقييد بالصفة ، فهو حقيقة ، وإلا فهو مجاز ، حتى في الاستثناء ، وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة .

الثالث : إن كان الباقي كثرة يعسر ضبطها فحقيقة ، وإلا فمجاز ، وهو ما نقله ابن الحاجب عنه أبي بكر الرازي من الحنفية .

ولكن الذي نقله عنه ابن السمعاني هنا يخالفه ، كما أن الحنفية ينقلون عنه أنه إن بقي بعد التخصيص جمع فهو حقيقة فيه ، وإلا فهو مجاز ، وهم به أعرف وبالنقل عنه أجدر ، لأنه من شيوخهم ، وهو موافق لنقل الأمدى وابن السبكي عنه .

الرابع : وهو حقيقة في تناول ما بقي ، مجاز في الاقتصار عليه ، وهو اختيار إمام الحرمين ، والغزالي في المنحول ، ونصره ابن السبكي في رفع الحاجب .

وانظر الأحكام ٢/٣٣٠ ، ورفع الحاجب (١/٣٧٢ - أ) والإبهاج ٢/٨٠ ، ومنتهى السؤل ٢/٢٦ ، وفواتح الرحموت ١/٣١١ .

المخصوص (١).

وأما من ذهب إلى أنه يصير مجازاً احتج في ذلك وقال : إن العموم في وَضْع اللغة للاستيعاب ؛ فإذا حُصِّصَ فقد استُعْمِلَ اللفظُ في غير ما وضع له ، وإذا وجد حد المجاز لا بد أن يصير اللفظ مجازاً .

قالوا : لا يجوز أن يقال : إن أهل اللغة وضعوا اللفظ العام للاستغراق مع فقد القرينة ، ووضعوه للمخصوص عند وجود القرينة .

وذلك لأننا لو اعتبرنا هذا ؛ لم يكن مجاز في كلام العرب ، لأنه يمكن أن يقال : إن الألفاظ كلها وضعت مع وجود القرائن لما تدل عليه القرائن ، وفي هذا دفع المجاز من الكلام أصلاً .

لأن القرائن كثيرة لا تحصى ، فلا يمكن أن يحصرها حتى يضعوا العموم مع كل واحد منها لما يقتضيه .

بيّنة أن العموم ضد الخصوص ، والخصوص ضد العموم ، فكيف يتصور مع وجود ضد العموم أن يبقى العموم على حقيقته .

قالوا : وأما إذا كانت القرينة المخصصة متصلة باللفظ مثل الاستثناء ، والشرط ، والصفة ؛ فإنها لم تصر مجازاً ، لأن هذه الأشياء الثلاثة من جملة الكلام الملفوظ الذي هو العموم ، وإذا صار من جملة ؛ فلا يكون لفظ العموم بانفراده حقيقة ولا مجازاً ، ويكون العموم مع الاستثناء ، أو الشرط ، أو الصفة بمجموعها حقيقةً فيما يقتضيه .

وبيان هذا أن القائل إذا قال : اضرب بني تميم إلا من دخل الدار ، أو اضرب بني تميم الطوال ، أو اضرب بني تميم إن كانوا طوالاً ، فإنه لم يرد بعضهم وحده ، لأنه لو كان كذلك ما كان قد أراد بالاستثناء أو الشرط ، أو الصفة شيئاً ، لأن هذه الأشياء لم توضع لشيء تستقل في دلالتها عليه ، فيقال : إن المتكلم قد أراد بها ذلك الشيء ، وأراد بالعموم وحده البعض ، ولأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم ؛

(١) انظر الإحكام ٢/٣٨٨ ورفع الحاجب (١/١ ق ٣٧٦ - أ).

لم يبق شيء يريد به بالاستثناء ، والشرط ، والصفة ، فثبت أنه عَبْرَ عن البعض بمجموع الأمرين .

وإذا ثبت أن المتكلم لم يرد بلفظ (١) العموم وحده الاستغراق ، ولا البعض ، ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور [لم يكن بالفردة حقيقة ولا مجازاً ، أو إذا ثبت أنه قد عني البعض بمجموع الأمرين - وهما لا يفيدان إلا ذلك البعض - ثبت أن مجموعها حقيقة فيه] (٢) .

وأما في القرينة المنفصلة فقد أراد المتكلم بنفس لفظ العموم بعض ما يتناوله .
فيكون مجازاً على ما بينا .

ثم قالوا : إنه إذا ثبت أنه صار مجازاً ؛ خرج من أن يكون له ظاهرٌ ، فلم يَجُزُ التعلُّقُ بظاهِرِهِ .

ولأن العمومَ المخصوصَ يجري مجرى أن يقول الله تعالى : « اقتلوا المشركين » ثم يقول : « لا تقتلوا بعض المشركين » فكما يمنع ذلك من التعلق بظاهر اللفظ ، كذلك غيره من التخصيص .
هذه حجة عيسى بن أبان .

وقال بعضهم : إن العمومَ المخصوصَ يجوز أن يكون في الأدلة ما يخصه ثانياً ، فامتنع التعلق به ، لجواز أن يُدَلَّ عليه تخصيص / ٥٠ - ب / آخر .

(١) في الأصل «بلفظة» والمثبت أولى .

(٢) ما بين القوسين لم يكن في الأصل على هذا النحو، وإنما كان على النحو التالي: «إذا كان مع هذه الأمور لم يكن فأراد به حقيقة ولا مجازاً، وله إذا غني البعض بمجموع الأمرين» وهو كلام واضح الاضطراب، ناشيء عن عدم فهم الناسخ للعبارة، وقمت في بداية الأمر بتقويم النص على النحو الذي يجب أن يكون، ثم رجعت إلى المعتمد لأبي الحسين البصري الذي أكثر ابن السمعاني من سوق أدلته بحروفها، فوجدت نفس النص، وهو قريب مما كنت قد قومت به النص باجتهادي، والله الحمد، إلا أنني آثرت أن أذكر نص أبي الحسين البصري في المعتمد، لأنه نفس نص السمعاني والله أعلم. وانظر المعتمد ٢٨٥/١ .

وقال بعضهم : إن العلة المخصوصة لا يجوزُ التعلق بها ، كذلك العموم المخصوص .

وأما حجتنا فنقول : إن لفظ العموم يتناول ما عدا المخصوص بأصل وضعه ، فلا يكون مجازاً فيه .

ونصور موضعها حتى يزول الإشكال فنقول : قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » يتناول كل المشركين بعمومه ، وليس كلهم سوى آحادهم ، فهو إذاً عبارة عن كل واحد منهم ، ولهذا لو تُركنا وظاهره ؛ جاز به قتل كل واحد من آحاد المشركين ، إلى أن يستوعبوا بالقتل ، وإذا خرج بعضُ المشركين عن الآية بدليل دل عليه ، فيعلم قطعاً أنه تناول الباقيين بأصل وضعه ، وإذا تناوله بأصل الوضع كان حقيقة ، وهو مثل العشرة ، إذا خرج بعضها بالاستثناء ؛ فإنها تكون حقيقة في الباقي ، وكذلك ههنا .

بيينة أنه إذا كان اللفظ متناولاً ما عدا المخصوص على ما بينا ، فالتكلم بالخطاب إذا كان حكيماً فلا بد أن يعني ما يتناوله اللفظ ، إلا أن يدلنا على أنه ماعناه ، وهذا لأن الحكيم إذا خاطب قوماً بلغتهم ؛ فإنه يعني بخطابه لهم ما يدل عليه ذلك الخطاب عندهم ، وإلا كان مُلبساً عليهم .

ولهذا إذا أورد العموم ، ولم يدل دليل على تخصيصه ؛ حمل على ظاهره من العموم ، لما ذكرناه .

اللهم إلا أن يقوم دليل يوجب تخصيصه ، وإذا ثبت أنه قد عنا بالخطاب ما عدا المخصوص ؛ ثبت أن الحجة قائمة بالعموم فيما عدا المخصوص .

وليس يدخل على هذا إذا خص العموم تخصيصاً مجملاً ، وهذا نحو قوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ ثم قال : « أنا لم أرد بعضهم » ، ولا يُدرى من المعنى بذلك البعض ، فإنه لا يجوز الاحتجاج بمثل هذا العموم المخصوص ، لأن كل من جعل الآية حجة في قتله ؛ يجوز أن يكون هو من البعض مخصوصاً . فأما إذا كان المخصوص معلوماً ؛ فقد بينا وجه كون العموم حجة في الباقي .

وقد ورد من الصحابة التعلُّق بالعموم المخصوص .

فإن علياً رضي الله عنه قال في الجمع بين الأختين المملوكتين في الوطاء :
« أحلتها آية وحرمتها آية » (١) .

وقد روي عن عثمان رضي الله عنه مثل ذلك .

وعنيا بقولهما : أحلهما آية ؛ قوله تعالى : ﴿ أو ما ملكت أيمانكم ﴾ (٢) ،
وعنيا بآية التحريم قوله تعالى : ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ (٣) .

ومعلوم أن قوله تعالى : ﴿ أو ما ملكت أيمانكم ﴾ (٣) مخصوص منه البنت
والأخت .

واحتج ابن عباس رضي الله عنهما في قليل الرضاع بقوله تعالى : ﴿ وأمها تكم
اللاتي أرضعنكم ﴾ (٤) وقال : قضاء الله تعالى أولى من قضاء ابن الزبير ، وإن
كان وقوع التحريم بالرضاع يحتاج إلى شروط ، وذلك يوجب تخصيص الآية ،
ولا يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة .

واستدلال الصحابة بالعمومات المخصوصة يكثر ، لأنه لا يعرف عموم
يلحقه (٥) خصوص إلا في الندره وعلى الشذوذ ، فإن عامة مناطق به الصحابة ،
والعلماء من بعدهم ؛ من العمومات هي عمومات مخصوصة ، وقد / ٥١ - أ /
قال الأصحاب في أصل المسألة : إن اتصال التخصيص بالعموم اتصال بيان
باللفظ (٦) ، واتصال بيان باللفظ لا يجعله مجازاً ، ولا يخرج منه أن يكون
حجة ، كالمجمل إذا اتصل به البيان .

(١) رواه الدارقطني في السنن في كتاب النكاح باب المهر رقم ١٣٥ ومالك في الموطأ
٥٣٨/٢ .

(١) النساء / ٣ .

(٢) النساء / ٢٣ .

(٣) النساء / ٣ .

(٤) النساء / ٢٣ .

(٥) كذا في الأصل والصواب [لا يلحقه] وإلا فلا يستقيم الكلام .

(٦) في الأصل [اللفظ] .

وإنما قلنا : إن التخصيص بيان ، لأنه بين أن اللفظ لم يتناول المخصوص ولا شمله ، وهذا باق بلا إشكال ، والاعتقاد على الدليل الأول .
أما الجواب ؛ قلنا :

قولهم : العام المخصوص لفظ مستعمل في غير ما وضع له .
قلنا : لا كذلك ، بل هو مستعملٌ فيما وضع له فيما سبق ، وهذا لأن لفظ العموم للاستيعاب إذا لم يقترن به دليلٌ يوجب تخصيصه ، فأما عند وجود قرينة مُخَصَّصَةٌ توجبُ تخصيصه فلا ، بل اللفظ عند وجود القرينة موضوع لما وراء المخصوص .

وقولهم : إن هذا يؤدي إلى رفع المجاز من الكلام .
لا يصح ، لأنه إذا كان اللفظ مستعملاً في أصل ما وضع له اللفظ إلا أنه في البعض دون البعض ، فإذا قيل : هو حقيقة فيه ، كيف يؤدي إلى رفع المجاز؟! !

نعم ، لو قلنا : إن لفظ الأسد عند اتصال القرينة ، وضع للشجاع حقيقة ، كان يؤدي إلى ارتفاع المجاز من الكلام ، لأنه مستعمل في غير ما وضع له في الأصل .

ثم يلزم على ما قالوه لفظ العشرة مع استثناء بعضها ، فإنه حقيقة فيما وراء المستثنى عند أصحاب أبي حنيفة ، وإن كان قد استعمل لفظ العشرة في غير العشرة ، ومع ذلك لم يكن مجازاً .

قيل : إن لفظ العشرة من غير قرينة موضوع لهذا العدد ، فأما مع قرينة الاستثناء موضوع لبعضها ، كذلك ههنا .

والعدد الذي قالوه ، يقال عليه : هلا قلت في القرينة المنفصلة ، مثل ما قلت في القرينة المتصلة ، وهو أن المتكلم ما أراد البعض باللفظ العام خاصة ، لكن أراد باللفظ والقرينة ، فلا يكون اللفظ العام مجازاً مثلما قلت في القرينة المتصلة .

وهذا جواب معتمد .

وأما الذي قالوه : إن العموم ضد الخصوص .

فليس بشيء ؛ لأنه إن كان بينها مضادة فهو في المخصوص من اللفظ ، فأما فيها وراء المخصوص ؛ فلا يتصور مضادة .

وأما الذي تعلق به عيسى بن أبان في منع التعلق بالعموم المخصوص .

فليس بشيء ؛ لأن قوله : بأن العموم المخصوص ليس له ظاهر ؛ محض دعوى ، بل له ظاهر فيها وراء المخصوص ، على ما سبق .

وأما كلامهم الثاني ؛ فقد جمع بين التخصيص المجمل ، والتخصيص المفصل من غير علة ، وقد ذكرنا الفرق ، ونذكر بوجه أوضح مما سبق فنقول :

إن الله تعالى إذا قال : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ ، ثم قال : « لا تقتلوا بعضهم » أو قال : « لم أرد بعضهم » ، ولم يبين ذلك البعض ، فمن أردنا قتله من المشركين يتناوله قوله : « اقتلوا المشركين » إذ هو مشرك ، ويتناوله قوله : « لا تقتلوا بعضهم » ، لأنه بعض المشركين ، فلم يكن بأن يدخل تحت أحد الظاهرين بأولى بأن يدخل تحت الآخر .

فأما / ٥١ - ب / إذا عين البعض وقال : لا تقتلوا النسوان ، ولا تقتلوا أهل العهد ، أمكننا استعمال ظاهر الآية من غير ظاهر يعارضه .

لأن من علمناه امرأة ، أو علمناه من أهل العهد ، أدخلناه تحت التخصيص ، ومن علمناه رجلاً لا عهد له ؛ علمنا خروجَهُ من التخصيص . وأنه مراد بالآية . وهذا لأن الأشياء المعلومة إذا خرج منها أشياء معلومة ؛ كنا عالمين بها عداها ، وإذا خرج منها أشياء مجهولة ؛ بقي الباقي مجهولاً ، لأنه لا يدري الذي خرج منها مما لم يخرج .

ألا ترى أن العشرة معلومة ، فإذا علمنا أنه قد خرج منها ثلاثة ، علمنا أنه قد بقي سبعة ، وإذا علمنا أنه خرج منها عدد لا نعلمه لم ندر ما بقي منها .

وأما تعلقهم بالعلة المخصوصة ؛ فسبب الفرق بين العلة المخصوصة ، والعموم المخصوص في مسألة تخصيص العلة .

وإذا عرفنا أن العموم المخصوص لا يصير مجازاً ، ويكون حجة في الباقي فنقول : قوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ عام مخصوص ، والاستدلال به جائز

على ما سبق .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ ^(١) فإنه عام في كل سارق سرق قليلاً أو كثيراً ، من حرز أو من غير حرز ، فقيام الدلالة على اشتراط الحرز ، وقدر مخصوص ، لا يمنعنا من العلم بوجود قطع من سرق نصاباً من حرز بالآية .

وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أنه لا يجوز التعلق بهذه الآية ، لأنه قد شرط في القطع شرط لا ينبىء عنه لفظ الآية ، فلم يمكن إيجاب القطع بمجرد قوله : « سارقاً » وهو الذي يتناوله لفظ الآية .

وفي قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » يقتل الحربي ، لكونه مشركاً . وربما يقولون بعد قيام الدلالة على اشتراط الحرز ، ومقدار المسروق ، لا يمكن أن يستدل بالآية على قطع من وجد فيه الشرطان ، إلا بعد أن يضم إلى الآية ما دل على اشتراط الشرطين .

فثبت أنه لا يجوز بظاهر الآية .

والجواب أن كلا الكلامين ليس بشيء .

أما الأول ؛ فنقول : إن كان اللفظ لا ينبىء عن النصاب والحرز ، فلفظ المشركين لا ينبىء عن عدم العهد ، ولا عن الذكورة أيضاً .

لكن قيل : إن قوله : « اقتلوا المشركين » عام في أهل العهد ، وأهل الحرب ، ومنع قتل أهل العهد تخصيص .

كذلك قوله : « السارق والسارقة » ^(٢) عام في السارق من حرز ، وغير حرز ، وكذلك سارق النصاب ، وما دونه ، ومنع قطع السارق ما دون النصاب ، أو من غير حرز تخصيص .

وكلامه الثاني يدخل عليه أيضاً قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » لأنه لا يمكن قتل المشرك الذي هو غير المعاهد ، إلا بعد أن يضم دليل الشرطين .

(١) المائة / ٣٨ .

(٢) المائة / ٣٨ .

فإن قالوا : هناك قتلناه لأنه مشرك فحسب .

قلنا : وههنا أيضاً إذا سرق نصاباً من حرز نقطعه ، لأنه سارق فحسب ، وهذا لأننا نحتاج إلى إثبات الشرطين بدليلهما حتى لا نقطع بعض السارق ، لا لنقطع من يجب قطعه .

مثل أنه قتل المشركين إنما احتجنا إلى إثبات الشرطين حتى لا يقتل بعض / ٥٢ - أ / المشركين ، لا ليقتل من يجب قتله .

إلا أن البيان لذلك قد يرد بلفظ النفي ، بأن يقول : « لا تقطعوا من سرق من غير حرز » ، وقد يرد بلفظ الإثبات ، بأن يقول : الحرز والنصاب شرط في القطع ، وكلا القولين قضيته نفي القطع عن السارق من غير حرز ولا نصاب ، فأما إثبات القطع عند وجود الحرز والنصاب معلوم بتناول الآية إياه . وقد جهد المخالفون أن يفصلوا بين الآيتين بوجه ما ، ولا يمكنهم ذلك ، فاعلمه ، فإنك تجده كذلك .

والله الموفق للصواب .

فصل

الغاية التي
يتسهي إليها
تخصيص العموم

ذهب أبو بكر القفال إلى أن تخصيصَ لفظ العمومِ يجوزُ إلى الثلاثة ، ولا يجوزُ تخصيصُ اللفظِ فيما دونَ الثلاثةِ إلا بما يجوزُ به النسخ (١).

وذهب سائر أصحابنا إلى أنه يجوزُ تخصيصُ اللفظ العامِ إلى أن يبقى واحداً (٢).

وذهب القفال إلى أن لفظ العمومِ دليل على الجمع بلفظه ، وأقل الجمع ثلاثة ، فلا يجوز تخصيصه فيما دونه ، لأنه يخرج عن كونه لفظاً للجمع ، فينزل منزلة النسخ .

وحرّفه أن لفظَ المشركين لا يَحْضُلُ للواحدِ بحالٍ ، ولا يجوزُ رد اللفظ إلى ما لا يصلح له .

ولذا إن المنع من ذلك إما أن يكون لأن الخطاب بهذا التخصيص يصير مجازاً ، أو لأنه إذا استعمل في الواحد لم يكن مستعملاً في الجمع ، واللفظ للجمع ، فيكون قد استعمل الخطاب في غير موضوعه .

ولا يجوزُ أن يمنع الأول ، لأنه لو كان كذلك لم يجز التخصيصُ بكل حالٍ ،

(١) وذلك لأن أقل الجمع عنده ثلاثة، وتبعه على هذا من أصحابنا الشافعيين الغزالي في المستصفي، لكنه مال فيه إلى أن الجمع اثنان لا ثلاثة، وإن كان قد اختار في المنحول ص/٤٨ أن أقل الجمع ثلاثة.

قال ابن السبكي في الإبهاج ٧٦/٢: وما أظن القائل بهذا الرأي يقول به في كل تخصيص، ولا يخالف في صحته استثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من المخصصات، بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل: علي عشرة إلا تسعة، ويحتمل أن يعم الخلاف، إلا أن الظاهر خلافه، لأن المنقول عنه المخالفة هنا، لم ينقل عنه المخالفة ثم.

(٢) انظر شرحنا على التبصرة ص/١٢٥، لتقف على تفصيل المذاهب في المسألة، حيث ذكرنا فيها ثلاثة مذاهب أخرى لم يذكرها ابن السمعاني هنا.

لأنه إن صار مجازاً بالتخصيص إلى أن يبقى واحد ؛ يصير مجازاً بالتخصيص أيضاً وإن بقيت ثلاثة .

ولا يجوز أن يمنع بالثاني ، لأن اللفظ العام موضوع للاستغراق لا غير ، وأما الجمع تبع له ، فإن لم يميز استعماله في غير الجمع وجب أن لا يجوز استعماله في غير الاستغراق ، بل لا يكون المنع ههنا ، لأننا بينا أن اللفظ للاستغراق ، والجمع تبع له .

وهذه حجة في نهاية الجودة ، وقد ظهر فيها الجواب عما قالوه .

وقد قال الأصحاب : إن التخصيص من العام ، كاستثناء من المستثنى منه ، والقريئة المتصلة ؛ كالقريئة المنفصلة ، لأن كلام الشرع وإن تفرق في المورد ، وجب ضم بعضه إلى بعض ، وبناء بعضه على البعض .
ثم صح الاستثناء ما بقي من اللفظ شيء ؛ فكذلك التخصيص .
وتحريمه أن ما جاز تخصيص العام به إلى الثلاثة ؛ جاز إلى ما دونه ، كاستثناء .

ولأنه لفظ من ألفاظ العموم ؛ فجاز تخصيصه فيما دون الثلاث كـ « مَنْ » و « ما » ، فإن « مَنْ » عام فيمن يعقل ، و « ما » فيما لا يعقل ، ثم جاز أن يلحقها الخصوص إلى أن يبقى الواحد ؛ كذلك ههنا .
وقد سلم القفال ، ولم يسلمه من وافقه من المتكلمين .
وهذا وإن قيل ، ولكن الاعتماد على الأول .
وأما النسخ ؛ فهو رفع الحكم أصلاً ، وأما التخصيص فليس برفع للحكم ، لكنه نوع بيان اتصل بالآية على ما سبق تقديره .
ولأن النسخ بمنزلة استثناء العشرة من العشرة ، والتخصيص بمنزلة استثناء البعض .

فصل

الكلام فيما يخص
به العموم

والكلام يقع الآن فيما يُخصُّ به العموم فنقول :

الذي يُخصُّ العموم شيئان : عقل ، وشرع .

فأما تخصيصه بالعقل [فهو] ^(١) قول جمهور العلماء والمسلمين ^(٢) ، وقالوا : هو مثل قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ ^(٣) ، فدليل العقل قد خص هذه الآية ، لأنه تعالى غير خالق لذاته ، ولا لصفات ذاته .

وكذلك قوله : ﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾ ^(٤) .

وقوله تعالى : ﴿ وآتيناه من كل شيء سبباً ﴾ ^(٥) .

فعلم بالمعقول أنها لم تؤت من جميع الأشياء ، وكذلك في الآية الثانية .

ومنع قوم من تخصيص العموم بالعقل ، لأن دليل العقل مُتقدِّم على وجود

السمع ، فأحالوا أن يتقدم دليل التخصص على العموم المخصوص .

وهذا فاسدٌ من وجهين :

أحدهما : أنه لما جازَّ التخصص بما لا يوجب العلم من أخبار الأحاد ؛ فلأن

يجوز بما يوجب العلم من دلائل العقل أولى .

والثاني : أنه يستحيل اعتقاد الاستغراق في قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل

شيء ﴾ ^(٦) ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾ ^(٧) ، وإذا

(١) ليس في الأصل .

(٢) انظر الإحكام ٢/٢٥٤ والمحصل ٣/١١١ ، وجمع الجوامع ٢/٢٤ بناني .

(٣) الزمر/ ٦٢ .

(٤) النمل/ ٢٣ .

(٥) الزمر/ ٦٢ .

(٦) الكهف/ ٨٤ .

(٧) الزمر/ ٦٢ .

(٨) النمل/ ٢٣ .

استحال العموم ثبت الخصوص وإن تقدّم العقل على بعض السمع ، فلا شك أنه إذا خص بما قارنه من دليل العقل ، لا بما يتقدمه .

ويقال لمن منع منه : أتحمل قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ ﴿ وأوتيت من كل شيء ﴾ على الاستيعاب في كل ما يتناوله اسم الشيء ؟
فإن قالوا هذا فهو جهل بالله تعالى ، وكذلك في الآية ، هو جهل منه بالأشياء .

وإن قالوا : هو مخصوص ؛ فقد قيل ما قلناه .

وأما تخصيص العموم بالشرع فضربان :

أحدهما : يتصل به .

والثاني : ينفصل عنه .

فأما المتصل به فسنفرد له باباً .

وأما تفضيحه بالتفصيل منه فنقول : هو على أربعة أضرب .

أحدها : تخصيصه بالكتاب .

والثاني : بالسنة .

والثالث : بالإجماع .

والرابع : بالقياس .

فأما تخصيصه بالكتاب ^(١) فلا يخلو حال العموم من أن يكون ثابتاً بالكتاب أو

السنة .

فإن كان بالكتاب فتخصيصه جائز بالكتاب ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا
المشركات حتى يؤمن ﴾ ^(٢) خص بقوله تعالى : ﴿ والمحصنات من الذين أوتوا
الكتاب من قبلكم ﴾ ^(٣) .

تخصيص الكتاب
بالكتاب

(١) وانظر الإحكام ٤٦٥/٢ ، والمحصول ١١٧/٣ ، والمعتمد ٢٧٤/١ ، وجمع الجوامع

٢٦/٢ بناني .

(٢) البقرة / ٢٢١ .

(٣) المائدة / ٥ .

ومثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ﴾ (١) خص بقوله تعالى : ﴿ وَأَوْلَاتِ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (٢) .

ومثل قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ (٣) خص بقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُموهنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ﴾ (٤) .

تخصيص السنة
بالكتاب
الفرق بين
التخصيص والنسخ

وإن كان العموم ثابتاً بالسنة فيجوز أن يُخصَّص بالكتاب (٥) ، لأنه لما جاز أن يُخصَّص الكتاب بالكتاب ؛ فأولى أن تُخصَّص السنة بالكتاب .

وأما النسخ (٦) فسنين في باب النسخ ، ونذكر الفرق بين النسخ والتخصيص .

واعلم أنه كما يجوز التخصيص ببعض الكتاب ؛ يجوز أيضاً بفحوى الكلام ، ودليل الخطاب من الكتاب (٧) .

وأما فحوى النص فهو جار مجرى النص .
وأما دليل الخطاب ؛ فيجوز تخصيص العموم به ، على الظاهر من مذهب الشافعي ، لأنه مستفاد من النص ، فصار بمنزلة النص .

ومثاله من الكتاب قوله تعالى : ﴿ وَلِلْمُطَلَقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ (٨) . / ٥٣ - أ / فكان عاماً في كل مطلقة ، ثم قال : ﴿ لَا جُنَاحَ

-
- (١) البقرة / ٢٣٤ .
(٢) الطلاق / ٤ .
(٣) البقرة / ٢٢٨ .
(٤) البقرة / ٢٣٧ .
(٥) انظر التبصرة ١٣٦ ، والإحكام ٤٦٩/٢ ، وجمع الجوامع ٢٦/٢ بناني ، ومنتهى السؤل ٥٠/٢ ، والمنتهى ص / ٩٦ .
(٦) أي نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة .
(٧) انظر المحصول ١٥٩/٣ ، والإحكام ٤٧٨/٢ ، وجمع الجوامع ٣٠/٢ بناني .
(٨) البقرة / ٢٤١ .

عليكم إن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرَضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ ﴿١﴾ ، فكان دليله أن لا متعة للمدخول بها ، فيخص بها في أظهر قوليهِ عموم المطلقات ، وامتنع من التخصيص في القول الآخر .

وأما تخصيصُ عمومِ الكتابِ أو السنَّةِ بالسنَّةِ فإن كانت السنَّةُ متواترةً ؛ فيجوزُ تخصيصُ العمومِ بها ^(٢) ، سواء كان العمومُ في الكتابِ أو السنة ، وسواء كان العمومُ المخصوصُ في السنة ووروده بالتواترِ أو بالأحادِ ، لأن السنَّةَ المتواترةَ كالكتابِ في إفادتها العلمَ ، فإذا جازَ تخصيصُ الكتابِ بالكتابِ ، جاز بالسنَّةِ المتواترةِ .

وأما تخصيصُ الكتابِ أو السنَّةِ المتواترةِ بالأحادِ ، فأخبار الأحاد ضربان : أحدهما : ما اجتمعت الأمة على العمل به كقوله عليه السلام : « لا ميراث لقاتل » ^(٣) ، « ولا وصية لوارث » ^(٤) و « كنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها ، وخالتها ، وابنة أخيها » ^(٥) ، فيجوزُ تخصيصُ العمومِ به ، ويصير ذلك كتخصيصِ هذا العمومِ بالسنَّةِ المتواترةِ ، لأنَّ هذه الأخبارَ بمنزلة المتواتر ، لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها ^(٦) .
وأما الضربُ الثاني من الأحاد ، وهو ما لم تجتمع الأمة على العمل به ، فهو المسألة التي اختلف العلماء فيها .

(١) البقرة / ٢٣٦ .

(٢) الإحكام ٤٦٥/٢ ، المحصول ١٢٠/٣ ، المعتمد ٢٧٤/١ .

(٣) «القاتل لا يرث» أخرجه الترمذي في الفرائض ٢١١٠ ، وابن ماجه في الفرائض ٢٧٣٥ ، وأخرجه أبو داود ٤٥٦٤ بلفظ: «ليس للقاتل شيء»، وانظر مصنف عبد الرازق ١٧٧٧٨ ، ومجمع الزوائد ٢٣٠/٤ ، والبيهقي ٢٢٠/٦ .

(٤) الحديث أخرجه أحمد ١٨٨/١٥ ترتيب المسند، وابن ماجه ٢٧١٢ ، ٢٧١٣ ، ٢٧١٤ ، والترمذي ٢١٢٠ - ٢١٢١ ، والنسائي ٢٠٧/٦ ، والدرناقطني ١٥٢/٤ .

(٥) البخاري ٢٤٥/٣ سني، ومسلم ١٦ - كتاب النكاح حديث ٣٣ ، ومالك في النكاح حديث ٢٠ ، وأبو داود ٢٠٦٥ ، والترمذي ١١٢٥ ، والنسائي ٧٩/٦ ، وابن ماجه ١٩٢٩ .

(٦) انظر التبصرة للشيرازي ص/١٣٣ .

مسألة

يجوزُ^(١) تخصيصُ عمومِ القرآنِ بخبر الواحدِ عندنا وعند كثيرٍ من المتكلمين^(٢).
وقال بعضُ المتكلمين من المعتزلة لا يجوزُ^(٣)، وهو قولُ شُرذمة من الفقهاء.

(١) ظاهر هذا الكلام يدل على أن الخلاف في الجواز والوقوع، وليس مقصوداً على الوقوع فقط، وهو ظاهر عبارة جمهور الأصوليين، ولا سيما أنهم استدلوا على الجواز بالوقوع، فلوم يكن الخلاف في الجواز، لما استدلوا عليه بالوقوع.
قال ابن السبكي في تقرير الجواز: «لنا على الجواز الوقوع من الصحابة» رفع الحاجب (٢ ق ٨ - أ) ونقل في الإبهاج (١٠٩/٢) عن القاضي في «مختصر التقريب» أن بعضهم قال: «يجوز التعبد بتخصيص العموم بخبر الواحد وعدمه عقلاً، لكن لم يدل دليل على أحد القسمين».

فنقل القاضي لهذا المذهب يشير إلى أن الخلاف في الجواز، وبهذا يبطل ما قاله الغزالي في المستصفى (٢٩/٢) من الاتفاق على جواز التعبد به، وحصر الخلاف في الوقوع، إذ قال: «خبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن، انفقوا على جواز التعبد به، لتقديم أحدهما على الآخر، لكن اختلفوا في وقوعه».

(٢) وهو مذهب الشافعي، ومالك، وأحمد، واختاره إمام الحرمين، والغزالي، وأبو الحسين البصري، والرازي، والأمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي مع أتباع الرازي، ونقله ابن الحاجب والرازي عن الأئمة الأربعة، ولكن الحنفية ينكرونه، كما سنيين مذهبهم، ونقل ابن الحاجب والرازي له ليس بسليم، وأظنه هو الذي أوقع بعض المعاصرين في نقل الإجماع من الأئمة الأربعة على جواز التخصيص بخبر الواحد.

وانظر الإبهاج ونهاية السؤل ١٠٨/٢، والإحكام ٤٧٢/٢، ومنتهى السؤل ٥٠/٢، والمنتهى لابن الحاجب ص/٩٦، والمختصر (٢ ق ٨ - أ) من رفع الحاجب، والمستصفى ٢٩/٢، والمنخول ص/١٧٤، واللمع ص/١٨، والمحصول ١٣١/٣، والبرهان ٤٢٦/١.

(٣) وهذا فيما لم تجمع الأمة عليه من أخبار الأحاد، كما ذكره ابن السمعاني في الصفحة السابقة قبل أسطر. ونقله عنه ابن السبكي في رفع الحاجب (٢ ق ٧ - ب).

وقال عيسى بن أبان : إن كَانَ قد خُصَّ العمومُ ؛ يجوز تخصيصه ، وإن كَانَ لم يُخَصَّ ؛ لا يجوز (١) .

وتعلق من قال بذلك ، بأن الكتاب موجب العلم والعمل ، فلا يجوز أن يُخَصَّ بما يوجب العمل دون العلم .

ولأنه إسقاط بعض ماتضمنه الكتاب ، فلا يجوز بخبر الواحد .
دليله النسخ .

وأما عيسى بن أبان فقال : إذا خُصَّ العمومُ بصيرُ مجازاً ، على ما سبق من قوله (٢) ، وخرج أن يكون له ظاهرٌ في قضيته ، فصار تخصيصه بمنزلة بيان المجمل .

وأما إذا لم يُخَصَّ منه شيءٌ ؛ فهو باق على حقيقته ، وهو مفيد للعلم بما يقتضيه ، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ، لأنه نوع ترك ، فيكون ترك ما يفيد هذا العلم بما يفيد الظن .

وأما دليلنا : فلأن خبر الواحد دليلٌ موجبٌ للعمل ، فما دلَّ على وجوب العمل به ، فهو الدليل على جواز التخصيص به .

وهذا لأن العمل بالدليلين واجبٌ ، ولا يجوز ترك دليلٍ إذا أمكن العمل به .

(١) وهو مذهب الحنفية: بناء على أن العام قطعي الدلالة، والآحاد ظنيها.

قال البرزدي في أصوله ٢٩٤/١ من الكشف: «وقد قال عامة مشايخنا: إن العام الذي لم يثبت خصوصه، لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس، هذا هو المشهور، واختاره القاضي الشهيد».

قال البخاري في الكشف (٢٩٤/١): «هذا هو المشهور من مذهب علمائنا، ونقل عن أبي بكر الجصاص وابن أبان».

وانظر أصول السرخسي ١٤١/١، ١٤٤/١، والتلويح على التوضيح ٢٠٤/١، وتيسير التحرير ٢٦٧/١، وهو لازم قول أبي حنيفة: إن العام قطعي الدلالة، كما نقله عنه عبد القاهر البغدادي، وانظر التيسير ٢٦٧/١.

ولذلك قال ابن السبكي معقباً على نقل ابن الحاجب للجواز عن الأئمة الأربعة قال: والحنفية ينكرونه وانظر رفع الحاجب (٢/ق ٧-أ).

(٢) انظر ص/٢٨٦.

وإذا قلنا بالتخصيص الذي ذكرناه ؛ عملنا بالدليلين .

وإذا قلنا : لا يجوزُ التخصيصُ تركنا دليلَ السنّة .

وبيان الترك أنها دلّت على شيء مخصوص ، وقد تركوه ، حيث لم يُخصّوا بها العموم .

وأما إذا خصّصنا العموم فلم نترك دليله ، لأنه بدليله باق فيما وراء المخصوص .

فإن قالوا : تركتم القول بالاستيعاب في العموم .

قلنا : قد بينا أن اعتقاد العموم لا يجوز بنفس الورد ، ما لم يعرض العموم على الأصول الثابتة بالكتاب والسنّة ، ثم / ٥٣ - ب / إذا عرضنا ، ولم نجد دليلاً فخصصنا ؛ حينئذ نعتقد عمومته .

فإذا وجدنا في الأصول ما يُخصّصه ؛ لم يكن هذا ترك القول بما يقتضيه العموم من الاستيعاب ، بل هو في الحقيقة بيان اتصال بالكتاب ، فظهر أنه ورد مقتضياً حكمه فيما وراء المخصوص .

ويمكن أن يستدل في المسألة بإجماع الصحابة على التخصيص قوله تعالى : ﴿ فَلَاحِجْلٌ لَهُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ ^(١) فإن عمومته يقتضي إباحتها قبل الدخول وبعده ، فخصوه بقوله عليه السلام : « لا ، حتى تذوق عَسَيْتَته ويزوق عَسَيْتَكَ » ^(٢) .

وكذلك خصوا قوله تعالى : ﴿ يُوْصِيْكُمْ اللهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ ﴾ ^(٣) بقوله عليه

(١) البقرة / ٢٣٠ .

(٢) رواه البخاري في اللباس باب الإزار المهدب ، وفي الشهادات ، باب شهادة المختبيء ، وفي الطلاق ، باب من أجاز طلاق الثلاث ، وباب من قال لامرأته : أنت علي حرام ، وباب إذا طلقها ثلاثاً ، ثم تزوجت بعد العدة زوجاً غيره ، فلم يمسه ، وفي الأدب ، باب التبسم والضحك ، ومسلم ١٤٣٣ في النكاح والشافعي ٣٧٦/٢ .

(٣) النساء / ١١ .

السلام : « لا يتوارث أهل ملتين شتى » (١) الخبر . . .
وكذلك قوله عليه السلام : « إنا معاشر الأنبياء لا نورث » (٢)
وخصوا قوله تعالى : « اقتلوا المشركين » (٣) بنهيه عليه السلام عن قتل
النساء (٤) .

وأما دليلهم فنقول : استغراق العموم يقتضيه غالب الظن ، دون اليقين ،
فجاز أن يعارضه من أخبار الأحاد ، ما يوجب غالب الظن ، دون اليقين .
وعلى أن خبر الواحد معلوم الأصل باليقين ، وهو إجماع الصحابة رضي الله
عنهم ، فإنهم أجمعوا على قبوله والعمل به ، على ماسنين من بعد ، فأجري عليه
حكم أصله ، كما أن جهة القبلة معلومة ، وإن كان الاجتهاد عند إشكالها
مظنوناً ، فأجري عليها حكم أصلها ، وأجزأت الصلاة ، كذلك ههنا .
وأما النسخ فهو يقع الحكم بعد ثبوته ، فلا يجوزُ بدليلٍ مظنونٍ ، إذا كان ثبوت
المرفوع بدليلٍ مقطوع به .

وأما التخصيص فليس برفعٍ للحكم ، إنما هو في الحقيقة ما بيناه من اتصال
بيانٍ بالعموم ، فصارَ بمنزلة اتصال بيانٍ بمجمل الكتاب ، فيجوزُ بخبر
الواحد .

وأما الذي قاله عيسى بن أبان فقد قاله من أصلٍ اعتقده ، لا نوافقه عليه ،
فذكرنا بطلانه ، وضعف الدليل الذي استدل به ، والله أعلم .

(١) رواه أحمد ٦٦٦٤ و٦٨٤٤ ، وأبو داود ٢٩١١ في الفرائض ، وابن ماجه ٢٧٣١ في
الفرائض ، والبيهقي ٢١٨/٦ ، والدارقطني ص/٤٥٥ - ٤٥٦ .

(٢) الحديث رواه أحمد ، والبخاري بلفظ « لا نورث ما تركناه صدقة » ومسلم ، وأبو
داود ، والنسائي ، ومالك ، والشافعي ، والطيالسي وغيرهم . وانظر الفتح الكبير
٣/٣٤٩ .

(٣) التوبة / ٥ .

(٤) حديث النبي عن قتل النساء والصبيان متفق عليه من رواية ابن عمر رواه البخاري
في الجهاد ، باب قتل الصبيان في الحرب ، ومسلم ١٧٤٤ في الجهاد والسير .

فصل

وأما تخصيص السنة بالسنة ؛ فجائز (١) .

وعن داود أنه لا يجوز (٢) .

لأن الله تعالى جعل رسوله ﷺ مبيناً ، فلا تحتاج سنته إلى بيان ، وهذا ليس بشيء ، لأنه إذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب ، جاز تخصيص السنة بالسنة .
وقوله : إن السنة بيان .

قلنا : والكتاب بيان ، قال الله تعالى : ﴿ تبياناً لكل شيء ﴾ (٣) ، فإذا جاز تخصيص الكتاب بالكتاب ، وإن كان تبياناً ، كذلك يجوز تخصيص السنة بالسنة ، موجود ، كما وجد تخصيص الكتاب بالكتاب ، فوجب القول به في الموضوعين .

وبيان وجود تخصيص السنة بالسنة قوله عليه السلام : « لا تتفَعُوا من الميتة بشيء » (٤) قد خصَّ بما روي أنه عليه السلام قال في شاة ميمونة (٥) : « هلا أخذتم إهابها فدبغتموه » (٦) .

وأما تخصيص عموم الكتاب والسنة بأفعال رسول الله ﷺ فيجوز تخصيصه

(١) وهو قول الجماهير، وانظر الإحكام ٤٦٩/٢، ورفع الحجاب (٢/ق ٧-أ)، ومنتهى

السؤل ٥٠/٢، والمنتهى ص/٩٦، والبرهان ٤٢٩/١، وجمع الجوامع ٢٦/٢ .

(٢) مرت ترجمته في ص/٢١٤ .

(٣) النحل / ١٦ .

(٤) رواه أصحاب السنة الأربعة، أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وانظر

نصب الرأية ١٢٠/١، وتلخيص الخبير ٤٧/١ لتقف على تفاصيل الكلام في

الحديث وطرقه .

(٥) أي في الشاة التي أهديت لمولاتها من الصدقة، كما هو معروف .

(٦) الحديث رواه البخاري، ومسلم في الحيز ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤، وأبو داود في

اللباس ٤١٢٠، ٤١٢١، ٤١٢٦، والترمذي ١٧٢٧ في اللباس، والنسائي

١٧١/٧، ومالك في الموطأ ٩٨/٢ .

بها (١) .

ومنع أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة أن يُخصَّ عمومُ القولِ بالفعل ، ولهذا / ٥٤ - أ / لم يخص نبيه عن استقبال القبلة واستدبارها بالغاظ والبول (٢) ؛ باستقبال رسول الله ﷺ بالمدينة بيت المقدس ، واستدباره الكعبة (٣) .

وقد خصَّصَت الصحابةُ قوله عليه السلام في الجمع بين الجلد والرَّجْمِ (٤) بِفِعْلِهِ في رجم ماعزٍ (٥) ، والغامدية (٦) ، من غير جلد .
هكذا ذكره الأصحاب .

وعندي أن هذا بالنسخ أشبه .

وأيضاً فإن النبي ﷺ « نَهَى عن الوصال » (٧) ، ثم خُصَّ عمومُ نَهْيِهِ بفعله في حقه دون غيره (٨) .



(١) الحديث أخرجه البخاري في الوضوء، ومسلم في الطهارة ٢٦٤، وأبو داود في الطهارة ٩، والترمذي في الطهارة ٨، والنسائي ٢١/١ في الطهارة، ومالك في الموطأ ١٩٣/١ في القبلة.

(٢) استقباله ﷺ لبيت المقدس رواه البخاري في الوضوء والجهاد، ومسلم في الطهارة ٢٦٦، وأبو داود في الطهارة ١٢، والترمذي في الطهارة ١١، والنسائي ٢٣/١ طهارة، ومالك في الموطأ ١٩٣/١ .

(٣) وهو مذهب الأكثرين، كالشافعية، والحنفية، والحنابلة، وانظر الإحكام ٤٨٠/٢، والمحصل ١٢٥/٣، وجمع الجوامع ٣١/٢ .

(٤) في قوله عليه السلام: «خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، الثيب بالثيب جلد مائة، ورمياً بالحجارة» .

وانظر شرح السنة ٢٧٣/١٠، لتقف على أقوال أهل العلم في الموضوع .

(٥) رواه البخاري ومسلم وانظر شرح السنة للبغوي ٢٨٩/١٠ .

(٦) أخرجه مسلم في الحدود ١٦٩٥ .

(٧) حديث النبي عن الوصال رواه البخاري في الصوم، باب بركة السحور، وباب الوصال، ومسلم في الصيام ١١٠٢، وأبو داود في الصوم ٢٣٦٠، ومالك في الموطأ ٣٠٠/١

عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ نهى عن الوصال، قالوا: إنك تواصل، قال: إني لست كهيتكم، إني أطعم وأسقى .

(٨) فوصاله خصوصية له عليه الصلاة والسلام، وهو حرام على أمته .

تخصيص العموم
بالإجماع

وأما تخصيص العموم بالإجماع فهو جائز^(١) ، لأن الإجماع حجة قاطعة .
وقد خصَّ بالإجماع قوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذَّكْرِ مِثْلَ حَظِّ
الأنثيين ﴾^(٢) بأن العبد لا يرث^(٣) .
وإذا جاز أن يُخصَّ بالإجماع الكتاب ؛ جاز أن يُخصَّ به عمومُ السنَّةِ
أيضاً^(٤) .



التخصيص
بالإجماع السكوت
التخصيص
بقول الصحاح

وأما إذا ظهر القول في الحادثة من أحدهم ولم يظهر من أحدٍ منهم خلافه
ولا وفاق معه ، فإن حصل إجماعاً لانتشاره ؛ جاز تخصيص العموم به^(٥) .
وإن لم يحصل إجماعاً لعدم انتشاره ؛ فقد كان الشافعي رحمه الله يجعله في
القديم^(٦) حجة ؛ كالقياس ، وهو قول أبي حنيفة ومالك .
ثم رجع عنه في الجديد^(٧) ، ومنع أن يكون حجة^(٨) .
فعلى هذا القول ؛ لا يجوز تخصيص العموم به^(٩) .

(١) قال الأمدى : « لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع » الإحكام
٤٧٧/٢ .

وانظر المحصول ١٢٤/٣ ، والمعتمد ٢٧٤/١ ، وجمع الجوامع ٢٦/٢ .

(٢) النساء / ١١ .

(٣) لأن الرق مانع من الميراث .

(٤) متواترة كانت أو آحاداً ، وفي الأصل بعد هذا قوله : « وأما تخصيص العموم به على
ما قدمناه » وهو كلام لا معنى له ، وأظن أنه كرر من الناسخ سهواً عن الجملة التي
بعد ، أو أنه يوجد في الكلام سقط والله أعلم .

(٥) انظر كتابنا الوجيز في الأصول ص/ ٣٤٩ لتقف على تفصيل الأصوليين في الإجماع
السكوتي .

(٦) وهو ما أملاه في بغداد .

(٧) وهو ما أملاه بمصر .

(٨) انظر كتابنا الوجيز في أصول التشريع (ص/ ٤٥٧) لتقف على تفصيل مذهب
الشافعي في قول الصحابي .

(٩) وهو مذهب الجمهور ، واختيار مشاهير الحنفية ، كما قاله ابن المهام في التحرير

(٧١/٢) تيسير التحرير ، ومنهم الكرخي ، والسرخسي في أصوله (٥/٢) والبزدوي =

وأما القول القديم ؛ فقد اختلف أصحابنا في تخصيص العموم به ، فقال بعضهم : يجوز ، لأنه حجة شرعية بمنزلة سائر الحجج .

وقال بعضهم : لا يجوز ، لأن الصحابي محجوج بالعموم ، فلا يُخصُّ بقوله العموم ، وقد كانت الصحابة يتركون أقوالهم إذا سمعوا العموم في خبر النبي ﷺ .

قال ابن عمر : « كنا نخابر أربعين سنة ، حتى روى لنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهي عن المخابرة ، فتركناها بخبره » (١) .
ومثل هذا يوجد كثيراً .



وأما تخصيص الخبر بمذهب راويه (٢) فأجازه أبو حنيفة ، لأنه أعرف بمخرج مارواه من غيره .

تخصيص الخبر بمذهب راويه

مثل ماروي عن أبي هريرة أنه أفتى بغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات ، وقد روى غسله سبعا عن النبي ﷺ (٣) ، فخص روايته بمذهبه .

في أصوله ، وتبعه صاحب الكشف (٦٥/٣) .
وهو اختيار الشيرازي في كتابيه التبصرة ص/١٤٩ ، واللمع ص/٢٠ ، وإمام الحرمين في البرهان ١/٤٤٢ ، والغزالي في المنحول ص/١٧٥ على تفصيل تبع به شيخه إمام الحرمين ، كما اختاره الأمدي ٢/٤٨٥ ، والرازي في المحصول ٣/١٩١ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٩٧ ، والبيضاوي في المنهاج ، وانظر الإبهاج ونهاية السؤل ٢/١٢٠ ، والتمهيد ص/٤١٣ .

(١) رواه مسلم في البيوع ، وأبو داود في البيوع ، والنسائي في الأيمان ، وابن ماجه في الرهون ، وأحمد بن حنبل ، والدارمي ، وغيرهم .

(٢) هذه المسألة ليست مختصة بالصحابي ، وإنما هي عامة له ولغيره ، قال إمام الحرمين في البرهان ١/٤٤٣ : وكل ما ذكرناه غير مختص بالصحابي ، فلو روى بعض الأئمة حديثاً ، وعمله مخالف له ، فالأمر على ما فصلناه .

(٣) حديث ولوغ الكلب أخرجه البخاري في الوضوء ، ومسلم في الطهارة ، وأبو داود في الطهارة ، والترمذي في الطهارة ، والنسائي في الطهارة ، والمياه ، وابن ماجه في الطهارة ، والدارمي في الوضوء ، وأحمد في المسند .

بيينة أن الراوي لا يترك ما رواه عن النبي ﷺ إلا وقد عرف من النبي ﷺ
تخصيص الكتاب ، أو نسخته .
وهذا فاسدٌ عندنا .

لأن روايته حجة ، ومذهبه ليس حجة ، فلا يجوز تخصيص ما هو حجة بما ليس
بحجة .

ولأنه محجوج بالخبر ، فلا يجوز تخصيصه بقوله ، كغيره .
وبيينة أن مقتضى العموم معلوم ، وليس في مقابلته إلا حُسن الظن بالراوي ،
ومعنى حُسن الظن بالراوي : أنه لولا أنه على قصد الرسول ﷺ ومراده من
العموم ؛ لم يخالف .

وهذا وإن كان كذلك ، إلا أنه مظنون ، وكون العموم حجة في جميع
ما يستوعبه العموم ؛ معلوم ، ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون .

وعلى أن خلافه لو كان يعلم مقصد الرسول ؛ كان ينبغي أن يُبين ذلك ،
لكي يُزيل عن نفسه الإيهام بمخالفة الرسول ﷺ / ٥٤ - ب / .
والكلام الوجيز في هذا أن علينا أن نعتقد العموم في قول الرسول ﷺ ،
ونجعل حجة على كل من يخالفه .

وليس علينا أن نفحص عن قول من يخالفه أنه من أين قال .
بل يُحتمل أنه عن قياس فاسد ، ورأي باطل .
وخلاف من ليس بمعصوم عن الخطأ ؛ لا يقابل قول من هو معصوم عن
الخطأ .

وعلى هذا نقول : قول ابن عباس : « إن المرتدة لا تقتل » ، إن ثبت عنه ،
لا يُخص به عموم قوله عليه السلام : « من بدل دينه فاقتلوه » (١) .



وأما تفسير الراوي لأحد مُحتملي الخبر يكون حجة في تفسير الخبر ، كالذي رواه

تفسير الراوي
لأحد محتلمي
الخبر

(١) مر تخريجه في ص/ ٢٧١ ، وانظر التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص/ ٤١٣ .

ابن عمر : « أن المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا » (١) ، وفسره بالتفريق بالأبدان ، لا بالأقوال ، فيكون أولى ، لأنه قد شاهد من خطاب الرسول ﷺ ما عرف به مقاصده ، وكان تفسيره بمنزلة نقله .

والفرق بين تفسيره وتخصيصه بمذهبه ؛ أن تفسيره موافق للظاهر غير مخالف سير والتخصيص له ، فأخذ به .
وأما مذهبه مخالف ، فلا يخص به ، على ما سبق .

الفرق بين
سير والتخصيص
له ، فأخذ به .
مذهب الراوي



وأما التخصيص بالقياس فقد اختلف فيه مثبتوا القياس (٢) .
فذهبت شردمة من الفقهاء ، وكثير من المعتزلة إلى أن تخصيص العموم بالقياس لا يجوز ، لأن ظاهر العموم أقوى من القياس ، فلم يجوز أن يخص بالقياس .

التخصيص
بالقياس

والدليل على أنه أقوى أنه دليل علمي ، والقياس دليل ظني ، ولا شك أن العلمي أقوى من الظني .
ولأنه لما لم يجوز النسخ بالقياس ؛ لا يجوز التخصيص به .
ولأن العموم نص ، والقياس يستعمل مع عدم النص .

(١) رواه البخاري في البيوع ، ومسلم في البيوع رقم ١٥٣١ ، وأبو داود في البيوع ٣٤٥٤ ، والنسائي في البيوع ٢٤٨/٧ ، والترمذي في البيوع ١٢٤٥ ، ومالك في الموطأ ٦٧١/٢ في البيوع .

(٢) لا بد من التنبيه على بعض الأمور قبل الخوض في هذه المسألة .
أ - مراد ابن السمعاني في القياس هنا القياس الجلي ، كما سيشير إليه في نهاية المسألة ، وأما القياس الخفي ، فسيذكر فيه خلافة أخرى ، مبنية على القول بجواز التخصيص بالقياس الجلي .

ب - ليس من محل النزاع القياس القطعي ، إذ يجوز التخصيص به إجماعاً ، كما نقله الإسنوي في نهاية السؤل (١١٢/٢) عن شرح البرهان لابن الأنباري .
ج - المراد بالقياس القياس على نص خاص ، كما أشار إليه الغزالي في المستصفي (٣٠/٢) لا مطلق القياس على أي نص كان .

وقال عيسى بن أبان ، وهو الظاهر من مذهب أبي حنيفة ^(٢) : إنه يجوز أن يُخصَّ بالقياس عمومٌ دخله التخصيصُ ، ولا يجوز أن يُخصَّ به عمومٌ لم يدخله التخصيصُ .

وزهب أبو بكر محمد بن الطَّيِّب الأشعري ^(١) ، وجماعة من متأخريهم إلى أن العموم والقياس إذا تقابلا ؛ وجب الوقف عن استعمال أحدهما لتكافئهما ، من حيث أن كل واحد منهما صار حجة [مستقلة] ^(٣) ، فيتوقف حتى يقوم دليل

(١) واختاره البيهقي في أصوله (٢٩٤/١) ونقله عن عامة مشايخهم ، وهو اختيار السرخسي (١٤١/١) ، وابن الهمام (٣٢١/١) من التيسير ، وصدر الشريعة (٢٠٤/١) من التلويح ، والبخاري صاحب الكشف ٢٩٤/١ ، وغيرهم من أئمة الحنفية .

وما نقله الغزالي في المستصفى (٣٠/٢) وتبعه عليه الأمدي في الأحكام (٣١٣/٢) وابن الحاجب في المنتهى (ص/٩٨) والمختصر ، من أن أبا حنيفة يقول بجواز تخصيص العموم بالقياس ، شيء لا يوافق عليه . وذلك لما يلي :

١ - لأن عبد القاهر البغدادي نقل عن أبي حنيفة أنه يقول بأن العام قطعي الدلالة ، كما ورد في تيسير التحرير (٢٦٧/١) .

٢ - لأن الفروع الفقهية التي نص عليها ، كمسألة قتل الجاني إذا التجأ إلى الحرم ، حيث لم يجوز أبو حنيفة قتله ، لعموم قوله تعالى : ﴿ ومن دخله كان آمناً ﴾ فلم يخصه بالقياس ، لقيام موجب الاستيفاء كالشافعي - تدل على أنه لا يميز تخصيص العموم بالقياس .

ونظائر هذه المسألة كثيرة ، وبها استدل السرخسي على القول بقطعية دلالة العام عند أبي حنيفة وأصحابه ، وانظر أصول السرخسي (١٣٢/١) .

٣ - لأن ابن السبكي أشار إلى ضعف نقل الأمدي وابن الحاجب عنه أنه يقول بجواز تخصيص العموم بخبر الواحد ، إذ قال : والحنفية ينكرونه ، وهذه المسألة فرع لتلك المسألة ، فمن أنكروا هناك أنكروا هنا من باب أولى .

٤ - لأن ابن السمعاني وهو من أعلم الناس بمذهب أبي حنيفة إذ درج عليه معظم حياته نص هنا على أن هذا ظاهر مذهب أبي حنيفة والله أعلم .

(٢) ونقل عن الباقلاني غير هذا ، وانظر شرحنا في التبصرة (ص/١٣٨) .

(٣) في الأصل «بعليه» ولعله من تصحيف الناسخ ، وهذا المثبت هو الذي استظهرته ، والله أعلم بالصواب .

يوجب ترجيح أحدهما .

وأما الشافعي ، ومالك ، وأكثر الفقهاء ^(١) ذهبوا إلى جواز تخصيص العموم بالقياس .

لأنه دليل شرعي منصوب لمدارك الأحكام ، فيُخصُّ به العموم ، كسائر الدلائل ، بيينة أن في تخصيص العموم بالقياس استعمالاً للدليل العموم والقياس جميعاً ، فكان أولى من استعمال أحدهما ، وإسقاط الآخر ، .
ولأن القياس يدل على الحكم من طريق المعنى ، والعموم يدلُّ من طريق الاسم ، والمعاني والأسامي إذا التقيا ؛ كان القضاء للمعاني على الأسامي .

والجواب عما ذكره :

أما قولهم : إن العموم أقوى من القياس .
لا نسلمه .

وقولهم : إنه يفيد العلم .

قلنا : إنما يفيد العلم بأصل وروده ، فأما في احتمالاته ؛ فلا نسلم ذلك ، بل هو مجرد ظاهر في الاستيعاب ، ويحتمل خلافه .

وعلى أنه لا يمتنع أن يُخصَّص الأقوى بالأضعف ، كما خصَّ الكتاب بالسنة .

وأما تعلقهم بالنسخ فنقول : النسخ : رفع حكم ثابت ، فامتنع بالقياس لضعفه ، وأما التخصيصُ : فمعرفة ما / ٥٥ - أ / لم يُردَّ بالعموم ، والقياسُ يجوز أن يدل على ذلك .

يبين الفرق أن عموم الكتاب يجوز تخصيصه بخبر الواحد على ما قدمناه ، ولا ^(٢) يجوز نسخه به .

وأما قولهم : إن العموم نص .

(١) وهو اختيار الإمام أحمد ، والشيخ أبي الحسن الأشعري ، وأبي هاشم وأبي الحسين من المعتزلة ، كما نقله ابن الحاجب في المنتهى (ص/٩٨) تبعاً للأمدى في الأحكام ، وتبعهما عليه ابن الهمام في التحرير ، وانظر شرحنا على التبصرة (ص/١٣٧) .

(٢) في الأصل «فلا» والمثبت الصواب .

قلنا : صيغةُ إنما تدخلُ في النص إذا لم يخصها القياس ، فإن خصَّها لم تدخل فيه .

وأما الذي قاله عيسى بن أبان ؛ فقد أجبنا من قبل .

وإذا ثبت جواز تخصيص العموم بالقياس فيجوز بالقياس الجلي .

فأما بالقياس الخفي ^(١) فعلى وجهين .

قال بعض أصحابنا ^(٢) : لا يجوز ، لقوة الجلي ، وضعف الخفي .

وقال بعضهم : يجوز ^(٣) ، لأن الخفي ألحق بالجلي في ثبوت الحكم ، فيلحق به

في تخصيص العموم .



وأما التخصيص بدليل الخطاب ^(٤) فيجوزُ تخصيص العموم به .

قال أبو العباس بن سريج : لا يجوز ، وهو قول أكثر أهل العراق ، لأن عندهم

أنه ليس بدليل ، والكلام معهم يجيء إن شاء الله .

وعندنا هو دليل ، كالنطق في أحد الوجهين ، وكالقياس في الوجه الآخر ،

وأيها كان يجوز التخصيص به .



وأما فحوى الخطاب فيجوزُ التخصيص به ، وقد بينا .



ثم اعلم أن من تخصيص العموم بالقياس قوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني بالقياس

(١) انظر هذه المسألة في التبصرة ص/١٣٧ ، وانظر شرحنا عليها .

(٢) وهو المنقول عن أبي سريج من أصحابنا ، ولكن الشيخ أباه حامد نقل عنه جواز التخصيص بالقياس مطلقاً ، وعزى الفرق بين الجلي والخفي إلى إسماعيل بن مروان من أصحابه ، وانظر الأحكام (٤٩١/٢) ورفع الحاجب عن ابن الحاجب (٢/ق ٢٥ - ب) .

(٣) وهو اختيار الجمهور .

(٤) انظر الأحكام (٤٧٨/٢) والمحصل (١٥٩/٣) .

فاجلدوا كُلَّ واحدٍ منها مائةً جلدةً ﴿ (١) ،
ثم خُصَّتْ الأُمَّةُ بنصفِ الحدِّ نصّاً بقوله تعالى : ﴿ إِذَا أَحْصَيْتَ فَإِنَّ أَتَيْنَ
بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ (٢) .
ثم خُصَّ العَبْدُ بنصفِ الحدِّ قياساً على الأُمَّةِ .
فصار بعضُ الآيةِ مخصوصاً بالكتاب ، وبعضُها مخصوصاً بالقياس .
ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ (٣) إلى
قوله : ﴿ فَكَلُوا مِنْهَا ﴾ (٣) ، ثم خص منها بالإجماع تحريم الأكل من جزاء
الصيد .

وخص عند الشافعي تحريم الأكل من هدي المتعة ، والقران ، قياساً على
جزاء الصيد .

فصار بعض الآية مخصوصاً بالإجماع ، وبعضها بالقياس على الإجماع .
فهذا بيان ما رمناه .

وأما التخصيص بالعادة والعرف (٤) ، فقد قال أصحابنا : لا يجوز تخصيصُ
العمومِ به ، لأن الشرع لم يوضع على العادة ، وإنما وُضِعَ في قول بعض
أصحابنا على المصلحة . وفي قولنا على ما أراد الله تعالى .
ولا معنى للرجوع إلى العادة في شيء من ذلك .
والله أعلم .

التخصيص
بالعرف والعادة

(١) النور/ ٢ .

(٢) النساء/ ٢٥ .

(٣) الحج/ ٣٦ .

(٤) انظر الإحكام (٤٨٦/٢) ورفع الحاجب (٢/٢٢ - أ) .

مسألة

ورود اللفظ
العام على
سبب خاص

إذا ورد اللفظ العام على سبب خاص^(١)

(١) خلاصة القول في هذه المسألة أن الخلاف محصور في مسألتين اثنتين، كما سأشير إليه بعد ذكر ما فصله أصحابنا الأصوليون فيها.

وذلك أن اللفظ العام إما أن يكون جواباً لسؤال، أو لا.

فإن لم يكن جواباً لسؤال، بل ورد ابتداءً على واقعة وقعت، فإما أن تكون ثم قرينة تدل على العموم، أو لا.

فإن كانت ثم قرينة، حمل عليه، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة﴾ نزلت في رجل سرق رداء صفوان خاصة، بالإتيان بالسارقة معه، دليل على العموم. وإن لم تكن ثم قرينة.

فإما أن يكون بالألف واللام، أو لا.

فإن كان بالألف واللام، فظاهر كلام الجمهور أنه للعهد، إلا إن فهم من الشارع إرادة العموم، وإن لم يكن بالألف واللام، فهو من محل الخلاف، وذلك كما لو روي أنه عليه السلام مر بشاة ميمونة فقال: «أبما إهاب دبغ فقد طهر».

وإن كان جواباً لسؤال، فإما أن يستقل بنفسه، أو لا.

فإن لم يستقل بنفسه، فلا خلاف أنه على حسب السؤال، تابع له في عمومه وخصوصه، كقوله عليه السلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا جف؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذن» فيعم كل بيع للرطب بالتمر.

ومثال الخصوص كما لو قال للنبي ﷺ: توضع من ماء البحر، فقال: يجزيك، فلا يعم غيره.

وإن استقل، فإما أن يكون أخص، أو مساوياً، أو أعم.

فإن كان أخص، كقول القائل: من جامع في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر، في جواب من سأله عن أفطر في نهار رمضان.

وهذا جائز بثلاثة شروط:

١ - أن يكون فيما خرج من الجواب تنبيه على ما لم يخرج.

٢ - أن يكون السائل مجتهداً.

٣ - أن لا تفوت المصلحة.

وإن كان مساوياً فهو واضح لا إشكال فيه.

وكان مستقلاً بنفسه^(١) ، يجري على عمومه ، ولا يَخَصُّ بسببه .
 وليس المعنى بالسبب بالسبب الموجب للحكم ، مثل ما نقل « أن ماعزاً زني
 فَرَجَمَهُ رسولُ الله ﷺ »^(٢) .
 أو « سهى النبي ﷺ فَسَجَدَ »^(٣) .

= وإن كان أعم ، فإما أن يكون أعم فيما سئل عنه ، كقوله عليه السلام : « الماء طهور
 لا ينجسه شيء » وقد سئل عن بثر بضاعة خاصة .
 وهذا محل الخلاف بالنسبة للفظ الوارد على سؤال ، وكان الجواب أعم منه .
 وأما أن يكون عاماً في غير ما سئل عنه ، كقوله عليه السلام وقد سئل عن الوضوء
 بماء البحر : « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » .
 وحكم هذا التعميم بالنسبة إلى ما سئل عنه ، وإلى غيره ، من غير خلاف .
 إذن فمحل الخلاف محصور في صورتين :
 الأولى : أن يرد ابتداء من غير سؤال ، بل في واقعة ، وليست فيه الألف واللام ، ولا
 قرينة تدل على أن المراد به العموم .
 الثانية : أن يكون أعم من السؤال الذي سئل عنه ، فيما سئل عنه ، دون أن يتناول
 غيره .

وانظر شرحنا على التبصرة للشيرازي ص/١٤٤ ، واللمع ص/٢٤ ، والمعتمد
 ص/٣٠٢/١ ، والبرهان ١/٣٧٢ ، والمستصفي ٢/٢١ ، والمنخول ص/١٥١ ،
 والإحكام ٢/٣٤٥ ، ومنتهى السؤل ٢/٢٨ ، ومنتهى ابن الحاجب ص/٧٩ ، ورفع
 الحاجب (١/ق ٣٧٨ - ب) ، والمحصول ٣/١٨٤ ، والإيهاج ٢/١١٧ ، ونهاية
 السؤل ٢/١١٧ ، وتيسير التحرير ١/٣٦٥ ، وجمع الجوامع ٢/٣٧ ، والتمهيد
 ص/٤١٠ ، ومناقب الشافعي للرازي ص/٦٢ .

(١) مفهوم هذا الكلام أن اللفظ إذا لم يكن مستقلاً ، لم يكن من محل الخلاف ، وهو
 كذلك ، كما ذكرناه في التفصيل السابق وقد عرفته .

وما قاله ابن السمعاني هنا هو مذهب الجاهير من الفقهاء والأصوليين وغيرهم .

(٢) مر تخريجه في ص/٣٠٦ .

(٣) سهى رسول الله ﷺ في مواطن وسجد للسهو منها أنه صلى الظهر خمساً فيما رواه
 البخاري في السهو ، وأبو داود ١٠١٩ ، والترمذي ٣٩٢ ، والنسائي ٣/٣١ ، وابن
 ماجه ١٢٠٥ ، ومنها في ترك التشهد الأول ، رواه مالك في الموطأ ١/٩٦ ،
 والبخاري في السهو ، ومسلم في المساجد باب السهو في الصلاة ، ومنها أنه سلم عن
 ركعتين رواه مالك في الموطأ ١/٩٤ ، ومسلم في المساجد ٥٧٣ .

وإنما المعني بالسبب مثل ما روي « أن النبي ﷺ سُئِلَ عَنِ التَّوَضُّءِ بِمَاءِ الْبَحْرِ
فَقَالَ : هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتُهُ » (١) .

فاقتضى الجواب أن يكون الماء طهوراً في جميع وجوه الانتفاع .
وكذلك روي أن النبي ﷺ سئل عن ابتاع عبداً ، فاستعمله ، ثم وجد به
عيباً ، فقال : « الخراج بالضمان » (٢) .
فكان قوله : « الخراج بالضمان » (٢) عاماً في / ٥٥ - ب / هذا الموضع ، وفي
غيره .

وكذلك الرخصة في العريّة ، إنها وقعت بسبب فقراء لم يكن لهم ما يشتركون به
الرُّطْب ، فأجاب رسول الله ﷺ بالرخصة في العريّة ، وكان الجواز عاماً في الفقراء
والأغنياء .

واعلم أن من شرط إجرائه على عمومه هو أن يكون اللفظ المذكور يمكن أن
يحمل على عمومه ، فيكون مفيداً من غير أن يعلق بذلك السبب .
فأما إذا لم يفد ، ما لم يقصر على السبب ؛ فإنه يكون مقصوراً عليه ، وهذا كما
روي أنه عليه السلام قال في جواب السائل حين سأله عن بيع الرُّطْب بالتمر ،
فقال : « أينقص إذا جف » قالوا : نعم ، قال : « فلا إذا » (٣) وقوله : « فلا

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢٢/١ طهارة، وأبو داود في الطهارة رقم ٨٩، والترمذي في
الطهارة رقم ٦٩، والنسائي في الطهارة ٥٠/١، وابن ماجه في الطهارة رقم ٣٨٦،
والحاكم في المستدرک ١٤٠/١، ١٤١، وصححه البخاري، وابن خزيمة وابن حبان
١١٩، والحاكم وغيرهم.

(٢) أخرجه الشافعي وانظر المسند ١٦٦/٢، وأبو داود في البيوع ٣٥٠٨، والترمذي
١٢٨٥ - ١٢٨٦، وابن ماجه في التجارات ٢٢٤٢ - ٢٢٤٣، والنسائي في البيوع
٢٥٤/٧، وأحمد في المسند ٤٩/٦ و٨٠ و١١٦، و١٦١ و٢٠٨ و٢٣٧، وصححه
ابن حبان ١١٢٥ - ١١٢٦، والحاكم ١٥/٢، وأقره عليه الذهبي .

ونقل ابن حجر في التلخيص ٢٢/٣ تصحيحه عن ابن القطان .
(٣) الحديث في الموطأ ٦٢٤/٢، وأخرجه أبو داود ٣٣٥٩، والترمذي ١٢٢٥ وصححه،
والنسائي ٢٦٨/٧، وابن ماجه ٢٢٦٤، وانظر سنن البيهقي ٢٩٥/٥ .

إذاً» لا يمكن أن يحمل على ظاهره بدون السبب ، لأنه لا يستقل بنفسه في الإفادة فكان مقصوراً على سببه .
وقال مالك : يقصر على سببه ، وهو اختيار المزي (١) ، والقفال ، وأبي بكر الدقاق .

وقد أورد بعض أصحابنا (٢) أن الشافعي أشار إلى هذا في الخبر المروي في بئر بضاعة (٣) ، وقال : قوله ﷺ : « الماء طهورٌ لا يُنجسُه شيءٌ » (٤) ؛ مقصور على

(١) هو أبو إبراهيم ، إسماعيل بن يحيى ، المزي ، أحد مشاهير أصحاب الشافعي الذين رووا عنه مذهبه الجديد بمصر ، بل هو ناصر مذهب الشافعي ، قال الشافعي في وصفه : لو ناظره الشيطان لغلبه ، كان زاهداً ، ورعاً ، مجتهداً ، وهو إن اجتهد وخالف إمامه صاحب مذهب توفي عام ٢٦٤ هـ .

(طبقات الشافعية لابن السبكي ٩٣/٢ ، طبقات الشيرازي ٧٩ ، ابن هداية الله ص/٥ ، العبر ٢٨/٢ ، شذرات الذهب ١٤٨/٢ ، النجوم الزاهرة ٣٩/٣ ، وفيات الأعيان ١٩٦/١) .

(٢) نقل إمام الحرمين في البرهان (٣٧٢/١) أن الشافعي يقول بالاختصاص بالسبب ، فقال : إذا ورد خطاب الشارع صلوات الله عليه وسلامه على سبب مخصوص ، وسؤال واقع عن واقعة معينة ، فقد اختلف الأصوليون في أن الصيغة هل يتعدى سببها في اقتضاء العموم ، أم يتضمن ورودها على السبب اختصاصها به؟ .
فالذي صح عندنا من مذهب الشافعي اختصاصها به .

وقد تبعه على ذلك الأمدى في الأحكام ٣٤٧/٢ ، وابن الحاج في المنتهى ص/٧٩ ، والمختصر ، ولكن الحق الصريح ، والقول الصحيح ، أن الإمام الشافعي لم يقل به أبداً ، والفروع الفقهية التي أوردها في الأم وغيره تدل على أنه كان يذهب مذهب الجمهور في هذه المسألة ، ومن فهم عنه أنه يقول بخصوص السبب ، إنما فهمه على غير حقيقته .

وقد أطل ابن السبكي في الكلام عن هذا في كتابيه الإبهاج ١١٧/٢ ، ورفع الحاجب (١/ق ٣٧٨ - ب) وبين أن مذهب الشافعي مذهب الجمهور ، كما ذكره ابن السمعاني هنا ، فله در ابن السمعاني على هذه الدقة ، وهذا التحقيق في النقل عن الشافعي ، رغم حداثة عهده بمذهب الشافعي ، ورسوخ قدم إمام الحرمين فيه .

(٣) هي بئر معروفة بالمدينة ، وبضاعة بضم الباء على الأشهر .

(٤) أخرجه الشافعي ٢٠/١ من المسند ، وأحمد ١٥/٣ و ٣١ و ٨٦ ، وأبو داود ٦٦ ، والترمذي ٦٦ ، والنسائي ١٧٤/١ .

سبيه .

وقال : في قوله : « لاقطع في ثمر وكثر » (١) : إنه خرَج على عادة أهل المدينة في ثمارهم ، وأنها لم تكن في مواضع محوطة .

وسائر الأصحاب قالوا : إنما قال الشافعي : هذه الأدلة دلت عليها ، فأما إذا لم يكن هناك دليل يدل على التخصيص فمذهب إجراء اللفظ على عمومه (٢) . واحتج من قال بذلك بأن السؤال مع الجواب كالجملية الواحدة ، بدليل أن السؤال هو المقتضي للجواب ، والمثير له .

وبدليل أن الجواب إذا كان مبهماً أحيل به في بيانه على السؤال . وإذا ثبت أنها كالجملية الواحدة ، فيجب أن يصير السؤال مقدرًا في الجواب ، فيخصص الحكم به .

بيينة أن السبب لما كان هو الذي أثار الحكم تعلق به تعلق المعلول بالعلة . قالوا : ولأن من حق الجواب أن يكون مطابقاً للسؤال ، وإنما يكون مطابقاً بالمساواة ، وإذا أجرينا اللفظ على عمومه ؛ لم يكن مطابقاً . يدلُّ عليه ، أن الخطاب جواب ، وليس بابتداء كلام ، وإذا جرينا على ما قلتم ، كان ابتداء الكلام ، ولم يكن جواباً .

ألا ترى أن من قال لغيره : تغد معي ، فقال : والله لا أتغدى ، يكون اليمين مقصوراً على التغدي معه ، حتى لو تغدى لا معه ، لم يجنث ، وإنما كان كذلك لما بيناه .

قالوا : ولأن الراوي لما نقل السبب مع لفظ الجواب ، فلا بُدَّ له من فائدة ، وليس فائدة النقل إلا اقتصار الخطاب عليه .

= وانظر التلخيص ١٣/١ - ١٤ .

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢/٨٣٩ ، والشافعي ٢/٣٠١ من المسند ، وأحمد ٣/٤٦٤ ، ٤/١٤٠ ، وأبو داود ٤٣٨٨ ، والترمذي ١٤٤٩ ، والنسائي ٨/٨٧ ، وابن ماجه ٢٥٩٣ ، وابن حبان ١٥٠٥ ، والبيهقي ٨/٢٦٢ - ٢٦٣ ، ولفظه في كتب الحديث «ولا كثر» .

(٢) وهو كما قالوا ، على ما بينا في التعليق السابق .

فهذه كلماتهم في المسألة .

وأما حجتنا فنقول :

أولاً : كل لفظٍ وَجَبَ إجراؤه على العمومِ عند تعريه عن سؤالٍ خاصٍ ، وَجَبَ إجراؤه على العمومِ ، وإن خرج على سؤالٍ خاصٍ ، كما لو قالت امرأةٌ لزوجها : طلقني ، فقال : نساؤه طوائق ، أو كل امرأةٍ له طالقٌ ، وهذا لأنَّ الطلاقَ يقع بلفظ الزوج ، لا بسؤالِ الزوجةِ ، فاعتبر عمومُ لفظِ الزوجِ وخصوصُه ، فكذا حكم الشريعة يثبت بقول الشارعِ ، لا بسؤالِ السائلِ ، / ٥٦ - أ / فاعتبر عمومُ لفظِ الشارعِ وخصوصُه .

وهذا كلامٌ لا بأس به ، إلا أن التعلق بمسألةِ الطلاقِ يَضَعُفُ ، لأن الكلام في عمومٍ يقبل التخصيصَ ، وفي (١) الطلاقِ ، لو قال : نساؤه طوائق ، أو كل امرأةٍ له طالق ، وقال : عَنَيْتُ بعضَ نسائي ؛ لم يُصَدَّقْ ، بخلاف خطاب الشارعِ ، لو قام الدليلُ أنه عني البعضَ ، يكون محمولاً عليه على الخصوصِ ، وصح ذلك .

والحجة المعتمدة أن الكلام في جوابٍ له صيغةٌ صالحةٌ للسببِ وغيره ، حتى يوجد الاستيعابُ ، وقد قام الدليل لنا على أن صيغةَ العمومِ لاستيعابِ كل ما يصلح له .

فنقول : اللفظ العام الصادر عن الشارعِ ، أو عن حكيمٍ ، يجب إجراؤه على عمومهِ ، إلا أن يَمْنَعَ مانعٌ ، ولا مانعٌ من إجرائه على عمومهِ ، فيجري . وهذا لأنه ليس من شرط الجواب أن لا يزيد على السببِ ، نعم من شرطه أن لا يَقْصُرَ عن السببِ ، أما أن يكون من شرطه تركُ الزيادة على السببِ ؛ فلا . بينة أنه لا يلزم المجيبُ أن لا يجيبَ إلا بِقَدْرِ السؤالِ ، لا من حيث العادةُ ، ولا من حيث الشريعةُ .

ألا ترى أن الله تعالى سأل موسى عليه السلام عما في يمينه فقال : ﴿ وما تِلْكَ

(١) في الأصل «في» بدون واو.

بيمينك يا موسى ﴿ (١) فأجاب موسى وقال : ﴿ هي عصاي أتوكأ عليها ،
وأهشُّ بها على غنمي ، وليَ فيها مآربٌ أخرى ﴾ (٢) ، فأجاب ، وزاد ، فثَبَّتَ
أن السؤال عن شيءٍ خاص لا يوجبُ قَصْرَ اللفظ عليه .

يدل عليه ، أن تخصيصَ العموم يكون بالمنافي ، ولا منافاة بين السبب
والخطاب في شيء ما ، فلم يجزه التخصيص .

وهذه كلمات معتمدة ، فليكن التعويلُ عليها ، لا على الأول .

وأما الجواب عن كلماتهم .

قولهم : إن السؤالَ والجوابَ كالشيء الواحد .

قلنا : إن كان كذلك ، هو في قدرٍ ما يكونُ جواباً عن السؤال ، فأما فيما يزيدُ
عليه ؛ فلا .

ثم يدخل عليه مسألة الطلاق ، ولو جعل الجميعُ كالشيء الواحد ؛ لم يقع إلا
على هذه المرأة على الخصوص .

وأما قولهم : إن السببُ مثيرٌ للحكم ، فصار كالمعلول مع العلة .

قلنا : ليس الكلام في مثل هذا السبب ، وقد بينا هذا في أول المسألة ، حتى لو
كان السببُ المنقولُ هو المؤثر ؛ كان الحكم متعلقاً به .

وأما قولهم : إن من حق السؤال أن يكون مطابقاً للجواب .

قلنا : إن أردتم بالمطابقة مساواة الجوابِ للسؤال ؛ فغيرُ مسلّمٍ أنه من شرط
الجواب ، وقد بينا .

وإن أردتم بالمطابقة انتظام الجوابِ لجميع السؤال ؛ فذلك يحصل بالمساواة من
غير مجاوزة ، وبالمساواة مع المجاوزة ، كما في سؤال موسى عليه السلام عن
عصاه ، وسؤال النبي ﷺ عن التوضيء بهاء البحر .

وأما قولهم : إن هذا الخطاب جوابٌ وليس بابتداء كلام .

(١) طه / ١٧ .

(٢) طه / ١٨ .

قلنا : بل هو جواب ، وابتداءً كلام على معنى : جواب عما سئل عنه ، وبيان أيضاً لحكم ما لم يسأل عنه ، وهو صحيح غير ممتنع ، لما بينا أن السؤال يقتضي جواب ما سئل عنه ، فأما أن تمتنع الزيادة عليه ؛ فلا .
وقد ذكرنا وجه صحة هذا مثلاً ومعنى .

وأما إذا قال : تغد معي ، فقال : والله لا أتغدى / ٥٦ - ب / .
قلنا : لا نعرف أن المسألة على مذهب الشافعي على ما قالوه ، وعلى أن الأيوان محمولة على العادة في الفتاوى ، لا على حقائق الألفاظ .
وأما قولهم : إن الراوي نقل السبب ، ولا بد له من فائدة .
قلنا : فائدته أنه لا يجوز تخصيص ما وقع السؤال عنه من العموم .
وقد قال بعضهم في أصوله : إن مذهب أبي حنيفة أنه يجوز ، وهذا لا يعرف من مذهبه .

فصل

تعارض اللفظين
من
الشارع

إذا تعارض اللفظان من صاحب الشرع ؛ فلا يخلو .
إما أن يكونا خاصين ، أو عامين ، أو أحدهما خاصاً والآخر عاماً ، أو يكون
كل واحد منهما عاماً من وجهٍ خاصاً من وجه .
فأما إذا كانا خاصين ، مثل أن يقول : « اقتلوا المرتدة » ولا « تقتلوا المرتدة » ،
« وصلوا ما لا سبب له عند طلوع الشمس » « ولا تصلوا ما لا سبب له عند
طلوع الشمس » فهذا لا يجوز أن يرد إلا في وقتين فيكون أحدهما ناسخاً للآخر .
فإن عُرف التاريخ ؛ يكون الثاني ناسخاً للأول .
وإن لم يُعرف التاريخ ؛ وجب التوقف .
وإن كانا عامين ، مثل أن يقول : « مَنْ بَدَّلَ دينه فاقتلوه » (١) و « من بدل دينه
فلا تقتلوه » و « صلوا عند طلوع الشمس » ، « ولا تصلوا عند طلوع
الشمس » .

فإن لم يمكن (٢) استعمالهما ؛ وجب التوقف ، كالقسم الذي قدمناه .
وإن أمكن استعمالهما في حالتين ؛ استعمالاً .
ومثال هذا ما قال ﷺ : « خَيْرُ الشُّهُودِ مَنْ شَهِدَ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدَ » (٣) وقال :
« شَرُّ الشُّهُودِ مَنْ شَهِدَ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدَ » (٤) .

- (١) مر تخريجه .
- (٢) في الأصل « يكن » وهو من الناسخ .
- (٣) الحديث رواه مسلم في الأفضية رقم ١٧١٩ ، ومالك في الموطأ في الأفضية ٧٢٠/٢ ،
وأبو داود في الأفضية رقم ٣٥٩٦ ، والترمذي في الأحكام رقم ٢٢٩٦ ، ولفظه : « ألا
أخبركم بخبر الشهداء؟ الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها .
- (٤) هذا الحديث جزء من حديث (خير القرون) أخرجه البخاري في الشهادات ،
والفضائل ، والرفاق ، والأيمان والنذور ، ومسلم في الفضائل ٢٥٣٥ ، وأبو داود في
السنة رقم ٤٦٥٧ ، والترمذي في الفتن ٢٢٢٢ والشهادات ٢٣٠٣ ، والنسائي =

فقالوا : « الأول محمول على ما إذا شهد ، ولم يعلم صاحب الحق أن له شاهداً ، فإن الأفضل أن يشهد وإن لم يستشهد ، ليصل المشهود له إلى حقه . والثاني محمول على ما إذا علم من له الحق بشهادة ، فلا يجوز للشاهد أن يبدأ بالشهادة قبل أن يُستشهد .

وأما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً ، مثل قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدمُ ﴾ ^(١) مع قوله ﷺ : « أُحِلَّتْ لَكُمْ مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ » ^(٢) ، ومع قوله ﷺ : « أَيُّهَا إِبَاهُ دُبَيْغٌ فَقَدْ طَهَّرَ » ^(٣) ، مثل قوله ﷺ : « فِيهَا سَقَتِ السَّيِّئَةُ الْعَشْرَ » ^(٤) مع قوله ﷺ : « لَيْسَ فِيهَا دُونَ خُمْسَةِ أَوْسُقِي صَدَقَةٌ » ^(٥) . فالواجب في هذا وأمثاله أن يُقضى بالخاص على العام .

ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم الخاص ، أو يتأخر الخاص ويتقدم العام ، أو يردا ولا يعرف التاريخ بينهما . وقال بعض أهل الظاهر ^(٦) : يتعارض الخاص والعام بكل وجه ، وهو قول القاضي أبي بكر الأشعري .

وقال كثير من المعتزلة : إذا كان الخاص متقدماً ، والعام متأخراً ، فإنه يُنسخ العام الخاص ، وإليه ذهب عامة أصحاب أبي حنيفة . وقالوا فيما إذا كان الخاص متأخراً والعام متقدماً : فإن كان وردَ الخاص قبل أن

= ١٧/٧ - ١٨ في الإيمان ، بلفظ : «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون . الخ» .

(١) المائة/٣ .

(٢) الحديث رواه الشافعي ٤٢٥/٢ من المسند، وأحمد ٩٧/٢، وابن ماجه رقم ٣٣١٤، والدارقطني ص/٥٣٩ والبيهقي ٢٥٤/١ .

(٣) رواه مالك ٤٩٨/١ من الموطأ، ومسلم في الحيض رقم ٣٦٦، والشافعي ٢٣/١ .

(٤) البخاري في الزكاة ٢٧٤/٣ ومسلم ٩٨١، وأبو داود ١٥٩٦، والترمذي ٦٣٩، والنسائي ٤١/٥، وابن ماجه ١٨١٧ .

(٥) الحديث رواه البخاري في الزكاة ٢٥٥/٣ ومسلم في الزكاة رقم ٩٧٩ .

(٦) انظر التبصرة للشيرازي ص/١٥٩، والمستصفي ٣٩٢/٢، واللمع ص/١٩ .

يُحْضَرُ وَقْتُ الْعَمَلِ بِالْعَامِ ، فَإِنَّهُ يَكُونُ الْخَاصُّ مُقْضِيًا بِهِ عَلَى الْعَامِ ، وَإِنْ وَرَدَ الْخَاصُّ بَعْدَ مَا حَضَرَ وَقْتُ الْعَمَلِ بِالْعَامِ ؛ فَإِنَّهُ يَكُونُ نَسْخًا وَبَيَانًا لِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ فِيهَا بَعْدَ ، دُونَ مَا قَبْلَ ، لِأَنَّ الْبَيَانَ لَا يَتَأَخَّرُ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ .
هَذَا مَذْهَبُ الْمُعْتَزَلَةِ .

وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ / ٥٧ - أ / مَذْهَبُ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ عَلَى خِلَافِ هَذَا ، وَيَذْهَبُونَ إِلَى مِثْلِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى .

وَرَأَيْتُ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ أَنَّ الْمُتَأَخِّرِينَ نَسَخُوا الْمُتَقَدِّمَ ، وَسِوَاءُ فِي ذَلِكَ كَانَ الْمُتَأَخِّرُ خَاصًّا أَوْ عَامًّا .

وَقَدْ ذَكَرَ عَيْسَى بْنُ أَبَانَ فِي الْخَبَرَيْنِ إِذَا تَعَارَضَا ، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَامًّا وَالْآخَرُ خَاصًّا ، وَلَمْ يَعْرِفْ تَارِيخَ مَا بَيْنَهُمَا - وَجُوهًا مِنَ التَّرْجِيحِ :

مِنْهَا : أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُتَّفَقًا عَلَى اسْتِعْمَالِهِ ، كَخَبَرِ الْعَشْرِ ، فَإِنَّهُمْ قَالُوا : إِنْ قَوْلُهُ « فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعَشْرَ » ^(١) مُتَّفَقٌ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ ، وَخَبَرِ الْأَوْسَاقِ غَيْرِ مُتَّفَقٍ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ .

وَمِنْهَا : أَنْ يَعْمَلَ مَعْظَمُ الْأُمَّةِ بِأَحَدِهِمَا وَيُعَيَّبُ عَلَى مَنْ تَرَكَ الْعَمَلَ بِهِ مِثْلَ خَبَرِ أَبِي [سَعِيدٍ فِي] ^(٢) رِبَا الْفَضْلِ ^(٣) ، وَالْخَبَرِ الْآخَرَ ، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ « لَا رِبَا إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ » ^(٣) ، فَإِنَّ الصَّحَابَةَ عَابَوْا عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فِي تَرْكِ الْخَبَرِ بِخَبَرِ أَبِي سَعِيدٍ ، وَهُوَ الْخَبَرُ الَّذِي رَوَى فِي تَحْرِيمِ رِبَا الْفَضْلِ .
وَمِنْهَا : أَنْ يَكُونَ الرَّوَاةُ لِأَحَدِهِمَا أَشْهَرَ .

وَاعْلَمْ أَنَا إِذَا بَيَّنَّا أَنَّ الْخَاصُّ يُقْضَى بِهِ عَلَى الْعَامِ بِكُلِّ حَالٍ ؛ سَقَطَتْ هَذِهِ الْوُجُوهُ الَّتِي ذَهَبَ إِلَيْهَا فِي التَّرْجِيحِ .

(١) مَر تَخْرِيجِهِ .

(٢) مَا بَيْنَ الْقَوْمَيْنِ لَيْسَ فِي الْأَصْلِ ، وَهُوَ لَا يَدُ مِنْهُ لِيَسْتَقِيمَ الْكَلَامُ ، كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ مِنَ السِّيَاقِ ، وَهُوَ مِنْ سَقَطِ النَّاسِخِ .

(٣) أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ رَقْمَ ١٥٩٦ وَذَكَرَ فِيهِ الْقِصَّةَ كَامِلَةً ، وَأَمَّا النَّهْيُ عَنِ رِبَا الْفَضْلِ فَقَدْ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ ، وَمُسْلِمٌ ، وَالتِّرْمِذِيُّ ، وَالنَّسَائِيُّ ، وَمَالِكٌ عَنِ أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ .

ويقال : إن قوله في خبر الأوساق : إن الأمة لم يتفقوا على استعماله ، فليس ذلك أكثر من أنا تركنا العمل به ، وهذا لا يُضَعَفُ الخبر .

وعلى أن قوله عليه السلام : « فيمَا سَقَتِ السَّاءُ العُشْر » متفق على استعماله في الأوساق الخمسة فما زاد ، فأما فيما دون الأوساق الخمسة ؛ فلا ، واستعمال الأمة الخبر فيما وراء الأوسق الخمسة ؛ لا يوجب ترجيحاً .

وأيضاً يقال لهم : لم قلتُم : إن استعمال الخبر من الأمة على الجملة يوجب ترجيحاً للخبر ، وكلا الخبرين وَرَدَ مَوْرَدَ الصَّحَّةِ ، ولا عذر لأحد في ترك العمل بواحد منها ، لأن الدليل الذي دل على وجوب العمل بأحد الخبرين ؛ هو الدليل الذي دَلَّ على وجوب العمل بالخبر الآخر .

ومتى طولبوا بمثل هذا ، لم يمكنهم القيام بحجة فيما زعموه .



ونخصص الفصل الذي ذكرناه وهو إذا كان الخاص متقدماً ، والعام متأخراً بالذكر ، ونبين أن القول بالنسخ للخاص المتقدم بالعام المتأخر باطل ، ونقيم الدليل على مذهبنا في بناء العام على الخاص ، والقول بقضاء الخاص على العام .

مسألة

تعارض الخاص المتقدم على العام المتأخر لا يَنْسَخُ الخاصَّ المتقدمَ ، بل الخاصُّ يقضى به عليه ، ويكون الحكم له فيما يتناوله (١) .
وعندهم (٢) الخاصُّ المتقدمُ يصيرُ منسوخاً بالعامِّ المتأخر (٣) .
وتعلقوا في هذا بأشياء .

منها : أن اللفظ العام في تناوله لأحاد ما دخل تحته ؛ يجري مجرى ألفاظٍ خاصة ، كلُّ واحد يتناولُ واحداً فقط من تلك الأحاد .
لأن قوله : « اقتلوا المشركين » يجري مجرى قوله : اقتلوا زيدا المشرك ، اقتلوا عمراً ، واقتلوا خالداً .
ولو قال ذلك ، ثم قال : لا تقتلوا زيدا ؛ لكانَ ذلك ناسخاً ، فكذلك ما ذكرناه .

ومنها : أن الخاصَّ المتقدمَ يَتَأْتِي نسخه، والعامُّ يمكن أن يكون ناسخاً له ، فكان ناسخاً ، والدليل على أنه يمكن أن يكون ناسخاً له ، لأنه يتناول ما يتناوله / ٥٧ - ب / الخاص مع التنافي ، وهو متأخر ، فينسخه .
واستدلَّ من قال بوقوع التعارض بين الخاص والعام ؛ أن العام قد تناول ما

(١) وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي وجهاهير الأصوليين ، وانظر الإبهاج ١٠٥/٢ ، ونهاية السؤل ١٠٥/٢ ، والمنتهى لابن الحاجب ص/٩٥ ، ومسلم الثبوت ٣٤٥/١ ، وتيسير التحرير ٢٦١/١ ، وتقرير التحبير ٢٤٢/١ ، والتبصرة ص/١٥٠ - ١٥٢ ، واللمع ص/١٩ ، والمحصول ١٦١/٣ ، والمعتمد ٢٧٦/١ ، والتمهيد ص/٤٠٩ .

(٢) أي الخفية ، إذ هو مذهب جمهورهم ، كما نصوا عليه في كتبهم .

(٣) وعزاه الإمام الشيرازي في التبصرة إلى بعض المعتزلة .
هذا وذكر الإمام الشيرازي مذهباً ثالثاً ، عزاه لابن أبان ، والكرخي ، وأبي عبدالله البصري ، وهو أنه إذا عدم التاريخ رجع بالأخذ بأحدهما إلى دليل ، كالعمومين ، كالعمومين إذا تعارضا .

تناولهُ الخاصُّ وزيادةً ، فتناولُهُ لتلك الزيادة لا يؤثر في تناوُلِهِ لما تناوله الخاص ،
وإذا كان كلُّ واحدٍ منهما متناولاً لما تناوله صاحبه ، وجب أن يكونا متعارضين ،
كالخاص ، والخاص ، والعام والعام .

وهذا لأن تناوُلَ العام لزيادة ؛ تجري مجرى خبرٍ آخر تناول تلك الزيادة ، ولو
كان كذلك لم يؤثر في تعارض هذين في هذا الشيء الواحد ، فثبت أنها متعارضان
كالخبرين الخاصين .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إنَّ في بناءِ العامِّ على الخاصِّ استعمالَ الخبرين
جميعاً ، وفي ترك العام على الخاص استعمالاً للخبر العام ، وتركاً للخاص ، لأن
في القولِ ببناءِ العامِّ على الخاص تركَ العام ، لأن العام لاستيعاب كل
ما يتناوله ، فإذا بني على الخاص - ومعنى بناء العام على الخاص أنه يجعل كأنه لم
يتناول ما ورد به الخاص - فقد تركتم العامَّ ، لأن في ترك القول بالاستيعاب ترك
القول بالعموم ، فاستوى الجانبان من هذا الوجه .

وأما حجتنا فتقدم الدليلُ في أن القولَ ببناء العام على الخاص واجبٌ على
الجملة ، فنقول :

كل واحدٍ من العامِّ والخاصِّ دليلٌ يجبُ العملُ به ، فلا يجوزُ أطرافُهما إذا أمكن
استعمالهما .

والقول ببناء العام على الخاص ، استعمالٌ لهما جميعاً ، وهو استعمالُ الخاص
فيما يتناوله بصريحه ، واستعمالُ العام فيما وراء ما تناوله الخاصُّ .
وعلى هذا بطل القولُ بالتعارض .

لأن في القولِ بالتعارض إما ترك العمل بهما ، أو ترك العملِ بالخاص .
فثبت أنَّ القولَ ببناء العام على الخاص متعينٌ .

فإن قالوا : لم لا تقولون بأنَّ أحدهما ينسخ الآخر؟

قلنا : لا يمكن القول بالنسخ إلا بعد معرفة التاريخ ، وهذا الدليل في بناء
العام على الخاص في الجملة ، وهو إذا لم يُعرف تاريخُ ما بين الخطابين ، أو كان
العامُّ متقدماً ، والخاصُّ متأخراً .

فأما إذا كان الخاص متقدماً ، والعام متأخراً فسنبين القول فيه .
بيينة أنه لو كان بدل الخاص قياس ؛ لُبني العموم عليه ، والخبر الخاص أكد
من القياسِ وأقوى ، فَلأن يُبنى عليه العام أولى .
وأيضاً فإن العام والخاص لو وردا معاً يُبنى العام على الخاص ، فكذلك إذا
وردا ولم يُعلم تاريخ ما بينهما .

لأن الأصل أن كل (١) شيئين وُجدا معاً ، ولم يُعلم تاريخ ما بينهما يجعل كأنهما
وجدا معاً ، كمسألة العرقى والهدمي ، إذا لم يعلم وقت موت واحدٍ منهم ، يجعل
كأنهم ماتوا معاً ، حتى لا يحكم باليراث لواحدٍ منهم من صاحبه ، وإن كان بينهم
سببٌ يوجب الإرث .

وهم ربما يعترضون على هذا فيقولون : لما اشتبه حال الميتين لم يُورث أحدهما
من الآخر ، فكذلك إذا اشتبه حال الخبرين ، وجب أن لا يعترض / ٥٨ - أ /
بأحدهما على الآخر ، وأن يرجع إلى أمر آخر .

والاستدلال فيما قصدنا الاستدلال به قائم وهذا لا يوجب مغزاً فيه .
وأما الدليل في أن العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم ، وهو أن الخاص معلومٌ
دخولٌ ما تناوله تحته ، ودخولٌ ذلك تحت اللفظ العام مشكوكٌ فيه ، والعلم
لا يُترك بالشك .

وهم يقولون على هذا : قولكم : إن دخوله تحت اللفظ العام مشكوكٌ فيه ؛
ليس كذلك ، بل تناوله إياه ، ولما سواه - حتى يتم الاستيعاب - معلومٌ أيضاً ،
لأنه صيغة موضوعَةٌ للاستيعاب لغةً وشرعاً ، فكيف يقع الشك في تناوله لما
ينسحب عليه الاستيعاب .

ونحن نقول : المعنى بما ذكرناه من الشك ، هو أنه يحتمل أنه لا يتناوله ،
والخاص لا يحتمل أن لا يتناوله ، وهذا مسلم .

ونقرر هذا الدليل بوجه آخر ، وهو المعتمد فنقول : الخبر العام يتناول

(١) في الأصل [إن كان] .

ما تناوله الخاص على مازعموا ، ولكن لا تعارض في هذا التناول ، لأن الخاص يتناوله بصريح لفظه ، من غير أن يكون فيه احتمال أن لا يتناوله ، وأما العام فيتناولُهُ ، لا بصريح لفظه ، بل بظاهر عمومِهِ ، ويحتمل أن لا يتناوله ، وإذا لم يَسْتويا في التناول ؛ لم يقع التعارض ، فوجب القضاء بما له الترجيح ، وإذا رجحنا سقط النسخ .

ونصور صورة ليكون الكلام أوضح فنقول : قول القائل : لا تقتلوا اليهود يمنع من قتلهم أبداً ، وقوله من بعد : اقتلوا الكفار ؛ يوجب قتلهم في حالة من الحالات ، والقول الأول يمنع من قتلهم في تلك الحالة ، وإذا تمانعا على هذا الوجه ، والخاص أحص باليهود ، وأقل احتمالاً ؛ وجب القضاء به .
والكلام الوجيه في هذا الدليل أن القول بالنسخ من غير دليل على النسخ باطل ، والقول بترجيح الخاص على العام فيما تناولا مانع من قيام دليل النسخ .
وأما الجواب عن كلامهم ، أما الأول قلنا : لوجعلت الجملة كالأحاد المذكورة واحداً واحداً ، لا تمتنع تخصيص كل عموم في العالم ، كما لو ذكر واحداً واحداً ، لم يجز تخصيص واحد منهم من الأعداد المذكورة .
ثم نقول : اللفظ العام يجري مجرى الأحاد المذكورة واحداً واحداً في أصل التناول ، ولا يجري مجراها في امتناع دخول التخصيص عليه .
ألا ترى أن اللفظ الذي تذكر فيه الأعداد واحداً واحداً لا يجوز أن يخرج شيء منه بالتخصيص ، بخلاف اللفظ العام .

وأما دليلهم الثاني ؛ قلنا : مجرد احتمال النسخ لا يدل على النسخ ، وكذلك المتأخر .

وعلى أنه كما أن الخاص المتقدم يُحتمل أن يُنسخ ، فالعام المتأخر يحتمل أن يُنسخ ، فلم كان أحدهما أولى من الآخر؟! .

وعلى أننا بينا الدليل المانع من النسخ .

وقولهم : إن التأخر (١) دليل النسخ .

(١) في الأصل [التأخر].

قلنا : وهل نوزعتم في هذا الموضع إلا في هذا ؟ !

وأما اعتراضهم على دليلنا بقولهم : إن في بناء العام / ٥٨ - ب / على الخاص ترك القول بالعموم .

قلنا : لا ، فإننا عملنا بالعموم وراء المخصوص .
وقولهم : إن الصيغة للاستيعاب .

قلنا : إذا لم يقم دليل على التخصيص ، وههنا قد قام ، وهذا لأن التخصيص بيان يتصل بالخطاب ، فيظهر أن الخطاب بالعموم صدر متناولاً لما وراء المحل المخصوص .

فإن قالوا : كيف ثبت اتصال البيان بشيء متقدم على الخطاب ، ولو جاز هذا ؛ لجاز الاستثناء متقدماً على المستثنى منه .

قلنا : وأي شيء يمنع من أن يكون بيان الخطاب وتخصيصه بسبب متقدم ؟ ! ألا ترى أن دليل العقل يجوز به تخصيص العموم ، وإن كان متقدماً على العموم ، وقد سبق ذكر ذلك وبيان مثاله .

وأما الاستثناء فكلام تكلم به أهل اللغة ، وهم لم يتكلموا بالاستثناء المتقدم على المستثنى منه .

وعلى أن عندنا يجوز ذلك ، وقد ذهب إليه كثير من الأصحاب ، وسنين وروده .

وأما الكلام الأخير الذي ذكره ففيمنا قدمنا جواباً عنه ، وقد بينا ترجيح التناول في هذا الجانب ، والمرجوح لا يعارض الراجح بوجه .

ولم نستعمل في هذه المسألة بإيراد الأمثلة في المواضع التي أجمع الفقهاء فيها ببناء العام على الخاص ، لأنهم يقولون : قد ورد أيضاً ببناء الخاص على العام ، وهو قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ ^(١) فهذا خاص في الوالدين والأقربين ، ومع ذلك بني على عموم قوله : « لا وصية لوارث » ^(٢) .

(١) البقرة / ١٨٠ . (٢) مرّ تخريج ص / ٢٩٣ .

الجواب عن هذا سهل ، والاعتداع على ما سبق ، والله أعلم .



وأما إذا تعارض خطابان ، أحدهما خاص من وجه عام من وجه ، والآخر عام من وجه خاص من وجه ، وتنافيا في الحكم الذي ابتنى عليهما ؛ فلا بد من التوقف حتى يظهر المرجح .

وأمثال هذا كثيرة ، ويوجد في قوله ﷺ « مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ » وقد ورد في معارضيه نهي عليه السلام عن قتل النساء .

وأحدهما خاص في النساء ، عام في الحربيات والمتردات .

والآخر خاص في المرتدين ؛ عام في النساء والرجال .

فينبغي أن يطلب في هذا الموضوع الترجيح لأحدهما على الآخر ، وقد ذكر

الأصحاب وجوهاً من الترجيح ، سترد من بعد بمشيئة الله تعالى .

فصل

وإذا ورد عقيب العموم تقييداً بالشرط ، أو باستثناء ، أو صفة ، أو حكم ، وكان ذلك لا يتأتى إلا في بعض ما تناوله العموم ، فالمذهب أنه لا يجب أن يكون المراد بالعموم تلك الأشياء فقط (١) .
 وذهب بعض الأصوليين إلى التوقف (٢) ، وهو اختيار أبي الحسين البصري ، صاحب « المعتمد » (٣) .

ومثال التقييد بالاستثناء قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ، وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ، فنصف ما فرضتم ، إلا أن يعفون » (٤) ، وقوله ﴿ إلا أن يعفون ﴾ يتناول الكبيرة العاقلة ، وأول الآية عام في الصغيرة والكبيرة ، والعاقلة / ٥٩ - أ / والمجنونة .

ومثال التقييد بالصفة قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لَعَدَتِهِنَّ ﴾ (٥) إلى أن قال : ﴿ لَا تَذَرُنَّ لَعْلَ اللَّهِ يُخَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴾ ، يعني : الرغبة في مراجعتهم ، وهذا خاص في الرجعية ، وأول الآية عام في الرجعية والباطنة .

(١) وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزلة كما قاله البصري في المعتمد ٣٠٧/١ ، وعزاه ابن السبكي في رفع الحاجب (٢/ق ٢٤ - أ) إلى الأكثرية من أصحابنا ، وهو اختيار الأمدي ، وابن الحاجب ، وانظر الإحكام (٤٨٩/٢) .
 وقد عنون لها بعض الأصوليين كالأمدي ، وابن الحاجب وغيرهما بقولهم : « رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص » .

(٢) وهو اختيار إمام الحرمين في « البرهان » والرازي في « المحصول » وعزاه ابن السبكي لأكثر الحنفية ، وانظر رفع الحاجب (٢/ق ٢٤ - أ) ، والإحكام ٤٨٩/٢ .

(٣) انظر المعتمد ٣٠٦/١ .

(٤) البقرة / ٢٣٧ .

(٥) الطلاق / ١ .

ومثال التقييد بحكم قوله تعالى : ﴿ وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ ^(١) ثم قال : ﴿ وَيَعُولُتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾ ^(١) ، وهذا لا يكون إلا في الرجعية أيضاً ، وأول الآية عام في البائنة والرجعية .

ومثال الشرط قوله تعالى : ﴿ وَاللَّائِي يَتَسَنَّ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ ﴾ ^(٢) ، فقوله تعالى : ﴿ إِنْ ارْتَبْتُمْ ﴾ ^(٣) خاص ، وقوله : ﴿ وَاللَّائِي يَتَسَنَّ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ ﴾ ^(٤) عام ، والتقدير : واللَّائِي يَتَسَنَّ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ إِنْ ارْتَبْتُمْ ، فالأول على عمومه ، وإن تعقبته بشرط يخص البعض دون البعض .
ووجه ما ذكرنا أن اللفظ العام يجب إجراؤه على عمومه إلا أن يضطرنا شيء إلى تخصيصه .

وكون آخر الكلام مخصوصاً ؛ لا يضطر إلى تخصيص أوله .

فإن ادعى المخالف لهذا ضرورة ، وقال : إن الكناية ترجع إلى جميع ما تقدم ، لأن قوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ ﴾ ^(٥) ، معناه : إلا أن يعفو النساء اللواتي طلقتموهن ، ولو أن الله تعالى صرح بذلك ؛ دل ذلك أن النساء المذكورات في أول الكلام هن اللواتي يصح منهن العفو .

ألا ترى أن من قال : « من دخل الدار من عبيدي ضربته إلا أن يتوبوا » انصرف ذلك إلى جميع العبيد ، وجرى مجرى أن يقول : « إلا أن يتوب عبيدي الداخلون الدار » .

والجواب أن هذا كله لا يوجب ضرورة ، لأن الضرورة المخصصة هي وجود التنافي بين ظاهر العموم وبين الدليل المخصص ، ومعلوم قطعاً أنه لا ضرورة في

(١) البقرة / ٢٢٨ .

(٢) الطلاق / ٤ .

(٣) الطلاق / ٤ .

(٤) الطلاق / ٤ .

(٥) البقرة / ٢٣٧ .

مثل هذا في مسألتنا ، لجواز أن يريد المخاطب الاستيعاب من أول الآية ، ثم يعقبه باستثناء أو صفة تختص ببعض من أريد بالاستيعاب ، وهذا غير ممتنع بوجه ما ، فلم تثبت المنافاة ، وإذا لم تثبت المنافاة بطل التخصيص ، وأجري الكلام الأول على عمومه .

وقد قال من يقول بالوقف : إن هذا العموم المتقدم يقتضي الاستغراق ، فظاهر الكناية يقتضي الرجوع إلى كل ما تقدم ، فليس التمسك بظاهر العموم ، والعدول عن ظاهر الكناية بأولى من التمسك بظاهر الكناية والعدول عن ظاهر العموم ، وإذا لم يكن أحدهما بأولى من الآخر ، وجب التوقف .
والجواب عن هذا بالطريق الذي سبق ، وهذا لأن اللفظ الأول ظاهر في العموم ، وما نرى لما ذكروا من الكناية ظاهراً يمكن التوقف في ظاهر الأول به .

مسألة

المعطوف لا يجب أن يضم فيه جميع ما يمكن إضماره ، مما في المعطوف عليه ، بل إنما يضم فيه مما في المعطوف عليه بقدر ما يفيد ويستقل به (١) .
وعند أصحاب أبي حنيفة يضم فيه جميع ما سبق ، مما يمكن إضماره (٢) .
ومثال هذا : الاستدلال / ٥٩ - ب / بقوله ﷺ : « لا يُقتل مؤمن بكافر ، ولا ذو عهد في عهده » (٣) .

الإضمار في المعطوف
على ما تعدد
الإضمار فيه

فعدنا يضم ولا يقتل ذو عهد في عهده ، على معنى المنع من القتل ،
وعندهم يضم ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر .
فعلى هذا قالوا : إن الكافر الذي لا يُقتل به ذو العهد هو الحربي ، فيكون
قوله : لا يقتل مؤمن بكافر ؛ المراد به : الحربي .

واستدل من ذهب إلى هذا فقال : إن النبي ﷺ قال : « لا يقتل مؤمن بكافر » وعطف على ذلك قوله : « ولا ذو عهد في عهده » ، وحكم العطف حكم المعطوف عليه ، وجب أن يكون معناه : ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر ، ومعلوم أن ذا العهد يقتل بالذمي ، ولا يقتل بالكافر الحربي ، فكان قوله : « لا يقتل مؤمن بكافر » معناه : بكافر حربي .

لأن المضمَر في المعطوف ؛ هو المظهر في المعطوف عليه ، فإذا كان المضمَر في المعطوف مخصوصاً في الحربي ، فيجب أيضاً تخصيص المعطوف عليه بالحربي .

-
- (١) هذا هو مذهب الجمهور من المتكلمين ، نص عليه أبو الحسين البصري في المعتمد ٣٠٨/١ ، والأمدي في الأحكام ٣٧٦/٢ ، والرازي في المحصول ٢٠٥/٣ .
وانظر التنقيح للقرافي ص/١٩١ ، وجمع الجوامع ٤٢٤/١ بناني .
(٢) انظر فواتح الرحموت ٢٩٨/١ وتيسير التحرير ٢٦١/١ .
(٣) رواه أحمد ، وأبو داود ، وابن ماجه ، وانظر تلخيص الخبير ٣٣٦/٢ .

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن الكلام يفيدُ ويستقل بإضمارنا قوله : ولا يقتل ، فلا يزداد عليه ، لأن الإضمار لا يقف على ما يستقلُّ به الكلام ، بل يُضمَر فيه جميع ما سبق .

ألا ترى أن الإنسان لو قال : لا يُقتل اليهودُ بالحديد ، ولا النصرارى ، كان معناه : ولا يقتلُ النصرارى بالحديد ، ولا يقتصر فيه على إضمارِ القتلِ فقط ، وإن كان يستقل به .

وكذلك لو قال رجل لغيره : لا تشتَر اللحمَ بالدرهمِ الصحيح ، ولا الخبزَ ، كان معناه : ولا تشتَر الخبزَ بالدرهمِ الصحيح .

وإنما كان كذلك ، لأن العطف يفيدُ اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكم المعطوفِ عليه .

وحكمُ المعطوفِ عليه في المثالِ الأولِ المنعُ من القتلِ بالحديد ، لا المنعُ من القتلِ أصلاً .

وفي المثالِ الثاني ، حكم المعطوف عليه هو المنعُ من شراء الخبزِ بالدرهمِ الصحيح ، لا المنعُ من الشراء بالدرهمِ على الإطلاق ، لأن المنعُ من الشراء على الإطلاق غير مذكور ، فلا يتصور فيه مشاركة ، كذلك ههنا ، المنعُ من القتل ابتداءً غير مذكور ، فلا يتصور المشاركة فيه .

ودليلنا في أن المعطوف إنما يضمَر فيه من المعطوف عليه ما يستقل به ويفيده ، وهذا لأن فقد استقلاله ، وَعَدَمَ فائدته ، أوجبَ الإضمارَ ، فلا يجب من الإضمار إلا قدر ما يستقل به ويفيده .

ومعلوم أن قوله : « ولا ذوعهد في عهده » يستقل ويفيد بإضمارنا : ولا يقتل ، فلا يزداد عليه ، لأنه تكون الزيادة إضماراً من غير حاجة إلى الإضمار .

ويدل عليه أنا إذا أضمرنا الكافر في قوله : ولا ذوعهد في عهده ، حتى يكون معناه : ولا يقتل ذوعهد في عهده بكافر ، ثم وجب بدليل أن يكون ذلك مخصوصاً في الحربي ، لم يجب أن يكون قوله : لا يقتل مؤمن بكافر ؛ مخصوصاً في الحربي .

ألا ترى أن النبي ﷺ لو صرح وقال : لا يقتل مؤمن بكافر ، ولا ذوعهد

/ ٦٠ - أ / في عهده بكافر ، ثم علمنا بدلالة أن ذلك مخصوص في الحربي ؛ لم يجب أن يكون أول الكلام مخصوصاً في الحربي .

، فإذا قام مثل هذه الدلالة يكون معنى الأول : لا يقتل مؤمن بكافر بحال ، ومعنى الثاني : ولا يقتل ذوعهد في عهده بكافر ، ثم قام الدليل أن المراد من الكافر في قوله : « ولا ذوعهد في عهده » ؛ كافر حربي ، وهذا غير مُستنكر ، ولا مُستبَدع ، فجاز الحمل عليه ، كما يجوز إذا أظهر وقام الدليل .

قالوا : إن العطف يفيد اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في حكمه ، وحكمه هو الذي عناه المتكلم بلفظه وأراده ، دون ما لم يعنه ، فلو كان الكافر المذكور في المعطوف عليه عاماً ، وفي المعطوف خاصاً ، لم يجعل العطف مفيداً اشتراكهما فيما قصده المتكلم ، لأنه قصد بأول الكلام العموم ، وبآخره الخصوص .

قالوا : وليس كما لو أظهر وقام الدليل ، لأن الثاني يصير بمنزلة كلام مبتدأ ، وههنا لا يمكن أن يجعل بمنزلة كلام مبتدأ ، لأنه غير مستقل بنفسه .

واعترضوا على الكلام الأول بما ذكرناه في دليلهم .

والجواب أن الواو يوجب العطف في اللفظ ، وجعلنا المعطوف والمعطوف عليه مشتركين في قوله : « لا يقتل » وإذا اشتركا في هذا اللفظ ؛ أفاد العطف فائدته من الاشتراك ، ثم بعد ذلك يكون الحكم بحسب ما يقوم عليه الدليل ، وصار هذا كما لو أظهر قوله : « ولا يقتل ذوعهد في عهده بكافر » ثم قام الدليل أن المراد بالكافر في قوله : « ولا ذوعهد في عهده » هو الحربي ، فلا يوجب ذلك أن يكون المراد : لا يقتل مؤمن بكافر ؛ هو الحربي ، فقد جاز هذا الاختلاف مع وجود الواو العاطفة ، وكان العطف مفيداً للاشتراك في قوله : « ولا يقتل » وإن اختلف الاختلاف الذي ذكرناه .

وقوله : إن ذلك مبتدأ .

قلنا : إنها جعله مبتدأ لأنه مستقل بنفسه ، وههنا إذا أضمرنا مما سبق قوله :

لا يقتل ، قد استقل ، فلا معنى لإضمار الزيادة .

فإن قيل : المتكلم إنما يقصد بالعطف اشتراكهما في الحكم الذي قصده ، دون

العطف .

قلنا : ولم ؟ وهل الخلاف إلا في هذا . ؟ ! فعندنا : يجوز أن يكون قصده اشتراكهما في اللفظ المذكور دون الحكم المقصود .

فإن قيل : كيف يُقصدُ لفظُ بلا معنى ؟

قلنا : صحَّ القصد إلى الاشتراك في اللفظ ، وصار بمنزلة المصرح به ، ثم كلُّ يفيدُ فائدةً ، وهذا لأن كلا الكلامين لم يخل عن فائدة .

ويمكن أن يجاب عن كلامهم الأول فيقال : إن الكلام كان يكون صحيحاً على ما ذكروا ؛ أن لو قال : « ولا ذوعهد » واقتصر عليه ، فلما قال « في عهده » وجب أن تفيد هذه الزيادة فائدةً مجددة ، وليس ذلك إلا المنع من قتله ابتداءً لعهده .

ونظير هذا ، أن لو قال القائل : لا تقتلوا اليهود بالحديد ، ولا النصراري في الأشهر الحرم ، كان معناه : لا تقتلوا اليهود بالحديد ، ولا النصراري / ٦٠ - ب / في الأشهر الحرم أصلاً ، ولا يكون معناه : ولا يقتلوا النصراري في الأشهر الحرم بالحديد ، بيينة أنه لو قال بدل قوله : « ولا ذوعهد في عهده » ولا رجل في عهده ، لاقتضى أن لا يقتل رجل في عهد بحال ، فيكون قوله : « في عهده » يفيد فائدةً مجددة ، كذلك في قوله : « ولا ذوعهد في عهده » يكون المعنى هذا أيضاً .

واعلم أن الكلام للخصم ظاهر جداً ، وهذا الذي قلناه غاية الوسع ، وتمشيته ممكنة ، والكلام الذي ذكرناه من قبل أحسن في التمشية ، وقد ذكرنا في الخلافات أن الخبر قد صح وروده مطلقاً برواية علي رضي الله عنه ^(١) ، من غير هذه الزيادة ، واحتجنا به في مسألة قتل المسلم بالذمي ، وعند ذلك لا نحتاج إلى الخوض فيما قلناه ، والله أعلم .

(١) رواه البخاري في الديات وغيره ، وأبو داود والترمذي والنسائي ، إلا أنه روي عن علي أيضاً مع الزيادة أخرجه أبو داود ٤٥٣٠ في الديات ، والنسائي ٢٤/٨ في القسامة ، وانظر فتح الباري ٢٣١/١٢ ، وشرح السنة للبغوي ١٧١/١٠ .

فصل

العموم
في سياق
المدح أو الذم

إذا خرج الخطاب في العموم مخرج المدح أو الذم ^(١) كقوله تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴾ ^(٢) إلى قوله : ﴿ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ ^(٣) فعمومُ هذا يقتضي مدح كلِّ مَنْ حَفِظَ فَرْجَهُ إِلَّا عَلَىٰ زَوْجَتِهِ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُهُ ، وبدلُ أن من وطىءَ زَوْجَتَهُ ، أو ما ملكت يمينه لم يكن مذمومًا .

فهل يصح دعوى العموم في هذا ، أو لا ؟ .

اعلم أنه لا خلاف على المذهب أنه إذا عارضَ هذا اللفظَ خطابَ عامٍّ لم يُقصد به المدح أو الذم ؛ فإنه يُخصَّه ويُقصره على المدح والذم ، ولا يحمل على عمومه ، بل يُقضى بعموم ذلك الخطاب عليه .

ومثل هذا ما قلناه في قوله : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ ^(٤) فهذه الآية قُصِدَ بها بيانُ الأعيان المحرمات ، دون العَدَدِ .

وقوله : ﴿ فَانكحوا ما طابَ لكم من النساءِ ﴾ ^(٥) قُصِدَ بها بيانُ العَدَدِ ، وظاهرها يقتضي إباحة العدد المذكور ، سواء كان من الأعيان المحرمات ، أو من غيرهن ، إلا أننا قضينا بتلك الآية ، التي قصد بها بيان الأعيان المحرمات ، على الآية الأخرى التي لم يقصد بها بيان الأعيان المحرمات ، وإنما قصد بها بيان العدد ، وكذلك هذا مثله .

وأما إذا تجرد اللفظ الواحد على سبيل المدح أو الذم ، ولم يعارضه لفظ آخر ،

(١) ليست هذه المسألة مقصورة على المدح والذم فقط، بل هي عامة في كل ما سبق

لفرض، كما ذكره ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٤٣٥ - أ).

(٢) المؤمنون / ١ - ٥ .

(٣) النساء / ٢٣ .

(٤) النساء / ٢ .

فهل يصح ادعاء العموم فيه ، أم لا ؟ .

اختلف أصحابنا في ذلك .

فمنهم من قال : لا يصح ادعاء العموم ، بل يُقْتَصَرُّ على بيان المدح والذم فحسب ، لأنه إنما قصد به مدح من حفظ فرجه ، وذمه إذا لم يحفظه ، لا أنه قصد به بيان الحكم حتى يدعي عمومه (١) .

والمذهب الصحيح أنه يصح ادعاء العموم في ذلك (٢) .

فعلى هذا ، يصح ادعاء العموم في هذه الآية التي ذكرناها .

ويصح أيضاً ادعاء العموم في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (٣) ، وإن كان يُقْصَدُ بالآية الذم لمن كثر المال .

والدليل على صحة دعوى العموم في ذلك ما روي عن عثمان رضي الله عنه أنه

قال في الأختين المملوكتين : « أَحَلَّتْهُمَا آيَةٌ ، وَحَرَمَتْهُمَا آيَةٌ » (٤) وعني بآية التحليل

قوله تعالى : ﴿ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ / ٦١ - أ / أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ ﴾ (٥) فقد حمل

(١) وقد نسبه الأمدي في الإحكام ٤٠٦/٢ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٨٧ والمختصر ، وابن الهمام في التحرير ٢٥٧/١ تيسير التحرير ، للإمام الشافعي ، قال ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٤٣٤ - أ) معقباً عليه : وهو وجه ضعيف في المذهب نقله الجلائي عن القفال ، والثابت عن الشافعي الصحيح من مذهبه العموم اهـ .

وقد أحسن أبو الحسين البصري في المعتمد ٣٠٢/١ إذ قال : اعلم أن بعض الشافعية يمنع من عموم . . . الخ .

وانظر شرحنا على التبصرة ص/١٩٣ لتقف على مزيد تفصيل في المذاهب في المسألة .

(٢) وهو اختيار الشيرازي في التبصرة ص/١٩٣ واللمع ص/١٥ ، والبصري في المعتمد ٣٠٢/١ ، والأمدي في الإحكام ٤٠٦/٢ ومنتهى السؤل ٤٠/٢ ، وابن الحاجب في المختصر والمنتهى ص/٢٨٧ ، وابن السبكي في جمع الجوامع ٤٢٢/١ بناني وهو مذهب الجمهور .

(٣) التوبة / ٣٤ .

(٤) رواه مالك في الموطأ ٥٣٨/٢ باب ما جاء في كراهية إصابة الأختين ، والدارقطني في السنة باب المهر من كتاب النكاح رقم ١٣٥ .

(٥) المؤمنون / ٥ .

الآية على العموم ، مع أن القصد كان هو المدح لمن حفظ فرجةً عن الحرام .
لأن اللفظ إذا ورد عاماً ، فإنه يحمل على عمومه ، ولا يُخصُّ إلا بما يعارضه
وينافيه ، فأما الذي يباينه ولا ينافيه فلا تُخصُّ الآيةُ به ، وليس بين الخطاب
العام ، وبين قصد المدح أو الذم بذلك منافاة ، فبطل تخصيصه به ، ووجب حملُ
اللفظِ على عمومه ، ببيته أن المدح إنما كان مقصوداً بالآية ، أو الذم ، لأنه مذكورٌ
فيها ، وهذه العلة قائمةٌ في العمومِ ، لأن اللفظَ عامٌ ، والعمومُ مذكور ، فوجب
كونه مقصوداً ، وليس يمنع القصدُ إلى ذمٍّ من كثر الذهب والفضة من القصدِ إلى
عمومِ ذمٍّ كل من كترهما .

فصل

هذا الذي ذكرناه هو بيان تخصيص العموم بالدليل المنفصل ، فأما تخصيص العموم بالدليل المتصل فنقول :

الدليل المتصل أربعة : استثناء ، وغاية ، وشرط ، وتقييد .

فأما تخصيص العموم بالاستثناء فاعلم أن الاستثناء هو لفظ على صيغة إذا اتصل بالكلام أخرج منه بعض ما كان داخلاً فيه .

وقد حذو بعض المتكلمين بأنه : إخراج جزء من كل .

والأول أحسن .

وهو مأخوذ من قولهم : ثنيت زيدا عن رأيه ، إذا رددته عنه ، وتقول : انثيت

عما كنت عليه ، إذا رددت نفسك عن شيء كنت عليه .

وثنيت العود إذا رددته عن عوجه .

وثني الثوب : ما عطف وكف من أطرافه (١) .

ولا يصلح الاستثناء إلا إذا اتصل بالمستثنى منه (٢) ، فإذا انفصل منه بطل

حكمه .

وهو قول كافة أهل اللغة ، وجمهور أهل العلم ، وليس يُعرف فيه خلاف ، إلا

ما حكى على جهة الشذوذ عن ابن عباس ، أنه جوزه منفصلاً ، وأجراه مجرى

بيان المجرى ، وتخصيص العموم ، وقيد زمان الجواز بسنة (٣) ، فإن استثنى

(١) في الأصل «أطرف» .

(٢) أي عادة ، فلا يضر طول الكلام المستثنى منه ، ولا يضر النفس والسعال .

وشرط الاتصال هذا الذي ذكره ابن السمعاني مما نقل في الإجماع ، كالإمام الغزالي في

المستصفي عن أهل اللغة ، والبيضاوي في المتهاج عن الأديباء ، واليزدوي في أصوله

عن الفقهاء ، وهذا الإجماع وإن كان فيه نظر لمخالفة ابن عباس إن صح ، إلا أن

يكاد يكون إجماعاً ، وكما قال ابن السمعاني هنا : لا يعرف فيه خلاف .

(٣) في المروي عن ابن عباس ثلاثة أقوال : .

بعدها بَطَّلَ .

وعن بعض التابعين أنه جَوَّزَهُ في المجلسِ ، ولم يُجَوِّزْ إذا فارقَ المجلسَ (١) ،
وقيل : إنه قولُ الحسنِ (٢) ، وطاووس (٣)

الأول: هذا الذي ذكره ابن السمعاني .

والثاني: أنه يصح الاستثناء إلى شهر، وهو الذي نقله الأمدي وابن الحاجب .
والثالث: وهو أنه يصح أبداً، وهو ظاهر كلام الغزالي في المنحول والمستصفي،
والشيرازي في اللمع . والبصري في المعتمد .
وانظر الإحكام ٤٢٠/٢ ، والنتهى ص/٩١ ، والمنحول ص/١٥٧ ، والمستصفي
١٦٥/٢ ، واللمع ص/٢٢ ، والمعتمد ٢٦١/١ ، والإبهاج ٨٩/٢ ، ونهاية السؤل
٨٩/٢ ، وكشف الأسرار ١١٧/٣ ، والمحصول ٣٩/٣ ، والبرهان ٣٨٢/١ .
وستتكلم عن رده في آخر الموضوع ، عندما يعرض له ابن السمعاني .

(١) هذا وفي المسألة مذاهب أخرى:

الأول: ما روي عن سعيد بن جبير وهو أنه يجوز انفصاله إلى أربعة أشهر، جمع
الجوامع (١١/٢) بناني .

الثاني: ما روي عن مجاهد أنه يجوز انفصاله إلى سنتين، جمع الجوامع (١١/٢)
بناني .

الثالث: يجوز انفصاله ما لم يأخذ في كلام آخر . جمع الجوامع (١١/٢) بناني .
الرابع: يجوز انفصاله بشرط أن ينوي في الكلام، حكاه الأمدي عن بعض أصحاب
مالك، قال: ويكون المتكلم متديناً به فيما بينه وبين الله . الإحكام (٤٢١/٢) .
الخامس: يجوز انفصاله في كلام الله، حكاه الأمدي عن بعض الفقهاء، الإحكام
(٤٢١/٢) .

وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد للإسنوي ص/٣٨٩ بتحقيقنا .

(٢) هو الحسن بن أبي الحسن بن يسار، أبو سعيد البصري، من كبار التابعين مات سنة
عشر ومائة .

(العبر ١٣٦/١ ، شذرات الذهب ١٣٦/١ ، الميزان ٤٨٣/١ ، التذكرة ٧٠/١ ،
وفيات الأعيان ٣٥٤/١ ، تقريب التهذيب ١٦٥/١ .

(٣) هو الإمام أبو عبد الرحمن، طاووس بن كيسان الخولاني، أحد أعلام التابعين،
سمع ابن عباس، وكان يدخل عليه مع خواص الناس، توفي بمكة حاجاً سنة ست
ومائة .

(وفيات الأعيان ٥٠٩/٢ ، طبقات ابن سعد ٥٣٧/٧ ، التذكرة، صفة الصفوة =

وحسبك في الدليل اتفاق أهل اللغة ، أن المنفصل لا يكون استثناء .
 وأيضاً : فإنه غير مفهوم ، لأن من قال : رأيت بني تميم ، ثم قال بعد شهر أو
 سنة : إلا زيداً ؛ لم يُفهم منه الاستثناء ، وهذا لأن قوله : إلا زيداً ، أو إلا كذا ؛
 كلام مبتور ، وتعلقه بالمستثنى منه كتعلق الخبر بالمبتدأ ، وتعلق الجزاء بالشرط ،
 فإنما يفهم عند اتصاله بالأول ، ويُستقبح مع انفصاله .
 ولأننا لوجوزناه منفصلاً ؛ لم يوثق يمين ، ولم يَقَعْ طلاقٌ ، ولا عِتاقٌ على وجه
 الثبات ، وكذلك لم ينعقد عَقْدٌ على هذا الوجه ، وهذه طامةٌ كبيرة ، ومُخَرِّقَةٌ
 عظيمة .

وأما قول ابن عباس فلا يكون حجةً مع مخالفة أهل اللغة ، ولعل الآفة من
 الراوي ، والخطأ من الناقل (٢) .

= ١٦٠/٢ ، حلية الأولياء ٣/٤ ، تهذيب التهذيب ٨/٥ ، العبر ١٣٠/١ ، العقد
 الثمين ٥٩/٥ .

(١) هو الإمام أبو محمد عطاء أبي رباح المكي ، مولى قریش ، كان فقيه الحجاز ، قال
 الأوزاعي : مات عطاء يوم مات ، وهو أرضى أهل الأرض عند الناس ، توفي في
 رمضان سنة ١١٤ هـ .

(٢) العبر ١٤٣/١ ، شذرات الذهب ١٤٧/١ ، وفيات الأعيان ٤٢٢/٢ ، طبقات
 الشيرازي ص/٤٤ ، التذكرة ٩٨/١ .

(٢) وهذا الذي نقل عن ابن عباس ، ليس بصحيح عنه ، كما أشار إليه ابن السمعاني هنا ،
 وهو إما كذب عليه ، أو أنه مؤول .

قال الغزالي في المنحول ص/١٥٧ : والوجه تكذيب الناقل ، فلا يظن بابن عباس
 ذلك ، أو يقال : أراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك ، فقد نقول :
 إنه يدين ، ومذهبه أن ما يدين الرجل فيه ، يقبل منه إبداءه أبداً ، وقيل : إنه أراد به
 في استثناءات القرآن هـ .

وذكر قريباً من هذا في المستصفي ، وبمثل هذا أجاب الشيرازي في اللمع ص/٢٢ .
 أما القرافي ، فقد أخرج ابن عباس من هذا الخلاف مطلقاً ، وجعل خلافه في التعليق
 على مشيئة الله خاصة ، كمن حلف ، وقال : إن شاء الله ، وليس هو في الإخراج بالآلة
 أو إحدى أخواتها ، قال : ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى : ﴿ولا تقولن =

فصل

تقدم المستثنى
وتأخره

ويجوزُ إذا اتصل بالكلام ، سواءً تقدم عليه ، أو تأخر عنه ، أو تخلله .
فنقولُ إذا تقدم : رأيتُ إلا زيداً جميعاً / ٦١ - ب / بني تميم .
كما تقولُ إذا تأخر : رأيتُ بني تميمٍ إلا زيداً ، ومنه قول حسان بن ثابت ^(١)
رضي الله عنه :

القومُ إلبُّ علينا فيك ليس لنا إلا السيوف وأطراف القنا وزر^(١)
فقد استثنى السيوف والقنا من الوزر ، وتقديره : ليس لنا وزر إلا السيوف
وأطراف القنا .

ونظير هذا قول الكميث ^(٢) :

ومالي إلا آل أحمد شيعته ومالي إلا مشعب الحق مشعب
وتقديره : مالي شيعته إلا آل أحمد ، ومالي مشعب إلا مشعب الحق .

= لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ، واذكر ربك إذا نسيت ﴿ قالوا : المعنى :
واذكر ربك إذا نسيت قول إن شاء الله ، فقل بعد ذلك ، ولم يخص وقتاً ، كما نقله
ابن السبكي في الإبهاج ٩٠/٢ .

(١) البيت ليس لحسان ، وإنما هو لكعب بن مالك يخاطب به النبي ﷺ ، وقد نسبته إليه
التبريزي في سقط الزند ص/٦٥٠ ، كما نسبته إليه الغزالي في المنحول ص/١٥٦ ،
وانظر الإنصاف ص/١٧٧ ، وابن يعيش ٩٧/٢ ، والكامل للمبرد ٢٤٥/١ ،
والمقتضب له ٣٩٧/٤ .

(٢) انظر الهاشميات ص/٣٦ - ٥٥ .

فصل

استثناء
أكثر الجملة

ويجوز أن يخرج بالاستثناء أكثر الجملة وأقلها (١).

وقد شدَّ بعض أهل اللغة (٢) فمنع من استثناء أكثرها ، واختاره الأشعري ،

وقيل : إنه قول أحمد بن حنبل .

وقال : من ذهب إلى هذا : إنه يستقبح أن يقول الرجل : لفلانٍ علي ألفٌ إلا

تسع مائة وتسعة وتسعين ، والاستقباحُ يمنع من الاستعمال ، والمتروكُ استعماله .

بيِّنَةٌ أن الاستثناء لاختصار الكلام ، أو الاستدراك ، ويبعد كلاهما في هذه

الصورة .

(١) هنا مسائل يجب التنبيه عليها .

١ - اتفق العلماء على جواز استثناء الأقل ، بلا خلاف .

٢ - يكاد يكون متفقاً عليه أن الاستثناء المستغرق للجملة بناظر ، إلا ما يرى عن بعضهم شذوذاً ، وهو غير صحيح ، لما يؤدي إليه من اللغو في الكلام .

٣ - اختلف العلماء في جواز استثناء النصف فما زاد عليه ، فالجمهور على جوازه ما بقي من المستثنى شيء ، منهم الشيرازي في التبصرة ص/١٦٨ ، واللمع ص/٢٢ ، والغزالي في المنحول ص/١٥٨ ، والمستصفي ٢/١٧٥ ، والامدي في الأحكام ٢/٤٣٣ ، وابن الحاجب في المنتهى ص/٩١ والمختصر ، والرازي في المحصول ٣/٥٣ ، والبيضاوي في المنهاج ، وابن السبكي في الإبهاج ٢/٩٠ وغيره من كتبه ، وغيرهم من الأئمة كثير مما لا داعي للإسهاب في ذكرهم .

(٢) وقد عراه الشيرازي في اللمع ص ٢٢/١ للقاضي أبي بكر الباقلاني وعراه في التبصرة لابن درستويه ، وهو مذهب الفراء ، لكن في الأكثر فقط كما قاله البخاري في الكشف ٢/١٢٢ ، ونقل الإسنوي في التمهيد ص/٣٩٥ عن المدخل لابن طلحة أن الفراء يميز استثناء الأكثر ، ومثل له بقوله علي ألف إلا ألفين قال إلا أنه يكون منقطعاً .

هذا في المسألة مذاهب أخرى ذكرناها في تعليقنا على التبصرة ص/١٦٨ فارجع إليها إن شئت .

ولأنه لو جازَ استثناءُ الأكثرِ ؛ لجازَ استثناءُ الكلِّ .
ولأن المستثنى فرُعُ المستثنى منه ، ولا يجوزُ أن يزيدَ الفرعُ على أصله .
وهذا القولُ مدفوعٌ بالكتابِ واللسانِ والمعنى .
وأما الكتابُ قوله تعالى : ﴿ قَمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ، نَصَفَهُ ، أَوْ انْقَصَ مِنْهُ قَلِيلًا ، أَوْ زِدَ عَلَيْهِ ﴾ (١) ، وفي الزيادة على النصفِ استثناءُ الأكثرِ ، وبقاءُ الأقلِ .

ولأن الله تعالى قال في موضع : ﴿ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ ﴾ (٢) ، وقال في موضع : ﴿ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ (٣) ، فمرة استثنى المخلصين ، ومرة استثنى الغاوين ، ولا بد أن أحدَ العديدين يكون أكثرَ .

وأما اللسان : فقول الشاعر :

أدوا التي نَقَصْتُ تسعينَ عن مائةٍ ثم ابعثوا حكماً بالعقلِ حكاما (٤)

وأما المعنى فهو أن حَدَّ الاستثناءِ ما قلناه ، وذلك الحدُّ موجودٌ في استثناءِ الأكثرِ والأقلِ على وجه واحد ، كالتخصيصِ .

فإذا جازَ جريانُ التخصيصِ في أكثرَ ما دخل تحت العموم ، فكذلك

الاستثناء .

وأما دعوى الاستقباحِ فغيرُ مُسَلِّمٍ ، وإنما هو استثناءٌ ، وليس باستقباحٍ .

وأما استثناءُ الجميعِ فإنها لم يجز ، لأنه تخصيصٌ ، والتخصيصُ يجري في البعضِ لا في الكلِّ ، ولأن استثناءَ الكلِّ من كلامه نقضٌ لكلامه ، وإسقاطٌ لفائدته ، بخلاف استثناءِ الأكثرِ ؛ فافترقا .

والذي قالوا من الفرعِ والأصلِ ؛ فليس بشيء ، لأنهم إن عنوا بالفرع أنه لا صحة له إلا به ، فيبطلُ بالتخصيصِ .

وعلى أن الفرعَ قد يزيدُ على الأصلِ ، بدليلِ الحِسِّيَّاتِ ، والأمثالِ تكثرُ .

(١) الزمّل / ٣ .

(٢) الحجر / ٤٠ .

(٣) الحجر / ٤٢ .

(٤) ويرويه الأصوليون «بالحق قوالاً» .

فصل

وأما ألفاظ الاستثناء فالمستولي على الكل استعمالاً هو كلمة إلا .
ثم يليها ما يُقِلُّ استعماله ، وهو سوى ، وعدا ، وحاشا ، وخلا ، وجميعها في
الاستثناء
حكم الاستثناء سواء .

مسألة

الاستثناء من
غير الجنس
اختلف أهل اللغة ، وأهل الفقه في الاستثناء من غير الجنس (١) .
فمنعت منهم طائفة من طريق اللفظ والمعنى / ٦٢ - أ / جميعاً ، وهو قول كثير
من أصحاب الشافعي ، وهؤلاء جعلوه لغواً .
وقالت طائفة : يجوز الاستثناء من غير الجنس لفظاً ومعنى .

وقال بعضهم : يصح من طريق المعنى دون اللفظ ، إذا كان معنى الجنسين
يتفقان من وجه ، فيكون الاستثناء على هذا عائداً إلى المعنى المتجانس ، لا إلى
اللفظ المختلف ، فتقول : فلان علي ألف درهم إلا ديناراً ، فيستثنى من الألف
بقيمة الدينار .

(١) خلاصة القول في هذه المسألة: أن الاستثناء من غير الجنس كاستثناء الدنانير من
الدراهم في قولنا: علي ألف درهم إلا ديناراً، واستثناء الحمير من الإنس، وما شابه
هذا هل هو جائز أم لا؟ وعلى القول بالجواز، هل هو حقيقة أم مجاز؟ فالأكثر
على أنه جائز، وبعد الجواز على أنه مجاز.

والمسألة مفروضة بين الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله، كما أشار إلى ذلك إمام
الحرمين في البرهان، فالشافعي قال بالجواز على تقدير المعنى، وأبو حنيفة على المنع،
إلا أنه أجاز استثناء المكيل بعبءه من بعض وإن اختلفت الأجناس رداً إلى تأويل
الشافعي والله أعلم.

وانظر البرهان ١/٣٩٧، والمنحول ص/١٥٩، والمستصفي ٢/١٦٩، والمعتمد
١/٢٦٢، والإحكام ٢/٢٢٤، واللمع ص/٢٢، والتبصرة ص/١٦٥، والمتهى
لابن الحاجب ص/١٢٠، ورفع الحاجب (١/ق ٤٣٨ - ب)، ونهاية السؤل
٢/٨٨، والمحصل ٣/٤٣، وتيسير التحرير ١/٣٠١، وفواتح الرحموت ١/٣٢٦.

وهذا القول هو الأولى^(١) بمذهب الشافعي رحمه الله ، وهو قول المحققين من الأصحاب .

واحتج من جوزة على الإطلاق بقوله تعالى : ﴿ فسجدَ الملائكةُ كُلُّهم أجمعونَ إلا إبليسَ ﴾ (٢) .

وقال : وإبليسُ لم يكن من الملائكة ، بدليل قوله تعالى : ﴿ إلا إبليسَ كان من الجنِّ ﴾ (٣)

وتعلق أيضاً بقوله تعالى : ﴿ فَإِنَّهم عدوُّي إلا ربَّ العالمين ﴾ (٤) ، ويقوله تعالى : ﴿ لا يسمعونَ فيها لغواً ولا تأثيماً إلا قيلاً سلاماً سلاماً ﴾ (٥) ، ويقوله تعالى : ﴿ ما لهم به من علمٍ إلا اتباع الظنِّ ﴾ (٦) .

وتعلقوا بقول النابغة في القصيدة المشهورة (٧) :

وقفتُ فيها أصيلاً لا أسألها أعيتُ جواباً وما بالربيع من أحدٍ
إلا أوارِيَّ لايأ ما أبينها والنزوي كالحوضِ بالظلومة الجلدِ
وقال غيره (٨) :

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ (٩)
فاستثنى الأوارِيَّ في الأول من قوله : « وما بالربيع من أحد » ، وفي الثاني

(١) بل هو مذهبه، وعليه جماهير أصحابنا، ويكاد يكون متفقاً عليه .

(٢) الحجر/ ٣١ .

(٣) الكهف/ ٥٠ .

(٤) الشعراء/ ٧٧ .

(٥) الواقعة/ ٢٦ .

(٦) النساء/ ١٥٧ .

(٧) انظر ديوانه ص/ ٣٠ (وفيه كي أسألها) وهو المحفوظ .

(٨) هو جران العود، عامر بن الحارث، وانظر الشعر والشعراء ٦٩٦/٢، والخزانة ١٩٧/٤ - ١٩٩ .

(٩) البيت من شواهد الكتاب ١٣٣/١ و٣٦٥، وانظر شواهد الكتاب للأستاذ راتب النفاخ ص/ ١٠٢، والشواهد للعينى بهامش الأشموني ١٤٧/٣، والخزانة ١٢١/٤ .

استثنى اليعافيرَ : وهي الظباءُ ، والعيسَ : وهي الإبلُ - من الأنيس .
وحكى سيبويه عن العرب : ما رأيتُ اليومَ أحداً إلا حماراً أو ثوراً .
وأما حجة من لم يجوزه على الإطلاق فظاهرة .

وقالوا : الدليلُ عليه أن الاستثناءَ إخراجُ بعض ما دخل في الجملة ، وغيرُ
الجنسِ غيرُ داخلٍ في الجملة ، فلا يصح استثناءؤه منها ، لأن غيرَ الداخلِ
لا يتخيل استخراجه ، كما أن غيرَ الخارجِ لا يتخيل إدخاله .
ولأنه أحد ما يُخصُّ به العام ، فلم يصح فيما لم يدخل في العموم ،
كالتخصيص بغير الاستثناء .

ولأنه يقبح أن يقول : جاءني الناسُ اليومَ إلا الكلاب ، أورأيت الحمير إلا
الناسَ ، ومن قال هذا من أهل اللغة كان مُغزراً في الخطابِ ، عادلاً عن سنن
الصواب .

وهذا لأن الاستثناء مع المستثنى منه يُكوِّنُ صِحَّتَها^(١)
وارتفاع أحدهما بالأخر بنوع من التمانع والتدافع ، ولهذا يقال : إن الاستثناء
من النفي إثبات ، ومن الإثبات نفي .

وإنما يتصور التمانعُ والتدافعُ والتنافي في الجنس الواحدِ ، لأنَّ اللفظَ الأولَ
يُدخِلُهُ ، والثاني يخرجُه ، فيقع التنافي ، فأما في غير الجنس ، فلا يتصور هذا ،
فإن اللفظَ الأولَ إذا لم يتناوله بالإدخال ؛ فلا يكونُ الثاني مخرجاً ، ولا يقع التنافي
والتمانع ، فثبت أن الاستثناء حقيقة لا يكون إلا من الجنس .

وأما الذي تعلقوا به ، أما الآية الأولى / ٦٢ - ب / فالصحيح أن إبليسَ كان
من الملائكة ، ولهذا تناوله الأمرُ بالسجود ، ولو لم يكن من الملائكة ؛ لم يتناوله الأمرُ
بالسجود .

وأما قوله تعالى : ﴿ كان من الجنِّ ﴾^(٢) ؛ فقد قيل : كان من قبيلةٍ من
الملائكة يُسمَوْنَ الجن .

(١) أي يكون صحة الجملة والله أعلم .

(٢) الكهف / ٥٠ .

وعلى أن جميع ما نقلوه هو على طريق المجاز ، والكلام في الحقيقة .
أما المذهب الثالث ، وهو : الاستثناء من طريق المعنى ؛ فهو المختار على
مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، وليس فيه نفي ما قلناه : إن الاستثناء من غير
جنس المستثنى منه لا يكون حقيقة .

لأن هذا الذي ادعيناه راجع إلى اللفظ ، وهو على ما ذكرناه .
ولإنما جوزنا الاستثناء حين جوزناه من طريق المعنى ، وسبب جوازه اتفاق معنى
الجنسين من وجه ، فيصير الاستثناء راجعاً إلى المعنى المتجانس ، لا إلى اللفظ
المختلف .

ولهذا قال الشافعي : لو قال : لفلان علي ألف درهم إلا ديناراً ، أو مائة دينار
إلا ثوباً ، يكون المستثنى بقيمة الدينار أو الثوب ، ولا يصح هذا المذهب إلا إذا
صححنا الاستثناء على الوجه الذي قلناه .

وأما أبو حنيفة فقد ناقض وقال : إذا قال لفلان علي ألف درهم إلا ديناراً ؛
يجوز ، وكذلك إذا استثنى الحنطة ، أو الشعير .

قال : ولو استثنى الثوب ؛ لا يجوز .
وهذا تفريق لا يعرف .

وقد ذكروا فرقاً ذكرناه في مسائل الخلاف ، وأبطلناه عليهم .

وأما إذا استثنى من زيد وجهه ، ومن الدار بابها ، فاختلف الأصحاب ، أنه
استثناء الشيء من جنسه أو من غير جنسه ؟

والصحيح : أنه من جنسه ، لأن وجه زيد جزء من زيد ، مثل الواحد جزء من
العشرة ، وكذلك [باب] ^(١) الدار جزء منها ، فصار كما ذكرنا ، والله أعلم .

(١) في الأصل [وجه] وهو سبق قلم من الناسخ ، والمثبت هو الصواب والله أعلم .

مسألة

إذا تعقّب الاستثناءُ جُملاً قد عُطفَ بعضها على بعضٍ ؛ يرجع إلى الجميع^(١) .
وقال أصحابُ أبي حنيفة : يرجع إلى ما يليه من الجُمَلِ .

(١) في هذه المسألة أمور لا بد من التنبيه عليها ليعرف موطن النزاع في المسألة ويحمر.

١ - لا خلاف بين الأصوليين أن المفردات إذا عطف بعضها على بعض وتعقبها استثناءً أن الاستثناء يرجع إلى الجميع، كما قاله ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ٤٦١ - ب) فالخلاف إذن في عطف الجمل .

٢ - العطف في المسألة ليس مختصاً بالواو، بل يشمل جميع حروف العطف كالفاء، وثم، وأو، وغيرها على ما ذهب إليه الجمهور.

وذهب إمام الحرمين والآمدي، وابن الحاجب إلى تقييد العطف بالواو.

٣ - قد صرح جمهور كبير من الأصوليين أنه لا بد من وجود العاطف في الكلام، كالقاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبي الطيب الطبري، وأبي إسحق الشيرازي، وابن السمعاني، والسهيلي، والقشيري، والآمدي، والهندي .

ومن لم يصرح باشتراطه من الأصوليين كالماوردي، وإمام الحرمين، وابن الصباغ، والغزالي، والرازي، وأتباعه، وابن قدامة فأمره محمول على أنه سكت عنه لوضوحه، ودلائلهم تشير إلى أن مرادهم حالة العطف، كما قال ابن السبكي في رفع الحاجب .

٤ - أ - يجل الخلاف في هذه المسألة في غير الجملة الأخيرة، إذ الاستثناء يرجع إليها اتفاقاً .

ب - وفي غير الجمل التي قام الدليل على أن الاستثناء راجع فيها إلى الأولى منها قطعاً، كما في قوله عليه السلام: «ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة إلا صدقة الفطر» فإنه عائد إلى الأول قطعاً .

ج - وفي غير الجمل التي قام الدليل على أنه راجع إلى الجميع كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ، أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ .

د - فالخلاف إذن فيما إذا أمكن عود الاستثناء إلى الجميع، كما في قوله تعالى: =

وقالت الأشعرية : هو موقوفٌ على الدليل (١) .

وقد خَبَطَ بعضُ أصحابنا في هذه المسألة حتى أذاه خَبَطُهُ إلى العدولِ عن مذهب الشافعي إلى مذهب الخصم ، وقال : إنها ينعطف الاستثناء على كلام يجتمع في غرض واحد ، فأما إذا اختلفت (١) المقاصد في الجمل ، وكل جملة منها مستقلة بمعناها ، لا تعلق لها بما بعدها ، فالاستثناء يرجع إلى ما يليه من الجمل .

وزعم أن الواو في مثل هذا الموضع لا تستر سال الكلام ، وحُسن نظمه ، ولا يكون للنعطف .

ثم زعم إذا قال : وقفت على بني فلان داري ، وحَبَّسْتُ على بني فلان ضيعتي ، وسَبَلْتُ على خدمي وموالي بهيمتي إلا أن يفسق منهم فاسق ؛ لا يظهر اختصاص الاستثناء في هذه الصورة بالجملة الأخيرة ، ولا يظهر أيضاً انعطافه

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا فالاستثناء عائد إلى الفاسقين قطعاً ، غير عائد إلى الجلد قطعاً للقرينة في وجوب الجلد ، إلا على رأي شاذ للشعبي ، والخلاف في عوده إلى الشهادة .

هـ - هذه الخلافية مشهورة بين الشافعية والحنفية ، إلا أنها عند الشافعية من

قبيل الظاهر ، لا من قبيل النص .

وانظر البرهان ١/٣٨٨ ، والمستصفي ٢/١٧٤ ، والمنخول ص/١٦٠ ، والإحكام ٢/٤٣٨ ، والمنتهى لابن الحاجب ص/٩٢ ، ورفع الحاجب (١/ق ٤٦٠ - أ) العضد على ابن الحاجب ٢/١٣٩ ، المحصول للرازي ٣/٦٣ ، الإبهاج ٢/٩٥ ، نهاية السؤل ٢/٩٥ ، جمع الجوامع ٢/١٧ بناني ، اللمع ص/٢٢ ، التبصرة ص/١٧٢ ، فواتح الرحموت ١/٣٣٢ ، تيسير التحرير ١/٣٠٢ .
وانظر أثر الخلاف في هذه المسألة في التمهيد ص/٣٩٨ وتخريج الفروع للزنجاني ص/٢٠٤ .

(١) وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني ، والغزالي ، والشريف المرتضى ، لكن الغزالي والباقلاني يقولان بالوقف وهو يقول بالاشتراك وانظر الإبهاج ٢/٩٥ ، والمستصفي ٢/١٧٤ ، والمنخول ص/١٦٠ ، والمحصل ٣/٦٣ .

هذا وفي المسألة مذهبنا آخران ذكرناهما في شرحنا للتبصرة ص/١٧٣ .

على الجملِ أيضاً ، فيكون الأمر موقوفاً على المراجعة والبيان فيه .
 قَالَ ، والسبب في هذا ، أن مَسَاقَ الخِطَابِ في الجملِ كلها واحد ، ولكن
 الجُمْلَ منفصلةً في الذكر ، على معنى أن كل جملةً مستقلةً بنفسها / ٦٣ - أ /
 فيجوز أن يعود الاستثناء إلى ما يليه ، ويجوز أن يرجع إلى جميعِ الجمل ، فوجب
 التوقف إلى أن يأتِيَ البيان ، ويقومَ الدليل على واحد من الأمرين .
 وعندني أن الأولى أن يقال : إنه إذا ذكر جملاً ، وعطف بعضها على بعض ،
 ولم يكن في المذكور آخرًا ما يوجبُ إضراباً عن الأول ، وصلح رجوعُ الاستثناء إلى
 الكل ، فإنه يرجع إلى الكل .

ويمكن أن يُعبر عن هذا فيقال : إذا لم يكن الثاني خروجاً من قصة إلى قصة
 أخرى لا يليق بالأول .

ونظيرُ هذا أن يقولَ : اضرب بني تميم ، والأشرافُ هم قريش ، إلا أهلَ
 البلدِ الفلاني ،

وهذا لأنه لما عدل عن الأول إلى مثل هذا ، وأحدهما لا يليق بالآخر ،
 وأحدهما قصةً ، والآخر قصةً أخرى ، دَلَّ أنه استوفى غرضه من الأول ، لأنه
 لا شيء أدلُّ على استيفاءِ الغرضِ بالكلام من العدولِ عنه إلى نوعٍ آخر من
 الكلام .

وعلى هذا إذا قال : من استقامت طريقته فأكرمه ، ومن عصاك فاضربه ، إلا
 أن يتوبَ ، والاستثناءُ ينصرف إلى ما يليه .

وعلى هذا قيل أيضاً : إذا قال : أكرم ربيعةً ، واضرب بني تميم ، إلا الطوال
 منهم ؛ ينصرف إلى ما يليه أيضاً .

وقد ورد القرآن بانصراف الاستثناء إلى جميع المذكور ، وورد بانصرافه إلى
 ما يليه ، وورد فيه الخلاف .

فالأول ، قوله تعالى : ﴿ إِنسَا جِزَاءَ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِلَّا
 الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ ﴾ ^(١) فهذا الاستثناء ينصرف إلى جميع

(١) المائدة / ٣٣ .

المذكور بالإجماع .

وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٌّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرٌ رَقِيَّةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾ (١) إلى قوله : ﴿ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ﴾ (١) ؛ فهذا يرجع إلى أقرب ما يليه ، وهو الدية ، ولا ينصرف إلى التحرير .

وأما قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ (٢) الآية . . . إلى قوله تعالى : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ (٢) .

فهذا موضع الخلاف .

فعندنا ينصرف إلى جميع ما تقدم .

وعندهم ينصرف إلى ما يليه ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (٣)

فأما من قال : إن الاستثناء ينصرف إلى ما يليه من الجمل المذكورة ؛ فاحتج بوجوه من الكلام ، -

أحدها : أن أول الكلام مطلق ، فله حُكْمُ إِطْلَاقِهِ ، وآخر الكلام مقيد بالاستثناء ، فله حكم تقييده .

وهذا كقوله تعالى : ﴿ وَأُمّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ (٤) ، فقد انصرف هذا التقييد إلى الرائب ، وبقي الأول على إطلاقه .

وهذا معنى ما روي عن الصحابة في هذا : « أبهموا ما بهم الله » (٥) .

بَيِّنَةٌ : أن أول الكلام لما كان عاماً ، والاستثناء المذكور في آخر الكلام يحتمل

(١) النساء / ٩٢ .

(٢) النور / ٤ .

(٣) النور / ٤ .

(٤) النساء / ٢٣ .

(٥) انظر الدر المنثور / ٢ / ١٣٥ .

أن ينصرفَ إلى جميع ماتقدم ، ويحتمل أن ينصرف إلى ما يليه ، فلم يجز إبطال صفة العموم عن أول الكلام بالشك .

وربما يقول : إنَّ أولَ الكلامِ عامٌ ، فمن ادعى تخصيصه فعليه الدليل ، كسائر العموميات .

وحجة أخرى بأن الاستثناء إنما يرد إلى ما تقدم ، إذا كان / ٦٣ - ب / لا يستقل بنفسه ، لأنه إذا لم يستقل بنفسه ؛ لم يُفد ، فوجب تعليقه بما تقدم ليستقل ويُفد .

ألا ترى أنه إذا استقلَّ بنفسه ؛ لم يعلق بما تقدم .

قالوا : وإذا علقناه بالذي يليه فقد استقلَّ وأفاد ، فلا يعلق بما زاد عليه ، لأن تعليقه بما زاد على ذلك ، يجري مجرى تعليق المستقلِّ بنفسه بغيره ، لا من ضرورة .

دليل آخر ، قالوا : الاستثناء من الجمل ، كالاستثناء من الاستثناء ، وإذا كان الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه ، ولا يفتقر في إثبات استقلاله إلى أكثر من ذلك فكذلك الاستثناء من الجمل يكون كذلك .

قالوا : وليس هذا كما لو عقب الجمل بشرط ، حيث يرجع إلى جميع ماتقدم ، لأن الشرط وإن تأخر ؛ فهو في معنى التقدم ، لوجوب تقدم الشرط على الجزاء ، والإنسان إذا قال : اضرب ربيعة وبني تميم إن قاموا ، معناه : إن قام بنو تميم وربيعه فاضربهم ، وليس كذلك الاستثناء الذي اختلفنا فيه ، لأنه ليس من حقه وجوب تقديمه ، فلهذا لم ينصرف إلى جميع ماتقدم .

قالوا : وكذلك الاستثناء بمشيئة الله تعالى ، لأن لفظه لفظ الشرط ، ولأن من حق الاستثناء بمشيئة أن يوقف جميع الجملة ، فأما الاستثناء بإلا فيدخل على بعض دون البعض .

ألا ترى أنه لو قال لامرأته : أنت طالق ثلاثاً إن شاء الله ؛ لم يقع شيء ، ولو قال لامرأته : أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً ؛ لم يصح ، وإنما يصح إذا قال : أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة أو اثنتين .

وقد استدلووا بمسألة وهي : أنه لو قال : لفلانٍ عليّ عشرةٌ دراهم ، وعشرة دنائيرٍ إلا ديناراً ، ينصرف الاستثناء إلى ما يليه ، وإن كان يجوز الاستثناء للجنس من غير الجنس على قولٍ بعض ، وقد قلتم : إن الأصحَّ جواز استثناء الجنس من غير الجنس من حيثُ المعنى ^(١) ، ومع ذلك في هذه الصورة لم تردوا الاستثناء إلى جميع ماتقدم ، وذكروا كلاماً يختص بآية الرَّمْيِ ^(٢) ، وقالوا : إن الاستثناء لم ينصرف إلى جميع المذكور بالإجماع ، إلا أنه لم ينصرف إلى الجلد ، ولو كان من حقه أن ينصرف إلى جميع ماتقدم ؛ لانصرف إلى الجلد أيضاً ، ببيّنة أنه إذا لم ينصرف إلى جميع ماتقدم ، فمن حقه أن ينصرف إلى ما يليه ، لأنه لا قائل يقول : إنه لا ينصرف إلى ما يليه ، ولا ينصرف إلى جميع ماتقدم .

وأما أبو زيد ؛ فقد سلك في آية القذف مسلكاً آخر ، وزعم أن رد الشهادة حدٌ ، وقال : هو عقوبة مؤلمة ، مثل الجلد ، عقوبة مؤلمة ، وهو معطوف على الجلد ، ومفوضٌ ذلك إلى الإمام الذي يلي إقامة العقوبات فيكون في حكمه ، وإذا كان عقوبة لم يسقط بالتوبة .

وزعم أن الواو هنا للنظم ، وليس للعطف والتشريك .

وأما دليلنا ؛ قال الأصحاب - وربما نسبوه للشافعي : إن الجمل التي عطف بعضها على بعضٍ بواو العطف ، تجري الجملة الواحدة .

لأن واو العطف في الأسماء المختلفة تقوم مقام واو الجمع في الأسماء المتماثلة / ٦٤ - أ / ولا فرق عند أهل اللغة بين قولهم : أكرم العرب إلا الطوال منهم ، وبين قولهم : أكرم مضر ، وربيعة ، وقحطان ، إلا الطوال منهم ، وكذلك لا فرق عندهم بين قوله : اضرب بني ربيعة وتيمياً إلا الطوال ، وبين قولهم : بنو تميم وربيعة اضربوهم إلا الطوال منهم .

وإذا صار الجميع كالجمله الواحدة انصرف الاستثناء إلى الكل .

قالوا على هذا إن واو العطف تجري مجرى واو الجمع في اشتراك الاسمين في

(١) أي في المسألة السابقة .

(٢) أي آية القذف .

الحكم ، مثل قول القائل : اضرب فلاناً وفلاناً ، أو أكرم فلاناً وفلاناً .
أما من أين قلتم إنه يجري مجرى واو الجمع في انصراف الاستثناء إليها ؟ هذا مجرد الدعوى .

ثم نقضوا ذلك بالجملتين المتباينتين ، وهو قوله : أكرم ربيعة ، واضرب بني تميم إلا الطوال ، ينصرف الاستثناء إلى بني تميم خاصة .

ثم قالوا في قوله : ربيعة وبنو تميم اضربوهم إلا الطوال منهم ؛ إنها انصرف الاستثناء إليها ، لأن الاستثناء متصلٌ بقوله : اضربوهم ، وفيه اسم الفريقين ، فينصرف الاستثناءُ إليهما .

وأما إذا قال : اضرب بني تميم وربيعةَ إلا الطوال ؛ فلم يتصل الاستثناء باسم يشمل الفريقين .

وقالوا أيضاً : إن الواو قد تكون للعطف ، وقد تكون للنظم على ما بينا ، ومعلوم أنه إذا قال الرجل : اكرموا من يزورنا ، وقد حبست على أقاربي داري هذه ، واشتريت عقاري الذي تعرفونه من بني فلان ، وإذا متُّ فاعتقوا عبيدي إلا الفاسقَ منهم .

فإن الواو في هذه المواضع يبعد أن تكون للعطف ، وتجعل الجمل بمنزلة الجملة الواحدة ؛ فدل أنها للنظم .

وقوله : إلا الفاسق ، ينصرف إلى ما يليه .

الجواب أننا نقول : إن الجمل المعطوف بعضها على البعض تصير بمنزلة الجملة الواحدة إذا لم يكن في الآخر ما يدلُّ على الإضرابِ عن الأولِ ، لأنه إذا لم يكن إضراباً عن الأول ؛ فالإتيان بحرف العطف بين الجملتين ، والتعقيبُ بالاستثناء الذي يصلح رده إلى الكل ، يدل على أنه لم يتمَّ غرضه من الكلام الأول .

والدليل على أنه لم يضرب عن الأول بالثاني أنه في الخطاب أضاف إلى الكلام الأول حكماً آخر مبتنياً على السبب الأول ، وهذا في آية القذف ظاهرٌ ، ونظيره من الكلام قول القائل : ادخل البلد الفلاني ، وسلم على بني هاشم ، واستأمرهم ،

وكذلك تقول : سلم على بني تميم وربيعة .

وبيان أنه لم يُتِمَّ غرضه من الكلام الأول ؛ إضافته إلى الاسم الأول معنى آخر ، فصار الكلامان من هذا الوجه مع حرف العطف كالجمله الواحدة ، فينصرف الاستثناء إليها كما ينصرف إلى الجملة .

وقولهم : إن الواو للنظم .

قلنا : الأصل أن الواو للعطف والتشريك ، فإذا أمكن استعماله في هذا لم يستعمل في غيره .

يَدُلُّ عليه : أن صرف الاستثناء إلى بعض المذكور ليس بأولى من البعض بِحَقِّ الصِّيغَةِ .

ألا ترى أن كل واحد من الجملة المتقدمة يصح ذكرها موصولاً بالاستثناء ، فإذا جمع بين الكل في / ٦٤ - ب / الذُّكْرِ ، وأتبعها بالاستثناء ؛ كان ابتداءً الاستثناء إلى الكل ابتداءً واحداً ، فوجب أن ينصرف إلى جميعها انصرافاً واحداً . وهذا كاللفظ العام إذا ورد ، وجب إجراؤه على عمومه وسَحْبُهُ على كل ما يصلح له نظمه ، لأن بعض المسميات ليس بأولى من البعض ، إذ الكل يتندر إلى اللفظ ابتداءً واحداً .

وهذا (١) الذي قلناه هو المعتمد معنى .

دليل آخر إن الاستثناء في مسألتنا ، كالشرط والاستثناء بمشيئة الله ، في أنه لا يستقل بنفسه ، فلما وجب رجوع الشرط والاستثناء بمشيئة الله إلى جميع ما تقدم ، فكذلك لفظ الاستثناء في مسألتنا .

وهذا إلزامٌ عظيم على الخصم ، والعُدْرُ الذي قالوه في نهاية الضعف .

لأنه يقال قولكم : إن حَقَّ الشرط هو التقدم ؛ هَلَّا خصصتم الشرط بما يليه ، وقد تموه تقدير المتقدم عليه على الخصوص ، حتى يكون التقدير في قوله : اضرب بني تميم وربيعة إن دخلوا الدار ، اضرب بني تميم ، وإن دخل ربيعة الدار فاضربهم ؟ .

(١) في الأصل [وهو] ولعله تحريف من الناسخ والمثبت الصواب والله أعلم .

والحرفُ أنه ينبغي لكم أن يتقدم الشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى على الجملة الأخيرة ، فثبت ما ذكره من حق التقدم ، ولا ينصرف إلى جميع الجمل المتقدمة .

وأما الجواب عن كلماتهم : -

أما قولهم : إن المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده .

قلنا : وَمَنْ يُسَلِّمْ أَنْ الْجُمْلَةَ الْأُولَى مُطْلَقَةٌ ، وَالثَّانِيَةَ مُقَيَّدَةٌ ؟ وهذا لأنه ليس واحدة منهما تخالفُ صاحبتهما في الإطلاقِ والتقييدِ ، بل الجُمْلُ كُلُّهَا في الصورة مُطْلَقَةٌ ، وفي المعنى مخصوصةٌ بدليلٍ قام عليه .

وقوله : إن الاستثناءَ يحتمل أن ينصرف إلى الجميع ، ويحتمل أن ينصرف إلى الواحدِ الذي يليه ، فلا يثبت تخصيصُ ماسبق من الألفاظِ المطلقة العامة بالشك .

قلنا : لا شك ههنا ، لأننا قد بينَّا أن الجميعَ قد صارَ بمنزلةِ الجملة الواحدة ، فلأنه إن كانَ في انصرافه إلى الجملة الأولى شكٌ ، فكذلك في انصرافه إلى الجملة التي تليه شكٌ أيضاً ، لأنه يحتمل أن ينصرف الاستثناء إلى ما تقدم ذكره ، ولا ينصرف إلى ما يليه .

ألا ترى إلى ما روي في بعض الأخبار أن النبي ﷺ قال : « ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقةٌ ، إلا صدقة الفِطْرِ » (١) ، وقوله : إلا صدقة الفِطْرِ ينصرف إلى الأول .

وقال عامة أهل التفسير في قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لِاتَّبِعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢) : إنه استثناء من قوله عز وجل : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ، وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم، ولكن بدون الاستثناء وقد روى مسلم الاستثناء عن أبي هريرة، كما رواه الدارقطني والبيهقي من طرق أخرى عن أبي هريرة، وانظر تلخيص الخبير ١٨٤/٢، شرح السنة ٢٣/٦ النووي على مسلم ٥٥/٧ .

(٢) النساء ٨٣ .

لعلمه الذين يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴿١﴾ ، فهذا موضع الاستثناء بقوله : « إلا قليلا » .

والجواب المعنوي أنه لا شك في واحد من الرَدَّيْنِ ، سواء رُدَّ إلى ما يليه ، أو إلى ما تقدم ، بل الموجود في الكل احتمال الرد إليه ، وصلاحيه الرجوع عليه ، وهذا القدر كاف في / ٦٥ - أ / رد الاستثناء إلى المذكور .

فإن قيل : كيف تستوي الجملة الأولى والجملة الثانية ، وفي الجملة الثانية لم يقع فصل بينها وبين الاستثناء ، وأما في الجملة الأولى قد وقع الفصل بينها وبين الاستثناء بالجملة الثانية ووقوع (٢) الفصل مانع من رد الاستثناء إليها .

قلنا : قد أجبنا عن هذا بقولنا : إن الجميع قد صار بمنزلة الجملة الواحدة ، ثم نقول : يجوز أن يقع فصل بين الكلامين بواو النسق ، ثم يرد الآخر منها على الأول دون ما يليه ، ويعطف عليه بإعرابه ماعده ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَرْجَلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ (٣) ، فمن قرأ بفتح اللام نسق الأرجل على الوجه ، وقد قطع بينهما ذكر مسح الرأس ، وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴾ (٤) فقد فتح النون ، ورده بعد واو النسق على أول الكلام .

ثم يَنْتَقِضُ هذا الذي ذكره بالشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى .
وأما قولهم : إنه إنما يرد الاستثناء إلى ما سبق ليفيد .

قلنا : يَنْتَقِضُ هذا بالشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى ، فإنه غير مفيد ، ولا مستقل بنفسه ، وإنما يفيد إذا علق بها تقدم ، وقد أفاد بتعليقه بها يليه ، ومع ذلك رجع إلى جميع ما سبق .

وعلى أنا نقول : إن هذا الذي قلتم يمنع أن يكون الرجوع إلى الجملة الأولى

(١) النساء / ٨٣ .

(٢) في الأصل [وقوع] ولعل الواو الثانية سقطت من الناسخ سهواً ، وإلا فهي لا بد منها .

(٣) المائدة / ٦ .

(٤) الحجر / ٨٧ .

بحق الإفادة ، ولا يمنع أن يرجع بدليل آخر يقوم عليه ، ونحن لا نرده إلى الجملة الأولى للإفادة ، بل إنما رجع للدليل آخر قام عليه .

وأما تعلقهم بالاستثناء من الاستثناء .

قلنا : إنما لم يرجع إليهما ، لأن العشرة إثبات ، والاستثناء منها يكون نفيًا ، والاستثناء من النفي يكون إثباتًا ، ولورجع الاستثناء إليهما لكان نفيًا وإثباتًا ، وهذا متضادًا .

فإن قيل : فلم رجع إلى الثاني دون الأول .

قلنا : لما رجع إلى ما يليه ، وأمکن ذلك ، وتعدّر رجوعه إلى ما سبق للتضاد الواقِع قصرناه على ما يليه ، لأجل القرب اللفظي .

وأما ههنا قد أمکن رجوعه إلى كل ما سبق مما بينا ، ولا تضاد ، ولا تنافي ، فرددناه إلى الجميع .

وأما المسألة التي أوردوا من قولهم : لفلان علي عشرة دراهم وعشرة دنانير إلا دينارًا .

قلنا : يُحتمل أن يقال : ينصرف إليهما جميعاً ، ويُحتمل أن ينصرف إلى الدنانير على الخصوص ، لأن الاستثناء من غير جنس المستثنى منه مجازٌ على ما سبق ، وإن كان حقيقةً معنی فهو مجازٌ لفظاً ؛ فكان رده إلى ما يكون اللفظ فيه حقيقة أولى .

وأما قولهم في آية القذف ، في أن التوبة لا تنصرف إلى الجلد .

قد أجبتنا عنه في مسائل الخلاف ، وكذلك عن طريقة أبي زيد ، والكلام في ذلك بالفقه أقرب منه بأصول الفقه ، فتركنا ذكره . والله أعلم .

فصل

تخصيص
العموم بالشرط

قد ذكرنا تخصيص العموم بالاستثناء .

وأما تخصيص العموم بالشرط ؛ فهو موجبٌ لتخصيص الشرط فيه ، إلا أن يقع موقع التأكيد ، أو غالب الحال / ٦٥ - ب / فينصرف بالدليل عن حكم الشرط .

وهذا مثال قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ ، وليس الخوف بشرطٍ مخصصٍ للقصر بحالته ، وإنما هو للتأكيد ، كقوله تعالى : ﴿ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ وليس كونهن في حجورهم بشرطٍ مخصص ، وإنما ذكر لأنه أغلب الأحوال .

وإذا أوجب الشرط تخصيص الشرط فيه ؛ لم يثبت حكم الشرط إلا بوجود الشرط ، فيوجد بوجوده ، ويُعَدَّم بعدمه .

ومثال هذه الطهارة التي جعلها الله تعالى شرطاً لصحة الصلاة ، بقوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ ، وكقوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ . . . فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامُ سِتِينَ مَسْكِينًا ﴾ فجعل عَدَمَ الرقبة شرطاً في جواز الصيام ، وجعل العجز عن الصيام شرطاً في جواز الإطعام ، وعلى هذا قوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ ، أوجب إطلاق العموم استغراق ما انطلق عليه اسم المُشْرِكِ في قتله .

ومثاله ما إذا قال : « اقتلوا المشركين إن كانوا حَرَبِيِّين ، وقتلوهم حتى يعطوا الجزية إن كانوا كتابيين » ؛ صارت هذه الشروط مخصصةً لعموم الأسماء .
واعلم أن من حق الشرط أن يكون مستقبلاً لحكم مستقبل ، ولا يجوز أن يكون ماضياً لحكم ماض ، ولا أن يكون مستقبلاً لحكم ماض .

لأنه إذا قال : لا أكرم زيداً أمس إلا أن يقدم عمرو اليوم ؛ امتنع اجتماع الشرط والمشروط .

لأنه إن أكرمَ زيداً بالأمس ؛ فهو قبل وجود الشرط ، وإن لم يُكرمه حتى قدم عمرو ، فإن المشروط من إكرام زيد بالأمس ؛ فلما امتنع اجتماعهما بطل حكم الشرط ، فبطل حكم المشروط .
وأما إن كان الشرط ماضياً لحكم مستقبل ، كقوله : إن كان زيدٌ قدم فأكرم عمراً ؛ فهذا على ضريين : -

أحدهما : أن يكون الشرط قد وجد قبل الأمر ، فيكون المأمور مخاطباً بالأمر المشروط ، ويكون الشرط الماضي تعليلاً ، وليس بشرط ؛ فلا يخص به العموم ، لأنه لم يتقدمه أمر يختص بالشرط .
والضرب الثاني : أن يكون الشرط لم يوجد ؛ فلا يجوز أن يتعلق الحكم بوجوده بعد الأمر ، لأنه معقود على ماض ، وليس بمعقود على مستقبل .

★

تخصيص العموم
بالغاية

وأما تخصيص العموم بالغاية ؛ فالغاية كالشرط في تخصيص العموم بها .
مثل قوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ إلى قوله : ﴿ حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ ، فجعل إعطاء الجزية غاية في قتالهم قبلها ، والكف عنهم بعدها ، فصارت الغاية شرطاً مخصصاً .
وقد يتعلق الحكم المشروط بغاية وشرط ، فلا يثبت إلا بعد وجود الغاية والشرط .

مثل قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ، فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ ، فجعل انقطاع الدم غاية ، والغسل / ٦٦ - أ / شرطاً ، فصارا مُعْتَبَرَيْنِ فِي إِبَاحَةِ الْإِصَابَةِ ، والتخصيص واقعاً باجتماعهما ، ولا يقع بوجود أحدهما .

★

التخصيص
بالتقييد

وأما التخصيص بالتقييد مثل قوله تعالى : ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٌ ﴾ وكقوله

تعالى : ﴿ فصيام شهرين متتابعين ﴾ .

فلما قيد الرقبة بالإيمان ، والصيام بالتتابع ، خص عموم الرقاب ، وعموم الصيام ، فلم يجز من الرقاب إلا المؤمنة ، ومن الصيام إلا المتتابع ، وكان لولا التقييد الإجزاء بكل رقبة ، مؤمنة كانت أو كافرة ، وكل صيام متتابعاً كان أو متفرقاً .

وصارالتقييد الشرعي تخصيصاً لكل عموم ورد به السمع .



ويجوز تقييد العموم بشرطين وأكثر ، وإذا زيدت شروط تقييده ؛ كان أضيّق ، لتخصيص عمومه .

ويجوز أن يجمع في تقييد العموم بين شرط ، وصفة ، وغاية ، فإذا قال : إذا قدم زيد صحيحاً إلى شهر رمضان فأعط عمرأ درهماً ؛ كان قدومُ زيد شرطاً ، وصحتهُ صفةً ، وإلى رمضان غايةً ، ودفع الدرهم إلى عمرو حكماً يلزم بمجموع الشرط ، والصفة ، والغاية .

فصل

وما يدخل في باب العموم القول في ألفاظ الشارع في حكايات الأحوال .
فعند الشافعي - رحمه الله - أن ترك الاستفصال ، في حكايات الأحوال ، مع
الاحتمال ، يجري مجرى العموم في المقال (١) .

ومثال ذلك ما روي أن غيلان بن سلمة الثقفي (٢) رضي الله عنه أسلم وتحتة
عشر نسوة ، فقال له النبي ﷺ : « أمسك أربعاً وفارق سائرهن » (٣) ولم يسأله عن
كيفية العقد عليهن به ، أنه عقد عليهن على الترتيب ، أو عقد عليهن دفعة
واحدة ، فكان إطلاقه القول من غير استفصال واستفراء (٤) حال دليلاً دالاً
على أنه لا فرق بين أن يتفق العقود عليهن معاً ، أو توجد العقود متفرقة عليهن .
فإن قال قائل : يجوز أن النبي ﷺ علم كيفية الحال فلهذا لم يسأل ، وأطلق
الجواب .

وأيضاً : فإن كان الرسول عليه السلام لم يقف على الكيفية في هذه الحادثة ،
فلا يعرف استبهاام الكيفية في كل حادثة تنقل على هذا الوجه .

(١) انظر ما قاله إمام الحرمين في هذه القاعدة، إذ ذكر فيها كلاماً نفسياً وتحقيقاً دقيقاً،
البرهان ٣٤٥/١ وانظر المحصول للرازي ٦٣١/٢، ونهاية السؤل ٣٦٧/٢ حاشية
الشيخ بخيت، وجمع الجوامع ٤٢٦/١ بناني.

وانظر تنقيح الفصول للقرافي ص ١٨٦ لتقف على الجمع بين هذه القاعدة والقاعدة
المروية عن الشافعي أيضاً وهي : أن حكاية الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال،
كسأها ثوب الإجمال، وانظر حاشية الشيخ بخيت على المسألة في نهاية السؤل
٣٧٠/٢.

(٢) هو غيلان بن سلمة الثقفي، أسلم يوم الطائف، وكان أحد وجوه ثقيف، ومن وفد
على كسرى (الاستيعاب ١٢٥٦/٤، طبقات ابن سعد ٣٧١/٥، الإصابة رقم
٦٩١٨).

(٣) الحديث رواه أحمد، وابن ماجه، والترمذي، وأخرجه الشافعي في الأم ٤٩/٥
بولاق، وصححه ابن حبان.

(٤) في الأصل [واستبراء] ولعله تصحيف من الناسخ والمثبت الصواب والله أعلم.

والجواب : المطلق إنما يمكن حمله على العموم إذا كَانَ مبتنياً على استبهام الحادثة ، والجواب أن دعوى معرفة النبي ﷺ بكيفية العقود من غيلان بن سلمة - وهو رجلٌ من ثقيف ، ورد عليه ليسلم - والتعرف لأمثال هذه المواقعات يبعد ذلك من الأحاد من الناس ، فكيف يلائم حال الرسول ﷺ ؟ ! وهذا في نهاية البعد .

والذي ذكرنا ثانياً فنحنُ إنما ندعي العموم في كل ما يظهر فيه استبهام الحال ، ويظهر من الشارع إطلاقُ الجواب ، فلا بد أن يكون الجواب مسترسلاً على الأحوال كلها .

وعلى أن وجه الدليل واضح من خبر غيلان بن سلمة / ٦٦ - ب / في الأحوال كلها ، فإن النبي ﷺ قال : « أمسك أربعاً » فأَجْمَلَهُنَّ ، ولم يخصص بالإمساكِ أوائلَ عن أواخرَ ، وأواخرَ عن أوائل ، وفَوَّضَ الأمر إلى اختيار من أسلم ، ولذلك قال لفيروز الديلمي (١) وقد أسلم على أختين : « اختر أيهما شئتَ وفارقِ الأخرى » (٢) فقد علق على اختياره على الإطلاق ، من غير تعرض لأولى وأخرى .

(١) هو أبو عبدالله اليمامي ، قاتل الأسود العنسي ، صحابي جليل ، قال ابن سعد : مات في خلافة عثمان ، وقيل في إمارة معاوية باليمن سنة ثلاث وخمسين (الخلاصة - تهذيب الكمال) .

(٢) الحديث رواه أحمد ، وأبو داود ، والترمذي ، وابن ماجه والشافعي ، وصححه ابن حبان والدارقطني والبيهقي .

فصل

الصيغة المختصة
برسول الله ﷺ

إذا وردت صيغةٌ مُختصةٌ في وضع اللسان برسولِ الله ﷺ .
فالذي صار إليه أبو حنيفة وأصحابه أن الأمة معه في ذلك سواء ، ولهذا تعلقوا
في مسألة النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى : ﴿ وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها
للنبي ﴾ (١) فالخطاب يختص به ، والأمة عندهم كالنبي في موجهه .
وقد وافقهم بعض أصحابنا في هذا (٢) .

وقال من ذهب إلى هذا : إن الأصل أن النبي ﷺ وأمته في الشرائع على
السوية والتماثل ، كما أن الأصل أن الأمة بعضها مع البعض في الشرع سواء ،
فإن جرى تخصيصٌ في بعض المواضع ، فإنما صدر ذلك عن دليل خاص دلَّ
عليه .

وقد روي أن بعض أصحاب النبي ﷺ قال له في بعض الأمور : « إنك لست
مثلنا ، إنه قد عُفِرَ لك ما تَقَدَّمَ من ذنبك وما تأخر » (٣) فغضب وقال : « إنما أرجو
أن أكون أخشاكم لله تعالى » (٣) ثم ذكر كلاماً في النكاح وغيره وقال في آخره :
« فمن رَغِبَ عن سُنَّتِي فليس مِنِّي » (٣) .
وقال تعالى : ﴿ لقد كَانَ لكم في رسولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن . . . ﴾ (٤) فدَلَّ
أنه ﷺ قدوة الأمة في كل شيء .

(١) الأحزاب / ٥٠ .

(٢) وهو اختيار أحمد بن حنبل وأصحابه رحمهم الله سوى التميمي وأبي الخطاب .
(المختصر ص / ١٤١) .

(٣) الحديث رواه البخاري في النكاح باب الترغيب في النكاح ومسلم في النكاح في باب
استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه .

(٤) الأحزاب / ٢١ .

وقد وجدت أحكام خاصة لأفراد من أصحاب رسول الله ﷺ مثل ما روي « أن خزيمة بن ثابت (١) كان مختصاً بشهادتين » (٢) .
وكذلك قال للبراء بن عازب (٣) في الأضحية : « تُجْزِيكَ ، ولا تُجْزِي عن أحد بعدك » (٤) .

ورخص للزبير (٥) في لبس الحرير عن حكة به ، ولم يقل أحد إنه يجوز لغيره .
ونحن نقول : إن رجعنا إلى صورة اللفظ ؛ فلا ارتياب أنه مختص بالرسول ﷺ ، ثم بعد هذا يقال :

ما ظهرت فيه خصائص الرسول عليه السلام كالنكاح والمغانيم ، فإذا ورد خطاب مختص به ﷺ ؛ فهو مخصوص به ، وعلى هذا ينبغي أن نظن بأصحاب النبي ﷺ أنهم اعتقدوه .

وإنما صرنا إلى هذا ، لأن الصيغة خاصة ، واختصاص الرسول ﷺ في الباب معلوم ، فحمل الخطاب على أنه خاص له .

فأما ما لم يظهر فيه خصائصه ، وورد خطاب من الله تعالى يختص به فينبغي أن يكون الأمر على ما قالوه .

وهذا لأنه قدوة الأمة ، فإذا وضعنا الخطاب على التخصيص الذي يقتضيه ظاهره ، وقطعنا الأمة عنه ، مع جريان عادة أهل اللسان في خطاب الواحد ويريدون به الجماعة - يؤدي إلى خرم قاعدة الاقتداء به ، وقد أمر الله تعالى باتباعه في مواضع كثيرة / ٦٧ - أ / من القرآن ، وربما يؤدي قطع المشاركة في

(١) الصحابي الجليل خزيمة بن ثابت الأنصاري ، وقد اختصه رسول الله ﷺ بأن جعل شهادته منزلة شهادتين .

(٢) الحديث رواه أبو داود في الأفضية ٣٠ ، والنسائي في البيوع ٨١ ، وأحمد ٢١٦/٥ .

(٣) الحديث من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه ولكن المقول له هو خال البراء أبو بردة بن نيار وانظر شرح السنة ٣٢٧/٤ والنووي على مسلم ١١٢/١٣ .

(٤) الحديث رواه البخاري في العيدين والأضاحي ، ومسلم في الأضاحي ، وأبو داود في الأضاحي .

(٥) رخص رسول الله ﷺ لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في القميص الحرير في السفر من حكة كانت بهما ، رواه البخاري في اللباس ٢٩ ، ومسلم في اللباس ٢٣ ،

الأحكام إلى نُفْرَةِ القلوبِ عنه ، وتباَعْدِها منه .
فالأولى ما ذكرنا ، والله أعلم بالصواب (١) .
وأما إذا خَصَّصَ الرسولُ ﷺ واحداً من أُمَّته بخطابٍ فقد ذكر بعضهم خلافاً
في هذا وقال : من العلماء من صارَ إلى أن المكلفين قاطبةً يشاركون
المخاطب (٢) .

ومنهم من قال : لا يشاركونه (٣) .
فمن قال بالأول صار إلى أن الأصل أن جميع الأمة في الشرع سواء ، بلا
تخصيص لواحد من بين الجماعة ، وقد جرت عادة أهل اللسان أنهم يخاطبون
الواحد ، فيريدون به الجماعة ، وهذا في كلام كثير .
وأما من قال بالثاني : فَقَدْ ذَهَبَ إلى صورة الصيغة ، وهي مختصة بالواحد من
بين الجماعة ، فلا يجعل للتعميم إلا بدليل .
والأول أولى ، لأننا وإن كنا إذا نظرنا إلى مقتضى الصيغة كان موجِباً
للتخصيص ، ولكن إذا نظرنا إلى ما استمر الشرع عليه فذلك يقتضي المشاركة
والمساواة .

(١) هذا الذي اختاره ابن السمعي هنا مخالف لما عليه أصحابنا من الشافعية وذلك أنهم
ذهبوا إلى أن ما كان خطاباً خاصاً برسول الله ﷺ لا يعم الأمة ، إلا ما دل الدليل
على أنه تشركه به الأمة . فالأصل فيه الخصوصية .

وانظر الإحكام ٣٧٩/٢ ، المحصول ٦٢/٢ ، المنتهى لابن الحاجب ص/١٣٣ ، رفع
الحاجب (١/ق ٤١٩ - ب) وفيه بحث نفيس لابن السبكي ورأي خاص ، جمع
الجوامع ٤٢٦/١ بناني ، اللمع ص/٢٢ ، البرهان ٣٦٧/١ وله فيه اختيار قريب
من اختياره ، لكنه في ظاهره مع الجمهور ، وأظن أن ابن السمعي قد رجح إليه
ونقل عنه صدر المسألة بحروفها والله أعلم .

(٢) هذه المسألة نظيرة المسألة السابقة فذهب الحنابلة ومتابعيهم إلى التعميم ، وذهب
أصحابنا إلى ما ذهبوا إليه في المسألة السابقة من التخصيص والله أعلم .

(٣) وهو اختيار أصحابنا رحمهم الله ، وانظر البرهان ٣٧٠/١ ، والإحكام ٣٨٣/٢ ،
واللمع ص/٢٢ ، والمنتهى لابن الحاجب ص/١١٤ ، وجمع الجوامع ٤٢٩/١
بناني .

ألا ترى أن اللفظ الذي يُخصُّ به أهلُ عصرٍ يكون مسترسلاً على الأعصار
كلها ، ولا يُخصُّ به أهل العصر الأول ، كذلك ههنا .

مسألة

المطلق
والمقيد

ومما يتعلق بباب العموم والخصوص مسألة المطلق والمقيد (١) .
اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقاً لا مقيد له ، يحمل على إطلاقه ، وإن ورد مقيداً لا مطلق له ، يحمل على تقييده .
وإن ورد مطلقاً في موضع ، ومقيداً في موضع ؛ ينظر في ذلك (٢) .
فإن اختلف السبب ، واختلف الحكم جميعاً ، مثل ماورد من تقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل ، وإطلاق الإطعام في الظهار ؛ لم يحمل أحدهما على الآخر ، بل يعتبر كل واحد منهما بنفسه ، لأنها لا يشتركان في لفظ ، ولا في معنى .

وإن كان ورودهما في حكم واحد وسبب واحد ، مثل أن يذكر الرقبة مطلقة في كفارة القتل ، ومقيدة في كفارة القتل ، كان الحكم للمقيد ، وبني المطلق عليه .

(١) انظر الفرق بين المطلق والنكرة والعام والعدد والمعرفة في كتابنا الوجيز ص/٣٠٥ هذا وكل ما يجري على العموم والخصوص من المتفق عليه والمختلف فيه فهو بعينه يجري على المطلق والمقيد والله أعلم .

(٢) المطلق والمقيد ، في حمل أحدهما على الآخر ، لها حالات وصور:
الحالة الأولى: أن يتحد حكمهما وسببهما ، وهذه الحالة لها ثلاث صور:

١ - أن يكونا مثبتين .

٢ - أن يكونا منفيين .

٣ - أن يكون أحدهما أمراً والآخر نفياً .

الحالة الثانية: أن يختلف حكمهما وسببهما .

الحالة الثالثة: أن يختلف السبب ويتحد الحكم .

الحالة الرابعة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم .

الحالة الخامسة: أن يطلق في موضع ويقيد في آخر بقيدتين مختلفتين .

ولكل حالة من هذه الحالات شروط وأحكام في حمل المطلق على المقيد ، انظر تفصيلها في كتابنا الوجيز ص/٢٠٧ - ٢١٠ .

ويصير كأن الوارد حكم واحد استوفى بيانه في أحد الموضوعين ، ولم يستوف بيانه في الموضوع الآخر .

وأما إذا ورد المطلق والمقيد في حكم واحد وَسَبَّيْنِ مُخْتَلِفِينَ (١) : مثلما وردت الرُّقْبَةُ مطلقة في كفارة الظهار ، ومقيدة بالإيمان في كفارة القتل .

فعندنا ؛ يحمل المطلق على المقيد .

واختلف أصحابنا فيما يوجب الحمل .

فمن أصحابنا من قال : يحمل المطلق على المقيد بنفس الورد .

ومنهم من قال : من جهة القياس (٢) .

وأما إذا اتفق السبب ؛ فاختلفوا فيه (٣) : -

(١) هذه هي الصورة المشهورة في محل النزاع بيننا وبين الحنفية ، فأصحابنا يقولون بحمل المطلق على المقيد فيها ، والحنفية يأبون ذلك ، ويقولون بعدم الحمل ، والعجيب أن ابن السمعاني لم يذكر خلافهم ، وإنما اكتفى بذكر مذهب أصحابنا ، ولعله سهو ، أو لأنه اعتبر المسألة من البدييات في الخلاف ولذلك لم يذكر خلافهم فيها صراحة ، وإنما اكتفى بالرد عليهم في جملة الأدلة التي ساقها والله أعلم .

(٢) وهو ما ذهب إليه جمهور أصحابنا ، على ما صرحوا به في كتبهم ، وأما الحمل بدون قياس فمرجوح .

(٣) إنني لا زلت أعجب من صنيع ابن السمعاني في هذه المسألة ، وفي هذا المكان بصورة خاصة ، وذلك لأن ابن السمعاني ذكر ثلاث مسائل ، الأولى : إذا اختلف السبب والحكم ، والثاني : إذا اتحد السبب والحكم ، والثالثة : إذا اختلف السبب واتحد الحكم ، وهي التي فرض فيها الخلاف ، وهي من الخلافات المشهورة بين الشافعية والحنفية ، ومع ذلك ذكر الخلاف ، ولم يسم الحنفية ، كما أشرت إليه في تعليق (١) . والأمر بسيط ، لأن المخالف معروف والمسألة مشهورة .

إلا أنه رجع ثانية وقال : وأما إذا اتفق السبب ، أي والحكم كما هو واضح من العبارة والسياق فاختلفوا فيه ، فقال بعضهم : إلخ . ولم يعين من القائل .

وهذه المسألة هي عين المسألة الثانية ، وهو لم يشر فيها إلى الخلاف أبداً .

فإن كان مراده بالبعض الشافعية ، فهذا ليس بصحيح ، لأن أصحابنا متفقون في هذه الصورة على حمل المطلق على المقيد ، كما ذكره هو في المسألة الثانية ، ولا أظنه يريد بهم بحال .

فقال بعضهم : يحمل المطلق على إطلاقه ، والمقيد على تقييده ، مثلما
اختلف السبب .

ومنهم من قال : يُحمَلُ المطلق على المقيد في هذه الصورة .
أما دليلهم ؛ قالوا : إن المطلق خطابٌ على جِباله ، والمقيد خطابٌ على
جِباله ، وربما يقولون : نصُّ على حده ، ونصُّ على حده ، فهما نصان مختلفان

وإن كان يريد الحنفية فهذا ليس بصحيح أيضاً وذلك لأن للحنفية تفصيلاً . لا يتفق
مع هذا الذي ذكره بحال ، وخلاصته أنهم يقولون : إن اتحد الحكم والسبب فلما
أن يكونا منفيين ، وإما أن يكونا مثبتين ، فإن كانا منفيين فإنه يعمل بهما اتفاقاً ولا
حمل ، وإن كانا مثبتين ، فإما أن يرادا معاً أو مرتباً ، أو يجهل الحال .
فإن وردا معاً حمل المطلق على المقيد ، ضرورة أن السبب الواحد لا يوجب المتنافين ،
وإن وردا مرتباً ، وإن علم المتأخر فالمقيد المتأخر ناسخ للمطلق المتقدم ، ولا يقولون
بحمل المطلق على المقيد .

وإن جهل الحال فالراجع عندهم حمل المطلق على المقيد ، ولم يشر ابن السمعاني
لشيء من هذا .

وأما إذا كان الإطلاق والتقييد في سبب الحكم الواحد ، فإنهم لا يحملون المطلق على
المقيد ، بل يبقون المطلق على إطلاقه ، والمقيد على تقييده ، ليجب الواجب مع
السبب المطلق والمقيد ، وأمثلة كل من هذه الأقسام معروفة .

وإني لأستبعد كل البعد أن يكون ابن السمعاني قد أغفل هذا في كتابه ولا سيما أنه
كان معظم حياته حنفياً ، وهو من أدرى الناس بكلام الحنفية ، كما أن الأدلة التي
سيسوقها تتكلم على ترجيح النسخ في حالة ورود المطلق والمقيد على المعية ، كما تشير
إلى التقييد والإطلاق في السبب للحكم الواحد .

ولذلك فإني أرجح أن يكون في الكتاب سقط قديم سقط من النسخ السابقة أو من
نسختنا والله أعلم .

وانظر كشف الأسرار ٢/٢٨٧ ، تيسير التحرير ١/٣٣٠ ، تقرير التحرير ١/٢٩٤ ،
فواتح الرحموت ١/٣٦١ ، أصول السرخسي ١/٣٦٧ ، التلويح على التوضيح
٢٧٥/١ .

وانظر البرهان ١/٤٣١ ، التبصرة ص/٢١٢ ، اللمع ص/٢٤ ، المستصفي
٢/١٨٥ ، المنحول ص/١٧٦ ، المعتمد ١/٣١٢ ، المحصول ٣/٢١٣ ، الإحكام
٢/٣ ، المنتهى ص/١٣٥ ، نهاية السؤل ٢/١٢٧ ، الإبهام ٢/١٣٠ ، جمع الجوامع
٥٠/٢ بناني .

٦٧ - ب / فلا يحمل أحدهما على الآخر ، بل يعمل بكل واحد منهما على ما يقتضيه ، إذ كل واحد منهما موجب للعمل بنفسه وبصيغته .

قالوا : وعلى هذا ، سواء كان المطلق أو المقيّد في سببين مختلفين ، أو سبب واحد .

يدلّ عليه ، أنا نَعْقِل من كلام صاحب الشرع ما يعقل بعضنا من كلام البعض ، لأن الله تعالى خاطبنا بما يخاطب به العرب بعضهم مع البعض .

ثم الواحدُ منا ، لو أطلق كلامه إطلاقاً ، ثم قيده ثانياً تقييداً ، فإننا لانحمل المطلق على المقيّد ، بل يجري كل واحد منهما على سببه وقضيّته .

ألا ترى أن من قال لامرأته : إن دخلتِ الدارَ فأنتِ طالق ، ثم قال : إن دخلتِ الدارَ راجبةً فأنتِ طالق ، فإنها تطلق إذا دخلتِ الدارَ راجبة ، وتطلق إذا دخلتِ الدارَ غير راجبة .

وكذلك إذا قال الرجلُ لغيره : اعتق عبداً واحداً من عبيدي ، وقال لآخر : اعتق عبداً واحداً أبيض من عبيدي ، فإن الأول يملك أن يعتق أي عبد شاء ، والثاني لا يملك إلا إعتاق عبداً أبيض ، ولا يُحمّل المطلق على المقيّد ، فكذلك مجاءنا من الشرع ، يكون كذلك .

وهذا المعنى معقول ، وهو أن المطلق ضدّ المقيّد ، فيكون في حمل المطلق على المقيّد نسخ المطلق ، لأن (١) نسخ الحكم رفعه ، وأنتم قد رفعتم المطلق وحكمه بالمقيّد وحكمه .

وبيانُ رفعه ، أن قضية المطلقٍ أجزاءٌ كلّ ما يسمى رقبةً ، وقد ارتفع هذا الإجزاء ، والرفع نسخه .

بيّنة أن التّغيير بمقتضى الآية نسخ ، فالرفع لأن يكون نسخاً أولى .

قالوا : ولهذا لا يشترط في قضاء رمضان التابع ، لأنه ورد مطلقاً بقوله تعالى : ﴿ فعدة من أيامٍ آخر ﴾ (٢) ، ولم يحمل على صوم القتل ، ولا على

(١) في الأصل [لا نسخ] والصواب المثبت من سياق الكلام والله أعلم .

(٢) البقرة/ ١٨٤ .

صوم الظَّهَارِ ، وكذلك عندكم لا يحمل الصومُ في كفارة اليمينِ على الصومِ في كفارة القتلِ والظَّهَارِ .

قالوا : وأما في الشهادةِ فإننا لا نقول بحملِ المطلقِ فيها على المقيدِ بالعدالةِ ، لكن شرطنا العدالةَ في الشهادةِ التي لم يَرِدْ فيها النَّصُّ بتقييدِ بالعدالةِ ، بدليلٍ آخر ، وهو قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ ^(١) ، والأمر بالتبَيُّتِ يمنعُ القبولِ .

وكذلك في زكاةِ الغنمِ ، إنما شرطنا الصومِ بدليلٍ آخر ، وهو قوله عليه السلام : « لا زكاةَ في المَعْلُوفَةِ ، ولا في الحَمُولَةِ » .

وكذلك إنما قيدنا الميراثَ المذكورِ في آخرِ سورةِ النساءِ بما قُيِّدَ به الميراثُ المذكورُ في أولها ، من تأخيرهِ عن الدَّيْنِ ، والوصيةِ ؛ بالإجماع ، لا بحملِ المطلقِ على المقيدِ .

قالوا : ولا يجوزُ أن يقال : إن المطلقِ عام ، وحمله على الرقبةِ المؤمنةِ تخصيصٌ ، لأن دعوى العمومِ باطلةٌ في قوله : « فتحريرُ رَقَبَةٍ » ^(٢) من وجوه :
منها : أن قوله : « رقبة » اسم لرقبةٍ واحدةٍ ، لأنها نكرةٌ في الإثباتِ ، فتخصُّصٌ ، ولا تعم ، والعام : ما يشتملُ على مسمياتٍ كثيرةٍ ، فأما الذي يشتملُ على مسمى فردٍ ، ومحل واحدٍ ؛ فمحالٌ أن / ٦٨ - أ / يدعى فيه العمومِ .

ببينةٍ أنه لا شك أنه اسمٌ مفردٌ ، ألا ترى أنه يجمعُ فيقال : رقبة ، ورقاب ، كما يقال : رجلٌ ، ورجال ، وعبدٌ وعبيدٌ ، ودعوى التخصيصِ في اسمِ المفردِ محالٌ .
ولأن إثباتِ التقييدِ في الرقبةِ المطلقةِ زيادةً على النص ، والزيادةُ على النصِ لا يجوزُ أن يدعى أنه تخصيصٌ بوجه ما ، لأن التخصيصِ نقصانٌ ، والنقصانُ ضدُّ الزيادةِ ونقيضها ، فكيف يجوزُ أن يدعى في الشيءِ معنى ضده ونقيضه ؟ .

والدليلُ على أنه زيادةٌ أن صفةَ الإيِّانِ لا يشتملُ عليها اسمُ الرقبةِ ، فإن الرقبةَ

(١) الحجرات / ٦ والآية فلفظ «فتشبتوا» وهي قراءة حمزة والكسائي .

(٢) المائدة / ٨٩ .

اسم للْبُنْيَةِ بأجزائها ، والإيمان ليس من أجزاء البُنْيَةِ بوجهٍ ما ، وإنما هو معنى يَعْتَقِدُهُ ويكسبه بقلبه ، وكذلك لو كفر .

وما كان من هذا الوجه لم يُتَصَوَّرَ أن يشتمل عليه اسمُ الرقبة .

قالوا : ولا يجوز أن يدعى العموم في أوصافِ الرقبة ، لأن الأوصاف غير مذكورة ، فلا يجوز دعوى العموم فيها ، وما هو المذكور يقع اسماً على الرقبة الواحدة ، وتخصيص المسمى الواحد محال .

قالوا : وليس كالمعيبة والسليمة ، لأن العيبَ نُقْصَانُ جزءٍ من أجزاء البُنْيَةِ ، فلا يكون رقبةً مطلقةً ، وأما الكافرُ فرقبةٌ مطلقةٌ مثل المؤمنة ، لأن الكفر والإيمان ليس من أجزاء البنية .

فعلى هذا لا يكون شرطُ السَّلَامَةِ زيادةً على النص ، بل يكون اعتبارها اعتبار ما يقتضيه النص .

وأما صفةُ الإيمانِ لما كان سبباً وراءَ ما يقتضيه اسمُ الرقبة ؛ فيكون زيادة محضة .

وإذا ثبت أنه زيادةٌ لم يجر إثباتها بالقياس .

لأن بالقياس لا يجوزُ الزيادةُ على النَّصِّ ، لأنها نَسْخٌ ، على ماسنين في باب النسخ ، ونسخ القرآن بالقياس لا يجوز .

ولأن القياس إنما يجوز استعماله في غير موضع النَّصِّ ، وهذا استعمال القياس في موضع النص ، لأن كفارةَ القتل منصوصٌ عليها ، وكفارةَ الظَّهَارِ منصوصٌ عليها ، وقياسُ المنصوص عليه على المنصوص عليه باطل .

كما لا يجوز قياس السرقة على قطع الطريق لإثباتِ قَطْعِ الرَّجْلِ مع اليد ، وكذلك قياس التيمم على الوضوء باطل في إدخال الرأس والرجل في التيمم ، وكذلك قياس كفارة القتل على كفارة الظَّهَارِ باطل في إثبات الإطعام ، والإطعام كفارةٌ مثل الرقبة والصيام .

بيَّنة أن التقييد بالإيمان زيادةً على حكمٍ قد قُصِدَ استيفاءُهُ بالنص ، فلم يجر ، كما لا يجوز في هذه الصور التي بيَّناها .

قالوا : وأما قول من قال من أصحابكم يُقَيِّدُ بنفس وُرُودِ المقيِّدِ ، ويحمل عليه بلا قياس ولا دليل يدل عليه ، فكلامٌ باطل ، وزعمٌ مُحالٌ .
لأن ظاهر المطلق يقتضي أن يجري على إطلاقه ؛ فلو خصَّ بالمقيِّدِ بمجرد كون هذا مطلقاً ، وكون الآخر مقيداً ، كان هذا مجرد تَمَنِّي باطل ، وَتَشْبِهٍ محال ، لأنه لا يكون / ٦٨ - ب / أن يقَيِّدَ بأولى من أن لا يقَيِّدَ به .
بيِّنة أنه يجوز أن يكون حكم الله تعالى في أحدهما الإِطلاق ، وفي الآخر التقييد .

وأيضاً كما يجوز أن تكون المصلحة الشرعية فيهما التقييد ، يجوز أن تكون المصلحة الشرعية فيهما الإِطلاق ، ويجوز أن تكون المصلحة في أحدهما الإِطلاق ، وفي الآخر التقييد .

يدل عليه أنه لو جازَ أن يُقَيِّدَ أحدهما بمجرد أن الآخر مطلق ، من غير أن تكون بينهما وُصْلَةٌ لفظية ولا معنوية ، ولكن بمجرد أن هذا مُقَيِّدٌ وجب أن يقَيِّدَ الآخر ، فوجب من هذا أيضاً أن يكون لأحدهما بَدَلٌ ، لأن للآخر بدلاً ، أو يثبت التخصيصُ في أحد العُمومين لأن الآخر مخصوص .

قالوا : وقول بعضكم : إن القرآن كُله كالكلمة الواحدة ، فيقَيِّدُ بعضه بها يقَيِّدُ به البعض الآخر ، مثل قوله تعالى : ﴿ والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ﴾ ^(١) - لا يصح .

لأن قولهم : إن القرآن كالكلمة الواحدة ، إن أرادوا بذلك أن كُله حقٌّ ، ولا تنافي في شيء منه ولا اختلاف ؛ فهذا صحيحٌ ، وإن أرادوا أن كله كالشيء الواحد ، حتى يقَيِّدَ البعض منه بما يقَيِّدُ به البعض ، فهذا كلام لم يقل به أحد .
وكيف يكون كالكلام الواحد وقد أنزله الله تعالى على سبعة أحرف ، وقيل معناه : أمرٌ ، ونهيٌّ ، ووعدٌ ، ووعدٌ ، ووعيدٌ ، ومتشابه ، وقَصَصٌ ، ومثَلٌ .
ولأن اسم القتل لا ينطلق على الظهار ، فلا يستعمل فيه حكم إلا بمعنى

(١) الأحزاب / ٣٥ .

يوجب قياسه عليه ، كالبُرِّ ، لما كان اسمه لا ينطلق على الأرز ، لم يستعمل فيه حكمه إلا بمعنى يوجب قياسه عليه ، وهو إما الكيلُ ، أو الطَّعْمُ ، على حسب ما اختلفوا فيه .

فأما حجتنا نقول في المطلق والمقيد إذا وردا في حادثة واحدة : إن التقييد زيادة في أحد الخطابين ، ورد من الشارع ، فوجب الأخذ بها .
دليله : الزيادة في الأخبار ، فإنه يجب الأخذ بها ، كذلك ههنا ، وإذا وجب الأخذ بهذه الزيادة لم يكن بدُّ من حمل المطلق عليه ، لأننا إذا لم نحمل المطلق عليه ؛ كان تركاً لوصف التقييد .

فإن قالوا : وإذا حملنا المطلق على المقيد ، كان تركاً لوصف الإطلاق .
قلنا : لا يكون تركاً ، بل يكون قولاً بتخصيصٍ عُمومٍ ، وأما إذا لم يُجْمَلِ المطلق عليه ؛ كان تركاً لصفة التقييد أصلاً ، فإن قوله عليه السلام : « في سائمة الغنم زكاة » ^(١) إذا لم يُجْمَلِ عليه الخطاب الذي ورد في إيجاب زكاة الغنم ؛ تعطلت صفة السُّومِ وَلَعَتْ ، ولم يبق لها فائدة .

ولابد في هذا الدليل من الرجوع إلى أن القول بدليل الخطاب واجب ، وأنه حجة شرعية ، وسيأتي هذا من بعد .

ونقول أيضاً : إذا أجرينا المطلق على إطلاقه اعترضنا به على المقيد ، وإذا اعتبرنا المقيد ، واعتبرنا التقييد في إثبات الحكم اعترضنا على المطلق ، ولا بد من واحد منهما ، والثاني أولى ، لأن الأمرَ المقيّدَ / ٦٩ - أ / صريح في وصف التقييد ، أعني السُّومِ - أو وصف الإيَّان ، فيما إذا قال : « إذا جنيتم فأعتقوا رقبة مؤمنة » واللفظ مختص بهذا الوصف ، وأما المطلق فظاهرٌ في المعلوفة ، وليس بصريح فيها ، وكذلك في المثال الثاني ليس بصريح في الكافرة ، فكان الاعتراض بالصَّريحِ على الظاهر ، وبالنَّصِّ على العام أولى ، لأن الخاص مقدم على العام ، والصريحُ مُرَجَّحٌ على الظاهر .

(١) مر تخريجه في ص/ ٢٧٤

هذا هو الكلام في المطلق والمقيد إذا ورد في حادثة واحدة .
والذي ذكروا من المثالين في مسألة الطلاق والعتاق ، فلا يعرف ذلك على
مذهبنا ، وإنما هو على مذهبهم .

وأما الدليل في الفصل الثاني ، وهو إذا وردَ المطلقُ والخطابُ المقيد في شيئين
مختلفين مع اتحاد الحكم ، وهو المسألة المعروفة ، ومثال ذلك في كفارة القتل ،
وكفارة الظهار ، فوجه الكلام في هذه المسألة أن ندل على أن قوله : « فتحريرُ
رقبة » ^(١) لفظ عام يشتمل على جميع الرقاب ، والتقيدُ بالإيذان تخصيصٌ ، وإذا
ثبت هذا ؛ صحَّ بالقياس ، لأننا بيّنا أن تخصيصَ العمومِ بالقياس جائزٌ .

والدليل على أنه لفظ عامٌ : أن قوله : « فتحير رقية » صالح لكل رقية ، لأن
الرقية اسمٌ لكل شخصٍ له رقية ، إلا أنه اختص بالعبيد من حيث العرف ، فهو
إذاً صالح للمؤمنة والكافرة ، والمعيبة والسليمة ، والعاقلة والمجنونة ، وإذا صالح
لكل الرقاب ؛ كان عاماً في كل الرقاب ، إلا أنه عامٌ في كل الرقاب من حيث
البدل ، على معنى : أنه لا تتعدّد الرقية الداخلة في الأمر بالتحرير ، غير أنه ما من
رقية توجد وتسمى رقية إلا ويتناولها اللفظ ، ويشتمل عليها الأمر ، حتى لو
قصدتها وحررها خرج من عهدته الأمر .

فصار معنى قولنا : « من حيث البدل » ، أنه متناولٌ لكل الرقاب ، ، لا من
حيث يدخل جميع الرقاب في الأمر بالتحرير ، ولكن من حيث استرسال الأمر على
الرقاب بوصف التناول وقيام البعض مكان البعض ، فيكون عاماً من حيث
المعنى ، إن لم يكن عاماً من حيث صورة اللفظ .

ويمكن أن يقال ؛ إنه عامٌ في الأوصاف ، لأنه على أي وصف كانت الرقية
فهي رقية .

وقولهم : إن الوصف غيرٌ مذكورٍ فلا يمكن دعوى العموم فيه .
قلنا : الأوصاف لا تنفك الرقاب عنها ، بل هي من ضرورة الرقاب ،

(١) المائدة / ٨٩ .

فصارت كالمذكورة ، فصح دعوى العموم فيها .

ثم الدليل القاطع على أنه لفظ عام ، أنه يَحْسُنُ منه الاستثناءُ بآلٍ ، وهو أن يقولَ : أعتق رقبةً إلا أن تكون كافرةً ، أو زَمِنَةً ، أو مَعِيَّةً ، ويقول : أَعْطِ هذا الدرهم فقيراً إلا أن يكون كافراً ، والاستثناءُ بعض مايتناوله اللفظ ، ولولا أنه عامٌ لم يتصور فيه / ٦٩ - ب / الاستثناءُ .

بَيِّنَةٌ أن الاستثناءَ تَخْصِيصٌ ، إلا أنه بدليلٍ يتصل باللفظ ، والذي نتكلم فيه تخصيص بدليل منفصل عن اللفظ ، وإذا استويا في معنى التخصيصِ ، فإذا قبل هذا اللفظ أحدهما ؛ قبل الآخر ، وقد ظهر بهذا الذي قلناه .

الجواب عن قولهم بأنه اسم فرد ؛ هو وإن كان اسم فرد ، ولكنه عامٌ في الأوصاف ، أو نقولُ : هو وإن كان اسمَ فردٍ في الصورة لكنه اسمٌ عامٌ في المعنى على ما ذكرنا من قبل ، فالتخصيصُ إنما يصح لعمومه من حيث المعنى ، كما صح الاستثناء بهذا الوجه .

ونزيد ما قلناه إيضاحاً فنقول : التخصيصُ على وجهين :

تخصيصٌ بإخراج بعض المسميات من اللفظ ، مثل قوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ ^(١) ، فإن تخصيصه بإخراج بعض ما تناوله اللفظ من المسميات .

والوجه الثاني من التخصيص : هو أفراد بعض ما يصلح له اللفظ عن البعض ، وإن شئت قلت : تعيينُ بعض مايتناوله الاسمُ المبهم .

ونظيره قولُ الرجلِ : رأيتُ زيداً ، فهذا اسمٌ مبهم ، يصلح اللفظ لكل من يسمى زيداً ، فإذا قلت : رأيتُ زيداً العالم ؛ فقد أفردت بعض مَنْ يَصْلُحُ له اللفظ عن البعض ، وَعَيَّنْتَ بعض من يتناوله الاسم المبهم .

وإذا ثبت ما قلناه : من - حَمَلِ المطلقِ على المقيد بالقياس ، ومنع أجزاء الرقبة الكافرة ، تخصيص لفظ عام شاملٍ لمسمياتٍ كثيرةٍ بالوجه الذي قَدَمناه - سَقَطَ قولهم : إن تقييدَ الرقبة بالإيَّانِ زيادةٌ في النَّصِّ ، بل هو نقصانٌ ، لأن التخصيصَ

(١) التوبة / ٥ .

يكونُ نُقصاناً ، ولا يكون زيادة .

وقولهم : إن اسم الرقبة للْبُنية بأجزائها .

قلنا : نعم ، ولكن الإيَّان والكفر وصف لهذه البنية يقال : رقبة مؤمنة ، ورقبة كافرة ، كما يقال معيبة وسليمة .

وكما لا يتصور إلا أن تكون معيبةً أو سليمة ، لا يتصور إلا أن تكون كافرة أو مؤمنة .

وقد قال الصَّيمري في أصوله : يجوزُ أن لا يعتقد الكفر ولا الإيَّان فيخلو عنها .

وهذا هوسٌ ، لأنه إذا لم يعتقد الإيَّان يكون كافراً ، فلا يتصور^(١) أن تكون لا مؤمنة ولا كافرة ، كما لا يتصور أن تكون^(٢) معيبة ولا سليمة .

وعلى أنا لا ندعي أن الإيَّان والكفر من أجزاء البُنية ، لكن ادَّعينا أنها وصفا البُنية ، وادَّعينا العموم من حيث الأوصاف ، ولهذا جاز الاستثناء .

وإذا جاز أن لا تكون من أجزاء البنية ، وصحَّ استثناء الرقبة بهذا الوصف جاز أيضاً أن لا تكون من أجزاء البنية ، ويصح تخصيص الرقبة بهذا الوصف .

واعلم أن فصل الاستثناء يهدمُ كلَّ كلامٍ لهم في هذه المسألة ، ولا يتصور لهم ورودُ كلامٍ عليه .

والجواب : إننا لاندعي أن الكفر من أجزاء الرقبة أو الإيَّان ، لكن ندعي أن الكافر رقبةً ، وتناولُ / ٧٠ - أ / اللفظ إياه من هذا الوجه ، لا من وجه الذي قلتم ، وقد بينا دعوى العموم في هذه المسألة ، ولم نحتج إلى أن نبين أن الزيادة في النص لا يكونُ نسخاً ، وتركنا الكلام فيه إلى أن نبلغ إلى مسائل النسخ .

وأما المسائل التي أوردوها ، فإننا لم نُجز استعمال القياس في هذه المسائل ، لأن الإجماع منع منه .

(١) هذه الكلمة ليست واضحة في الأصل ، بل هي مطموسة في آخرها .

(٢) كذا في الأصل ، والصواب [أن لا تكون] حسبما يقتضيه السياق والله أعلم .

وأما مسألة التتابع في قضاء رمضان أو في صوم كفارة اليمين فإنها لم نحمل المطلق على المقيّد في ذلك لأنّ المَحَلَّ قد تجاذبه أصلاً ، أعني صوم المتعة ، حيث نص فيه على التفريق ، وصوم الظَّهَارِ ، حيث نص فيه على التتابع ، فلم يكن إلحاقه بأحدهما أولى من إلحاقه بالآخر على حاله ، والكلام في مطلق له أصلٌ واحدٌ في المقيّد ، وحين بلغ الكلام إلى هذا الموضوع ؛ فقد انتهت المسألة .
والذي قالوا إن قياس كفارة الظهار على كفارة القتل قياسُ المنصوص عليه على المنصوص عليه - قد أجبننا عن هذا في الخلافاتِ ، فلا معنى للإعادة .
تمّ الكلامُ في العموم والخصوص .
وتتبع القول في هذا القول في مفهوم الخطابِ ودَلِيلِهِ ، لأنه لائقٌ بفصل المطلقِ والمقيّدِ ، وقد انجرتْ الكلام إليه في بعض فصوله .
والله الموفق للصواب .

فهرس الكتاب

| رقم الصفحة | الموضوعات |
|------------|------------------------------------|
| ٦ | - تنويه |
| ٧ | - الإمام ابن السمعاني |
| ٧ | - اسمه ومولده ونسبته |
| ٧ | - نشأته وأسرته |
| ١١ | - حياته وسيرته |
| ١٥ | - مكانته وثناء الناس عليه |
| ١٦ | - مناقبه |
| ١٧ | - مؤلفاته |
| ١٨ | - وفاته |
| ١٩ | - ابن السمعاني والقواطع |
| ٢١ | - عملي في الكتاب |
| ٢٢ | - وصف النسخة |
| ٢٩ | - القسم الأول في المقدمات الأصولية |
| ٣٣ | - القول في مقدمات أصول الفقه |
| ٤٥ | - العقل |
| ٤٧ | - الأدلة الشرعية |
| ٤٨ | - الكتاب |

| | | |
|----|-------|---------------------------------------|
| ٥١ | | - السّنة |
| ٥٣ | | - المّلة |
| ٥٣ | | - الإجماع |
| ٥٣ | | - القياس |
| ٥٤ | | - النظر |
| ٥٥ | | - الجدل |
| ٥٥ | | - الدليل |
| ٥٦ | | - الحدّ |
| ٥٧ | | - القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف |
| ٦٢ | | - معاني الحروف |

أبحاث الأوامر والنواهي

| | | |
|-----|-------|---|
| ٨٣ | | - الأوامر والنواهي |
| ٨٤ | | - باب الأوامر { القول بالوقف في الأوامر والنواهي |
| ٩٥ | | - فصل في تعريف الأمر |
| ٩٨ | | - مسألة موجب الأمر |
| ١٠٩ | | - فصل في الأمر بعد الحظر |
| ١١٢ | | - فصل في المندوب هل هو مأمور به |
| ١١٤ | | - فصل في الأمر إذا انتفى عنه الوجوب هل يدل على الجواز |
| ١١٥ | | - مسألة في الأمر هل يفيد التكرار |
| ١٢٣ | | - مسألة في الأمر المعلق بشرط أو صفة |
| ١٢٦ | | - مسألة في الأمر هل يفيد الفور أو التراخي |
| ١٤٤ | | - مسألة في الواجب المضيق والموسع |

- ١٥١ - مسألة ، القضاء هل يجب بالأمر الأول أم بأمر جديد
- ١٥٤ - فصل في وجوب الصيام على الحائض والمريض والمسافر
- ١٥٨ - مسألة في الواجب المخير
- ١٦٤ - فصل في الأمر بالشيء هل هو أمر بأسبابه (مقدمة الواجب)
- ١٧٠ - مسألة خطاب الكفار بفروع الشريعة
- مسائل قصار ، وفصول من المذهب تليق بهذا الموضع
- ١٨٣ - مسألة دخول العبيد في مطلق الأوامر والنواهي
- ١٨٦ - مسألة دخول النساء في خطاب الرجال
- ١٨٩ - فصل في أفعال السكران وأقواله
- ١٩٥ - مسألة دخول الأمر في الأمر
- ١٩٨ - من هم الذين يتناولهم الخطاب
- ١٩٩ - مسألة في الأمر بالشيء هل يدل على أجزاء المأمور به
- ٢٠٣ - مسألة في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده
- ٢٠٩ - مسألة في الفرض والواجب
- ٢١٢ - مسألة في تناول الأمر للمكروه
- ٢٢١ - مسألة ، إذا قال الصحابي أمرنا بكذا
- ٢٢٢ - باب القول في النواهي
- ٢٢٢ - فصل : هل للنهي صيغة تدل عليه
- ٢٢٢ - فصل في مقتضى صيغة النهي
- ٢٢٣ - فصل : النهي يقتضي الفور
- ٢٢٤ - فصل : النهي عن الشيء أمر بضده
- فصل : النهي عن أحد الشئتين
- ٢٢٦ - مسألة في النهي هل يقتضي الفساد

مباحث العموم والخصوص « المطلق والمقيد »

- ٢٤٢ - القول في العموم والخصوص
- ٢٤٦ - مسألة ، هل للعموم صيغة
- ٢٦٣ - ومن فروع هذه المسألة
- ٢٦٨ - فصل في ذكر ألفاظ العموم
- ٢٧٦ - فصل العموم في الخطاب الذي يحتاج لإضمار
- ٢٧٨ - مسألة ، أقل ما يتناوله الجمع
- ٢٨٣ - فصل في التخصيص
- ٢٨٥ - مسألة ، العموم بعد التخصيص هل هو حقيقة أم مجاز
- ٢٩٥ - فصل ، الغاية التي ينتهي إليها تخصيص العموم
- ٢٩٧ - فصل ، الكلام فيما يخص به العموم
- ٣٠١ - مسألة ، تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد
- ٣٠٥ - فصل ، تخصيص السنة بالسنة
- ٣٠٧ - تخصيص العموم بالإجماع
- ٣٠٧ - التخصيص بالإجماع السكوتي
- ٣٠٨ - تخصيص الخبر بمذهب راويه
- ٣١٠ - التخصيص بالقياس
- ٣١٥ - مسألة ورود اللفظ العام على سبب خاص
- ٣٢٣ - فصل ، تعارض اللفظين من الشارع
- ٣٢٧ - مسألة تعارض الخاص المتقدم مع العام المتأخر
- - فصل ، ورود الشرط أو الاستثناء أو الصيغة أو الحكم
- ٣٣٣ قيداً وراء العموم
- ٣٣٦ - مسألة ، الإضمار في المعطوف على متعدد الإضمار فيه

- ٣٤٠ فصل ، العموم في سياق المدح والذم
- ٣٤٣ فصل ، التخصيص بالدليل المتصل
- ٣٤٦ فصل ، تقدم المستثنى وتأخره
- ٣٤٧ فصل ، استثناء أكثر الجملة
- ٣٤٩ فصل ، ألفاظ الاستثناء
- ٣٤٩ مسألة الاستثناء من غير الجنس
- ٣٥٣ مسألة، تعقب الاستثناء جملاً عطفاً بعضها على بعض بالواو
- ٣٦٤ فصل ، تخصيص العموم بالشرط
- ٣٦٧ فصل ، العموم في حكايات الأحوال
- ٣٦٩ فصل ، الصيغة المختصة برسول الله ﷺ
- ٣٧٣ مسألة المطلق والمقيد