

مَنْ التَّرَاثِ السَّلَامِيِّ
الذِّكَا السَّائِبِينَ الرَّابِعُونَ



المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
مكة المكرمة

بَيَانُ الْمَخْصَرِ شرح مختصر ابن الحاجب

تأليف

شمس الدين أبو الشناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني

ت ٧٤٩ هـ

تحقيق

للكتور محمد مظهر بقا

حقوق الطبع محفوظة
لمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي

الطبعة الأولى

١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م

دارالمدنك

للطباعة والنشر والتوزيع
جدة - ص. ب. : ١٨٤٨٥ ت : ٦٤٢٢٣٦٢





بَيَانُ الْمُخْتَصَرِ
شرح مختصر ابن الكاجب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

٥	خطبة المحقق
٧	ترجمة موجزة لابن الحاجب
١٥	التعريف بالمؤلف
٢٥	التعريف بالكتاب
٣٤	وصف النسخ
٣٨	منهاج التحقيق

بيان المختصر

٣	مقدمة الشارح
٨	مقدمة الماتن

المبادئ

١٢	حد أصول الفقه لقباً
١٧	حده مضافاً
٢٩	فائدته
٣٠	استمداده

المبادئ الكلامية

٣٣	الدليل
٣٩	النظر
٣٩	العلم
٥١	الاعتقاد والظن والوهم والشك
٥٥	أقسام العلم : التصور والتصديق

٦٣ مادة المركب
٦٣ الحد حقيقى ورسمى ولفظى
٦٦ شروط الحدود الثلاثة
٦٦ الذاتى
٧١ الجنس والفصل والنوع
٧٤ العرضى
٧٦ صورة الحد
٧٧ خلل الحد
٨٠ اختصاص الرسمى باللازم الظاهر
٨٢ حصول الحد بالبرهان
٨٧ القضية
٨٨ قسمة القضية الحملية
٩١ قطعية مقدمات البرهان
٩٢ الأمارات
٩٣ وجه الدلالة فى المقدمتين
٩٥ الضروريات
٩٧ صورة البرهان اقترانى واستثنائى
١٠٠ الموضوع والحمول والوسط
١٠١ النقيضان
١٠٢ شرائط النقيضين
١٠٣ العكس المستوى
١٠٧ عكس النقيض
١٠٩ الأشكال الأربعة

١١١ الشكل الأول
١١١ شرط إنتاجه
١١٥ الشكل الثاني و شرط إنتاجه
١٢١ الضروب المنتجة
١٢٢ الشكل الثالث و شرط إنتاجه
١٢٩ الشكل الرابع
١٣٧ الاستثنائى (المتصل والمنفصل)
١٣٨ الاستثنائى المتصل
١٣٩ قياس الخلف
١٤١ الاستثنائى المنفصل
١٤٣ رد الاستثنائى إلى الاقترانى
١٤٤ الخطأ فى البرهان لمادته وصورته
١٤٩	مبادئ اللغة
١٤٩ حد الموضوعات اللغوية
١٥١ أقسامها : (مفرد ومركب)
١٥١ تعريف المفرد
١٥٤ أقسامه : الاسم والفعل والحرف
١٥٤ الدلالة وأقسامها
١٥٥ المركب وأقسامه
١٥٧ تقسيم آخر للمفرد

- ١٦٣ المشترك
- ١٦٣ مسألة : وقوع المشترك
- ١٧٢ مسألة : وقوعه في القرآن

١٧٥ المترادف

- ١٧٥ مسألة : وقوعه
- ١٧٩ مسألة : ترادف الحد والمحدود
- ١٨٠ مسألة : وقوع كل من المترادفين مكان الآخر

١٨٣ الحقيقة والمجاز

- ١٨٣ مسألة : تعريف الحقيقة
- ١٨٥ الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية
- ١٨٦ المجاز: تعريفه
- ١٨٦ ضرورة العلاقة
- ١٨٨ اشتراط النقل في الآحاد
- ١٩٤ وجوه معرفة المجاز
- ٢٠١ كون اللفظ قبل الاستعمال حقيقة أو مجازا
- ٢٠٤ كون المجاز في التركيب
- ٢٠٧ مسألة : دوران اللفظ بين المجاز والاشترك
- ٢١٤ مسألة : (الحقيقة) الشرعية
- ٢٣٠ مسألة : وقوع المجاز
- ٢٣٢ مسألة : وقوعه في القرآن

- ٢٣٦ مسألة : وقوع المعرّب في القرآن
- ٢٤٠ مسألة : المشتق
- ٢٤٤ مسألة : اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة
- ٢٥٠ مسألة : اشتقاق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره
- ٢٥٥ مسألة : الأسود ونحوه من المشتقات
- ٢٥٥ مسألة : ثبوت اللغة قياسا

الحروف

- ٢٦٣
- ٢٦٦ مسألة : الواو للجمع المطلق
- ٢٧٥ الثالث : ابتداء الوضع
- ٢٧٨ مسألة : قول الأشعرى (الاختلاف في ابتداء الوضع)
- ٢٨٦ الرابع : طريق معرفة الموضوعات اللغوية

الأحكام

- ٢٨٧ الأحكام
- ٢٨٧ الحسن والقبح في حكم الله تعالى
- ٣١٣ مسألتان على التنزل
- ٣١٣ وجوب شكر المنعم
- ٣٢١ حكم الأشياء قبل الشرع

الحكم

- ٣٢٥ أقسام الحكم
- ٣٣٣ الوجوب
- ٣٣٧ ترادف الفرض والواجب
- ٣٣٨ الأداء

- * مسألة : الواجب على الكفاية ٣٤٢
- * مسألة : (الواجب المخير) ٣٤٥
- * الواجب الموسع ٣٥٦
- * مسألة : من أخرج مع ظن الموت قبل الفعل ٣٦٣
- * مسألة : ما لا يتم الواجب إلا به ٣٦٨
- مسألة : تحريم واحد لا بعينه ٣٧٧
- مسألة : استحالة كون الشيء واجبا حراما ٣٧٧
- من توسط أرضا مغصوبة ٣٩٠
- * مسألة هل المندوب مأمور به ؟ ٣٩٢
- * مسألة هل المندوب تكليف ؟ ٣٩٦
- مسألة : كون المكروه منبها عنه ٣٩٦
- مسألة : إطلاق الجائز على المباح ٣٩٧
- مسألة : الإباحة حكم شرعي ٣٩٨
- مسألة : كون المباح غير مأمور به ٣٩٩
- مسألة : كون المباح من جنس الواجب ٤٠٣
- خطاب الوضع ٤٠٤
- السبب والمانع والشرط ٤٠٥
- الصحة والبطالان ٤٠٧
- الرخصة (والعزيمة) ٤١٠
- ٤١٣ **المحكوم فيه : الأفعال**
- مسألة : شرط المطلوب الإمكان ٤١٣

- ٤٢٣ مسألة : شرطية حصول الشرط الشرعى فى التكليف
- ٤٢٩ مسألة : لا تكليف إلا بفعل
- ٤٣١ مسألة : قول الأشعرى : لا ينقطع
- ٤٣٤ التكليف بفعل حال حدوثه

٤٣٥ المحكوم عليه: المكلف

- ٤٣٥ مسألة : كون الفهم شرط التكليف
- ٤٣٩ مسألة : تعلق الأمر بالمعدوم
- ٤٤٣ مسألة : صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته

* * *

٤٥٣ الأدلة الشرعية

- ٤٥٧ ١ - الكتاب
- ٤٦١ مسألة : ما نقل آحاداً فليس بقرآن الخ
- ٤٦١ حكم البسمة فى أوائل السور ؟
- ٤٦٩ مسألة : تواتر القراءات السبع
- ٤٧٢ مسألة : العمل بالشاذ
- ٤٧٤ المحكم

٤٧٧ ٢ - السنة

- ٤٧٧ مسألة : عصمة الأنبياء
- ٤٧٩ مسألة : فعله صلى الله عليه وسلم
- ٥٠٢ مسألة : إذا علم بفعل ولم ينكره قادراً
- ٥٠٦ مسألة : الفعلان لا يتعارضان

٣ - الإجماع

- ٥٢١
- ٥٢٥ بيان ثبوته
- ٥٣١ الأدلة أنه حجة قطعية
- ٥٤٦ مسألة : عدم اعتبار وفاق من سيوجد اتفاقا
- ٥٤٩ مسألة : عدم اعتبار قول المبتدع في الإجماع
- ٥٥١ مسألة : اختصاص الإجماع بالصحابة
- ٥٥٤ مسألة : لوندرا المخالف إلخ
- ٥٥٧ مسألة : اعتبار التابعى المجتهد مع الصحابة
- ٥٦٣ مسألة : إجماع أهل المدينة
- ٥٦٨ مسألة : إجماع أهل البيت وخدمهم
- ٥٧٣ مسألة : اشتراط عدد التواتر
- ٥٧٥ مسألة : إذا أفتى واحد وعرفوا به
- ٥٨١ مسألة : اشتراط انقراض العصر
- ٥٨٦ مسألة : لا إجماع إلا عن مستند
- ٥٨٧ مسألة : الإجماع عن قياس
- ٥٨٩ مسألة : إذا أجمع على قولين وأحدث ثالث
- ٥٩٧ مسألة : إحداث دليل آخر
- ٥٩٩ مسألة : اتفاق العصر على أحد قولى العصر الأول
- ٦٠٨ مسألة : اتفاق العصر عقيب الاختلاف
- ٦٠٩ مسألة : عدم علم الأمة بخبر

- ٦١١ مسألة : ارتداد الأمة
- ٦١٢ مسألة : مثل قول الشافعى : إن دية اليهودى الثلث
- ٦١٣ مسألة : العمل بالإجماع بنقل الواحد
- ٦١٧ مسألة : إنكار حكم الإجماع القطعى
- ٦١٨ مسألة : التمسك بالإجماع فيما لا تتوقف صحته عليه
- ٦١٩ اشتراك الأدلة الشرعية فى السند والمتن
- ٦١٩ الخبر
- ٦٢٩ الإنشاء والتنبيه
- ٦٣١ انقسام الخبر إلى صدق وكذب
- ٦٣٦ تقسيم آخر للخبر
- ٦٣٩ الخبر المتواتر والآحاد
- ٦٤٠ إفادة المتواتر العلم
- ٦٤٤ إفادة المتواتر العلم ضرورى أم لا ؟
- ٦٤٨ شرط المتواتر بحسب المخبرين
- ٦٤٩ الشرائط التى اعتبرها قوم دون قوم
- ٦٥٤ مسألة : إذا اختلف التواتر فى الوقائع
- ٦٥٥ خبر الواحد
- ٦٥٦ مسألة : حصول العلم بخبر الواحد العدل
- ٦٦١ مسألة : إذا أخبر واحد بحضرة الرسول ولم ينكره
- ٦٦٢ مسألة : إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبه

- ٦٦٢ مسألة : إذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعى على نقله
- ٦٦٨ مسألة : التعبد بخبر الواحد العدل
- ٦٧١ مسألة : وجوب العمل بخبر الواحد العدل
- ٦٨٦ شرائط وجوب العمل
- ٦٨٦ البلوغ
- ٦٨٩ الإسلام
- ٦٩١ حكم المبتدع إلخ
- ٦٩٤ حكم شارب النبيذ واللاعب بالشطرنج
- ٦٩٥ رجحان الضبط على السهو
- ٦٩٦ العدالة
- ٦٩٧ الكبائر
- ٧٠٠ مسألة : رواية مجهول الحال
- ٧٠٣ مسألة : ثبوت الجرح والتعديل بخبر الواحد
- مسألة : هل يكفى فى التعديل والجرح إطلاق العدالة والفسق
- ٧٠٤ أم لا ؟
- ٧٠٨ مسألة : الجرح مقدم ، وقيل : الترجيح
- مسألة : حكم الحاكم المشترط العدالة ... إلخ ، وعمل العالم
- ٧١٠ ورواية العدل تعديل أم لا ؟
- ٧١٢ مسألة : عدالة الصحابة
- ٧١٤ مسألة : تعريف الصحابى
- ٧١٧ مسألة : لو قال المعاصر العدل : أنا صحابى

- ٧١٧ مسألة : اشتراط العدد في الرواية
- ٧٢٠ مسألة : إذا قال الصحابي : قال صلى الله عليه وسلم
- ٧٢٢ مسألة : إذا قال : سمعته أمر أو نهى
- ٧٢٣ مسألة : إذا قال : أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم
- ٧٢٤ مسألة : إذا قال : من السنة كذا
- ٧٢٥ مسألة : إذا قال : كنا نفعل أو كانوا
- ٧٢٦ مستند غير الصحابي
- ٧٣٢ مسألة : نقل الحديث بالمعنى
- ٧٣٦ مسألة : إذا كذب الأصل الفرع
- ٧٤٠ مسألة : إذا انفرد العدل بزيادة والمجلس واحد
- ٧٤٤ مسألة : حذف بعض الخبر
- ٧٤٦ مسألة : خبر الواحد فيما تعم به البلوى
- ٧٤٩ مسألة : خبر الواحد في الحد
- ٧٥٠ مسألة : إذا حمل الصحابي ما رواه على أحد محمليه
- ٧٥٢ مسألة : الخبر المخالف للقياس
- ٧٦١ مسألة : المرسل
- ٧٦٩ المنقطع

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٧	— الأمر
١١	— حد الأمر
١٩	— هل للأمر صيغة تخصه
٣١	— دلالة صيغة الأمر على التكرار
٣٧	— الأمر إذا علق على علة ثابتة
٤٠	— مسألة — القائلون بالتكرار قائلون بالفور
٤٨	— مسألة — الأمر بشيء معين هل نهى عن ضده
٦٨	— مسألة — الأجزاء : الامتثال
٧٢	— مسألة — صيغة الأمر بعد الحظر
٧٣	— مسألة — القضاء بأمر جديد أو بالأول
٧٧	— مسألة — الأمر بالأمر بالشيء
٨٠	— مسألة — إذا أمر بعقل مطلق
٨٢	— مسألة — الأمران المتعاقبان بمتائلين
٨٦	— النهي
٨٨	— مسألة — النهي عن الشيء لعينه
٩٧	— مسألة — النهي عن الشيء لوصفه
١٠١	— مسألة — النهي يقتضي الدوام

- العام والخاص ١٠٤
- مسألة — العموم من عوارض الألفاظ ١٠٨
- مسألة — للعموم صيغة ؟ ١١١
- مسألة — الجمع المنكر ١٢١
- مسألة — أبنية الجمع ١٢٦
- مسألة — إذا خص العام كان مجازا في الباقي ١٣٢
- مسألة — العام بعد التخصيص بمبين ١٤١
- مسألة — جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال
- في عمومه ١٤٨
- مسألة — المشترك يصح اطلاقه على معنيه مجازا لاحقيقة ✓ ١٦١
- مسألة — نفي المساواة يقتضي العموم لغيرها ١٦٩
- مسألة — المقتضي ١٧٤
- مسألة — لا آكل وأن أكلت عام ١٧٨
- مسألة — الفعل المثبت لا يكون عاما في أقسامه ١٨٢
- مسألة — نحو قول الصحابي نهى عليه السلام عن بيع
- الغرر .. يعم الغرر ١٨٨
- مسألة — إذا علق حكما على علة عم بالقياس شرعا لا
- بالصيغة ١٩١
- مسألة — عموم المفهوم ١٩٤

—	مسألة — مثل قوله <small>صلى الله عليه وسلم</small> لا يقتل مسلم بكافر يقتضي العموم ، قاله الحنفية	١٩٥
—	مسألة — مثل يا أيها المزمّل ليس بعام للأمة	٢٠١
—	مسألة — خطابه لواحد ليس بعام	٢٠٥
—	مسألة — جمع المذكر السالم هل يدخل فيه النساء ؟	٢١٢
—	مسألة — من الشرطية تشمل المؤنث	٢١٨
—	مسألة — الخطاب بالناس والمؤمنين يشمل العبيد	٢١٨
—	مسألة — مثل يا أيها الناس ، يا عبّادي يشمل الرسول ..	٢٢١
—	مسألة — مثل يا أيها الناس ليس خطابا لمن بعدهم	٢٢٦
—	مسألة — المخاطب داخل في عموم متعلق خطابه	٢٢٩
—	مسألة — مثل خذ من أموالهم صدقة لا يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال	٢٣٠
—	مسألة — العام بمعنى المدح والذم عام	٢٣٣
—	التخصيص	٢٣٥
—	حده	٢٣٥
—	مسألة — التخصيص جائز	٢٣٨
—	مسألة — الأكثر أنه لا بد في التخصيص بقاء جمع يقرب من مدلوله	٢٣٩
—	المخصص متصل ومنفصل	٢٤٦

الصفحة	الموضوع
٢٥١	— حد الاستثناء
٢٥٧	— اختلف في تقرير الدلالة في الاستثناء
٢٦٦	— مسألة — شرط الاستثناء الاتصال
٢٧١	— مسألة — الاستثناء المستغرق باطل
٢٧٨	— مسألة — الاستثناء بعد جمل بالواو
٢٩١	— مسألة — الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس
٢٩٦	— التخصيص بالشرط
٢٩٩	— وهو عقلي وشرعي ولغوي
٣٠٢	— وقد يتحدد الشرط ويتعدد على الجمع وعلى البدل
٣٠٤	— التخصيص بالصفة
٣٠٥	— التخصيص بالغاية
٣٠٦	— التخصيص بالمنفصل
٣١٠	— مسألة — تخصيص الكتاب بالكتاب
٣١٥	— مسألة — تخصيص السنة بالسنة
٣١٦	— مسألة — تخصيص السنة بالقرآن
٣١٨	— مسألة — تخصيص القرآن بخبر الواحد
٣٢٤	— مسألة — الاجماع يخص القرآن والسنة
٣٢٥	— مسألة — العام يخص بالمفهوم
٣٢٦	— مسألة — فعله ^{صلى الله عليه} يخص العموم

- مسألة — إذا علم صلى الله عليه وسلم بفعل مخالف فلم ينكره كان
 ٣٢٩ مخصصاً للفاعل
- مسألة — الجمهور أن مذهب الصحابي ليس بمخصص
 ٣٣١
 — مسألة — الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ليس
 بمخصص
 ٣٣٣
 — مسألة — الجمهور إذا وافق الخاص حكم العام فلا
 تخصيص
 ٣٣٦
 — مسألة — رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص ...
 ٣٣٧
 — مسألة — جواز تخصيص العموم بالقياس
 ٣٤٠
 — المطلق والمقيد
 ٣٥١
 — مسألة — إذا ورد مطلق ومقيد
 ٣٥٣
 — المجرم
 ٣٦٠
 — مسألة — لا إجمال في نحو حرمت عليكم
 ٣٦٥
 — لا إجمال في نحو قوله وامسحوا برؤوسكم
 ٣٦٦
 — مسألة — لا إجمال في نحو رفع عن أمي الخطأ
 ٣٦٩
 — مسألة — لا إجمال في نحو لا صلوة إلا بطهور
 ٣٧١
 — مسألة — لا إجمال في نحو والسارق والسارقة
 ٣٧٥
 — مسألة — المختار أن اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من
 غير ظهور مجمل
 ٣٧٨

—	مسألة — ماله محمل لغوي ومحمل في حكم شرعي ليس	—
٣٨٠	بمحمل	بمحمل
٣٨١	مسألة — لا إجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي	—
٣٨٥	البيان والمبين
٣٨٧	مسألة — الجمهور : الفعل يكون بيانا	—
٣٩٠	مسألة — إذا ورد بعد الجمل قول وفعل	—
٣٩٢	مسألة — المختار أن البيان أقوى	—
٣٩٤	مسألة — تأخير البيان عن وقت الحاجة	—
٤٠٩	مسألة — المختار على المنع جواز تأخير إسماع المخصص	الموجود
٤١١	مسألة — المختار على المنع جواز تأخيره — عليه	—
٤١١	السلام — تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة	—
٤١٢	مسألة — المختار على التجويز جواز سماع بعض دون	بعض
٤١٤	بعض	—
٤١٤	مسألة — يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص	—
٤١٧	الظاهر والمأول
٤٢٠	التأويل القريب والبعيد
٤٣٣	المنطوق والمفهوم
٤٣٨	مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة

٤٤٨	تعريف مفهوم المخالفة وأقسامه	—
٤٥١	مفهوم الصفة	—
٤٧٨	مفهوم الشرط	—
٤٨١	مفهوم الغاية	—
٤٨٢	مفهوم اللقب	—
٤٨٥	الحصر بإنما	—
٤٨٥/٤	مفهوم الحصر	—
٤٩٣	النسخ	—
٥٠٥	الاجماع على الجواز والوقوع	—
٥١٦	مسألة — المختار جواز النسخ قبل وقت الفعل	—
	مسألة — الجمهور : جواز نسخ مثل صوموا أبدا	—
٥٢٤	مسألة — جواز النسخ من غير بدل	—
٥٢٧	مسألة — الجمهور : جواز النسخ بأثقل	—
٥٣٢	مسألة — الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ..	—
٥٣٧	مسألة — المختار جواز نسخ التكليف بالإخبار بتقيضه ..	—
٥٣٩	مسألة — يجوز نسخ القرآن بالقرآن	—
٥٤٤	ويتعين الناسخ بعلم تأخره	—
٥٤٦	مسألة — الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن	—

الموضوع	الصفحة
— مسألة — الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر .	٥٥١
— مسألة — الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ	٥٥٦
— مسألة — الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ به	٥٥٩
— مسألة — المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً	٥٦١
— مسألة — المختار جواز نسخ أصل الفحوى دونه و	٥٦٣
— مسألة — المختار : إن نسخ حكم أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع	٥٦٧
— مسألة — المختار أن الناسخ قبل تبليغه <small>صلى الله عليه وآله</small> لا يثبت حكمه	٥٦٩
— مسألة — العبادات المستقلة ليست نسخاً	٥٧١
— مسألة — إذا نقص جزء العبادة أو شرطها فنسخ للجزء والشرط لا للعبادة	٥٨٠
— مسألة — المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره	٥٨٢

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة

الموضوع

القياس

- ٥ حده
- ٦ الاعتراض على الحد
- ١٠ حدود مزيفة للقياس
- ١٤ أركان القياس : الأصل والفرع وحكم الأصل والوصف الجامع
- ١٥ شروط حكم الأصل
- ١٥ أن يكون شرعياً
- ١٥ وأن لا يكون منسوخاً
- ١٦ وأن لا يكون فرعاً
- ١٩ وأن لا يكون معد ولا به عن سنن القياس
- ١٩ وأن لا يكون حكم الأصل عديم النظر
- ٢٠ وأن لا يكون ذا قياس مركب
- ٢٤ وأن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع
- ٢٥ شروط علة الأصل
- ٢٥ أن تكون بمعنى الباعث
- ٢٦ وأن تكون وصفا ضابطا للحكمة
- ٢٧ وأن لا تكون عدما في الحكم الثبوتي
- ٣٢ وأن لا يكون العدم جزءا منها
- ٣٣ وأن لا تكون المتعدية المحل ولاجزءا منه
- ٣٤ التعليل بالعلة القاصرة

- ٣٧ هل النقض قاذح في العلية ؟
- ٤٧ هل الكسر يبطل العلية ؟
- ٥٠ النقض المكسور هل يبطل العلية ؟
- ٥٢ العكس
- ٥٢ تعليل الحكم بعلمتين أو علل كل مستقل
- ٦٥ تعليل حكيم بعلة
- ومن شروط علة الأصل :
- ٦٧ أن لا تتأخر عن حكم الأصل
- ٦٩ وأن لا ترجع على حكم الأصل بالإبطال
- ٦٩ وأن لا تكون المستنبطة بمعارض في الأصل
- ٦٩ وأن لا تخالف نصاً ولا إجماعاً
- ٧١ وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص
- ٧١ وأن يكون دليلها شرعياً
- ٧١ وأن لا يكون دليلها متناولاً لحكم الفرع
- ٧٣ تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
- ٧٥ تعدد الوصف ووقوعه
- ٨٠ عدة أمور قد شرطت في العلة ولا تشترط
- ٨٢ مسألة — هل حكم الأصل ثابت بالعلة أم بالنص ؟
- ٨٣ شروط الفرع
- ٨٣ أن يساوي في العلة علة الأصل
- ٨٤ وأن يساوي حكمه حكم الأصل

- وأن لا يكون منصوباً عليه ٨٥
- مسالك العلة ٨٧
- الأول : الإجماع ٨٧
- الثاني : النص ٨٨
- التنبيه والايحاء ٩٢
- الثالث : السبر والتقسيم ١٠٣
- طرق الحذف ١٠٤
- دليل العمل بالسبر وتخريج المناط ١٠٨
- الرابع : المناسبة والإحالة ١١٠
- وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا ١١٣
- المقاصد ضربان : ضروري وغير ضروري ١١٧
- مسألة انحراف المناسبة بمفسدة ١٢٠
- المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل ١٢٣
- تثبت عليية الشبه بجميع المسالك ١٣١
- الطرد والعكس ١٣٤
- القياس جلي وخفي ١٣٩
- مسألة : جواز التعبد بالقياس ١٤١
- مسلك النظام ورده ١٤٤
- مسألة — القائلون بالجواز قائلون بالوقوع إلا داود وابنه و ١٥١
- مسألة : النص على العلة هل يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس ١٦٥

١٧١	جريان القياس في الحدود والكفارات
١٧٣	مسألة جريان القياس في الأسباب
١٧٦	مسألة جريان القياس في جميع الأحكام
١٧٨	الاعتراضات وهي خمسة وعشرون
١٧٨	١ — الاستفسار
١٨١	٢ — فساد الاعتبار
١٨٥	٣ — فساد الوضع
١٨٧	٤ — منع حكم الأصل
١٩١	٥ — التقسيم
١٩٣	٦ — منع وجود المدعى علة في الأصل
١٩٤	٧ — منع كون الوصف علة
١٩٧	٨ — عدم التأثير
٢٠١	٩ — القدح في المناسبة
٢٠١	١٠ — القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود
٢٠٣	١١ — كون الوصف خفياً
٢٠٣	١٢ — كونه غير منضبط
٢٠٤	١٣ — النقض
٢١٢	١٤ — الكسر
٢١٢	١٥ — المعارضة في الأصل
٢٢٦	١٦ — التركيب

٢٢٦ التعدية	١٧ —
٢٢٧ منع وجوده في الفرع	١٨ —
٢٢٩ المعارضة في الفرع	١٩ —
٢٣١ الفرق	٢٠ —
٢٣١ اختلاف الضابط في الأصل والفرع	٢١ —
٢٣٥ اختلاف جنس المصلحة	٢٢ —
٢٣٦ مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل	٢٣ —
٢٣٧ القلب	٢٤ —
٢٤١ القول بالموجب	٢٥ —
٢٤٦ تعدد الاعتراضات	—
٢٥٠ الاستدلال	—
٢٦٢ الاستصحاب	—
٢٦٧ شرع من قبلنا	—
٢٧٤ مذهب الصحابي	—
٢٨١ الاستحسان	—
٢٨٧ المصالح المرسلة	—
٢٨٨ الاجتهاد	—
٢٩٠ مسألة الاختلاف في تجزي الاجتهاد	—
٢٩٣ هل كان عليه السلام متعبدا بالاجتهاد	—
٢٩٩ مسألة وقوع الاجتهاد ممن عاصروا ظنا	—

٣٠٤	— الاجماع على أن المصيب في العقليات واحد
٣٠٧	— مسألة — القطع لا إثم على المجتهد
٣٠٩	— مسألة — المسألة التي لا قاطع فيها
٣٢١	— مسألة — تقابل الدليلين العقليين محال
٣٢٤	— مسألة — لا يستقيم لمجتهد قولان
٣٢٦	— مسألة — لا ينقض الحكم في الاجتهادات
٣٢٨	— مسألة — المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد
٣٣٣	— مسألة : جواز أن يقال للمجتهد : أحكم بما شئت
٣٤١	— مسألة — المختار أنه <small>صلى الله عليه وسلم</small> لا يقر على خطأ في اجتهاده
٣٤٦	— مسألة — المختار أن النافي مطالب بدليل
٣٥٠	— التقليد والمفتي والمستفتي
٣٥٢	— مسألة — لا تقليد في العقليات
٣٥٧	— مسألة — غير المجتهد يلزمه التقليد
٣٥٩	— مسألة — الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة
٣٦١	— مسألة — إذا تكررت الواقعة لم يلزم تكرير النظر
٣٦٢	— مسألة — خلو الزمان عن المجتهد
٣٦٥	— مسألة — إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد
٣٦٩	— مسألة — لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا
٣٧١	— الترجيح
٣٧٤	— الترجيح بأمر تتعلق بالسند

٣٧٦	— ما يتعلق بحال الراوي
٣٨١	— ما يتعلق بحال الرواية
٣٨٢	— ما يتعلق بحال المروي
٣٨٣	— الترجيح بأمر تعود إلى المتن
٣٨٩	— الترجيح العائد إلى المدلول
٣٩٤	— الترجيح العائد إلى أمر خارجي
٣٩٨	— الترجيح بين المعقولين
٣٩٨	— الترجيح العائد إلى الأصل
٣٩٩	— الترجيح العائد إلى علة الأصل
٤٠٤	— الترجيح العائد إلى الفرع
٤٠٦	— ترجيح المنقول والمعقول إذا تعارضا
٤٠٧	— ترجيح الحدود السمعية بعضها على بعض

مَنْ التَّرَاثِ السَّلَامِيِّ
الذِّكَا السَّائِبِ وَالْإِسْحَاقِ



المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
مكة المكرمة

بَيَانُ الْمَخْصَرِ شرح مختصر ابن الحاجب

تأليف

شمس الدين أبو الشفاء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني

ت ٧٤٩ هـ

تحقيق

الدكتور محمد مظهر بقا

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده .

أما بعد :

فقد شاء الله أن أتشرف بتحقيق كتاب « بيان المختصر » للإمام شمس الدين الأصفهاني ، رحمه الله ، لما له من أهمية بين شروح « مختصر المنتهى » لابن الحاجب ، رحمه الله ، حيث إنه يعدُّ واحداً من الشروح السبعة التي هي من أحسن شروحه ، والتي اشتهرت بـ « السبع السيارة » .

فأحببت أن أقوم بإخراجه كتاباً من كتب التراث الإسلامي العظيم ، خدمة للعلم وابتغاء مثوبة الله تعالى .

وإني لأسأل الله - تعالى - أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، وأن ينفعنا به « يوم لا ينفع مال ولا بنون » .

« وما توفيقى إلا بالله ، عليه توكلت وإليه أنيب »

الدكتور محمد مظهر بيا

الأستاذ المشارك

بمركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

بجامعة أم القرى بمكة المكرمة

١٢ / ٣ / ١٤٠٣ هـ

ترجمة موجزة لابن الحاجب (١)

(٥٧٠ أو ٥٧١ هـ - ٦٤٦ هـ)

نسبه وكنيته :

عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ، الكردي الدويني الأصل ، الإنساني ، ويلقب بجمال الدين ، ويكنى بأبي عمرو ، وشهرته بابن الحاجب لأن أباه كان جنديا حاجبا للأمير عز الدين موسك الصلاحي (٢) ، فعرف ولده بذلك .

مولده وبدء حاله :

ولد ابن الحاجب بإسنا (٣) ، ثم انتقل به والده إلى القاهرة ، فاشتغل

(١) انظر ترجمته في :

البداية والنهاية ١٣ : ١٧٦ ، وغاية النهاية للجزري ١ : ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، رقم ٢١٠٤ ، والمختصر في تاريخ البشر ٣ : ١٧٨ ، وبغية الوعاة ٢ : ١٣٤ ، وشجرة النور الزكية ١٦٧ ، رقم ٥٢٥ ، والديباج المذهب ٢ : ٨٦ ، وحسن المحاضرة ١ : ١٩٤ ، ومراة الجنان ٤ : ١١٤ ، ١١٥ ، وشذرات الذهب ٥ : ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ومفتاح السعادة ١ : ١١٧ ، ١١٨ ، والنجوم الزاهرة ٦ : ٣٦٠ ، والفتح المبين ٢ : ٦٥ ، ٦٦ ، والأعلام ٤ : ٢١١ ، ومعجم المؤلفين ٦ : ٢٦٥ ، والدارس ٢ : ٣ - ٥ ، ووفيات الأعيان ٣ : ٢٤٨ - ٢٥٠ ، ومعرفة القراء الكبار ٢ : ٥١٦ ، وكشف الظنون ١ : ١٦٢ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٥٩٣ ، ١٠٢٠ ، ١١٣٤ ، ١٣٧٠ - ١٣٧٦ ، ١٤٢٧ ، ١٥٣٩ ، ١٦٢٥ ، ١٧٣٥ ، ١٧٧٤ ، ١٨٠٦ ، ١٨٥٣ - ١٨٥٧ وهدية العارفين ١ : ٦٥٤ ، ٦٥٥ .

(٢) هو عز الدين موسك بن جكر بن خال صلاح الدين . توفي سنة ٥٨٥ هـ . انظر الروضتين

. ١٤٩ : ٢

(٣) « إسنا » بالكسر وتفتح ، مدينة مصرية قديمة بالصعيد الأعلى ، واقعة على الشاطئ الغربي

للنيل . انظر النجوم الزاهرة ٦ : ٣٦٠ ، ومعجم البلدان ١ : ١٤٥ ، والقاموس المحيط .

أبو عمرو في صغره بالقاهرة ، وحفظ القرآن الكريم ، ثم اشتغل بالفقه على مذهب الإمام مالك ، ثم بالعربية ، ثم بالقراءات ، وبرع في العلوم وأتقنها غاية الإتقان .

استيظانه مصر والشام :

استوطن مصر ، ثم استوطن الشام ، ثم رجع إلى مصر فاستوطنها . وتكرر دخوله دمشق ، وآخر ما دخلها سنة ٦١٧ ، فدرس بجامعها بزواية المالكية ، وأكب الفضلاء على الأخذ منه ، وذاع صيته بها . فلما وقع بينه وبين صاحب دمشق ، الصالح بن أبي الجيش ما وقع مع الشيخ عز الدين أبي محمد بن عبد السلام ^(١) ، حيث أنكرا عليه سوء سيرته ، أمرهما بأن يخرجوا من بلده . فخرجوا منها سنة ٦٢٨ هـ فدخلوا القاهرة ، وجلس الشيخ أبو عمرو بالفاضلية ^(٢) موضع الشاطبي ، وتصدر بها ولازمه الطلبة ، وعكف على الدرس والتأليف .

(١) هو عبد العزيز بن عبد السلام ، الشافعي ، عز الدين ، سلطان العلماء ، شيخ الإسلام ، كان إمام عصره بلا مدافع وفريد زمانه بلا منازع . كان خطيب الجامع الأموي ؛ وحدث أن السلطان صالح إسماعيل أعطى الفرنج مدينة « صيدا » فغضب ابن عبد السلام ، وأنكر عليه ذلك فوق المنبر وترك الدعاء له في الخطبة ، وخشى السلطان العاقبة فاعتقله . ثم طلب منه مغادرة الشام . فذهب إلى مصر . فتلقاه الملك الصالح أيوب بالترحيب والإجلال وأكرمه وولاه الخطبة في الجامع العتيق (جامع عمرو بن العاص) وولاه رئاسة القضاء في القطر المصري ما عدا القاهرة . وتوفي - رحمه الله - سنة ٦٦٠ هـ .

من مصنفاته : الإمام في أدلة الأحكام في أصول الفقه .

انظر : طبقات السبكي ٨ : ٢٠٩ ، شذرات الذهب ٥ : ٣٠١ ، البداية والنهاية ١٣ : ٢٣٥ ، فوات الوفيات ٢ : ٣٥٠ ، والأعلام ٤ : ٢١ ، والفتح المبين ٢ : ٧٣ وطبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢٢٢ .

(٢) أنشأها بدرب ملوخيا بالقاهرة القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ، الكاتب المنشي المشهور عام ٥٨٠ هـ ، ورتب فيها دروسا للقراءات وفقه الشافعية والمالكية ، وأوقف عليه نحو مائة الف مجلد في العلوم المتنوعة . وكانت من أعظم مدارس القاهرة وأجلها . انظر : عصر سلاطين المماليك ٣ : ٣٨ .

ثم انتقل إلى الإسكندرية لمواصلة جهوده الدينية والعلمية . فلم تطل مدته ومات بها .

وهو في كل ذلك على حال عدالة وفي منصب جلالة .

شيوخه :

أخذ عن أبي الحسن الأبيارى (١) ، وعليه اعتماده ، وعن أبي الحسين بن جيد . وأخذ العربية عن الرضى القسطنطينى . وأخذ بعض القراءات عن الإمام الشاطبى (٢) ، وسمع منه التيسير والشاطبية . ثم قرأ جميع القراءات على أبي الفضل الغزنوى (٣) ، وأبى الجود (٤) وأبى الحسن الشاذلى (٥) ، وقرأ عليه الشفا . وسمع من

(١) الأبيارى ، هو على بن إسماعيل بن على ، شمس الدين ، أحد أئمة المسلمين المحققين ، الفقيه المالكى الأصولى المحدث . توفى - رحمه الله - سنة ٦١٨ هـ .

من مصنفاته فى الأصول : شرح البرهان لإمام الحرمين .

انظر : الفتح المبين ٢ : ٥٢ ، والديباج ٢ : ١٢١ ، وشجرة النور الزكية ١٦٦ وفى بغية الوعاة (٢ : ١٣٤) ومعرفة القراء الكبار (٥١٦/٢) تفقه على أبى منصور الأبيارى .

(٢) الشاطبى هو القاسم بن قير بن خلف ، الضرير ، ولد سنة ٥٣٨ ، بشاطبه من الأندلس . كان إماما كبيرا أعجوبة فى الذكاء ، كثير الفنون ، غاية فى القراءات ، حافظا للحديث ، بصيرا بالعربية ، إماما فى اللغة . توفى سنة ٥٩٠ هـ .

انظر : غاية النهاية ٢ : ٢٠ ، رقم ٢٦٠٠ ، وطبقات ابن قاضى شهبة ٢ : ٤٢ والديباج ٢ : ١٤٩ .
(٣) الغزنوى ، هو محمد بن يوسف بن على الحنفى ، ناقل ، فقيه ، مفسر . ولد سنة ٥٢٢ هـ ومات بالقاهرة سنة ٥٩٩ هـ .

انظر : غاية النهاية ٢ : ٢٨٦ ، رقم ٣٥٥٦ .

(٤) أبو الجود ، هو غياث بن فارس بن مكى اللخمي ، الضرير ، إمام كامل ، أستاذ ثقة ، كان مقرئا ، نحويا ، فرضيا أدبيا ، عروضيا ، دينا ، فاضلا . انتهت إليه الإقراء بالديار المصرية . تصدر بالمدرسة الفاضلية بعد الشاطبى . توفى سنة ٦٠٥ هـ .

انظر : غاية النهاية ٢ : ٤ ، رقم ٢٥٤٢ .

(٥) الشاذلى ، هو تقى الدين أبو الحسن على بن عبد الله الشاذلى ، العارف بالله العالم المحقق ، كان جامعا لجميع العلوم الظاهرة ، لاسيما علم التفسير ، له فيه نفس عال ، والحديث ، أما علوم الأسرار فقطب رحاها وشمس ضحاها . وقصد الحج وتوفى فى طريقه بجميثة من صعيد مصر فى شوال سنة ٦٥٦ . مولده سنة ٥٧١ .

انظر : الديباج ١٨٦ رقم ٦٢٠ .

البوصيرى (١) ، وابن ياسين وجماعة . وتأدب على الشاطبي وابن البناء .
ولما دخل دمشق سمع عن القاسم بن عساكر (٢) وغيره .

تلاميذه :

أخذ عنه كثير من العلماء ، منهم : شهاب الدين القرافي (٣) ، والقاضي
ناصر الدين ابن المنير (٤) ، وأخوه زين الدين (٥) ، والقاضي ناصر الدين

(١) البوصيرى ، هو هبة الله (ويسمى أيضا سيد الأهل) بن علي بن ثابت بن مسعود الأنصارى
الخرجى ، أبو القاسم ، المصرى المولد والدار . كاتب أديب . كان في آخر حياته مسند الديار المصرية ،
حدث بالقاهرة والاسكندرية . توفى سنة ٥٩٨ هـ .

انظر : شذرات الذهب ٤ : ٣٣٨ ، والأعلام ٨ : ٧٥ ، ومرة الجنان ٣ : ٤٠٩ والنجوم
الزاهرة ٦ : ١٨٢ .

(٢) ابن عساكر ، هو القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله ، أبو محمد ، بن عساكر ، محدث ،
من أهل دمشق . زار مصر وأخذ عنه أهلها . وهو ابن صاحب التاريخ الكبير . توفى سنة ٦٠٠ هـ .
انظر : الأعلام ٥ : ١٧٨ ، وطبقات ابن قاضي شعبة ٢ : ٤٢ رقم ٣٣٥ ، وشذرات
الذهب ٤ : ٣٤٧ وطبقات السبكي ٨ : ٣٥٢ ، والبداية والنهاية ١٣ : ٣٨ .

(٣) القرافي ، هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن ، شهاب الدين ، أبو العباس المالكي . كان إماما
عالما ، انتهت إليه في عهده رئاسة المالكية ، وكان بارعا في الفقه والأصول والتفسير والحديث والعلوم
العقلية وعلم الكلام والنحو . توفى سنة ٦٨٤ هـ .

ومن مصنفاته في أصول الفقه : التنقيح ، وهو مختصر المحصول للإمام الرازى ، وشرح تنقيح
الفصول ، ونفائس الأصول شرح المحصول للإمام الرازى ويعدون كتابه « أنوار البروق في أنواء البروق »
أيضا من كتب الأصول .

انظر : الفتح المبين ٢ : ٨٦ ، والدياج ١ : ٢٣٦ ، والشجرة الزكية ١٨٨ ، والأعلام ١ : ٩٤ ، ٩٥ .
(٤) ابن المنير ، هو أحمد بن محمد بن منصور ، أبو العباس ، الفقيه المالكي ، الأصولى المتكلم
النظار ، المفسر ، الأديب ، الشاعر ، الخطيب ، الكاتب ، المقرئ ، المحدث ، الراوية . ولد سنة ٦٢٠ هـ
وتوفى سنة ٦٨٣ هـ .

كان متمكنا من علم الأصول وله فيه آراء . ولم أطلع على كتاب له في الأصول .
انظر الفتح المبين ٢ : ٨٤ ، والدياج ٢ : ١٧ ، والشذرات ٥ : ٣٨١ ، وشجرة النور
الزكية ص ١٨٨ رقم ٦٢٥ .

(٥) هو زين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن المنير ، الإمام الفقيه النظار المحدث . توفى سنة ٦٩٥ هـ .
انظر : شجرة النور الزكية ص ١٨٨ رقم ٦٢٦ ، والدياج ٢ : ١٢٣ ، ومعجم المؤلفين ٧ : ٢٣٤ .

الأبيارى ، وناصر الدين الزواوى ، وموفق الدين محمد بن أبى العلاء البعلبكى (١) .
وحدث عنه الشرف الدمياطى (٢) ، والمنذرى (٣) . وبالإجازة : العماد
البالىسى ويونس الدبوسى ، والحافظ إسماعيل ، وجمال الدين الفاضلى ، وأبو على بن
الخلال ، وأبو الحسن بن البقال ، وأبو الفضل الذهبى وآخرون .

مكانته العلمية وثناء العلماء على خلقه وفضله :

كان - رحمه الله - إماماً ، فاضلاً محققاً ، نحويًا ، صرفياً ، عروضياً ،
فقيهاً ، أصولياً ، متكلماً ، نظاراً ، مقرئاً ، أدبياً ، شاعراً .
وكان ثقةً ، دينياً ، ورعاً ، متواضعاً ، مطرحاً للتكليف . وكان من أذكى
العالم . وكان الأغلب عليه علم العربية وأصول الفقه .
قال ابن خلكان : كان من أحسن خلق الله ذهنًا ، وجاءنى مرارًا بسبب
أداء الشهادات ، وسألته عن مواضع فى العربية مشككة ، فأجاب أبلغ جواب
بسكون كثير وثبت تام (٤) .

(١) هو محمد بن أبى العلاء بن على بن المبارك الأنصارى الشافعى . قرأ القراءات على ابن الحاجب
بالإسكندرية وسمع منه مقدمته فى النحو .
انظر : معرفة القراء الكبار ٢ : ٥٦٧ ، رقم ١١ .
(٢) الدمياطى ، هو عبد المؤمن بن خلف ، أبو محمد ، شرف الدين ، حافظ للحديث ، من أكابر
الشافعية . قال المزى : ما رأيت أحفظ منه . توفى سنة ٧٠٥ هـ .
انظر : الأعلام ٤ : ١٦٩ ، وفوات الوفيات ٢ : ٤٠٩ ، والبداية والنهاية ١٤ : ٤٠ ، وطبقات
السبكى ٤ : ١٠ ، وشذرات الذهب ٦ : ١٢ ، وطبقات ابن قاضى شعبة ٢ : ٢٨٦ - ٢٨٨ ، رقم ٥٠٩ .
(٣) المنذرى ، هو عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله ، زكى الدين ، أبو محمد ، عالم بالحديث
والعربية ، من الحفاظ المؤرخين ، صاحب الترغيب والترهيب . أصله من الشام ، تولى مشيخة الكاملية
بالقاهرة . توفى سنة ٦٥٦ هـ .
انظر : الأعلام ٤ : ٣٠ ، وفوات الوفيات ٢ : ٣٦٦ ، والبداية والنهاية ١٣ : ٢١٢ ،
وطبقات السبكى ٥ : ١٠٨ ، وطبقات ابن قاضى شعبة ٢ : ١٤٠ - ١٤٢ ، رقم ٤١٣ .
(٤) انظر : وفیات الأعيان ٣ : ٢٥٠ .

وقال شيخ الشام شهاب الدين الدمشقي ، المعروف بابن أبي شامة في كتابه « الذيل على الروضتين » (١) : كان ابن الحاجب ركنا من أركان الدين في العلم والعمل ، بارعا في العلوم الأصولية وتحقيق علم العربية ، متقنا لمذهب مالك ابن أنس ، كان من أذكى الأمة قريحة ، وكان ثقة ، حجة متواضعا ، عفيفا ، كثير الحياء ، منصفًا ، محبا للعلم وأهله ، ناشرا له ، محتملا للأذى ، صبورا على البلوى .

وقال ابن مهدي في معجمه : كان ابن الحاجب علامة زمانه ورئيس أقرانه ، استخراج ما كمن من درر الفهم ، ومزج نحو الألفاظ بنحو المعاني ، وأسس قواعد تلك المباني - تفقه على مذهب مالك ، وكان علم اهتداء في تلك المسالك (٢) .

وقال ابن كثير : قرأ القراءات وحرر النحو تحريرا بليغا وتفقه وساد أهل عصره ، ثم كان رأسا في علوم كثيرة (٣) .

مؤلفاته :

ألف ابن الحاجب في النحو والصرف والعروض والأصول والجدل والفقہ والقراءات وكانت كل مصنفاته في غاية الجودة والتحقيق .

منها : -

- ١ - الكافية ، في النحو .
- ٢ - شرح الكافية .
- ٣ - الوافية . (نظم الكافية) .

(١) ص ١٨٢ .

(٢) انظر : الفتح المبين ٢ : ٦٥ .

(٣) انظر : البداية والنهاية ١٣ : ١٧٦ .

- ٤ - شرح الوافية .
- ٥ - الإيضاح شرح المفصل للزمخشرى ، فى النحو .
- ٦ - المقدمة فى النحو .
- ٧ - الأمالى فى النحو . وهو مجلد ضخىم فى غاية التحقيق . بعضها على مواضع من المفصل ، ومواضع من كافيته ، وعلى مسائل وقعت له فى القاهرة ، وعلى أبيات من شعر المتنبى ، وأشياء نثرية . وقد خالف النحاة فى مواضع ، وأورد عليهم إشكالات وإلزامات مفحمة يعسر الجواب عنها .
- ٨ - شرح كتاب سيويه (كشف الظنون ٢ : ١٤٢٧) .
- ٩ - المكتفى للمبتدى ، شرح الإيضاح للفارسى ، حسن بن أحمد . (كشف الظنون ١ : ٢١٢) .
- ١٠ - الشافية فى التصريف .
- ١١ - شرح الشافية .
- ١٢ - جمال العرب فى علم الأدب . (كشف الظنون ١ : ٥٩٣) .
- ١٣ - المقصد الجليل فى علم الخليل ، قصيدة فى العروض على وزن الشاطبية .
- ١٤ - منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل .
- ١٥ - مختصر منتهى السؤل والأمل .
- ١٦ - جامع الأمهات ، مختصر فى فقه المالكية ، استخرجه من ستين كتابا .
- ١٧ - معجم الشيوخ . (كشف الظنون ٢ : ١٧٣٥) .
- ١٨ - وله عقيدة صنفها .

١٩ - وله سفر في القراءات (الفتح المبين ٢ : ٦٦) .

ورزقت تصانيفه قبولا تاما لحسنها وجزيل فائدتها . ومؤلفاته تنبىء عن فضله ، ولا سيما أماليه التى يظهر منها ما آتاه الله من حدة الذهن وحسن التصور .

وفاته :

توفى - رحمه الله فى سنة ٦٤٦ هـ (١) بالإسكندرية فى ضحى نهار الخميس ، السادس والعشرين (٢) من شوال ، ودفن خارج باب البحر بترية ابن أبى شأمة . وموضع ضريحه الآن فى الطابق السفلى من مسجد أبى العباس المرسى .



(١) فى حسن المحاضرة (١ : ١٩٤) أنه مات سنة ٦٤٦ عن خمس وثمانين سنة .
وفى الأعلام (٤ : ٢١١) ، والفتح المبين (٢ : ٦٥) أنه ولد سنة ٥٧٠ هـ . وفى معجم المؤلفين سنة ميلاده ٥٧١ هـ .
فإن صح ما ذكروا عن سنة ميلاده - وقد أجمعوا أنه مات سنة ٦٤٦ هـ فيكون قد مات عن ٧٦ أو ٧٧ سنة .
(٢) فى بغية الوعاة (٢ : ١٣٤) : « سادس عشر شوال » .

التعريف بالمؤلف (١)

(٦٧٤ هـ - ٧٤٩ هـ)

نسبه :

شمس الدين أبو الثناء (٢) محمود بن جمال الدين ، أبا القاسم عبد الرحمن
ابن مجد الدين أحمد بن أبي بكر بن علي .
ينتمي إلى علاء الدولة الهمداني .

مولده ونشأته واشتغاله بالعلم :

ولد شمس الدين الأصفهاني في سابع عشر شعبان سنة ٦٧٤ هـ (٣)

(١) انظر ترجمته في :

طبقات الشافعية للسبكي ١٠ : ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، وطبقات الشافعية للإسنوي ١ : ١٧٢ ،
وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣ : ٩٤ - ٩٦ ، رقم ٦٢٨ وطبقات المفسرين للدأودي ٢ : ٣١٣ ،
وكتاب السلوك ، القسم الثالث من الجزء الثاني ٧٩٧ ، ومراة الجنان ٤ : ٣٣١ - ٣٣٣ ، ومفتاح
السعادة ٢ : ٤٩ ، وحسن المحاضرة ١ : ٥٤٥ ، والدرر الكامنة ٥ : ٩٥ ، وبغية الوعاة ٢ : ٢٧٨ ، رقم
١٩٧٤ ، والبدر الطالع ٢ : ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، والوفاء بالوفيات ق ٢٥ : ١٠٧ ، ١٠٨ ، وتاريخ علماء
بغداد للسلمي ٢١٨ ، رقم ١٨٥ ، وشذرات الذهب ٦ : ١٦٥ ، والفوائد البهية ١٩٨ ، والفتح المبين
٢ : ١٥٨ ، والأعلام ٧ : ١٧٦ ، ومعجم المؤلفين ١٢ : ١٧٣ ، ومعجم سر كيس ٤٥٤ ، وروضات
الجنات للخوانساري ص ٧٢٢ ، وبروكلمن ٢ : ١١٠ ، وذيله ٢ : ١٣٧ ، وكشف الظنون ١ :
٢٣٥ ، ٣٤٦ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ : ٢ ، ١١١٦ ، ١١٣٧ ، ١١٤٨ ، ١٣٧١ ، ١٧١٧ ، ١٨٥٥ ،
١٨٧٩ ، ١٩٢١ ، ١٩٩١ وإيضاح المكنون ١ : ١٤٣ ، وهدية العارفين ٢ : ٤٠٩ ، والدارس ١ :
٢٧٢ . وذبول تذكرة الحفاظ ١٢٣ ، وذبول العبر ٢٧٥ ، والتعريف بالمؤرخين ١٨٩ .

(٢) في الوافي (ق ٢٥ / ١٠٧ ، الوجه) : أبو الوفاء .

(٣) في الفوائد البهية (ص ١٩٧) : ولد سنة ٦٩٤ هـ .

بأصفهان ، وكانت مدينة علم عظيمة ، ونشأ واشتغل بالعلم بها . ثم انتقل إلى تبريز ، وتعلم بها ، وهي أيضا كانت مدينة حافلة بالعلماء .

وقد توفر له ، مع تلك البيئة العلمية ، بيت علمي ، فقد كانت أسرته أسرة علمية ، أباً عن جد ، وكان أبوه على جانب كبير من العلم ، وكان يتولى بنفسه تعليم ابنه .

قال الياقعي ^(١) : حفظ كتبا عديدة . ومن محفوظاته ، بعد الكتاب العزيز ، كتاب (السامى فى الأسامى) ، وهو كتاب كبير الحجم فى اللغة ، و (أدوات الميدانى) ، و (المصادر) الثلاثة المجردة للزوزنى ، و (الكافية) فى النحو ، وبحثها على والده وغيره من الفضلاء ، ثم حفظ (الغاية القصوى) فى الفقه ، و (المنهاج) فى الأصول ، كلاهما من مصنفات العلامة القاضى ناصر الدين البيضاوى ، وبحثهما على والده وغيره ، وبحث (الحاصل) على والده أيضا من مؤلفات تاج الدين الأرموى . ثم قرأ (الرسالة الشمسية) فى المنطق مع شرحها على أخيه الأوحد إمام الدين ، وقرأ (المطالع) فى المنطق أيضا وحفظه . ثم قرأ (الطوالع) فى أصول الدين من مؤلفات القاضى ناصر الدين المذكور . ثم حفظ (الحاوى) فى الفقه ، وبحثه على والده . وبحث فصول النسفى ^(٢) فى الخلاف . وبحث كتابا فى علم الهيئة للجغمىنى ، و (التذكرة) و (أقليدس) و (الكليات) فى الطب .

شيوخه :

قرأ القرآن على والده ، والفقه والأصول والعربية . ثم توجه إلى تبريز وأقام بها

(١) انظر : مرآة الجنان ٤ : ٣٣١ .

(٢) فى مرآة الجنان « أصول النسفى » والصحيح ما أثبتناه ، وهو لبرهان الدين محمد بن محمد الحنفى ، ت ٦٨٦ هـ ، ويسمى أيضا بالمقدمة البرهانية .
انظر : كشف الظنون ٢ : ١٢٧٢ ، ١٧٩٨ .

مدة ، وقرأ على الشيخ نصير الدين الفاروق ، وعلى الشيخ جمال الدين أبى الرجا ،
شيخ فى تربة على بن سهل الصوفى ، وقرأ شيئاً من المعقول على صدر الدين تركا ،
والمولى جمال الدين تركا ، وشيئاً من الطب والهندسة والخلاف . وقرأ عليه نكت
الأربعين للنسفى .

وسمع بدمشق صحيح البخارى مرتين على الحجاز بقراءة البرزالي ، وسمع
من أبى العباس أحمد بن أبى طالب بن شحنة ، ومن أبى الحسن على بن محمد
البندنجى . ومن أشياخ العصر .

واستفاد من علماء الحرمين الشريفين لما حج فى سنة ٧٢٤ هـ .
وقال ابن قاضى شعبة ^(١) : بلغنى أنه أخذ عن قطب الدين الشيرازى ^(٢) .

مكانته العلمية :

كان فقيها شافعيًا ، أصوليًا ، مفسرًا ، متكلمًا ، صوفيا ، منطقيا ، نحويا ،
عروضيا ، أدبيا ، كاتبًا بارعا .

ثناء الأئمة عليه :

قال الإسئوى ^(٣) : « كان إماما بارعا فى العقلليات ، عارفا بالأصلين ،

(١) انظر طبقات الشافعية لابن شعبة ٣ : ٩٤ .

(٢) قال اللكنوى فى الفوائد البهية (ص ١٩٧) : قال (أى البارقي ، أكمل الدين ، محمد بن محمد) فى أوائل التقرير ، شرح أصول البزدوى : حدثنى شيخى شمس الدين الأصفهاني أنه حضر عند الإمام قطب الدين الشيرازى يوم موته ، فأخرج كراريس من تحت وسادته نحو خمسين ، وقال : هذه فوائد جمعها على كتاب فخر الإسلام ، تتبعت عليه زمانا ، ولم أقدر على حله . فخذها لعل الله يفتح عليك بشرحه . قال شمس الدين فاشتغلت به سنين سراً وجهاراً ، ولم أزل فى تأمله ليلا ونهارا ، وعرضت أقيسته على قوانين أهل النظر ، وتعرضت لمقدماته بأنواع التفتيش والفكر ، فلم أجد ما يخالفهم إلا الإنتاج من الشكل الثانى مع اتفاق مقدمتيه فى الكيف . وذلك وأشباهه مما يجوزه أهل الجدل .

(٣) انظر : طبقات الشافعية للإسنوى ١ : ١٧٢ .

فقيها ، صحيح الاعتقاد ، محبا لأهل الخير والصلاح ، منقادا لهم ، مطرحا
التكلف ، مجموعا على العلم ونشره .

قدم الديار المصرية وحصل له فيها رفعة وحظ . وصنف التصانيف
المشهوره المفيدة المحررة ، وانتشرت تلاميذه . ولم يزل على ذلك إلى أن توفي .
ولما سمعه تقى الدين بن تيمية (في دمشق) ، أعجب به ، وبالغ في
تعظيمه . حتى قال مرة لتلاميذه : اسكتوا حتى نسمع كلام هذا الفاضل الذي
ما دخل البلاد مثله » .

وقد بالغ الصفدى ^(١) في الثناء عليه ، فقال : « الشيخ ، الإمام ، العالم
العلامة ، المحقق ، الفريد ، الحججة ، جامع أشتات الفضائل ، وارث علوم الأوائل ،
حجة المتكلمين ، سيف المناظرين ، إمام الفقهاء » .

زيارته للحرمين الشريفين والقدس الشريف :

أقام الأصفهاني - رحمه الله - في تبريز مدة ، وكمل للاشتغال وإقراء
الناس ، وولى المناصب ، وصنف تصانيف ، حتى خرج منها للحج وحج في
سنة ٧٢٤ هـ ، واستفاد من علماء الحرمين الشريفين . ثم زار القدس الشريف .

قدومه دمشق :

وبعدما فرغ من الحج والزيارة توجه إلى دمشق ودخلها في سنة ٧٢٥ هـ .
وكان أول قدومه الشام يحضر حلقة الشيخ برهان الدين ويسمع بحثه وهو
ساكت ، كأنه ما يعرف شيئا من العلوم ، والجماعة لا يعرفون أنه من أهل العلم
مدة من الزمان . حتى نههم بعض الناس عليه فاتهمسوا منه أن يبحث ، فامتنع

(١) راجع : الوافي (ق ٢٥ : ١٠٧ ، الوجه) .

من الكلام ، حتى ألحوا عليه فبحث حينئذ معهم (١) . فبهرت أهله فضائله وأكرموه واشتغلوا عليه .

وكان يلازم الجامع الأموى ليلا ونهارا ، مكبا على التلاوة ، فى السبع ، والتدريس .

ودرس بدمشق ، بعد ابن الزملكاني ، بالمدرسة الرواحية (٢) .

ويوم الإِجلاس بالغ الفضلاء فى الثناء عليه .

وكانت إقامته بدمشق سبع سنين .

وتخرج به جماعة كثيرة ، وأذن لجماعة كثيرة فى الإفتاء ، وانتفع به الناس فى دمشق كثيرا .

قدومه مصر :

ثم طلبه الأمير قوصون (٣) على البريد إلى القاهرة فى ربيع الآخر سنة ٧٣٢ هـ بسفارة الشيخ مجد الدين الأقسراى ، شيخ خانقاه سرياقوس ، فنزل عنده (٤) .

(١) انظر : مرآة الجنان (٤ : ٣٣٣) لليافعى . وقال اليافعى أيضا : وهذا الذى فعله حسن عزيز جدا لا يكاد يصدر من الفقهاء مثله أعنى سكوته موها عدم معرفته بالعلوم وحسن اعتقاده فى الشيخ برهان الدين .

(٢) وهى فى شرقى مسجد ابن عروة بالجامع الأموى ولصيقه . بانها زكى الدين أبو القاسم التاجر المعروف بابن رواحة . وأول من درس بها : تقى الدين بن الصلاح .

راجع الدارس للنعمى ١ : ٢٦٥ .

(٣) الأمير قوصون الساقى الناصرى هو صاحب الجامع الكبير بالقاهرة ، والخانقاه المشهورة قتل فى محبسه بالإسكندرية سنة ٧٤٢ هـ .

انظر الدرر الكامنة ٣ : ٣٤٢ وفى الواقى (ق ٢٥ : ١٠٧ ، الوجه) : طلبه السلطان الملك

الناصر . وهو محمد بن قلاؤن الصالحى ، توفى سنة ٧٤١ هـ . انظر الدرر الكامنة ٣ : ١٦١ .

(٤) كذا فى الدرر الكامنة (٥ : ٩٥) . وفى تاريخ بغداد للسلاى (ص ٢١٨) : نزل بخانقاه

سعید السعداء . وفى مرآة الجنان (٤ : ٣٣٣) : نزل بخانقاه سعید السعداء ، وولى مشيخة الخانقاه السيفية . وكان شيخ الخانقاه سعید السعداء ، الشيخ جمال الدين الحويراى .

ثم ولى تدريس المعزّية (١) بمصر فدرس بها .

ثم ولى مشيخة الخانقاه القوصونية (٢) بالقرافة التي بناها الأمير قوصون له في سنة ٧٣٦هـ ، وعينه شيخا لها .

دخوله بغداد :

قال السلمى (٣) : أخبرني الإمام أبو الحسين أحمد بن أيك الدمياطى أنه سأله عن دخوله بغداد ، فقال : دخلتها أربع مرار .

حرصه على العلم :

قال الشوكاني (٤) والعسقلاني (٥) : ومما يحكى عنه من حرصه على العلم وشُحّه على عدم ضياع أوقاته أن بعض أصحابه كان يروى أنه كان يمتنع كثيرا من الأكل لئلا يحتاج إلى الشراب ، فيحتاج إلى دخول الخلاء فيضيع عليه الزمان .

وقال اليافعى (٦) : وكان يلقي من الدروس ما بين السبعين والثمانين ، وكان يشتغل من الصبح إلى العشاء .

(١) عمرها السلطان عز الدين بن أيك الجاشتكير ، أول ملوك الدولة البحرية في عام ٦٥٤ هـ ، ودرس بها صاحب برهان الدين السنجارى ، ثم شمس الدين الجزرى ، ثم نجم الدين أحمد بن الرفعة ، ثم جمال الدين بن الزرعى .

انظر : عصر سلاطين المماليك (٣ : ٤٠) .

(٢) قال السيوطى فى حسن المحاضرة (٢ : ١٩٠) : تعرف أيضا بخانقاه قوصون بنيت فى سنة ٧٣٦ هـ . وأول من وليها مشيختها الشمس محمود الأصفهاني ، الإمام المشهور صاحب التصانيف المشهورة .

(٣) انظر : تاريخ علماء بغداد للسلمى ص ٢١٨ .

(٤) انظر : البدر الطالع ٢ : ٢٩٩ .

(٥) انظر : الدرر الكامنة ٥ : ٩٥ .

(٦) انظر : مرآة الجنان ٤ : ٣٣١ .

مصنفاته :

- صنف الأصفهاني تصانيف كثيرة ، ولصنفاته ثلاثة أدوار . منها ما صنفه وهو في تبريز . وهي :
- ١ - « بيان المختصر » شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب ، في أصول الفقه . صنفه للخواجه رشيد (١) .
 - ٢ - « شرح مطالع الأنوار » لسراج الدين الأرموي ، في المنطق . صنفه لقاضي القضاة عبد الملك .
 - ٣ - « تشييد القواعد » في شرح تجريد العقائد ، لنصير الطوسي في أصول الدين . صنفه باسم علي باشا .
 - ٤ - صنف أكثر من ربع العبادات على مذهب الشافعي ، مضافا إليه مذهب أبي حنيفة ومالك إلى الاعتكاف .
 - ٥ - شرح قصيدة السّاوي (٢) ، (لصدر الدين محمد بن ركن الدين محمد الساوي) في العروض .
 - ٦ - تفسير آية الكرسي .
 - ٧ - ناظر العين ، مختصر في المنطق ، صنفه في يوم واحد (٣) . ومنها ما صنفه بعد سنة ٧٢٥ هـ ، وهو في دمشق . وهي :
 - ٨ - شرح مقدمة ابن الحاجب ، في النحو .
 - ٩ - تفسير قوله تعالى : (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) .
 - ١٠ - تفسير : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) الآية .

(١) انظر تعليقا عليه في مقدمة المصنف .

(٢) في البدر الطالع (٢ : ٢٩٩) التساوي بدل « الساوي » وهو تصحيف .

(٣) كما في مرآة الجنان (٤ : ٣٣٢) .

- ١١ - تفسير : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ) .
ومنها : ما صنّفه بعد سنة ٧٣٢ هـ ، وهو في القاهرة . وهى :
- ١٢ - « بيان معانى البديع » شرح البديع لابن الساعاتى الحنفى ، فى أصول الفقه صنّفه باسم السلطان الملك الناصر .
- ١٣ - شرح ناظر العين فى المنطق .
- ١٤ - شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ، فى أصول الفقه على طريق الإملاء .
- ١٥ - مطالع الأنظار فى شرح طوابع الأنوار ، للبيضاوى ، فى أصول الدين .
- ١٦ - تعاليق على مسائل .
- ١٧ - شرح فصول النسفى لبرهان الدين ، فى الجدل .
- ١٨ - تفسير سورة يوسف .
- ١٩ - تفسير سورة الكهف .
- ٢٠ - ثم شرع فى تفسير مستقل باسم « أنوار الحقائق الربانية فى تفسير الآيات القرآنية » . وصل فيه إلى قوله تعالى : ﴿ مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ (١) .
- وكان ذلك فى سابع عشر شوال سنة ٧٤٥ هـ .
- قال الشوكانى (٢) ، وابن قاضى شهبة (٣) ، والزرکلى (٤) : قال الصفدى : رأيتّه يكتب فى تفسيره من خاطره من غير مراجعة .

(١) النساء : ٤ : ٨٠ .

(٢) انظر : البدر الطالع ٢ : ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٣) انظر : طبقات الشافعية ٣ : ٩٤ .

(٤) انظر : الأعلام ٧ : ١٧٦ .

قلت : لم أجده في الوافي .

وقال ابن قاضي شهبة^(١) : وقال بعضهم : قد وقفت عليه . وقد جمع فيه بين الكشف ومفاتيح الغيب للإمام جمعا حسنا بعبارة وجيزة مع زيادات واعتراضات في مواضع كثيرة .

وقال السبكي في طبقاته (١٠ : ٣٩٥) : وشرع في تفسير كبير لم يتمه ، أوقفني على بعضه .

٢١ - مختصر في أصول الدين .

وهو مختصر لطيف ، وجيز اللفظ ، كثير المباحث . وكان قد شرع فيه قبل أن يشتغل بتفسيره « المستقل » .

٢٢ - شرح المختصر في أصول الدين .

٢٣ - شرح كافية ابن الحاجب^(٢) .

وقال السيوطي^(٣) : إنه شرح المحصول .

- وليس كذلك ؛ فإن شارح المحصول هو : محمد بن محمود بن عبد الكافي ، شمس الدين/الأصفهاني . ولد بأصفهان سنة ٦١٦ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ .

(١) نظر : طبقات الشافعية ٣ : ٩٤ .

(٢) اختلف المترجمون للأصفهاني في شرحه لمقدمة ابن الحاجب وللكافية .

ففي الفوائد البهية (ص ١٩٨) ، وطبقات الشافعية لابن شهبة (٣ : ٩٤) ومراة الجنان (٤ : ٣٣٣) أنه شرح الحاجبة ، وليس فيها أنه شرح الكافية وفي الوافي (ق ١٠٨) ، والدرر الكامنة (٥ : ٩٥) ، والبدر الطالع (٢ : ٩٩) أنه شرح مقدمة ابن الحاجب وليس فيها أنه شرح الكافية وفي الأعلام (٧ : ١٧٦) ، وطبقات المفسرين للداؤدي ٢ : ٢١٣ ومعجم المؤلفين (١٢ : ١٧٣) ، والفتح المبين (٢ : ١٥٨) وكشف الظنون (٢ : ١٣٧١) أنه شرح الكافية ، وليس فيها ولا في الإيضاح أنه شرح مقدمة ابن الحاجب أو الحاجبية .

(٣) انظر : البغية ٢ : ٢٧٨ ، رقم ١٩٧٤ طبع عيسى الحلبي .

ونبه عليه اللكنوى أيضا (١) .

وفاته :

توفى - رحمه الله - فى ذى القعدة سنة ٧٤٩ هـ (٢) شهيدا بالطاعون العام بالقاهرة ، ودفن بالقرافة .

قال الصفدى (٣) : ولما بلغنى وفاته - رحمه الله تعالى - قلت أرثيه :

أيها العاذل لا تُدْ حُ فعندى ما كفانى
كيف لا تسفح (٤) عيني دمعها أحمر قانى
أظلمت عُيْنِي لما فقدت شمس الزمان
وغدا جفنى قريحا باكيا مما دهانى
لم يُفِده قطُّ كحل بعد فقد الأصفهانى

★ ★ ★

(١) انظر : الفوائد البية ص ١٩٨ .

(٢) وفى مفتاح السعادة (٢ : ٤٩) أنه توفى سنة ٧٤٧ هـ . قال الزركلى فى الأعلام (٧ :

١٧٦) : هو تصحيف تسع وأربعين .

(٣) انظر : الوافى ق ٢٥ : ١٠٨ .

(٤) فى الوافى « لا تصفح » ولعل الصحيح ما أثبتناه .

نسبة الكتاب إلى المؤلف

التعريف بالكتاب :

أما نسبة « بيان المختصر » إلى مصنفه : محمود الأصفهاني ، فلا نجد في صحتها أى شك إذ وجدناه منسوباً إليه في أكثر المراجع التي ترجمت له .
وأما الكتاب الذى وفقنا الله إلى تحقيقه ، فهل هو « بيان المختصر » نفسه ، والذى ينسبونه إلى الأصفهاني ؟ فإننى أستطيع القول بأنه هو ، معتمداً في ذلك على ما يلي :

(١) قال ابن النجار في شرح الكوكب المنير (١ : ٣٢٣ ، ٣٢٤) :
في مسألة الإباحة : « قال الأصفهاني في شرح المختصر : والحق أن النزاع لفظي . وذلك لأنه إن أريد بالمباح المأذون فقط ، فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره ؛ فيكون واجبا . وإن أريد بالمباح المأذون مع عدم المنع من الترك ، فلا شك أنه يكون نوعاً مابيناً للواجب ، ولا يكون جنساً » .
وهذا النص الذى نقله ابن النجار ، يوجد بحروفه في هذا الكتاب في صفحة ٤٠٤ .

(٢) نرى أن البارتق ، الذى اختار شرح الأصفهاني أساساً لشرحه ، والكرمانى الذى التزم بنقل الآراء الخاصة للشرح العشرة - ومنهم الأصفهاني - كثيراً ما ينسب القول إلى الأصفهاني ، وهذا في مئات من المواضع ، ووجدناه نقلاً صحيحاً مطابقاً لما في « بيان المختصر » إما بلفظه أو بمعناه بتغير يسير .
وبهذا تأكدنا من أن نسبة بيان المختصر إلى الأصفهاني نسبة صحيحة وأن الكتاب الذى نحققه هو الذى نسبوه إليه .

صنيع المؤلف في شرحه هذا :

أما صنيع المؤلف في شرحه هذا فيجدر بنا أن نذكر أولاً ما كتبه المؤلف نفسه عن شرحه .

وصف المؤلف ، في مقدمته ، المختصر لابن الحاجب . ثم قال :

« فتصديت لأن أشرحه شرحاً يبين حقائقه ، ويوضح دقائقه ، ويدلل من اللفظ صعبه ، ويكشف عن وجه المعاني نقابه ، مقتصداً غير مختصر اختصاراً يؤدي إلى الإحلال ، ولا مطنباً إطناباً يفضي إلى الملل ، ساعياً في حل مشكلاته ، وفتح معضلاته ، وتقرير معاقده وتحرير قواعده ، ودفع الشبهات الواردة على مقاصده » .

وقد وفي الأصفهاني بما وعد في المقدمة . وها أنا ذا أفصل ما أراد ، وأضيف إليه بعض ما عن لي من الأمور التي لم يتصدَّ المؤلف لذكرها .

١ - يشرح ما وقع في المختصر من غريب الألفاظ الذي يحتاج إلى البيان .

٢ - يشرح ما استغلق من معانيه ويبيِّن تبيين الأستاذ لتلاميذه في عبارة

سهلة سلسلة (١) تكشف عن وجوه المعاني الغامضة ، وتقرب من القارئ كل بعيد منها .

ومن أمثلته أنه إذا وقع الخبر بعيداً عن المبتدأ نبه عليه بقوله مثلاً : هذا خبر

ومبتدؤه ذاك . أو هذا معطوف والمعطوف عليه كذا .

(١) بخلاف شرح العضد فإنه وإن كان شرحاً ولكنه نفسه يحتاج إلى الشرح ولهذا كتبت عليه حواشي كثيرة . وقد اطلعت له على أكثر من عشرين حاشية وعلى أكثر من ستة حواشي على حاشية السيد لشرح العضد .

انظر : فهرس مكتبات استانبول ص ١١٩ ، ١٢٠ ، وفهرس المخطوطات العربية بمكتبة

جامعة برنستين (مجموعة يهودا) .

٣ - يعرف الاصطلاحات العلمية التي تصادفه ، من أى فن كانت ، ولقد كانت هذه الاصطلاحات من الكثرة بحيث لو جمعت لكانت كتابا مستقلا .

٤ - يتقيد بشرح الكتاب ، ولا يجيد عنه إلى الأطراف ، من سرد آراء الأصوليين ، وبيان أقوالهم في كل مسألة ، وبيان مواضع الحديث من كتب الأحاديث ، وغير ذلك (١) . فتلك من وظيفة المحقق والمحشى ، لا الشارح .
ولهذا نجده إذا كان ثمة مسألة لا تمتُّ إلى الشرح بوشيجة قريبة أعرض عنها .

ومن أمثلة ذلك أنه ذكر الاعتراض على تعريف الجنس والفصل (ص ٧١) ، ثم قال : « ولنا برهان دال على امتناعه ، لا يليق ذكره بهذا الكتاب » .

٥ - نجده مولعا بالتحليل المنطقي للمسائل والدلائل . فهو - كما ذكرنا - متضلع بالمنطق ، وله فيه تأليف .

فلا تكاد تخلو مسألة ، فيها ملازمة ، إلا بين سببها ، ثم أثبت بطلان التالى والمقدم .

٦ - وإذا كانت المسألة متشعبة فصلَّ القول فيها وحرر محل النزاع .

٧ - وإذا كان الخلاف في المسألة لفظيا ، بينه .

كما فعل في مسألة « الإباحة حكم شرعى أم لا ؟ » حيث قال : « والحق أنه نزاع لفظى » .

(١) كما في رفع الحاجب .

٨ - وإذا كانت عبارة « المختصر » ذات احتمالات ، بين تلك الاحتمالات ومثال ذلك أن ابن الحاجب قال في مسألة : « إذا أفتى واحد ، وعرفوا به ، ولم ينكره أحد قبل استقرار المذاهب ، فإجماع أو حجة . وعن الشافعي : ليس إجماعاً ولا حجة . وعنه خلافه » .

ففى قوله « خلافه » ثلاثة احتمالات : إجماع وحجة ، وإجماع لا حجة ، وحجة لا إجماع .

وسكت عنه العضد فى شرحه (٣٧/٢) فقال : « روى عنه خلافه » مثل ما قاله ابن الحاجب .

أما الأصفهاني فقد عيَّنه بقوله : « ونقل عنه أيضا خلافه ، وهو أنه حجة لا إجماع » .

وكذلك فعل فى مسألة : « من أخرج مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقاً » .

وفى بيان دليل المعتزلة على أن الواجب لا يكون واحداً من الأمور المتعددة من حيث هو واحد لا بعينه .

٩ - وحيثما أتى ابن الحاجب بعبارة تخل بالمقصود ، نبه عليها الأصفهاني . ومثاله أن ابن الحاجب قال : « الحقيقة : اللفظ المستعمل فى وضع أول » .

فغضب عليه الأصفهاني وقال : « وقوله : « فى وضع » أى فيما وضع له ، وفيه تساهل ، يتناول ما وضع له لغة ، وعرفا ، وشرعا ، والمفهوم المجازى ، لأنه يصدق على كل منها أنه موضوع له » .

١٠ - وإذا خالف ابن الحاجب الجمهورَ نبه على هذا الخلاف .

كما قال ابن الحاجب في تعريف قياس الخلف : « ويسمى ما بـ « لو » : قياس الخلف » .

فقال الأصفهاني : « فاصطلاحه مخالف لما ذهب إليه الجمهور » .

وقال ابن الحاجب : (مسألة) : قالت الحنفية : مثل قوله - ﷺ : « لا يُقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد في عهده » . معناه بكافر . فيقتضى العموم إلا بدليل . وهو الصحيح » .

فقال الأصفهاني : اعلم أن الجمهور قد يعبرون عن هذه المسألة بأن المعطوف إذا كان خاصا ، يوجب تخصيص المذكور في المعطوف عليه عند الشافعية . وعند الحنفية لا يوجبه . والمصنف عبر عن هذه المسألة بما لا يمكن تطبيقه على ما ذهب إليه الجمهور .

١١ - وربما لا يتفق الأصفهاني مع ابن الحاجب في مسألة ، فيرد عليه . فعندما احتج ابن الحاجب على حجية خبر الواحد بقوله : « وأيضا التواتر أنه - عليه السلام - كان ينفذ الأحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام » .

قال الأصفهاني : « فيه نظر ؛ فإن المبعوثين مُفتون ، والمبعوث إليهم العوام ، ويجب على العوام العمل بقول المفتي ، ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد » .

وقال ابن الحاجب : « وعلى الجبائية : لو حسنُ الفعل أو قبح لغير الطلب ، لم يكن تعلق الطلب لنفسه ؛ لتوقفه على أمر زائد » .

فاعترض عليه الأصفهاني بقوله : « ولقائل أن يقول » إلخ ثم سكت ولم يأت بالجواب .

وعادته في مثل هذه المواضع - وهي ليست قليلة - أنه يقول : « ولقائل أن يقول » أو « وفيه نظر » دون أن يأتي له بجواب .

وعندما قال ابن الحاجب إن الظن والشك معا ضد العلم ، قال الأصفهاني : هذا المثال غير صحيح ؛ لأن الظن والشك ضدان على الوجه الذي فسر به المصنف الضدين .

١٢ - وربما لم يصرح ابن الحاجب برأيه ولكن يفهم رأيه من إشارته ، وعندئذ يتكفل الأصفهاني بتجلية هذا الرأي .

ففى بيان مبادئ اللغة قال : « وقوله : من لطف الله إحداث الموضوعات اللغوية ، يشعر بأن مذهبه التوقيف » .

وقال فى مسألة حكم الأفعال قبل الشرع : « فعلم من سياق كلامه أن مذهب الأشاعرة أن لا حكم قبل الشرع للأفعال مطلقا ، وإن لم يصرح به » .

١٣ - وقد رأينا الأصفهاني كثيرا ما يعقب على من سبقه من شرح المختصر ، وهم :

العلامة قطب الدين الشيرازى ، والسيد ركن الدين الموصلى ، والشبخ جمال الدين الجلى ، والمولى زين الدين الخنجى .

ورأينا أكثر تعقيبا على الخنجى . فإنه رد عليه فى واحد وأربعين موضعا بينما رد على الشيرازى فى ستة مواضع ، وعلى الحلى كذلك فى ستة مواضع ، وعلى السيد فى موضعين .

وعثرنا على موضع واحد رد فيه على أحد الشارحين ، وأغلب الظن أنه عضد الدين الإيجى .

فعندما ذكر ابن الحاجب أن استمداد أصول الفقه من الكلام والعربية والأحكام ، ثم شرع فى تعريف الدليل ، قال الأصفهاني : « قيل : إن قوله « الدليل » إلى قوله « مبادئ اللغة » من المبادئ الكلامية » .

وهذا قول للعضد (عبد الرحمن بن أحمد ٧٥٦ هـ) كما فى شرحه

للمختصر حيث قال : « لما كان استمداده من المواضع الثلاثة ، كان مبادئه منها . فشرع في ذكرها ، وهذه هي مبادئ الكلام » .

ولم ينسب الكرمانى هذا القول ، فى النقود والردود ، إلى غير العضد فرده الأصفهانى بقوله : وفيه نظر ؛ لأن بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام ، ونسبته إلى الكلام كنسبته إلى الأصول ؛ لأن المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية .

فَردَه هذا ، علمنا أنه كان مطلعاً على شرح العضد .

ولا غرابة فى ذلك ، إذ أنها متعاصران ، وإن كان الإيجى توفى بعده بسبع سنين ؛ فإن الأصفهانى توفى سنة ٧٤٩ هـ والعضد سنة ٧٥٦ هـ . والله أعلم .

١٤ - وإذا تتبعنا أقوال العلماء نجد - بصفة عامة - أن كل من يتقيد بمذهب معين يرد على مخالفه وينتصر لمذهبه . وليس ضرورياً أن يكون هذا تعصبا لمذهبه ومعاداة لمذهب غيره . بل قد يكون مرجعه الاقتناع التام وطمأنينة الصدر بقوة دلائل المذهب وزيف دلائل مخالفه . لذلك نجد الأصفهانى نحا منحى عامة العلماء .

فقد رد على الحنفية فى مواضع ، منها فى تفريقهم بين الفرض والواجب حيث قال : « وهذا الفرق ضعيف وتخصيص كل واحد من هذين اللفظين بأحد القسمين تحكم محض » .

ورد على المالكية فى قولهم : إن إجماع أهل المدينة حجة وقال : « والحق أن العبرة بقول الجميع ولا مدخل للمكان فى كون إجماع أهله حجة » .

كما انتصر لمذهب الشافعى - رحمه الله - فى أكثر المسائل التى وجه فيها ابن الحاجب الاعتراض عليه .

فعندما زُيَّف ابن الحاجب احتجاج الشافعى - رحمه الله - على حجبة

الإجماع بقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ ﴾ الآية ، وقال : « يصير دورا » .

قال الأصفهاني : « وفيما ذكره المصنف من لزوم الدور نظر » .

ثم ذكر الدليل لعدم لزوم الدور .

وعندما قال ابن الحاجب في بيان المرسل : « وقد أخذ على الشافعي ،

فقيل : إن أسنيد فالعمل بالمسند ، وهو وارد » .

قال الأصفهاني : « إنه غير وارد » ثم أتى بالدليل .

وفي مسألة جواز العمل برواية الفرع مع نسيان الأصل ، انتصر لمذهب

الشافعية ، كما يلاحظ في موضعه من الكتاب .

وعندما وافق ابن الحاجب مذهب الحنفية في مسألة « لا يُقتل مسلم

بكافر ولا ذو عهد في عهده » قام الأصفهاني بالدفاع عن مذهب الشافعي -

رحمه الله .

ومع هذا كله فالأصفهاني يراعى دائما أن لا يأتي بشيء يخل بآداب

البحث والمناظرة ، ولا يشدد القول على مخالفيه ، كما فعله ابن حزم في الأحكام ،

وإمام الحرمين في البرهان ، والغزالي في المنحول ، والشوكاني في إرشاد الفحول ،

وأمثالهم في كتبهم .

١٥ - ولقد كان من منهج الأصفهاني أنه - بالإضافة إلى ما في المتن

من الاعتراضات والجوابات - يأتي بإيرادات أخرى ممكنة ، ثم يقرر أجوبتها .

١٦ - وأنه إذا أجاب شارح آخر ، ممن سبقه ، عن اعتراض ، ولم

يطمئن الأصفهاني إلى جوابه ، ردّ وأتى بجواب آخر من عند نفسه .

كما فعل في حد أصول الفقه اللقبى . فإنه ذكر الشبهات الواردة عليه

واحدة بعد واحدة ، وذكر معها أجوبتها للآخرين ، ولم يطمئن إليها فردها وأتى من

عند نفسه بما ارتضاه من الجواب عن كل شبهة .

١٧ - وكان من منهجه أيضا أنه لا يذكر من المتن المسألة بكاملها ، كما فعله العضد . ولكن كان يجزئها ويشرحها قطعة قطعة .

ومن عادة ابن الحاجب في المختصر أنه يذكر أولا المذهب الحق ، ثم أقوال المخالفين ، ثم أدلة المذهب الحق ، ثم يذكر الاعتراضات الواردة عليها مع أجوبتها ، ثم يأتي بدلائل المخالفين واحدا بعد واحد ويردها .

ولا يخالف هذا المنهج إلا نادرا .

فالأصفهاني يأخذ منها جزءا جزءا ويشرحها .

وهذا أيسر للفهم وأقعد في النفس .

١٨ - وقد اعتبر العضد « الواجب الموسع » مسألة مستقلة وقال : هذه

ثلاثة مسائل الوجوب .

ولكن الأصفهاني رجح أن ابن الحاجب لم يجعله مسألة مستقلة .

وهكذا فعل البارقي في شرحه ، والسبكي في رفع الحاجب ، حيث لم

يجعله مسألة مستقلة . كما سترى في موضعه من الكتاب .

١٩ - وحيثما لم يتبين للأصفهاني مراد ابن الحاجب ، اعترف بقصور

فهمه . فقال في شرح الاعتراض الثامن من الاعتراضات الواردة على القياس ، وهو

عدم التأثير : « هذا ما فهمته من كلام المصنف ، ولم يتبين لي حقيقة هذا

الكلام ، وما جزمتم بأن مراد المصنف هذا » .

وكذلك قال في شرح الاعتراض الخامس عشر ، وهو المعارضة في الأصل

بمعنى آخر : « هذا ما ظهر لي » .

وصف النسخ :

توفرت لدينا خمس نسخ من « بيان المختصر » ، كانت أفلامها موجودة لدى مكتبة مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى ، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة . وهى :

١ - نسخة المكتبة العثمانية بحلب ، برقم ٥٨٣ ، وجعلناها « الأصل » لأنها مقابلة مصححة ، وهى أقدم النسخ كتابة ، وأجملها خطأ ، ولا تقل وضوحا عن أية نسخة أخرى كتبت فى حياة المؤلف ؛ ففى حاشية الورقة ١٠٢ ب ، على يمين السطور : « قال المصنف أبقاه الله : » ويمكن أن يفرق بين الإرادة « إلخ وهى نسخة كاملة تقع فى ٢١٦ ورقة ، ومسطرتها ٢٧ سطرا . كتبت بخط نسخى ، وتم نسخها فى سنة ٧٢٦ هـ بيد محمد بن محمد بن فائد الحنفى . وأواخر السطور فى هذه النسخة من ورقة ١٧٦ إلى ورقة ١٩٩ ليست واضحة لما أصابها من المياه .

وفى آخرها (فى الحاشية) : قول بقدر الإمكان والطاقة » .

ومن دأب هذا الكاتب أنه يشير إلى الأصل بالحرف « ص » وإلى الشرح بالحرف « ش » .

٢ - نسخة مكتبة شستريتى ، برقم ٣١٣٧ . ورمزنا لها بالحرف (ا) . وهى نسخة كاملة مصححة وعليها حواشى ، وعدد أوراقها ١٨٨ ورقة ، ومسطرتها ٢٧ سطرا . كتبت بخط نسخى حسن ، ونسخها عبيدين بن محمد بن عبيدين ، الملقب بسعد الدين الصوفى النحوانى ، فى سنة ٧٣٠ هـ .

ومن صنيع كاتبها أنه يشير إلى الأصل بـ « قال » وإلى الشرح بـ « أقول » .

٣ - نسخة المكتبة العثمانية بحلب ، برقم ٥٨٦ . ورمزنا لها بالحرف (ب) وهي نسخة كاملة مصححة مقابلة بنسخة المصنف ، كما هو مكتوب في حاشية الورقة ٢١ ب ، و ٢٧ ألف ، و ٣٤ ب ، و ٣٦ ألف ، و ٤١ ب ، وفي كثير من المواضع بعدها . وصرح الكاتب في الورقة ٢١ ب ، في الحاشية ، على يمين السطور ، بأنها كتبت في حياة المصنف حيث قال : « بلغ مقابلة بخط المصنف ، أمتع الله ببقائه » .

وعدد أوراقها ٢٥٨ ورقة ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، وخطها نسخي معتاد وواضح . كتبت في سنة ٧٣١ هـ وفي آخرها (في الحاشية) : بلغ مقابلة ... رضى الله عنه بن محمد الشافعي » . فلا يقرأ اسم الكاتب بسبب البياض .

ومن طريقة هذا الكاتب أنه أشار إلى الأصل بالحرف « ص » وإلى الشرح بالحرف « ش » . وهذا إلى الورقة الثالثة . ثم أشار بـ « الأصل » و « الشرح » ، وكتب في بعض المواضع : « أصل » و « شرح » .

٤ - نسخة المكتبة الأزهرية ، تحت رقم $\frac{١٥٣}{٥٧٥١}$. وهي نسخة كاملة مصححة . وقد رمزنا لها بالحرف (ج) . وهي تتألف من ٢١٢ ورقة ومسطرتها ٢٧ سطرا ، نسخت بخط نسخي حسن ، ولم يعرف سنة كتابتها . وهذه النسخة غير واضحة في كثير من المواضع وأتت عليها المياه في مواضع غير قليلة من أسافل أوراقها فأفسدتها . ومن ثم لم نرجع إليها إلا عند الضرورة وعندما اشتبهت علينا بعض الأمور .

وهذه النسخة قوبلت بنسخة المؤلف ، وقد صرح الناسخ بذلك في ورقة (١/١٤٠) حيث قال : « بلغ المقابلة بخط المصنف » . وقال في ورقة (١/١٧٨) : « بلغ مقابلة ، بحسب الإمكان ، على نسخة المصنف » .

وفي آخرها : « كتبه بخطه أبو بكر بن صلاح الدين بن المنير الفقير إلى الله تعالى ، على بن أحمد بن الشافعي .

ومن طريقة كاتبها أنه يشير إلى الأصل بالحرف « ص » وإلى الشرح بالحرف « ش » .

٥ - نسخة جامعة برنستن ، برقم $\frac{877}{2937}$. ورمزنا لها بالحرف « د » وهي نسخة ناقصة من أولها ، وتبدأ من بحث المندوب ، من قوله : « الحقيقة ، ولا نسلم إطلاقه عليه بالحجاز . وقال الكرخي والرازي ومن حدا حدوهما : إن المندوب لا يكون مأمورا به لوجهين » .

وعدد أوراقها ٢٣٦ ورقة ، ومسطرتها ٢٣ سطرا . وهي نسخة مصححة كما يبدو من كلمة « بلغ » في مواضع غير قليلة في الحواشي . ولم يعرف كاتبها ولا تاريخ كتابته . وفيها طمس كثير لم نشر إليها لضالة جدوى ذلك .

وقد أشار الكاتب في أكثر المواضع إلى الأصل بالحرف « ص » وإلى الشرح بالحرف « ش » وفي بعضها بـ « أصل » و « شرح » .

ويتأكد مما كتبناه عن تاريخ كتابة هذه النسخ أن النسخة « الأصل » المكتوبة في سنة ٧٢٦ هـ و « أ » المكتوبة في سنة ٧٣٠ هـ و « ب » التي كتبت في سنة ٧٣١ هـ ، كلها كتبت . والمصنف حي . وفي « الأصل » و « ب » تصريح بذلك . والمصنف - رحمه الله - توفي في سنة ٧٤٩ هـ والنسخة « ب » و « ج » مقابلة ومصححة بنسخة المؤلف ، رحمه الله .

ولا يبعد أن تكون « الأصل » و « أ » أيضا كتبتا عن نسخة المصنف ، وإن لم نجد تصرحا بذلك .

أما النسختان الرابعة والخامسة ، فإذا كان تاريخ نسخهما غير معروف فإن نوع الخط يوحي بأنهما كتبتا في القرن الثامن الهجري .

أما متن « مختصر المنتهى » لابن الحاجب ، فقابلناه أيضا بالنسخة المطبوعة مع شرح العضد ، بتصحيح الشيخ شعبان محمد إسماعيل ، من علماء الأزهر ، ورمزنا لها بالحرف (ع) .

وأیضا قابلناه بمتن النسخة الخطية لشرح الباری علی المختصر ، ورمزنا لها بـ (الباری) . وأشار كاتبها إلى الأصل بالحرف « ص » وإلى الشرح بالحرف « ش » .

والکتاب یورد عبارة الأصل بتمامها إلا فی بداية الكتاب إلى بضع ورفات منه وكذا فی نهايته فقد أتى ببعض عبارة الأصل ، ثم كتب « إنخ » .

وقابلناه أيضا بالنسخة المطبوعة بمطبعة كردستان العلمية ، بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ورمزنا لها بالحرف (ط) .

★ ★ ★

عملنا في التحقيق :

أما عملنا في التحقيق فقد راعينا أن يكون على وفق المنهج المعتمد في التحقيق ، وكان كالتالى :

- ١ - أخرجنا النص بشكل سليم ودقيق ، قدر الاستطاعة .
 - ٢ - قابلنا بين النسخ وأثبتنا الفروق التى بينها فى الحواشى . وكلما وجدنا اختلافا بين نسخ المختصر ، أثبتنا فى الصلب ما كان مؤيدا بشرح الأصفهاني ولم نخالفه إلا لضرورة .
 - ٣ - وضعنا الزيادات على الأصل فى الصلب بين قوسين ، إن كان النص يحتاج إليها ، وإلا وضعناها فى موضعها من الحاشية .
 - ٤ - نسبنا الآيات القرآنية إلى سورها ، فكتبنا رقم الآية ثم اسم السورة ثم رقمها .
 - ٥ - خرجنا الأحاديث النبوية فى مصادرها ، ما أمكن . وإذا وجدنا حديثا عند الشيخين أو عند أحدهما ، اكتفينا بالإحالة إليهما ، وإلا أحلنا إلى الكتب الأربعة الصحاح . وإن لم نجده فيها ، أحلنا إلى كتاب آخر فى الحديث . وفى الإحالة إلى صحيح البخارى ، راجعنا شرحه فتح البارى لكونه مرقما . واستفدنا فى تخرىج الأحاديث وبيان مراتبها من القوة والضعف ، بصفة خاصة ، من كتابين هما :
- (أ) تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ، للحافظ ابن كثير .

- (ب) والمعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر لبدر الدين الزركشى .
- ٦ - قمنا بتخريج الأشعار بالرجوع إلى الدواوين والمجاميع الشعرية .
- ٧ - نسبنا كل قول إلى قائله ، ووثقنا النصوص التي نقلها ، بالرجوع إليها في الكتب المنقول عنها ، ما أمكن .
- ٨ - ترجمنا لكل من ورد في الشرح من الأعلام بترجمة موجزة ، ولم نذكر من تصانيفه إلا ما كان في أصول الفقه .
- ٩ - علقنا على بعض المسائل التي دعت الحاجة إلى التعليق عليها .
- ١٠ - قمنا بإعداد فهرس متنوعة تكشف عن كل ما يحتوى عليه الكتاب .
- ١١ - أشرنا إلى الأصل بالحرف « ص » وإلى الشرح ، بالحرف « ش » .
- ١٢ - وفي الكلمات الدعائية مثل « عليه السلام » و « رحمه الله » لم نتقيد في إثباتها بالنسخة الأصل ، بل اتبعنا فيه النسختين (ط ، ع) .
- ١٣ - وجدنا في النسخة الأصل بعض الهوامش ، ويبدو أنها من المصنف نفسه ؛ فإن الناسخ كتب في ورقة (٢/٤) : « حاشية من الشارح » .
- وكتب في ورقة (٢/١١٩) : « قال المصنف أبقاه الله » .
- وفي ورقة (١/١٣٣) : « قاله المصنف أثناء الدرس » .
- وفي ورقة (١/١٢٢) : « حاشية شيخ » .
- وفي مواضع : « حاشية » فقط .
- وفي أخرى كتب الحاشية بدون أية كلمة مما سبق .

فلم تطب نفسنا أن نهملها إهمالا كاملا . فالتقطنا منها ما كان مقروءا ومفيدا ومعينا على فهم النص وإيضاحه .

١٤ - كان « بيان المختصر » في جزء واحد ، وجعلناه جزئين ، لأن حجمه - بعد التحقيق - يتطلب ذلك .

فالجزء الأول ويشمل :

(أ) المبادئ .

(ب) الأدلة الشرعية (من الكتاب والسنة والإجماع) .

والجزء الثاني ويشمل :

(أ) ما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع .

(ب) القياس والاجتهاد والترجيح .

ونرى من واجبنا أن نتقدم بالشكر للقائمين على مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامى وعلى رأسهم مدير المركز الدكتور عبد الرحمن العثيمين ، ولكل من ساعدنا فى هذا العمل . جزاهم الله خير الجزاء .
والحمد لله رب العالمين

الدكتور محمد مظهر بقا

نماذج من نسخ المخطوطة

الحمد لله الذي جعلنا من عباده
 الأنسان من العتق والافعام ونسدي اهل السعان منهم للايمان والاسلام
 وارشدنا الى سبيل الحق والعدل والعدل والعدل والعدل والعدل
 وحاسنوا لنا وان شهد ان لا اله الا الله ذوا الحلال والاكرام واشهد
 ان محمدا عبده ورسوله الذي فضله على جميع الانام صل الله عليه وعلى
 واصحبه الغر المحجلين ما عظم غلام وعظم كرام اما بعد فقد تطابق قاضي
 العقل وهو لا يبذل ولا يعزل وشاهد الشرع وهو المزي العبدل علم ان
 ارجح المطالب وارجح المكاسب واعظم الواهب واكرم الرغائب هو
 العلم لانه عمل القلب الذي هو اشرف الاعضاء وسعي العقل الذي هو اعز
 الاشياء واهمها كالا يهتبه وجلال وسقيه بقوله عز وجل علا شهد الله
 انه لا اله الا هو واللا اله الا هو العلم قايما بالقسط فانه بدأ بنفسه ونسب
 بلائكه وثبت باولي العلم واشرف العلوم واكملها وانفع العارف واجلها
 هو العلوم الشرعية والعارف الدينيه اذ بها يكمل استظام المعاش في
 الدنيا ويحصل اعتماده اذ يتاشرنا العتق وكان علم اصول الفقه من جملتها
 في الرتبة العظمى والدرجة العليا اذ جمع فيه الداي والشرع واصطب فيه
 العقل والسبع وما صنفت فيه من الكتب الشريفة والنزه اللطيفة مختصر
 سبهي الوصول والامل في علمي الاصول واجدل من مصنفات الانام
 الفاضل الحقوا لاله جمال الدين يا عمرو عثمان بن عمرو المالكي المعروف
 بابن الحاجب الله بقدرته وكساه جليل رضوانه كتاب صغير الحجم
 وجزئ الطرغ لم كبير الاسم يشمل على محض المنة تصدبت لان ترجمه
 شرحا من جفائنه او بوضع دقايقه وبذلل من اللفظ صعبه وبكشف
 عن وجه المعاني نقابه فتصدت غير مختصر اختصارا يودي الى الاحلال
 ولا يطنب اطنا يفضي الى الاملال باعيا بنا حل مشكلاته ونفع معضلاته
 وتقدير معاقده ومجرب قواعد ودفع الشبهات الوارد على مقاصده
 واسمته بيان المختصر والمامل من حسن اخلاق من هو منصف وهو
 مشرب الحق معترف انه اذا اطلع على خطأ وسهوان يجهه معطلا مفضلا

الحثيثة فتمت اطلاقه عليه المجرم وعلى الكفر والرازي من حد
 وحدثنا ان المذوب لا يكون مأمورا به لو جهن احوها ان المذوب
 لو كان مأمورا به لكان تركه معصية لان المعصية محالة الا بقوله
 تعالى فعصيت امري لا يعصون الله ما امرهم والثلث لا الا لا يحق
 النار كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له ثوابا عظيما بل ان
 المذم الثالث لو كان المذوب مأمورا به لما صح قوله عليه السلام لو لا ان
 اشق على امتي لا ترمي بالسواك عند كل صلاة والتالي لما تفرقت النساء فلنزم
 بطلان المقدم ببيان للارضاء ان الحديث دل على سلب الامر عن السواك
 فلو كان المذوب مأمورا به كان السواك لكونه مأمورا به بالانفاق يكون
 مأمورا به فلا يكون سلب الامر عنه اجاب عن المصنف عن
 الوجهين بان الامر يكون محالفا معصية والامر المحالفا
 لا مطلق الامر واعلم ان هذا الحديث مبني على ان الامر للوجوب او للامتناع
 بين الوجوب والذوق فان كان الاول يلزم ان لا يكون المذوب مأمورا
 به وان كان الثاني يكون مأمورا به اذ لا يوجب له المذوب ليس
 تكليف خلافا للاستناد وهو لفظية في حقه وان كان
 المذوب كل يكون تكليفا او لا فذهب عن وجهين من وجهين
 الاستناد او استحق الاستفاد من الازنه كقوله الله في لفظية اني التزم
 فيها مبني على تسير لفظ التكليف فان اريد بالتكليف امر على قوله
 والمذوب كلف وان اريد انه مطلقا فلهذا لا يقع امر به بل ليس
 تكليف اصل مسئلة اللزوم بل هو من غير من غير كالمذوب
 ويطلق ايضا على المجرم وعلى قول الاوثر شرح ذكر مسئلة احد
 في المذوق والمذوق له لغة ضد المذوب وانما يطلق على الفعل
 الذي يتعلق به الكراهة كما سبق في هذا المعنى يكون لخلاف كون الكفر

الذي

بَيَانُ الْمُخْتَصَرِ
شرح مختصر ابن الحاجب



المبَادِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب أعن بلفظك يا كريم (١)

أ/٣ الحمد لله (الذى أظهر) (٢) بدائع مصنوعاته على أحسن النظام ، وخصَّص من بينها نوعَ الإنسان (بمزيد) (٣) الطول والإِنعام ، وهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام ، وأرشدهم (طريق) (٤) معرفة استنباط قواعد الأحكام ، لياشروا الحلال (٥) منها [ويجانبوا (٦) (الحرام) (٧)] .

وأشهد أن لا إله إلا الله ذو الجلال والإكرام ، وأشهد أن محمداً (عبده) (٨) ورسوله الذى فضَّله على جميع الأنام صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الغرِّ (الكرام) (٩) ، ما مطَّرَ غَمَامَ وَعَطَّرَ كِمَامَ .

(١) واختلفت العبارات فى بداية الكتاب كالتالى :

(أ) بسم الله الرحمن الرحيم ، رب تمم بالخير ، الحمد لله الذى ...
(ب) بسم الله الرحمن الرحيم ، اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم كثيراً ، الحمد لله الذى ..

(ج) بسم الله الرحمن الرحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . قال الشيخ الإمام العالم العلامة وحيد دهره وفريد عصره شمس الدين الأصفهاني ، رحمه الله : الحمد لله الذى ..

(٢ ، ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٩) مظموس فى ب .

(٥) ج : منها الحلال .

(٦) فى الأصل : ويجانبوا عن الحرام .

أما بعد :

فقد تطابق قاضى العقل ، وهو لا يُبدل (١) ولا يُعزل ، وشاهد الشرع ، وهو المزكى المعدل ، على أن أرجح المطالب وأريح المكاسب ، وأعظم المواهب ، وأكرم الرغائب هو العلم ؛ لأنه عمل القلب الذى هو أشرف الأعضاء ، وسعى العقل الذى هو أعز الأشياء .

وناهيك كإلا ومرتبة ، وجلالا ومنقبة بقوله عز وعلا :

﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ﴾ (٢) .

فإنه بدأ بنفسه ، وثنى بملائكته وثالث بأولى العلم .

وأشرف العلوم وأكملها وأنفع المعارف وأجلها : هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية ، إذ بها يكمل انتظام المعاش فى الدنيا ، ويحصل اغتنام الارتياش (٣) فى العقبى .

وكان علم أصول الفقه من جملتها فى الرتبة العظمى ، والدرجة العليا ؛ إذ جمع فيه الرأى والشرع واصطحب فيه العقل والسمع .

ومما صنف فيه من الكتب الشريفة والزبر اللطيفة : « مختصر [منتهى الوصول] (٤) والأمل فى علمى الأصول والجدل » من مصنفات

(١) هكذا فى جميع النسخ .

(٢) آل عمران ٣ : ١٨ .

(٣) « الارتياش » غير واضح فى أ .

(٤) فى الأصل : « منتهى الأصول والأمل فى علمى الأصول والجدل » . =

الإمام الفاضل المحقق العلامة جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المالكي ، المعروف بـ « ابن الحاجب » (تغمده) (١) الله - تعالى - بغفرانه ، وكساه حلل رضوانه ، كتاب صغير الحجم ، وجيز النظم ، (غزير العلم) (٢) ، كبير الاسم ، مشتمل على محض المهم ، فتصدت لأن أشرحه شرحاً يبين حقائقه ، ويوضِّح دقائقه ، ويدلُّ من اللفظ صِعَابَهُ ، ويكشف عن وجه المعاني نقابَهُ ، مقتصداً ، غير مختصر اختصاراً يؤدي إلى الإحلال (٣) ، ولا مطنباً إطناباً يفضي إلى الإملال ،

= وفي أ ، ب : « منتهى الوصول إلخ » .

وفي جـ : « منتهى السؤل إلخ » .

وقد اختلف في اسم هذا الكتاب . ففي حسن المحاضرة (١ : ١٩٤) ومفتاح السعادة (٢ : ١٨٦) ، « منتهى السؤل إلخ » . وأعتقد أنه خطأ . وقد طبع هذا الكتاب باسم « منتهى الوصول إلخ » وفي مقدمة المطبوع للمصنف : فأنشأته مترجماً بمعناه « منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل » .

ولكن في كثير من المراجع اسمه : « منتهى السؤل إلخ » .

انظر : مقدمة النقود والردود ، وكشف الظنون (٢ : ١٨٥٣) وإيضاح المكنون ٢ : ٥٨٢ ، وشجرة النور الزكية (ص ١٦٧) والأعلام (٤ : ٢١١) ، ومعجم المؤلفين (٦ : ٢٦٥) ، والفتح المبين (٢ : ٦٦) .

وفي قائمة كتب الأصول في مكتبة توب كابي باستانبول : « إيضاح المشكل وحل المفقل في شرح منتهى السؤل والأمل » لابن الحاجب ، رقم ١٣٤٣ . A . ٣٢٣٦ .

وأيضاً فيه : « كاشف الرموز في شرح منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل » لعبد العزيز محمد الطوسي ، رقم ١٢٣٢ . A . ٣٢١٢ .

(١ ، ٢) مطموس في « ب » .

(٣) العبارة من قوله : « ولا مطنباً » إلى قوله : « والمأمول من » غير واضحة في

أ ، وعليها آثار حبر وطمس . ولا توجد هذه العبارة إلا في هذه النسخة . ومعظمها =

= يشتمل على محامد لمن صنف له هذا الكتاب ، ولا يقرأ اسمه . وأرجح أنه « خواجه رشيد » وذلك لأمرين :

الأول - ما كتبه الصفدى فى الواقى بالفويات (مخطوط ورقة ١٠٧ ، ١٠٨) أن الأصفهانى « صنف شرح المختصر لابن الحاجب فى أصول الفقه للخواجه رشيد » .
والثانى - أن بعض كلمات هذه العبارة تشير إلى ذلك ؛ وهى قوله :
(أ) « الجامع بين الرئاستين : الحكيمية و ... » وأظن أن المعطوف هو « العلمية » .
(ب) « رشد الحق والدين » .

أما الوصف الأول فإن الأصفهانى صنف هذا الشرح وهو فى تبريز ، كما ذكرته فى المقدمة . ولم يكن هناك فى عهد الأصفهانى من يستحق هذا الوصف إلا خواجه رشيد ؛ لأنه هو الذى جمع بين الرئاستين : الحكيمية و (العلمية) . أما رئاسته الحكيمية فيدل عليها ما كتبه ابن العماد الحنبلى أنه « اتصل بغازان وعظم فى دولة (خرابنده) بحيث إنه صار فى رتبة الملوك » .

وأما رئاسته العلمية فلا شك أنه كان من أفاضل العلماء ، وصنف كتباً كثيرة ، كما سأذكره .

وأما الوصف الثانى - وهو « رشد الحق والدين » فأوضح إشارة إلى خواجه رشيد لأن لقبه : « رشيد الدين » أو (رشيد الملة) .

والخواجه رشيد هو فضل الله (رشيد الدولة أو رشيد الدين) ابن أبى الخير بن على ، أبو الفضل الهمدانى ، وزير ، من المشتغلين بالفلسفة والطب والتاريخ . اتصل بملك التتار « محمود غازان » وخدمه بطبه إلى أن ولى الوزارة له ، ثم لـ « خرابنده » من بعده ، وعظم فى دولته بحيث إنه صار فى رتبة الملوك ، وكان ينصح المسلمين ويذب عنهم ويسعى فى حقن دمايهم ، وله فى تبريز آثار عظيمة من البر ، وكان متواضعا سخيا ، كثير البذل للعلماء والصلحاء ، وكانت له مكارم وشفقة وبذل وتودد لأهل الخير . وصنف كتابا فى تفسير القرآن على طريقة الفلاسفة ، فنسب إلى الإلحاد . ومرض القان خرابنده فاشترك رشيد الدولة فى علاجه ، فمات ، فقالوا : إنه كان سبب موته ، فقتلوه . وقالوا : إن أباه كان يهوديا عطارا وإنه ، أى رشيد الدولة ، أسلم قبل أن يتصل بغازان . =

ساعيا في حل مشكلاته وفتح معضلاته وتقرير معاقده (١) ، وتحرير قواعده ، ودفع الشبهات الواردة على مقاصده .

و (أسميته) (٢) بيان (٣) المختصر .

والمأمول من حسن أخلاق من هو منصف ، وعن مشرب الحق مغترف ، أنه إذا اطلع على خطأ وسهو (٤) ، أن يصحّحه مصلحا لا مفسدا ، ومعاوننا لا معاندا ، ومعاضدا لا محاسدا .

اللهم وفقنا سبيل الرشاد ، (وطريق) (٥) السداد .

وها أنا أشرع في المقصود بعون الله وحسن توفيقه .

= وقد احترقت أو أحرقت كتبه بعد قتله وبقي منها جامع التواريخ ، أربع مجلدات بالعربية والفارسية ، طبعت النسخة الفارسية منه باسم « تاريخ غازاني » . ومفتاح التفاسير . ومقدمة لتفسير له يعرف بالتفسير الرشيدى ، والأسئلة والأجوبة الرشيدية ، والتوضيحات ، ويسمى جامع التصانيف الرشيدية ، ومجموعة رسائل تشتمل على ٥٢ رسالة ، جمعها كاتبه شمس الدين محمد الأبرقوئى وصدرها بمقدمة .

قال الذهبي : كان له رأى ودهاء ومروءة . عاش نحو ٧٥ سنة ، وقتل سنة ٧١٧

كما في شذرات الذهب .

انظر : الأعلام ٥ : ١٥٢ ، ومعجم المؤلفين ٨ : ٧٤ ، وشذرات الذهب ٦ :

٤٤ ، والدرر الكامنة ٣ : ٣١٤ ، وكشف الظنون ١ : ٥٣٩ ، والسلوى للمقريزى ٢ :

١٨٩ ، وإيضاح المكنون ٢ : ٥٢٣ ، وهدية العارفين ١ : ٨٢١ .

(١) فى الأصل : « معاقده » والصحيح ما أثبتناه من ب ، ج .

(٢) مطموس فى الأصل .

(٣) ج : بيان المختصر .

(٤) ج : سهو وخطأ .

(٥) مطموس فى « ب » .

١) [الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله
أجمعين .

أما بعد .

فإني لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار ، وميلها إلى الإيجاز
والاختصار - صنفت مختصرا في أصول الفقه ، ثم اختصرته على وجه
بديع وسبيل منيع ، لا يصد اللبيب عن تعلمه صادّ ، ولا يرد الأريب عن
تفهمه راّد .

والله تعالى أسأل أن ينفع به ، وهو حسبي ونعم الوكيل [(١)] .
[ص - وينحصر (٢)] .

ش - قوله : « وينحصر » أى المختصر لا الأصول (٣) ؛

(١) زيادة من ط ، ع والنقود والردود للكرمانى . وفى ط : كثيرا بدل « أجمعين » .
(٢) زيادة من ج . ويبدأ الأصل ب : « قوله وينحصر » وليس فيه « ص »
و « ش » كعلامة الأصل والشرح . وهكذا فى ب . وفى أ « ص - وينحصر فى المبادئ
والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح . ثم أشار ب « ش » وأتى بالشرح فقال :
« وينحصر » وليس فيه : « قوله » .

(٣) قال العضد فى شرحه للمختصر (٥/١ ، ٦) : أقول : ينحصر المختصر
أو العلم فى أمور أربعة : الأول - المبادئ ، وهى ما لا تكون مقصودا بالذات ، بل
يتوقف عليه ذلك . وعدها جزءا من العلم تغليبا لا يبعد .

وقال السعد فى حاشيته على شرح العضد (٦/١) : « ذهب جمهور الشارحين إلى
أن ضمير « ينحصر » للمختصر دون العلم على ما ذكره العلامة الشيرازى »
وقال شمس الدين الخطيبى : « يجوز عود الضمير إلى كل منهما ، لكن بتقدير :
ما يبحث عنه ، أو ما يذكر فيه ، فيكون بالحقيقة عائدا إلى ذلك المقدر . فعلى هذا تكون
هذه القسمة قسمة للكل إلى جزئياته . فلا يجوز أن يعود إلى واحد منهما من غير تقدير
ما ذكرنا ، وليس ، فلا يجوز » .

(لأن) (١) هذه القسمة قسمة الكل (٢) إلى أجزائه .
 والمبادئ على (الوجه) (٣) الذى أخذه لا تكون بأقسامها من
 أجزاء الأصول لما سنذكره (٤) .
 ص - فى المبادئ والأدلة (السمعية) (٥) والاجتهاد
 (والترجيح) (٦) .
 ش - (قيل (٧) فى بيان انحصاره) (٨) فيها : إن لكل علم
 مبادئ ومسائل وموضوعا (٩) .
 فالمبادئ فى قوله - (هى مبادئ) (١٠) أصول الفقه .
 والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح - موضوعه ؛ لأن الأصول
 يبحث فيه عن أحوالها الموصلة إلى الأحكام ، (وكيفية استثمارها
 عنها) (١١) على وجه كلى .

= قال الكرمانى : « وما ذاك إلا مجرد دعوى » .

انظر : النقود والردود ، وأرى أن الصواب ما ذهب إليه جمهور الشارحين .

(١) مطموس فى الأصل .

(٢) أ : للكل

(٣) (٣ ، ٥ ، ٦ ، ٨ ، ١٠ ، ١١) مطموس فى الأصل . و (٦) أيضا مطموس فى

« ب »

(٤) أ : سنذكر

(٧) القائل هو السيد ركن الدين الموصلى . انظر : النقود والردود ق ٤/أ

(٩) ج : موضوعات . وهو خطأ .

ويعلم من ذلك أن مسأله تلك الأحوال المبحوث فيه عنها .
 وفيه نظر ؛ لأن هذا الكلام لا يفيد ، (إلا أن) (١) المذكور فيه
 عائد إلى المبادئ والموضوع والمسائل .
 والغرض ليس هذا ، (بل) (٢) الحصر في الأربعة المذكورة ، على
 ما لا يخفى .

وقيل (٣) : إن المقصود ، بالقصد الأول ، من تأليف هذا
 المختصر : العمل (بالأحكام) ، (٤) ولا يمكن إلا بمعرفتها . ولها طرق ،
 وللطرق أمور تتعلق بها من جهة إفضائها إلى التمكن من العمل فإذا
 لا يكون المذكور إلا أمراً له مدخل في المعرفة وهو إما أن يكون المعرف
 نفسه ، أو لا .

والأول : الأدلة السمعية .

والثاني : إما أن يتوقف المعرف عليه ، أو لا .

والأول : المبادئ .

والثاني : إما أن يكون أمراً به تحصل غلبة طريق على (٥) آخر عند
 التعارض ، أو لا .

(١) مطموس في الأصل .

(٢) مطموس في الأصل

(٣) القائل هو زين الدين الخنجي . انظر : النقود والردود ، ورقة ٣ ب

(٤) مطموس في الأصل .

(٥) « على » ساقطة من ج .

والأول : الترجيح .

والثاني : الاجتهاد ؛ إذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بالتمكن من العمل أصلا ؛ لأنه بعد تحقق الثلاثة إذا بذل المكلف جهده وعرفها ، حصلت معرفة الأحكام ، وتمكن من العمل المقصود بالقصد الأول .

وهذا وإن كان أقرب [إلى] (١) الصواب ، لكن فيه خلل وذلك لأن المراد من الاجتهاد إما معرفته ، أو نفسه . فإن كان الثاني فباطل ؛ لأن نفس الاجتهاد لا يكون من أجزاء المختصر . وإن كان الأول ، فلا نسلم ، أنه ليس بعد الثلاثة لغير الاجتهاد تعلق بالتمكن من العمل ؛ لأن الفقه غير الثلاثة ، وله تعلق بالتمكن من العمل .

والأولى أن يقال : المقصود من تأليف هذا المختصر : هو (٢) : [معرفة] (٣) كيفية استنباط الأحكام من الأدلة التفصيلية . فما يذكر فيه إلا أمر له مدخل في المعرفة .

فالمذكور فيه إما أن يتوقف البحث والشروع عليه ، أو لا .

والأول : المبادئ .

والثاني : إما الأدلة التي تستنبط منها الأحكام ، أو لا .

والأول : الأدلة السمعية ، إذ لا مجال للعقل عندنا .

(١) في الأصل و أ : « من » بدل « إلى » .

(٢) كلمة « هو » ساقطة من أ ، ب ، ج .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

والثاني ، إما أن يكون ترجيح الدلائل ، بعضها على بعض ، عند التعارض - لأن الأدلة السمعية لكونها ظنية يقع فيها التعارض - أو لا .
والأول : الترجيح .

والثاني : الاجتهاد ؛ إذ ليس لغير الاجتهاد بعد الثلاثة تعلق بمعرفة كيفية الاستنباط بالضرورة .

والبيان من هذا الوجه ، وإن كان يمكن أن يناقش فيه ، لكن اندفع به النقض الوارد على الوجه الذى قبله .

ص - فالمبادئ : حده ، وفائده ، واستمداده (١) .

ش - المبادئ - باصطلاح المنطقيين - هى : ما يُبدأ به قبل المقصود لذاته ، لتوقف ذات المقصود عليه فقط .

وهى إما تصورات ، وهى : تصور الموضوع ، وأجزائه ، وجزئياته ، وأعراضه الذاتية ، وتسمى : الحدود .

وإما تصديقات .

وهى : المقدمات التى تؤلف منها قياسات العلم .

وتسمى : القضايا المتعارفة ، إن كانت بيّنة . وهى المبادئ على

الإطلاق .

(١) ج : « فالمبادئ - إلى - واستمداده » .

ومن دأب هذا الكاتب أنه لا يورد عبارة المختصر بكاملها ، بل يكتفى - فى كثير من المواضع - بأولها وآخرها .

قال فى المنتهى (ص ٢) : « وأما موضوعه فأحواله العارضة لذاته كأحوال

الأدلة وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاستنباط » .

وإلا فإن كان تسليمها مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم ، تسمى :
أصولاً موضوعة .

وإن كانت مع استنكار وتشكك (١) ، سميت : مصادرات .
والمبادئ بهذا المعنى من أجزاء العلم (٢) .

وقد تطلق (على) (٣) معنى آخر وهو : ما يُبدأ به قبل
المقصود ، لتوقف ذاته عليه ، أو تصوره ، أو الشروع فيه .

وهذا المعنى لا يكون من أجزاء العلم (بتامها) (٤) ؛ ضرورة
دخول الحد وتصور الغاية وبيان الاستمداد فيها ، مع أنها لا تكون من
أجزاء العلم .

والمراد بقوله : « فالمبادئ » : هو الثاني ، لا الأول .

لأن تصور العلم وتصور غايته وبيان أنه يستمد من أى العلوم ،
لا يكون [مبادئ] (٥) بالمعنى الأول ، ويكون [مبادئ] (٦) بالمعنى
الثاني ؛ لأن الشروع فى العلم وتصوره موقوف عليها .

وإن لم يكن من أجزائه فلا يكون جزءاً من أصول الفقه ، وإن
كانت من المختصر .

(١) ب ، ج : تشكيك .

(٢) « أجزاء العلم » مطموس فى ج .

(٣) مطموس فى الأصل .

(٤) مطموس فى الأصل .

(٥ ، ٦) فى الأصل : مباديا .

ص - أما حده لقباً :

ش - أى حد أصول الفقه .

واللقب عَلمٌ يتضمَّن مدحا أو ذما .

و « أصول الفقه » لقب منقول عن المركب الإضافى مفهومه

الإضافى غير صادق على مفهومه اللقبى .

أما أنه لقب ؛ فلأن أصول الفقه وسيلة إلى استنباط الأحكام

الشرعية التى بها نظام المعاش فى الدنيا واغتنام الارتياش فى العقبى . وهو

من أعظم المدائح .

وأما أن مفهومه الإضافى غير صادق على مفهومه اللقبى ؛ فلأن

مفهومه اللقبى هو : العلم . ومفهومه الإضافى : متعلق العلم . فلا

يصدق عليه .

ص - فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها إلى استنباط الأحكام

الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية .

ش - لا يمكن حد نوع من العلم إلا بذكر متعلقه ؛ لأن

إضافة العلم إلى متعلقه إما داخله فيه أو عارضة لازمة له على اختلاف

الرأين فلذلك قيد العلم بـ « القواعد » . ١/٤

والمراد بالعلم ههنا : الاعتقاد الجازم المطابق الثابت لموجب قطعى .

والقواعد : هى الأمور الكلية المنطبقة على الجزئيات ليتعرف

أحكامها منها . وهى عام ؛ لأنها جمع معرف باللام .

واحترز بها ، عن العلم بالأمور الجزئية . وعن العلم ببعض مسائل الأصول ؛ لأنه وإن كان من الأصول ، لكنه ليس نفسه ؛ لأن بعض الشيء غيره .

وقوله : « يتوصل بها إلى استنباط الأحكام » احترز به عن العلم بالقواعد التي تستنبط منها الصنائع ، والعلم بالماهيات والصفات .
وفي ذكر التوصل إشارة إلى أنه طريق غير مقصود بالذات ، بل بالعرض .

وقيل (١) : خرج بـ « الأحكام » - أي جميعها - علم الخلاف ؛ لأنه علم بقواعد يستنبط منها بعض الأحكام ، لا كلها .
وفيه نظر ؛ لأنه يلزم أن يكون علم الخلاف جزءا من الأصول ، وليس كذلك .

وقوله : « الشرعية » احترز به عن الأحكام الاصطلاحية والعقلية .
وقوله : « الفرعية » احترز به عن الأصولية .

وقوله : « عن أدلتها التفصيلية » لا يحترز به عن شيء ؛ لأن المراد من الأحكام : الفقهية ، وهي لا تكون إلا كذلك .
هذا تحرير الحد .

وأما الشبهات الواردة عليه :

فمنها أنه لا يطرد ؛ لانطباقه على الخلاف .

(١) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود ٦ ب .

وقد أوجب عنه بأن الخلاف علم بالقواعد التي يستنبط بها بعض الأحكام .

وهذا الجواب ضعيف ، لما ذكرنا .

بل الحق أن يقال : خرج بقيد « الاستنباط » علم الخلاف ؛ لأنه علم بقواعد يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة (١) أو ردّها . ولا يتوصل بها إلى الاستنباط (٢) .

ومنها : أنه قد اعتبر في الحد إضافة العلم إلى المعلوم والإضافة إلى المعلوم خارجة عن حقيقته ؛ لأنه صفة حقيقية يلزمها الإضافة (٣) . وقد أوجب (٣) عنه بأن العلم المطلق اختلف في كونه صفة حقيقية أو إضافية .

وعلى التقديرين لا ترد الشبهة . أما على الثاني فظاهر . وأما على الأول ؛ فلأنه لا يلزم أن يكون علم أصول الفقه صفة حقيقية ؛ إذ القوم سمّوا - في اصطلاحهم - العلم المضاف إلى الجملة المذكورة : أصول الفقه . فلا يكون المعلوم الذى هو متعلق العلم خارجاً . وفيه نظر ؛ لأن المعلوم خارج عن العلم ، سواء كان العلم المضاف إلى الجملة المذكورة صفة حقيقية أو إضافية .

(١) العبارة من قوله : « أوردّها » إلى « الاستنباط » ساقطة من أ .

(٢) ج : الإصابة ، وهو خطأ .

(٣) المجيب هو الخنجي . انظر : النقود والردود ٦ ب .

والجواب عنه : أنا لا نسلم أن الإضافة إلى المعلوم المتعلق خارجة عن العلم المضاف إلى الجملة المذكورة ؛ لأن المراد من علم الأصول هو العلم المضاف ، لا العلم المطلق .

ولكن سلمنا خروجها ، لكن لا نسلم أن التعريف بالأمر الخارجى ليس بحد ؛ لأن المراد بالحد : المعرف الجامع المانع ، لا الحد الحقيقى المركب من الذاتيات .

ومنها : أن القواعد تناولت خبر الواحد والقياس ، وكل واحد منهما قاعدة ظنية فكيف يصح أن يكون معلوما ؟

وأجيب (١) عنه لاختلاف الجهتين صح ذلك ؛ إذ كل واحد يفيد الظن . وبهذا الاعتبار يسمى مزنونا . ومن جهة أنه دل القاطع على وجوب اتباع الظن ، يكون معلوما .

وفيه نظر ؛ لأن القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضاه ، ولا يدل على العلم بنفسه . فلا يكون معلوما من هذه الجهة .

بل الجواب أن يقال : لا نسلم أن كل واحد من القياس وخبر الواحد قاعدة . بل كون كل واحد منهما مفيدا للظن قاعدة . فالظن متعلق بما أفاده ، والعلم متعلق بنفسه . ولا امتناع فى تعلق العلم بشيء يكون ما أفاده مزنونا .

ص - وأما حده مضافا :

(١) المحيب هو الخنجى . انظر النقود والردود ٦ ب .

ش - حد أصول الفقه من حيث هو مضاف - لا من حيث هو لقب - إنما يُعرف إذا عُرف مفرداته .

ص - فالأصول : الأدلة .

ش - الأصول جمع الأصل ، وهو : ما يحتاج إليه الشيء .

وقيل : ما يتنى عليه الشيء .

وفسرها ههنا بالأدلة . واللام في « الأصول » و « الأدلة » للعهد .

والمعهود : الأصول المضاف ، والأدلة السمعية .

وهذا التعريف لفظي مناسب لما في اللغة ؛ لأن الأدلة يحتاج إليها

الشيء ويتنى عليها .

ص - والفقهاء : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها

ب/٤

التفصيلية بالاستدلال .

ش - الفقه لغة : الفهم . قال الله تعالى :

﴿ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (١) أى لا تفهمون .

وفي الاصطلاح ما ذكره .

والعلم قد مر تفسيره .

وقد يطلق على القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين ، وهو

الاعتقاد الراجح .

(١) ٤٤ : الإسراء - ١٧ .

والأحكام سيأتي تفسيرها .

والجهة الموجبة للنسبة إلى الشرع : كون تعلقاتها (١) ، أو كون العلم بتعلقاتها مستفادا منه ، لا كون وجوداتها منه ، كما قيل ، فإنه (٢) غير صحيح ، لأن وجود الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديما .

والجهة الموجبة للنسبة إلى الفرع : كون أدلتها التفصيلية متفرعة على الأدلة الأصولية ، أو كونها متعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم .
والأدلة التفصيلية : هي الأمارات .

ومتعلق العلم إما أن يكون قائما بذاته ، أو لا .

والأول : الذات ، كالجواهر .

والثاني ، إما أن يكون مبتدأ للتغير ، أو لا .

والأول : الأفعال .

والثاني - إما أن يكون مقتضيا لنسبة مفيدة ، أو لا .

والأول : الأحكام .

والثاني : الصفات الحقيقية .

فخرج بالأحكام : العلم بالذوات والصفات الحقيقية ، والأفعال وبالشرعية : الأحكام العقلية . وبالفرعية : الأصولية . وبقوله : عن أدلتها

(١) ج : متعلقاتها .

(٢) ج : في أنه ، وهو خطأ .

التفصيلية : علمُ الله تعالى ورسوله ، وعلمُنا بوجوب الصلاة والزكاة والحج ؛ لأن علمنا بهذه الأشياء ضرورى غير محتاج إلى دليل .

وبالاستدلال : اعتقاد المستفتى .

والباقي قوله : « بالأحكام » متعلق بمحذوف تقديره : العلم المتعلق بالأحكام .

وليس المراد من العلم بها ، تصورها ؛ لأنه من مبادئ أصول الفقه ، ولا التصديق بثبوتها فى أنفسها ؛ فإنه من مسائل الكلام بل التصديق بكونها متعلقة بالأفعال . كقولنا : شرب النبيذ حرام ، والبيع حلال ، وأمثال ذلك .

بقى ههنا بحث : وهو أن التصديق على الوجه المذكور بمعنى اليقين ، أو بمعنى الاعتقاد الراجح المتناول لليقين والظن والتقليد .

قال بعض الشارحين (١) : لو كان بمعنى اليقين - أى الاعتقاد الجازم المطابق ، لا لمحض التقليد ، وتعلّق قوله : « عن أدلتها التفصيلية » بالفرعية - لم يدخل التقليد ؛ لأن اعتقاد المقلد غير يقينى .

ويخرج علم البارى بـ « الاستدلال » لا بقيد « عن أدلتها التفصيلية » على تقدير تعلقها بالفرعية ؛ لأن تفرع الأحكام عن أدلتها التفصيلية لا يوجب تفرع العلم المتعلق بها .

وفيه نظر ؛ لأن فرعية الأحكام عنها ، إما من حيث الوجود ، أو من حيث العلم .

(١) وهو الخنجى . انظر : النقود والردود ٨/أ .

والأول باطل ؛ ضرورة كون الحكم قديما ، والثاني يلزم تفرع العلم .
والعجب أنه ذكر بعد هذا في شرحه أن الفرعية صفة
للأحكام (١) وهي باعتبار التصور ، لا باعتبار الوجود ؛ إذ عدم الأدلة
لا يوجب عدمها ، وعدم الفرع مرتب على عدم الأصل ، فهي فرع
باعتبار العلم بحصولها للأفعال .

وأیضا - الأحكام ليست هي فرعا ، بل منسوبة إلى الفرع .
والحق أن العلم بالمعنى الأعم .

وقوله « عن أدلتها التفصيلية » متعلق بالعلم . وبه خرج علم الله
تعالى ورسوله ، وعلمنا بوجوب الصلاة والزكاة ؛ لأنه غير مستفاد من
الأدلة .

وما قيل (٢) : إن علم الله تعالى بالأحكام عن « الأدلة
التفصيلية » ؛ لأن العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول ، فباطل ؛ لأن
الأدلة لا تكون علة للأحكام ، بل تكون أمارات لها ، لما قيل : إن الدليل
بالمعنى المذكور - وهو : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب
خبرى - يمنع أن يكون علمه تعالى عن الأدلة ؛ ضرورة امتناع حصول
العلم له بالنظر ؛ لأن ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ، جاز أن
يكون مستلزما للمطلوب الخبري ، من غير أن ينظر فيه . فلا يلزم من
حصول علمه تعالى عن الأدلة ، حصوله بالنظر .

(١) انظر : النقود والردود ٨/ب .

(٢) انظر : النقود والردود ق / أ ، ب .

فإن قيل : فعلى هذا قيد « الاستدلال » (١) ضائع ؛ لأنه يخرج بقيد « عن أدلتها التفصيلية » علم الله ورسوله وعلمنا بوجود الصلاة والزكاة والحج ، واعتقاد المستفتى ، لأنه ليس شيء منها حاصلًا عن الأدلة التفصيلية !

أجيب عنه بأننا لا نسلم أن اعتقاد المستفتى ليس بحاصل (٢) عن أدلتها التفصيلية . وذلك لأن اعتقاد المستفتى مستند إلى علم المفتى المستند إلى الأدلة التفصيلية . فإعتقاد المستفتى مستند إلى الأدلة التفصيلية (٣) .

وقولنا : العلم الحاصل عن الأدلة التفصيلية لا يقتضى أن يكون حاصلًا عنها بلا واسطة .

فقوله : « بالاستدلال » يخرج اعتقاد المستفتى ؛ لأنه وإن كان حاصلًا عنها ، لكنه ليس بالاستدلال .

(١) ب : الاستدلالى ، وهو تصحيف .

(٢) ج : يحصل .

(٣) قال الكرمانى فى النقود والردود (٨ / أ) « واعلم أن السؤال المشهور من مشكلات الأسئلة ، والجواب الحق الظاهر فيه ما قرره الأستاذ (أى عضد الدين الإيجى) عند الدرس . وهو أن الشارع جعل مناط الأحكام قسمين : ما يكون وصفا خارجا عن محل الحكم ، كعلة حرمة الشاة المذكاة الملتبسة بالميتة ، فإنها أمر خارج عن محله ، وهو الاشتباه . وما لا يكون كذلك كعلة حرمة لحم الخنزير ، فإن حرمة لكونه لحمه ، لا للأمر الخارج عنه . وظن المجتهد من القسم الأول ؛ فإن الشارع جعله مناطا للحكم بالاجماع . وهذا هو معنى كون الظن فى الطريق . ووجود الظن معلوم قطعا ، فمعلوله يكون معلوما قطعا . وهذا مما لا غبار عليه » .

فإن قيل : ما قيل في عدم خروجه بقوله : « عن أدلتها التفصيلية » يمكن أن يقال في عدم خروجه بـ « الاستدلال » .
 أجب بأن تقديره بالاستدلال عليه ، أى على العلم ، واعتقاد المستفتى لم يستدل عليه . هذا إذا أريد بالعلم المعنى الأعم .
 وأما إذا أريد بالعلم : اليقين ، يلزم بطلان التعريف من وجهين :
 الأول : أنه لم يتناول العلم حينئذ اعتقاد المستفتى ، فلم يحتج إلى قيد يخرججه ، فيكون قيد « الاستدلال » ضائعا .

والثاني : أنه ترد الشبهة المشهورة ، وهى : أن الفقه من باب الظنون ؛ لأنه مستفاد من الأدلة الظنية . والمستفاد من الظنى ظنى ، فكيف يصح أن يكون علما . وما ذكره (١) في جوابه ضعيف (٢) .
 أما تقرير الجواب ، فهو أن يقال : أنا لا نسلم أن الفقه من باب الظنون ؛ لأن المراد بالعلم بالأحكام ، العلم بوجوب العمل بالأحكام ، وهو قطعى ؛ لأنه ثابت بدليل قطعى . وذلك لأن المجتهد إذا ظن الحكم ، حصل عنده مقدمتان قطعيتان :

إحداها : أن هذا الحكم مضمون . وهى ضرورة .

والثانية : أن كل ما هو مضمون وجب العمل به للاجماع ولأن الظن هو الحكم بالطرف الراجع . (٣) فإما أن يعمل به وبالطرف (٣) الآخر فيلزم الجمع بين النقيضين .

(١) جـ : ما ذكره .

(٢) انظر : النقود والردود ٧ / ب .

(٣) بياض في ب .

أو لا بهذا ولا بذاك . فيلزم ارتفاع النقيضين . أو بالمرجوح فقط ،
 فيلزم ترجيح المرجوح وهو خلاف العقل . فتعين العمل بالطرف الراجح
 قطعاً .

ويلزم من هاتين المقدمتين قولنا : هذا الحكم يجب العمل به
 قطعاً ، إلا أنه وقع الظن في طريقه ؛ لأنه وقع محمولاً في الصغرى ،
 موضوعاً في الكبرى . ولا يلزم من كون المحمول ظناً ، كون القضية
 ظنية .

أما بيان ضعفه فمن وجوه :

منها : أن الأحكام لا تدل على وجوب العمل بها إلا على سبيل
 المجاز ، والألفاظ المجازية لا تعتبر في [التعريفات] (١) .

فإن قيل : لا نسلم أن الألفاظ المجازية لا تعتبر في
 [التعريفات] (٢) فإن الحدود الناقصة والرسوم التامة والناقصة لا تدل
 على ماهية الحدود والمرسوم إلا بالمجاز .

أجيب عنه بأن لفظ الحد الناقص والرسم ، لم يُرد بهما الحدود
 والمرسوم ، وإلا لكان تعريفاً للشيء بنفسه ، بل أريد منهما المفهوم
 المطابق ودلالتهما على مفهومهما المطابق ، بالحقيقة ، لا بالمجاز .

ومنها : أن العلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الإجمالي ،
 والفقهاء من الأدلة التفصيلية .

(١ ، ٢) في الأصل : التفريعات ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

فإن قيل : لا نسلم أنه من الدليل الإجمالي ؛ لأن الصغرى في كل قياس مغايرة للصغرى في الآخر ؛ لأن المحكوم به - وهو قولنا « مظنون » - في كل منها يغاير المحكوم به في الآخر ؛ لأن ظن كل حكم مستفاد عن دليل خاص به ، فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل آخر . وتغاير الظن يوجب تغاير المظنون من حيث مظنون .

أجيب عنه بأن التغاير بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا .

ومنها : أنه لا نسلم أن قولنا : « كل ما هو مظنون وجب العمل به » قطعى (١) .

قوله : للإجماع .

قلنا : لا نسلم أن الإجماع يفيد القطع ؛ لأنه مبني على الأدلة الظنية ، والمبني على الظنى ظنى .

ولكن سلمنا أن أدلة الإجماع قطعية ، لكن لا نسلم أن هذا ب/٥ الإجماع بلغ إلينا بالتواتر ، حتى يفيد القطع (٢) .

والوجه الثاني في بيان قطعيته ضعيف ؛ لأننا لا نسلم أنه إذا لم يعمل بواحد من الطرفين ، يلزم رفع النقيضين في الواقع ؛ لجواز أن لا يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به ، مع أن الواقع لا يخلو عن أحدهما .

(١) ج : قطعا .

(٢) ج : لا يفيد القطع . ولكن الكاتب وضع فوق « لا » علامة « - » . وهذا

يشير إلى أنه تنبه إلى خطئه .

وأيضاً - لا نسلم أنه إذا عمل بالمرجوح ، يلزم خلاف العقل ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المرجوح عند المجتهد ، مرجوحاً في الواقع ، وهو ممنوع .

لا يقال : إن الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع ؛ لأننا نقول : المراد (١) بالراجح في الواقع ، إما أن يكون هو الثابت فيه أو غيره ، فإن كان الأول ، فلا نسلم أن الظن هو الحكم بالطرف الراجح ؛ لجواز كذبه . وإن كان الثاني فبيئوه حتى يتصور أولاً ثم يتكلم عليه ثانياً .

ومنها : أنه يلزم انحصار جميع الفقه في الوجوب ، فيخرج عنه العلم بالندب والكرهية والحرمة والإباحة ، مع أنه من الفقه بالاتفاق . فإن قيل : التعرض للوجوب على سبيل التمثيل ؛ لأن المراد هو العلم بمقتضى الظن بالأحكام على الوجه المظنون . فإن ظنَّ وجوبه ، علم وجوب العمل به وإن ظن حرمة علم حرمة العمل بها وكذا الباقي . أجب عنه بأن القياس المذكور لا يفيد إلا وجوب العمل بمقتضى الظن .

فإن قيل : المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون ؛ فإنه إذا كان الندب مضموناً وجب اعتقاد نديته .

أجب عنه بأنه لا دلالة لقوله : « العلم بالأحكام » على ذلك فحينئذ يكون التعريف فاسداً .

(١) ج : إن المراد .

ص - وأورد : إن كان المراد البعض - لم يطرد ؛ لدخول المقلد .

وإن كان الجميع - لم ينعكس ؛ لثبوت « لا أدري » .

ش - الحد يجب أن يكون مساويا للمحدود ؛ لأن الأخص أنحفى ، والأعم لا يدل على الأخص أصلا .

فحينئذ يجب تحقق المحدود عند تحقق الحد ، وهو الاطراد ، وانتفاؤه عند انتفائه ، وهو العكس .

فالسؤال أن يقال : إن الحد غير صحيح ؛ لأنه إما غير مطرد وإما غير منعكس ؛ لأن المراد بالأحكام بعضها أو جميعها . فإن كان الأول يلزم عدم اطراد الحد ؛ ضرورة تحققه بدون تحقق المحدود ؛ لأن المقلد عالم ببعض الأحكام ، فيصدق على علمه حد الفقه ، ولا يكون علمه فقها ؛ لأن المقلد لا يسمى فقها .

وإن كان الثاني ، يلزم عدم الانعكاس ؛ ضرورة تحقق المحدود بدون الحد ؛ لأن الأئمة المجتهدين فقهاء ، وهم لا يعلمون جميع الأحكام ؛ ضرورة ثبوت « لا أدري » بالنسبة إليهم . لأنه سئل مالك عن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين منها : « لا أدري » (١) .

(١) قال النووي في مقدمة المجموع : إن الهيثم بن جميل قال : شهدت مالكا وقد سئل عن ثمان وأربعين مسألة . فقال في سنتين وثلاثين منها لا أدري .

انظر : المجموع ٧٤/١ . وقال الزركشى في المعبر (١/٤) رواه ابن عبد البر في التمهيد في باب مناقب مالك . وفي المجموع أيضا : عن مالك أنه ربما كان يسأل عن خمسين مسألة فلا يجيب =

- ص - وأجيب : بالبعض ، ويطرده ؛ لأن المراد بالأدلة :
 الأمارات ، وبالجميع ، وينعكس ؛ لأن المراد تهيؤه للعلم بالجميع .
- ش - أجاب المصنف عنه على كل واحد من شقّي التريديد .
 أما على الأول فلا نسلم عدم الاطراد .
 قوله : ضرورة دخول المقلد فيه .

= في واحدة منها . وقال الزركشي : وفي المدخل للحاكم أن السائل لملك عنها محمد بن
 عجلان . وقال أبو نعيم في الحلية عن ابن مهدي يقول : سألت رجلاً مالكا عن مسألة .
 فقال : لا أحسنها . فقال الرجل : إني ضربت إليك من كذا وكذا لأسئلك عنها . فقال له
 مالك : إذا رجعت إلى مكانك وموضعك فأخبرهم أنني قلت لك إني لا أحسنها . وقال
 البيهقي في المدخل عن مالك : إذا أعقل العالم لا أدري ، أصيبت مقالته .

وفي فتاوى أبي عاصم العبادي من الشافعية : سئل أبو حنيفة عن خمس
 مسائل . قال : لا أعلم . إحداهما أطفال المشركين ، الثانية وقت الختان ، الثالثة الخنثى
 الذي له آلة الرجال والنساء ، الرابعة حلف لا يكلم فلانا دهرًا ، الخامسة هل يجوز للقيم
 نقش جدار المسجد من غلة الوقف .

قال الزركشي وأخرج الحاكم في مستدركه عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن
 محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه أن رجلاً أتى النبي - ﷺ - فقال : يا رسول الله ! أي
 البلدان شر ؟ قال : لا أدري . فلما أتاه جبريل قال يا جبريل ! أي البلدان شر ؟ قال :
 لا أدري حتى أسأل ربي . فانطلق جبريل . فمكث ما شاء الله أن يمكث . ثم جاء . فقال
 يا محمد ! إنك سألتني أي البلاد شر ، وإني قلت : لا أدري . وإني سألت ربي ، فقلت :
 أي البلاد شر ؟ فقال أسواقها . ثم قال (الحاكم) : قد احتجنا جميعاً برواياته إلا ابن عقيل .
 قال الزركشي : وهذا الحديث أصل في قول العالم « لا أدري » .

قلنا : المراد من الأدلة (١) : الأمارات ، وهي التى تفيد الظن ، ويحتاج فى الاستدلال بها إلى معرفة التعارض . وحيث لا يخلو إما أن يكون المراد بالمقلد : من كان علمه بالأحكام عن الأمارات المذكورة بالاستدلال أو غيره ، فإن كان الأول ، فلا نسلم أنه لا يكون فقيها ، حتى يلزم عدم الاطراد . وإن كان الثانى ، فلا نسلم صدق الحد عليه ، حتى يلزم أيضا عدم الاطراد . وإما على الثانى فإننا لا نسلم عدم الانعكاس .

قوله : « لثبوت « لا أدرى » » .

قلنا : لا نسلم أنه إذا ثبت « لا أدرى » بالنسبة إلى الكل ، يلزم عدم الانعكاس . وإنما يلزم أن لو كان المراد من العلم بجميع الأحكام : العلم بها بالفعل .

بل المراد : تهيؤ العالم للعلم بجميعها .

فحيث لا يجوز أن يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت « لا أدرى » .

١/٦

والمراد بالتهيؤ : الاستعداد القريب إلى الفعل عند حصول الطرق ، والتمكن من الاستنباط .

ص - وأما فائدته - فالعلم بأحكام الله تعالى .

ش - اعلم أن فائدة أصول الفقه معرفة أحكام الله تعالى التى يتوصل بها إلى السعادات فى الأولى والدرجات فى الأخرى .

(١) ج : بالأدلة .

ص - وأما استمداده - فمن الكلام والعربية والأحكام .

ش - هذا هو القسم الثالث من المبادئ ، وقد جمع فيه فائدتين :

إحدهما - بيان أنه من أى علم يستمد .

والثانية - بيان بعض ما يستمد منه .

والأولى ليست من المبادئ المصطلحة عند المنطقيين ، بخلاف الثانية .

ص - أما الكلام - فلتوقف الأدلة الكلية على معرفة البارى -

تعالى - وصدق المبلِّغ ، [وهو] ^(١) يتوقف على دلالة المعجزة .

ش - الأدلة الكلية - التى هى الكتاب والسنة والإجماع

والقياس ، من حيث هى أدلة - تتوقف على معرفة البارى وصدق المبلغ

وهو الرسول ﷺ .

وصدقه يتوقف على دلالة المعجزة على صدقه وكل ذلك من

الكلام .

وقوله : « الأدلة الكلية » يتناول الأدلة الإجمالية التى يستفاد منها

الأدلة التفصيلية ، والأدلة التى يثبت بها مسائل الأصول .

ص - وأما العربية - فلأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية .

ش - الأدلة التى تستفاد منها الأحكام الشرعية مأخوذة من

(١) زيادة من ع ، م والبارقى .

الكتاب والسنة ، وهما عربيا الدلالة ، فيتوقف دلالتهما على معرفة الموضوعات اللغوية من جهة الحقيقة ومجاز ، والخصوص والعموم ، والإفراد والتركيب ، والاشتراك والترادف ، والنقل والإضمار وغيرها .

ص - وأما الأحكام - فالمراد [تصورها ، يمكن] ^(١) إثباتها ونفيها ، وإلا جاء الدور .

ش - أما استمداد الأصول من الأحكام فمن جهة التصور ؛ لأن قصد الأصولي يتوجه إلى معرفة كيفية استنباط الأحكام من الأدلة . ولا شك أن معرفة كيفية استنباط الأحكام تتوقف على تصور الأحكام . ولأن الأحكام إما محمولات المسائل ، كقولنا : مقتضى الأمر : الوجوب ، ومقتضى النهي : التحريم .

أو متعلقاتها .

كقولنا : العام إذا خصص يكون حجة في الباقي فلا بد من تصورها ليتمكن إثباتها أو نفيها .

وأما التصديق بالأحكام من حيث هي متعلقة بأفعال المكلفين على سبيل التفصيل ، فلا يكون استمداد الأصول منه ؛ لأن التصديق بها من مسائل الفقه ، وهو يتوقف على الأصول . فلو استمد الأصول منه لزم الدور .

(١) في الأصل : « بصورها تمكن » والصحيح ما أثبتناه من أ ، ب ، ج ، ع .

وفي المنتهى ص ٣ : « تمكن » .

وكذا التصديق بها من حيث هي محمولات مسائل الأصول (١)
أو متعلقاتها ، لا يكون من المبادئ ؛ لأن المسائل تتوقف على المبادئ .
فلو استمد الأصول منه لتوقف على نفسه ، وهو محال .
واعلم أن التصديق بوجود الأحكام من حيث هو ، من مسائل
الكلام ، فيكون من مبادئ الأصول .
والتصديق بالأحكام من حيث تعلقها بالأفعال لا يكون من
المبادئ لما ذكرنا .
وقول المصنف : « وإلا جاء الدور » إنما يستقيم ، لو حمل
التصديق على ما ذكرنا .

★ ★ ★

(١) أ : محمولات المسائل .

المبادئ الكلامية

ص - الدليل لغة : المرشد . والمرشد : الناصب ، والذاكر ، وما به الإرشاد .

ش - قيل (١) : إن قوله : « الدليل » إلى قوله : « مبادئ اللغة » من المبادئ الكلامية .

وإنما ابتدأ بها ؛ لأنه لما ذكر أن استمداده من الكلام والعربية والأحكام ، أراد أن يبين ما يستمد منه على الترتيب . فبدأ بالكلام . وفيه نظر ؛ لأن بحث الدليل والقواعد المنطقية غير مخصوص بالكلام .

ونسبته إلى الكلام كنسبته إلى الأصول ؛ لأن المنطق آلة لجميع العلوم الكسبية .

والأولى أن يقال : لما ذكر الدليل في حدى الأصول والفقهاء ، ولم يسبق شيء يعرف منه الدليل ، أراد أن يشير إلى معناه .

والدليل في اللغة : هو المرشد ، وما به الإرشاد .

والمرشد : هو الناصب للعلامة ، أو الذاكر لها .

(١) القائل هو عضد الدين الإيجي .

انظر : شرح العضد للمختصر ٣٨/١ ، والنقود والردود ١١/أ .

وما به الإرشاد : العلامة التي نصبت للتعريف . فعلى هذا يكون
« ما به الإرشاد » معطوفا على « المرشد » لا على « الذاكر » .

ويمكن أن يكون معطوفا على « الذاكر » ؛ لأن المرشد كما يطلق
على الناصب للعلامة ، يطلق على العلامة المنصوبة ؛ إذ الفعل قد ينسب
إلى الآلة ، كما يقال : السكين قاطع .

ص - وفي الاصطلاح : [ما] ^(١) يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه إلى مطلوب خبري .

ش - فما لا يمكن أن يتوصل ، وما يمكن أن يتوصل ،
لا بالنظر ، وما يمكن أن يتوصل بالنظر ، لا بصحيحه ، وما يمكن أن
يتوصل بصحيحه ، لا إلى مطلوب خبري ^(٢) ، لا يسمى شئ منها
دليلا .

فخرج عنه المقدمات الكاذبة التي يمكن أن يتوصل بالنظر
الفاسد فيها إلى مطلوب خبري ؛ ضرورة امتناع التوصل بصحيح النظر
فيها إلى مطلوب خبري ؛

لأن النظر إنما يكون صحيحا إذا كان مادته صادقة .

ودخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن أن [يتوصل] ^(٣)
بالنظر الصحيح والفاسد فيها إلى مطلوب خبري .

(١) في الأصل : بما ، والمثبت من أ ، ب ، ج ، ط وفي المنتهى كذلك .

(٢) ب : جزى ، وهو تصحيف .

(٣) في الأصل : « يتوسل » .

وإمكان التوصل بالنظر الفاسد فيها إلى مطلوب خبرى ، لا ينافى
إمكانه بصحيح النظر فيها إلى مطلوب خبرى .

وخرج عنه ما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب
تصورى ، أعنى : الأقوال الشارحة .

وإنما قال : « يمكن » ولم يقل : يتوصل بالفعل ، ليتناول الدليل
الذى لم ينظر فيه .

وخرج عنه : القضايا المرتبة ترتيبا صحيحا ؛ إذ المرتبة لا يمكن أن
يتوصل بالنظر الصحيح فيها .

ودخل فى هذا التعريف الأمانة ؛ لأن المطلوب الخبرى أعم من أن
يكون علميا أو ظنيا .

ص - وقيل : إلى العلم به فتخرج الأمانة .

ش - وقيل فى تعريفه : إن الدليل ما يمكن أن يتوصل بصحيح
النظر فيه إلى العلم بالمطلوب الخبرى ، فتخرج عنه الأمانة ؛ لأنها
لا يتوصل بصحيح النظر فيها إلى العلم بالمطلوب الخبرى ، بل إلى الظن
به . فالدليل بالمعنى الثانى أخص مطلقا من الدليل بالمعنى الأول .

ص - وقيل : قولان فصاعدا يكون [عنه] ^(١) قول آخر .

ش - أى وقيل فى تعريفه : إنه قولان ، أى قضيتان .

(١) ج : « عنهما » بدل « عنه » .

قوله : « فصاعدا » يتناول : القياس البسيط والمركب .
 وقوله : « يكون عنه » أى أعم من أن يكون لازما أو غيره ، ليتناول
 الأمانة .

وخرج عنه قضيتان لم يحصل منهما شئ آخر .

وقوله : « قول آخر » أى يكون مغايرا لكل واحدة من القضيتين ،
 ليخرج عنه مجموع آية ^(١) قضيتين اتفقتا ؛ فإنه يستلزم إحداهما .

ص - وقيل : يستلزم لنفسه ، فتخرج الأمانة .

ش - أى وقيل فى تعريف الدليل : إنه قولان فصاعدا يستلزم
 لنفسه قولاً آخر ، أعم من أن يكون الاستلزام بينا أو غيره . فيتناول
 الأشكال الأربعة ، والقياس الاستثنائى .

ويخرج عنه بقوله « لنفسه » قياس المساواة ، كقولنا : (أ) مساو
 لـ (ب) ، و (ب) مساو لـ (ج) ، فإنه يلزمه (أ) مساو لـ
 (ج) ، ولكن لا لنفسه ، بل بواسطة مقدمة أجنبية ، أى مقدمة غير
 لازمة لإحدى مقدمتى القياس ، وهو قولنا : كل ما هو مساو لـ (ب)
 مساو لـ (ج) .

وكذا خرج عنه القول المؤلف من قولين المستلزم لقول آخر
 بواسطة عكس نقيض إحدى مقدمتيه .

(١) ج : أى .

كقولنا : جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاعَ الجوهر ، وما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاعَ الجوهر . فإنه يستلزم قولنا : الجوهر
جوهر ، ولكن لا لنفسه ، بل بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية ،
وهو قولنا : ما يوجب ارتفاعه ارتفاعَ الجوهر فهو جوهر .

أ/٧

وكذا خرج عنه : الأمانة ؛ فإنها لا تستلزم لنفسها قولاً آخر ؛
لأنه ليس بين الأمانة وما تفيده ربط عقلي يقتضى لزوم القول الآخر عنها .
والدليل بالمعنى الثالث أخص منه بالمعنى الأول من وجه ؛ ضرورة
صدق الأول بدونه عند عدم القول ، وصدق الثالث بدونه على القضايا
المرتبة ترتيباً صحيحاً ، وصدقهما معا على الأقوال التي يمكن أن يتوصل
بصحيح النظر فيها إلى المطلوب الخبري .

وكذا بين الثاني والثالث عموم من وجه ، وكذا بين الرابع وبين كل
واحد من الأول والثاني .

والرابع أخص من الثالث مطلقاً ؛ ضرورة خروج الأمانة عنه .

وقول من قال : إن ذكر خصوصية القول ؛ إذ استحضر المعنى
على وجه يكون ملزوماً ، ولو لم يتخيل القول ، ولم يتلفظ به ، يكون
دليلاً ، إلا إذا كان في الاصطلاح مخصوصاً بالقول . وحينئذ يجب
تخصيص ما في قوله « ما يمكن » أيضاً لقول . فيه ما فيه ؛ لجواز أن
يصطلح قوم على تخصيص الدليل بالقول ، وقوم على عدم تخصيصه به .

ص - ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه .

فمن ثم وجبت المقدمتان .

ش - أراد أن يبين أن الدليل لا بد أن يكون مركبا من مقدمتين .

وذلك لأن المطلوب الخبرى إذا كان مجهولا فلا بد وأن يكون في الدليل أمر يوجب العلم أو الظن به . وذلك الأمر يسمى « الوسط » .
وإلى هذا أشار بقوله « ولا بد من مستلزم للمطلوب » .

والوسط لا بد وأن يكون حاصلًا للمحكوم عليه ، فيحصل الصغرى ، والمحكوم به حاصلًا له أو مسلوبًا (عنه ، أو الوسط) (١)
مسلوبًا عن (المحكوم به) (٢) فيحصل الكبرى . فمن ثم وجبت المقدمتان .

واعلم أن ما ذكره مخصوص بالشكل الأول ، وبضروب الشكل الثانى التى صغراها موجبة .

ولا يختص بالاقترانى الحملى كما ظن بعض (٣) ، بل يتناول الشرطى أيضا .

ويمكن أن يكون مراد المصنف بيان الشكل الأول فقط ، لأن باقى الأشكال موقوف عليه . فيكون تقدير كلامه « ولا بد من مستلزم حاصل للمحكوم عليه والمحكوم به حاصل له أو مسلوب عنه » .

(١ ، ٢) بياض فى ب .

(٣) وهو القطبى . انظر النقود والردود ١٣ ب .

- ص - والنظر : الفكر الذى يطلب به علم أو ظن .
 ش - لما ذكر النظر فى تعريف الدليل أراد أن يشير إلى معناه .
 والنظر يطلق على البصرى وعلى الفكرى والمراد ههنا هو الثانى .
 فلذلك قال : النظر : الفكر .

والفكر يطلق على حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم البطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة ، أية حركة كانت (أعم من) (١) أن تكون فى المحسوسات أو فى المعقولات . وعلى حركتها إذا كانت من المطالب إلى المبادئ ورجوعها عنها إلى المطالب .

(وقد يرسم) (٢) الفكر بالمعنى الثانى بأنه : ترتيب أمور حاصله فى الذهن ليتوصل بها إلى أمور مستحصلة .

وقد يطلق على حركة النفس من المطالب إلى المبادئ من غير أن يجعل الرجوع منها إلى المطالب جزءا منه .

ولما كان مراد المصنف هو الفكر بالمعنى الثانى - قال : « الذى (يطلب منه) (٣) علم أو ظن » تصورا أو تصديقا .

ص - والعلم ، قيل : لا يجد .

فقال الإمام : لعسره .

ش - اختلف العلماء فى حقيقة العلم وفى تحديده ، لا لخبائها بل لغاية وضوحها .

فذهب قوم إلى أنه لا يمكن تحديده .

فقال إمام الحرمين (١) : لعسره (٢) .

وذكر الغزالي (٣) في المستصفى (٤) أنه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتي والفصل ؛ فإن أكثر المدركات الحسّية مثل الروائح والطعوم مما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة . وإذا كان حال المدركات كذلك ، فما قولك (٥) في الإدراكات . ولكن يمكننا أن نشرح معناه بتقسيم ومثال .

ب/٧

(١) هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني ، إمام الحرمين ، كان أعلم أهل زمانه بالكلام والأصول والفقه . له مؤلفات كثيرة ، منها : البرهان والورقات في أصول الفقه توفى - رحمه الله - سنة ٤٧٨ هـ .
انظر : الوفيات ١ : ٣٦١ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٥ : ١٦٥ ، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١ : ٢٧٥ ، وشذرات الذهب ٣ : ٣٥٨ ، والفتح المبين ١ : ٢٦٢ .

(٢) انظر : البرهان ١ : ١١٩ ، ١٢٠ ، فقرات ٤١ ، ٤٢ . وقال إمام الحرمين في الورقات (ص ٣٤) : « والعلم معرفة المعلوم على ما هو به في الواقع » .
(٣) هو محمد بن محمد بن محمد الملقب بحجة الإسلام ، أبو حامد ، جامع أشتات العلوم في المنقول والمعقول ، وكان أفقه أقرانه ، وإمام أهل زمانه .
من مصنّفاته في أصول الفقه « المستصفى » و« المنخول » و« المكنون » و« شفاء الغليل » . ولد سنة ٤٥٠ هـ وتوفى - رحمه الله - سنة ٥٠٥ هـ .
انظر : الوفيات ١ : ٥٨٦ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٦ : ١٩١ ، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١ : ٣٢٦ ، والنجوم الزاهرة ٥ : ٢٠٣ ، وشذرات الذهب ٤ : ١٠ .

(٤) انظر : المستصفى ١ : ٢٥

(٥) « فما قولك » مكرر في الأصل .

وهذا يدل على أنه أراد بتحديدده : التحديد بالحد الحقيقي ،
لا تعريفه مطلقا .

فسقط سؤال من قال (١) : إن المثال والتقسيم إن أفاد التمييز
صلحا للتعريف الرسمي ، وإلا لم يصلحا للتعريف .

وقيل اكتسابه بالتعريف عسير ؛ إذ فيه إضافة اشتبهت أنه من
عوارضه أو من ذاتياته .

وفيه نظر ؛ لأن هذا الاشتباه لا يمنع التعريف . غاية ما في الباب
أنه يمنع تحديده بالحد الحقيقي ، لا مطلقا ، بل بالنسبة إلى من اشتبه
عليه .

ص - وقيل (*) : لأنه ضروري ، من وجهين (٢) :

أحدهما : أن غير العلم لا يعلم إلا بالعلم فلو علم العلم بغيره ،
كان دورا .

ش - قال الإمام فخر الدين الرازي (٣) : إنه لا يمكن تحديده

(١) القائل هو الآمدى . انظر : الإحكام ١ : ١١ ، وانظر أيضا حاشية السيد
وحاشية الهروي ١ : ٤٧ .

(*) القائل هو الإمام فخر الدين الرازي ومن عادة ابن الحاجب أنه يذكر قول
الإمام الفخر الرازي بلفظ « قيل » ولا يسميه ، تبعا للآمدى (قاله الزركشى في المعترق
٨/١٢٧) .

(٢) وذكر المصنف في المنتهى (ص ٣) ثلاثة أوجه .

(٣) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الرازي الملقب بفخر الدين ،
المعروف بابن الخطيب ، الفقيه الشافعي الأصولي ، المفسر ، المتكلم . كان فريده عصره ونسيجه =

لكونه ضروريا من وجهين (١) :

أحدهما : أنه لو لم يكن ضروريا - لامتنع تصوره . والثاني ظاهر الفساد ، فالمقدم مثله .

وبيان الملازمة أنه لو لم يكن ضروريا - لكان كسبيا ؛ إذ لا واسطة بينهما . وحينئذ لا يعلم إلا بغيره ؛ لامتناع كون الشيء معرفًا لنفسه . وغير العلم لا يعلم إلا بالعلم فيتوقف معرفة العلم على غيره ومعرفة غيره عليه فيلزم الدور فيلزم امتناع تصوره .

ص - وأجيب بأن توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره ، لا على تصوره ، فلا دور (٢) .

ش - تقرير الجواب أن يقال : توقف تصور غير العلم على

= وحده ، وكان العلماء يقصدونه من البلاد ويشدون إليه الرحال . وكان درسه حافلا من الملوك والعلماء والوزراء والأمراء والفقراء والعامّة لا يمنعهم برد الشتاء ولا وابل السماء ، من مصنفاته التي اشتهرت في الآفاق « المحصول في أصول الفقه » . وولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .

انظر : الوفيات ٦٠٠/١ ، والبداية والنهاية ٥٥/١٣ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٨١/٨ ، وطبقات المفسرين للدأودي ٢١٤/٢ ، وشذرات الذهب ٣١/٥ ، والفتح المبين ٤٧/٢ ، ومعجم المؤلفين ٧٩/١١ .

(١) انظر : القسم التحقيقي ، الجزء الأول من المحصول ص ١٠٢ (الفصل الثالث) .

(٢) في المنتهى ص ٣ : « ورُدُّ بأن توقف تصور العلم على حصول العلم بغيره لا على تصوره ولا يتوقف حصوله على تصوره فلا دور » .

حصول نفس العلم بغيره لا على تصور العلم بغيره ، وحصول نفس العلم لا يتوقف على العلم بغيره ، بل تصور العلم يتوقف على العلم بغيره ، فلا دور .

فإن قيل : تصور غير العلم هو حصول العلم بغيره فكيف يصح قوله : توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره .

أجيب بأن توقف تصور غير العلم أخص من حصول العلم بغيره ؛ لأن العلم ينقسم إلى التصور والتصديق ، ولا امتناع في توقف الخاص على العام .

قيل (١) في تقرير الجواب : إن غير العلم يتوقف تصوره على حصول العلم بالغير (٢) لا على تصوره ، وتصور العلم يتوقف على حصول الغير لا على تصوره .

وهو باطل ؛ فإن تصور العلم لا يتوقف على حصول الغير ، بل على تصوره ؛ لأن تصور المحدود يتوقف على تصور الحد .

ص - وثانيهما (٣) أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة .

ش - الوجه الثاني أن كل أحد يعلم وجوده ضرورة ، وهو علم خاص . وإذا كان العلم الخاص ضروريا ، كان مطلق العلم أولى أن يكون ضروريا .

(١) القائل هو الخليل . انظر : النقود والردود ١٦/أ .

(٢) « بالغير » ساقطة من النسخ الأخرى . ودخول « أل » على « غير » لا يجوز لغة .

(٣) كذا في ط ، ع . وفيما عداهما : والثاني .

ص - وأجيب بأنه لا يلزم من حصول أمرٍ تصوُّره أو تقدُّم تصوُّره .

ش - تقريره أن العلم الخاص يستلزم حصول العلم المطلق ، ولا يلزم من حصول أمر تصوُّره أو تقدم تصوُّره .

وإنما أكد بقوله : « أو تقدم تصوُّره » دفعا لوهم : وهو أن يقال : إن حصول العلم يستلزم تصوُّره حال حصوله أو قبله .

وقال بعض الشارحين (١) في تقرير الوجه الثاني : إن مطلق العلم لو لم يكن بديهيًّا - لما كان تصديق بديهي . واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة أن مطلق العلم لو توقف على الكسب - والتصديق أحد قسمي العلم المتوقف على مطلق العلم - لتوقف التصديق على الكسب ؛ لأن المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء .

وقرر جوابه على هذا الوجه . وهو أن المصنف اعترض على الملازمة وعلى أن الدليل المذكور ينتج الملازمة بأنه لا يلزم من حصول أمرٍ تصوُّره ، ولا تقدم تصوُّره ، أي لا يلزم من حصول العلم ببداهة التصديق تصور العلم ولا تقدم تصوُّره ؛ إذ المراد ببداهة التصديق أن العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان . وحصول العلم بالانتساب وبطرفيه لا يستدعي تصوُّره .

(١) وهو الخنجي . انظر النقود والردود ١٦/ب .

ولعل هذا الشارح إذا لاحظ قوله : « إذ المراد ببداهة التصديق أن العلم بانتساب طرفيه حصل بغير برهان » وتفكر في تفسيره البداة ، لم يجد هذا الجواب كما ينبغي ؛ لأن العلم ببداهة التصديق على الوجه الذى قرره علم بعلم خاص ، والعلم بالعلم الخاص مستلزم للعلم بالعلم المطلق . فحصول العلم ببداهة التصديق يستدعى تصور العلم .

بل الجواب أن يقال : لا نسلم أن تصور مطلق العلم لو كان بالكسب ، يلزم كسبية التصديق .

قوله : لأن التصديق يتوقف على مطلق العلم ، ومطلق العلم يتوقف على الكسب .

قلنا : لا نسلم أن مطلق العلم يتوقف على الكسب ، بل تصور مطلق العلم يتوقف على الكسب ، والتصديق البدئى يتوقف على حصول العلم ، ولا يلزم من حصول العلم تصوره أو تقدم تصوره .

ص - ثم نقول : لو كان ضروريا - لكان بسيطا ؛ إذ هو معناه .

ويلزم [منه] (١) أن يكون كل معنى علما .

ش - لما أبطل الدليلين استدلال على امتناع كونه ضروريا ، وبني على تعريفه التصور الضرورى بأنه لا يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب فى متعلقه . فقال : « لو كان العلم ضروريا ، لكان بسيطا » والتالى باطل فالمقدم مثله .

(١) زيادة من ط ، ع .

أما الملازمة فلأنه لا معنى للضرورة إلا كونه بسيطا ؛ لأن
الضرورة ما لا يتوقف تصوره على تصور غيره ، فيكون بسيطا ،
وإلا لكان تصوره موقوفا على تصور جزئه الذى هو غيره .

وأما بطلان التالى فلأنه لو كان بسيطا ، لكان كل معنى علما .
والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن العلم يصدق عليه المعنى . فلو لو يكن كل معنى
علما ، لكان المعنى أعم من العلم ، فيلزم تركيب العلم من المعنى المشترك
ومن أمر يختص به ، وقد فرض كونه بسيطا هذا خلف .

وفيه نظر ؛ إذ لا نسلم أنه لو كان العلم أخص من المعنى يلزم
تركبه ؛ لجواز أن يكون المعنى عرضا عاما للعلم .

وأىضا - غايته أنه يلزم أن لا يكون العلم ضروريا بالتفسير الذى
ذكره ولا يلزم أن لا يكون ضروريا بالتفسير الذى اعتبره الجمهور ،
وهو : ما لا يتوقف حصوله على طلب وفكر .

فإن الضرورى بهذا المعنى لا يجوز أن يكون مركبا ؛ لجواز أن
يكون أجزاءه ضرورية ، فلا يحتاج إلى طلب وفكر ، وإن كان تصوره
موقوفا على تصور أجزائه الذى هو غيره .

ص - وأصح الحدود : صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض .

ش - لما أمكن عند المصنف تحديد العلم ذكر له حدا ،
فقال : « وأصح الحدود » أى الحد الصحيح « صفة » وهى ما تقوم
بغيره ، فيتناول العلم وغيره .

قوله : « يوجب تمييزا » أى تمييز النفس الأشياء .

يخرج الصفات النفسانية التى لا توجب تمييز النفس الأشياء (١) مثل السخاوة والشجاعة والحزن والفرح وغير ذلك ؛ فإنها وإن كانت توجب تمييز موصوفها من غيره ، لا توجب تمييز النفس الأشياء .

قوله : « لا يحتمل النقيض » أى بوجه . يخرج عنه الظن والاعتقاد والوهم ؛ فإنها وإن كانت توجب تمييز النفس الأشياء لكنه يحتمل النقيض ، إما فى العقل أو فى الخارج .

ومعنى قوله : « تمييزا لا يحتمل النقيض » أن العلم يوجب تمييز النفس فى متعلقه على وجه لا يمكن وقوع نقيض المتعلق لا فى العقل ولا فى الخارج .

ص - فيدخل إدراك الحواس ، كالأشعرى .

ش - أى فيدخل إدراك النفس المحسوسات بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة فى حد العلم ، كما هو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى (٢) .

(١) « الأشياء » ساقط من أ ، ب .

(٢) هو على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق ، المكنى بأبى الحسن ولقب بالأشعرى . ولد سنة ٢٦٠ هـ ، وقيل ٢٧٠ هـ وتلمذ فى العقائد لأبى على الجبائى ، وبرع فى علمى الكلام والجدل على طريقة أهل الاعتزال حتى صار رأسا من رؤوسهم . ثم ترجحت عنده مذاهب أهل السنة فأعلن خروجه على المعتزلة وأفرغ جهده فى الذب عن مذهب السلف والرد على المعتزلة وجميع طوائف المبتدعة . بلغت مؤلفاته نحواً من خمسين أو مائة أو مائتين ، على ما قيل ، وأشهرها فى الأصول : إثبات القياس ، وكتاب اختلاف الناس فى الأسماء والأحكام والخاص والعام . توفى رحمه الله سنة ٣٢٤ هـ . =

ولقائل أن يقول : هذا الحد إما أن يكون للعلم بالمعنى الأعم المنقسم إلى التصور والتصديق ، أو للعلم بالمعنى الأخص الذى هو قسم من أقسام التصديق .

فإن كان الأول فقيد « لا يحتمل النقيض » غير صحيح ؛ لأن المظنون والاعتقادات علم بهذا المعنى ، وهما يحتملان النقيض .

وأيضاً التصورات الساذجة - وهو حصول صورة الشيء من غير كونه مطابقاً أو غير مطابق - علم بهذا المعنى ، ولم يعتبر عدم احتمال النقيض فيه (١) .

وإن كان الثانى فلا نسلم اندراج الحواس تحت الحد .

ص - وإلا زيد : « فى الأمور المعنوية » .

ش - أى وإن لم يسم إدراك الحواس علماً ، زيد (على) (٢) الحد المذكور لفظة « فى الأمور المعنوية » ليخرج عنه (٣) إدراك الحواس ؛ فإن المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس .

= انظر : الوفيات ١ : ٤١١ ، والمنتظم ٦ : ٣٣٢ ، وشذرات الذهب ٢ : ٣٠٣ ، وطققات المفسرين للدأودى ١ : ٣٩٠ ، والديباج ٢ : ٩٤ ، والفتح المبين ١ : ١٧٤ ، والأعلام ٤ : ٢٦٣ ، ومعجم المؤلفين ٧ : ٣٥ .

(١) « فيه » و« عنه » ساقط من ب .

(٢) ب : « فى » بدل « على » .

(٣) « فيه » و« عنه » ساقط من ب .

ص - واعتراض [بالعلوم العادية] ^(١) فإنها تستلزم جواز النقيض عقلا .

ش - تقرير الاعتراض أن الحد غير منعكس ؛ ضرورة خروج بعض الأقسام منه .

وذلك لأن العلم لا بد أن ^(٢) يكون لموجب ، وموجبه إما الحسُّ أو غريزة العقل أو البرهان . والحد لا يتناول العلوم العادية ، أى التى موجبها العادة ؛ لأن العلوم العادية تستلزم جواز النقيض عقلا ، أى العقل يحكم بأن العلوم العادية يجوز أن يقع نقيض متعلقها فى الواقع ؛ فإن الجبل إذا علم بالعادة كونه حجرا ، جاز أن ينقلب ذهباً عقلا ؛ لأن ذلك ممكن لذاته ، والممكن جاز أن يقع بقدرة الفاعل المختار ، فيخرج عن الحد .

ص - وأجيب بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر - استحال أن يكون حينئذ ذهباً ضرورةً ، وهو المراد .

ومعنى التجويز العقلى : [أنه] ^(٣) لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه ، لا أنه محتمل .

ش - تقرير الجواب أن الجبل إذا علم بالعادة كونه حجرا ، استحال حالة تعلق العلم به أن لا يكون حجرا فى [الخارج] ^(٤) ولا فى

(١) فى الأصل : بأن العلوم العادية : والمثبت من أ ، ب ، ج ، ط ، ع .

(٢) أ : وأن .

(٣) زيادة من ط ، ع والبايرتى .

(٤) فى الأصل : « الواقع » بدل « الخارج » والمثبت من أ ، ب ، ج .

العقل ؛ ضرورة استحالة جمع النقيضين . وهو المراد من عدم احتمال النقيض .

ومعنى التجويز العقلي أنه لو قدر مقدّر نقيض متعلق العلم ، لم يلزم من تقديره ^(١) محال لنفسه ؛ لأنه ممكن لذاته .

قوله : « لا أنه محتمل » أى ليس معنى التجويز العقلي أن نقيض متعلق العلم يحتمل وقوعه بوجه . فحينئذ جاز أن يكون النقيض ممكنا فى نفسه ، ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من التجويز العقلي الاحتمال ، فيدخل العلوم العادية تحت الحد .

وتفسير التجويز العقلي بالإمكان الخارجى ، والاحتمال : بالإمكان الذهنى - كما فعله بعض الشارحين ^(٢) - يوجب القدح فى الجواب ؛ لأن إمكان انقلاب الحجر ذهباً فى الخارج ينافى العلم . وذلك لأنه قد اعتبر فى العلم أن لا يحتمل نقيض المتعلق فى الخارج ولا فى العقل . وإذا كان النقيض ممكنا فى الخارج لم يصدق أنه لا يحتمل النقيض بوجه . فإن قيل : تفسيره بالإمكان الذاتى - أيضا - ينافى العلم [لأنه] ^(٣) حينئذ يحتمل النقيض بوجه ؛ ضرورة احتمالها فى ذاته .

أجيب بأن المراد بقولنا : أنه لا يحتمل النقيض بوجه ، أنه لا يحتمله ، لا فى الخارج ولا فى العقل مطلقا ، ولا بتشكيك مشكك .

(١) ب : تقدره .

(٢) وهو القطبى (قطب الدين الشيرازى) . انظر النقود والردود ١٩/أ .

(٣) فى الأصل : بأنه .

فجاز أن يكون النقيض ممكنا لذاته ، ويكون ممتعا في الخارج لغيره .
فحيث لا يحتمل بوجه من الوجوه الثلاثة .

فإن قلت : العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن . أما في الخارج فلا ؛ لأن غاية حكم العادة الجزم ، ولا يلزم أن يكون مطلقا .

أجيب بأن النفس اكتسبت بالعادة أن النقيض وإن كان ممكنا لذاته ، ممتنع في الخارج لغيره .

ص - واعلم أن ما عنه الذكر الحكيم^(١) إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أولا .

الثاني^(٢) : العلم .

والأول إما أن يحتمل النقيض^(٣) [عند الذاكر لو قدره أو لا .

والثاني : الاعتقاد . فإن طابق فصحيح ، وإلا ففساد .

والأول إما أن يحتمل النقيض [^(٣) وهو راجح أولا .

فالراجح^(٤) : الظن .

والمرجوح : الوهم .

والمساوى : الشك .

(١) في المنتهى ص ٣ : « الذكر النفسى » بدل « الذكر الحكيم » .

(٢) فيما عدا ط ع : والثاني .

(٣) ساقط من البابرقى .

(٤) فيما عدا ط ع : والراجح .

ش - لما فرغ من حد العلم - أراد أن يعرف الظن فذكر تقسيما يُعرف منه الظن وغيره ليكون أتم فائدة .

واعلم أن الذكر الحكمي - وهو الكلام الخبري الدال على معنى الخبر - أعم من أن يكون كلاما تخيليا أو لفظيا .

وما عنه الذكر الحكمي : هو مفهوم الكلام الخبري .

وإنما لم يجعل الحكم مورد القسمة ، لئلا يلزم خروج الوهم والشك عن مورد القسمة ، عند من يمنع مقارنتهما للحكم .

ومتعلقه - أى متعلق ما عنه الذكر (١) - : النسبة الواقعة بين طرفي الخبر في الذهن . فإن الحكم تعلق بها .

وما قيل (٢) : إن الذكر الحكمي : هو الكلام الموجود في اللفظ المشتمل على الحكم الخبري ، وما عنه الذكر الحكمي : الكلام النفسى الذى وضع الكلام اللفظي له ، ومتعلقه : الموجود في الخارج ، فغير صحيح ؛ لأن الموجود في الخارج لا يحتمل النقيض في الخارج ، فكيف يصح جعله موردا للقسمة إلى ما لا يحتمل نقيضه في الخارج ، وإلى ما يحتمله .

وإذا تحقق هذا فنقول : ما عنه الذكر الحكمي ، إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ، سواء كان في الخارج أو عند الذاكر ، إما بتقديره في نفسه ، أو بتشكيك مشكك إياه ، أو لا يحتمل أصلا .

(١) ج : الذكر الحكمي .

(٢) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود ١٩/ب .

والثانى : العلم .

والأول ، إما أن يحتمل عند الذاكر بتقديره فى نفسه ، أو لا .

والثانى : الاعتقاد .

فإن طابق فصحيح وإلا ففساد .

والأول وهو أن يحتمل النقيض عند الذاكر لو قدره . فإما أن

يكون احتمال المتعلق راجحا عند الذاكر على احتمال النقيض .

وهو : الظن ، أو لا .

وحيثئذ إما أن يكون مرجوحا أو لا .

والأول : الوهم .

والثانى : الشك .

وما قيل (١) : إن قول المصنف فى تقسيم الاعتقاد : « فإن طابق

فصحيح » فيه تناقض ؛ فإنه يناقض احتمال النقيض ومطلق الاعتقاد

والذى هو المقسم يحتمله - فغير صحيح ؛ لأن قوله : « فإن طابق »

لا يقتضى إلا عدم احتمال النقيض فى نفس الأمر ، وعند الذاكر بتقديره

فى نفسه . فحيثئذ لا يكون مناقضا لاحتمال النقيض ؛ لجواز أن يحتمله

بالتشكيك .

ص - وقد علم بذلك حدودها .

(١) القائل هو الحلى - انظر : النقود والردود ٢٠/أ .

ش - وقد علم بالتقسيم حدود الأقسام . وذلك لأنه ذكر في كل قسم المورد الذى هو الأمر المشترك ، والفصل الذى به تميز عن الأقسام الأخر . فقد علم في كل قسم ما به الاشتراك وما به الامتياز . ولا نعى بالحد إلا هذا .

ولنذكر حدودها على الترتيب :

فالعلم : ما عنه ذكر حكى لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه ، لا فى الواقع ولا عند الذاكر بتقديره ولا بالتشكيك .

والاعتقاد الصحيح : ما عنه ذكر حكى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتشكيك مشكك إياه فقط .

والفاسد : ما عنه ذكر حكى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر ^(١) [بتشكيك مشكك إياه ، ولا يحتمله بتقديره ، ويكون غير مطابق للواقع .

والظن : ما عنه [^(١) ذكر حكى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه راجحا .

والوهم : ما عنه ذكر حكى يحتمل متعلقه النقيض عند الذاكر بتقديره مع كونه مرجوحا .

والشك : ما عنه ذكر حكى يحتمل متعلقه النقيض مع تساوى طرفيه عند الذاكر .

(١) بياض فى ب .

ولما كان الأصول علما استدلاليا ، والعلوم الاستدلالية تحتاج إلى المنطق ، ذكر المصنف القواعد المهمة في المنطق ، اقتداءً بالغزالي (١) ، رحمه الله .

ص - والعلم ضربان :

علم بمفرد ، ويسمى : تصورا ومعرفة .

وعلم بنسبة ، ويسمى : تصديقا وعلما .

ش - اعلم أن المراد بالنسبة : إسناد شيء إلى شيء بالنفى أو الإثبات وبالمفرد : ما يقابله .

فكأنه فرض النسبة - لاستلزامها التركيب - مركبا .

وما (٢) ليس بنسبة - لكونه مقابلا لها - مفردا .

لأن المفرد مقابل المركب .

والعلم قسمان :

علم بمفرد ، مثل علمك بمعنى الإنسان والكاتب .

وعلم بنسبة ، لا بمعنى حصول صورتها في العقل ؛ فإنه من قبيل

الأول ، بل بمعنى إيقاعها أو انتزاعها ، أعنى الحكم ، مثل حكمك بأن

الإنسان كاتب أو ليس بكاتب .

(١) في المستصفي .

(٢) « ما » ساقطة من ب .

ويسمى المنطقيون الأول : تصورا .

والثاني : تصديقا .

وبعض العلماء سمي الأول : معرفة ، والثاني : علما ، تأسيا بقول النحاة : إن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد ، والعلم إلى مفعولين .

وقال بعض الشارحين ^(١) : النسبة : الحكم ، والمفرد : ما ليس بحكم . والعلم بما ليس بحكم ، يندرج تحته العلم بنفس النسبة وحقيقتها ، وهو ظاهر .

وعلم تعلق بالحكم ، لا بحقيقته ، بل بحصوله هو : التصديق . والتصديق ليس بحكم ، وإن قال به بعض المتأخرين ؛ إذ التصديق قسم من العلم ، والحكم ليس بقسم منه ، وتوقفه عليه لا يقتضى أن يكون قسما منه ؛ لجواز أن يكون توقف المشروط على الشرط .

وهذا الكلام لا يخلو عن خبط ؛ لأنه جعل العلم بحصول الحكم : تصديقا ، لا الحكم نفسه ، والنسبة : حكما .

ولقائل أن يقول : إن العلم بحصول الحكم إن كان تصور حصول الحكم ، يلزم أن يكون التصديق تصورا ، وإن كان غيره فليبين لي تصور معناه أولا ، ثم يتكلم عليه ثانيا .

وأیضا يلزم أن يكون الحكم خارجا عن التصديق ؛ لأن المعلوم

(١) وهو الخنجي . انظر : النقود والردود ٢٢/أ .

خارج عن العلم ولم يقل أحد أن الحكم خارج عن التصديق ، بل اختلفوا في أنه نفس التصديق أو داخل فيه .

وأيضاً التصديق والتكذيب اللغويان يعرضان لحصول الحكم ، لا للعلم به . فتسمية الحكم بالتصديق أولى منه .

فإن قيل : العلم من مقولة أن يفعل ، والحكم أعنى الإيقاع والانتزاع من مقولة أن يفعل ، فكيف يصح تقسيمه إلى التصديق الذي هو الحكم ، وإلى التصور .

قلت : لا محيص عن هذا إلا بأحد الأمرين :

أحدهما : أن لا يقسم العلم إلى التصور وإلى التصديق ، بل إلى التصور الساذج ، وإلى التصور مع التصديق ، كما فعله الشيخ (١) في الإشارات (٢) ، حيث قال : فكما أن الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً ، وكذلك قد يعلم تصوراً معه تصديق .

والثاني : أن تفسير العلم بما هو أعم من الإدراك ، إن قسم إلى التصور والتصديق بأن يقال :

(١) هو الحسين بن عبد الله بن سينا ، أبو علي ، شرف الملك ، الفيلسوف ، الرئيس ، صاحب التصانيف في الطب والمنطق ، والطبيعات ، والأهليات . أشهر كتبه : القانون ، كبير في الطب ، والشفاء في الحكمة ، وأسرار الحكمة المشرقية ، . مات سنة ٤٢٨ هـ .
انظر : الوفيات ٢ : ٢٥٧ ، لسان الميزان ٢ : ٢٩١ ، الأعلام ٢ : ٢٤٢ ، ومعجم المؤلفين ٤ : ٢٠ ، ١٣ : ٣٨٢ .

(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات ، القسم الأول ص ١٣٣ وما بعدها .

المعاني الذهنية إما الإدراك أو غيره .

والثانى : إما الهيئة اللاحقة به ، أو لا .

والأول : - أعنى الهيئة اللاحقة به - إما أن يقارنها احتمال الصدق والكذب ، أو لا .

والثانى : مثل الهيئات اللاحقة فى أقسام التنبيه ، كالتمنى والترجى والنداء وغيرها .

والأمر المشترك بين الإدراك والهيئة اللاحقة به المحتملة للصدق والكذب - وهو المعنى الذهنى المقيد بعدم القسمين الآخرين - هو العلم .

ولا شك أنه إذا فُسر العلم به ، ينقسم إلى الإدراك الذى هو التصور ، وإلى الهيئة المذكورة التى هى التصديق .

ص - وكلاهما ضرورى ومطلوب .

ش - أى كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى ضرورى ومطلوب .

ويعرف الحصر من تعريفهما .

ص - فالتصور الضرورى : ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ؛ لانتفاء التركيب فى متعلقه ، كالوجود والشئ .

ش - أعلم أن التصور إما أن يتقدمه تصور أو لا .

والأول ، إما أن يكون موقوفاً عليه أو لا .

والضرورى يتناول القسمين ، أعنى ما لا يتقدمه تصور ، وما يتقدمه تصور ، ولكن لا يتوقف عليه .

وقوله : « لانتفاء التركيب فى متعلقه » تعليل لعدم توقف التصور على تصور يتقدمه . وذلك أنه إذا كان متعلقه بسيطا ، لم يتوقف تصوره على تصور متقدم عليه .

وقوله : « كالوجود والشيء » مثالان لما يكون تصوره ضروريا . ويلزم على هذا التفسير أن يكون كل مركب مطلوبا ، وهو خلاف ما ذهب إليه الجمهور كما ذكر .

وأىضا يلزم أن لا يكون البسائط تصورها موقوفا على تصور متقدم عليه .

وفيه نظر ؛ لجواز أن يكون تصور البسيط موقوفا على تصور لازم خارج عن حقيقته .

أ/١ .

ص - والمطلوب بخلافه ، أى تُطلب مفرداته بالحد (١) .

ش - أى التصور المطلوب بخلاف التصور الضرورى ، وهو ما يتقدمه تصور يتوقف عليه لتحقق التركيب فى متعلقه .

قوله : « أى يطلب مفرداته » يعنى مفردات التصور لكونه مركبا . فإذا أريد تصوره بالحد لابد أن يطلب أجزاؤه أولا ، لِيُحَدَّ المركب بها .

(١) ط : فيحد .

والباء في قوله : « بالحد » للسببية ، أى يطلب مفرداته بسبب هذا المركب .

وفي بعض النسخ : « فتحد » (١) .

ص - والتصديق الضرورى : ما لا يتقدمه تصديق يتوقف عليه .

ش - التفسير المذكور للتصديق [الضرورى] (٢) موافق لما ذهب إليه الجمهور وحينئذ جاز أن يكون طرفاه كسبيين . فما لا يتقدمه تصديق ، أو يتقدمه تصديق ولكن لا يتوقف عليه - وإن كان تصور طرفيه ، أو أحدهما ، بالكسب - يكون ضروريا .

ص - والمطلوب بخلافه ، أى يطلب بالدليل .

ش - أى التصديق المطلوب بخلاف التصديق الضرورى ، أعنى يتقدمه تصديق يتوقف عليه فحينئذ يطلب ذلك التصديق بالدليل ؛ لأن الموصل إلى التصديق المجهول هو الدليل .

مثال التصديق الضرورى : النفى والإثبات لا يجتمعان . ومثال التصديق المطلوب : العالم حادث .

ص - وأورد على التصور : إن كان حاصلًا - فلا طلب ، وإلا فلا شعور به فلا طلب .

(١) ب : فيحد .

(٢) زيادة من ب ، ج ، لكن في ج : في التصديق الضرورى .

ش - تقريره أن التصور يمتنع أن يكون مطلوباً ؛ لأنه إما أن يكون حاصلًا ، أو لا ، وعلى التقديرين يمتنع طلبه .

أما إذا كان حاصلًا ، فلا ممتناع طلب الحاصل .

وأما إذا لم يكن حاصلًا ، فلا ممتناع توجه الطلب نحوه ؛ لأن ما لا يكون مشعورًا به ، يمتنع أن تكون النفس طالبة له .

ص - وأجيب بأنه يشعر بها وبغيرها والمطلوب تخصيص بعضها بالتعيين .

ش - تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن التصور إذا كان حاصلًا ، يمتنع طلبه ؛ لأن التصور قابل للشدة والضعف ، فيجوز أن تكون الماهية التي يطلب تصورها مشعورًا بها من جهة عارض من عوارضها ، بحيث لم تتميز في الذهن عن غيرها الذي هو مشعور به أيضا من جهة عارض من عوارضه والمطلوب تصورها على وجه يتعين مفهومها بحيث يمتاز عن غيرها .

والحاصل أن تصور الشيء قد يكون ضعيفا ، بحيث لا يتعين حقيقته بذلك التصور في الذهن ، ولا يتميز عن غيره فيه . وقد يكون بحيث يتعين به حقيقته ويتميز عن غيره فيه . والحصول بالاعتبار الأول لا يمنع طلبه [باعتبار الثاني] (١) .

ص - وأورد ذلك على التصديق .

(١) في الأصل : باعتبار الثاني ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

ش - تقريره كما في التصور .

ص - وأجيب بأنه تتصور النسبة بنفى أو إثبات ، ثم يطلب تعيين أحدهما . ولا يلزم من تصور النسبة حصولها ، وإلا لزم النقيضان .

ش - تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن التصديق إذا لم يكن حاصلًا ، يمتنع طلبه .

قوله : « لأنه لا يكون مشعورا به » .

قلنا : لا نسلم أنه إذا لم يكن حاصلًا لا يكون مشعورا به ؛ لجواز أن تكون النسبة الإيجابية أو السلبية متصورة ، ولا تكون حاصلة . فمن حيث التصور يتوجه الذهن نحوه ، ثم يطلب حصول أحدهما ، أعنى الحكم الإيجابي أو السلبي على التعيين .

قوله : « ولا يلزم » إلى آخره ، إشارة إلى جواب دخل مقدر توجيهه أن يقال : إن النسبة الإيجابية أو السلبية إذا كانت متصورة ، كانت حاصلة ، فيمتنع طلب حصولها .

وتقرير الجواب أن يقال : لا يلزم من تصور شيء حصوله . فلا يلزم من تصور الحكم الإيجابي أو السلبي حصوله ، وإلا يلزم اجتماع النقيضين ، أعنى الحكم الإيجابي والسلبي عند تعقل السلب ؛ لأن تعقل [السلب] ^(١) لا يمكن إلا بعد تعقل الإيجاب ، وإضافة السلب إليه ؛ إذ السلب المطلق لا تميز له ولا اختصاص ، وهو محال .

(١) في الأصل : السلبي ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

- ص - ومادة المركب : مفرداته (١) .
- ١٠/ب
- وصورته : هيئته الخاصة (٢) .
- ش - اعلم أن جزء المركب إما أن يكون المركب معه بالقوة ، وهو المادة .
- أو بالفعل ، وهو الصورة .
- ولما كان المركب مع مفرداته بالقوة ومع هيئته الخاصة بالفعل كانت مفرداته : المادة .
- وهيئته الخاصة : الصورة .
- والهيئة الخاصة : تأليف الأجزاء على وجه يطلق عليها الواحد .
- ص - والحد حقيقى ورسمى ولفظى .
- ش - لما ذكر أن [التصور] (٣) المطلوب يطلب بالحد ، أراد [أن] (٤) يشير إلى معناه وأقسامه وأحكامه وشروطه .
- والحد فى اللغة : المنع . والمراد ههنا : الجامع المانع .
- وهو ثلاثة أقسام : لأنه إما أن يكون بحسب اللفظ ، أو بحسب المعنى ، ويسمى الأول : اللفظى .

(١) كالخشب للسريير . انظر شرح العضد ١ : ٦٧ .

(٢) كاهيئة السريرية . انظر شرح العضد ١ : ٦٧ .

(٣) فى الأصل : التصوير ، وهو خطأ .

(٤) زيادة من أ ، ب ، ج .

والثاني : إما أن يكون مشتملاً على جميع الذاتيات ، أو لا .
 والأول : الحد الحقيقي . والثاني : الرسمي .
 ويدخل فيه الحدود الناقصة . وهو غير بعيد ؛ لأنه لا يفيد إلا أثراً
 من المحدود ؛ لأن الناقص لا يفيد كنه حقيقة الشيء .
 ص - فالحقيقي : ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة .
 ش - أى الحد الحقيقي معرّفٌ دل على جميع الذاتيات
^(١) [الكلية المجتمعمة .

فقوله : « ما أنبأ » كالجنس .

وقوله : « عن ذاتياته » يخرج التعريف بالعرضيات وبعض
 الذاتيات [^(١) .

وقوله : « الكلية » يخرج عنه المشخصات ، فإنها ذاتية للشخص
 من حيث هو شخص ، لكن لا يُحد بها ؛ لأن الحد للكليات
 لا للمشخصات .

وقوله : « المركبة » يخرج الذاتيات التي لم يعتبر تركيبها على وجه
 تحصل لها صورة وحدانية مطابقة للمحدود ، فإنها لا تسمى حداً
 حقيقياً .

ص - والرسمي : ما أنبأ عن الشيء بلازم له .

مثل : الخمر : مائع يقذف بالزبد .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ب .

ش - أى الحد الرسمى معرّف أنبأ عن الشيء بلازم ، أى مختص به دون غيره ؛ لأن اللام للاختصاص .

واحترز به عن العرضى المفارق ، كالمضحك بالفعل للإنسان ، فإنه لا يفيد التعريف .

وفى المثال المذكور نظر ؛ لأنه غير لازم مختص ، بل عرضى مفارق لكن لا مناقشة فى المثال (١) .

ص - واللفظى : ما أنبأ [عنه] (٢) بلفظ أظهر مرادف مثل : العقار : خمر .

ش - أى الحد اللفظى معرّف أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر مرادف .

فبقوله : « بلفظ » يخرج الحد الحقيقى والرسمى .

وبقوله : « أظهر » يخرج عنه اللفظ الأخرى والمساوى .

وبقوله : « مرادف » يخرج عنه اللفظ الأظهر المباين .

وفى تعريف الحد اللفظى مؤاخذاة ؛ لأن الخمر ما أنبأ عن العقار بلفظ أظهر مرادف ، بل أنبأ عنه بنفسه .

ويمكن أن يدفع بالعناية .

وهو أن يقال : الحدود بالحد اللفظى : معنى العقار من حيث هو موضوع له العقار . والحد : معنى الخمر من حيث هو موضوع له

(١) انظر : حاشية السيد ١ : ٧٠ .

(٢) زيادة من ط ، ع .

الخمير . ولا شك أن معنى الخمير من حيث هو موضوع له الخمير ، أنبأ عن معنى العقار من حيث هو موضوع له العقار ، بلفظ الخمير ، وهو أظهر مرادف له .

ص - وشرط الجميع : الاطراد والانعكاس ، أى إذا وجد - وجد ، وإذا انتفى - انتفى .

ش - شرط الحدود ثلاثة :

الاطراد ، وهو : الاستلزام من جانب الوجود ، أى إذا وجد الحد ، وجد المحدود .

والانعكاس أى : الاستلزام من جانب العدم ، أى إذا عدم الحد عدم المحدود .

والحاصل أن الحد يجب أن يكون مساويا للمحدود ؛ وإلا لكان أعم أو أخص . وهما لا يصلحان للتعريف .

أما الأعم ؛ فلأنه لا دلالة له على الأخص أصلا ، ولأنه لا يفيد التمييز ، وأقل مراتب التعريف : التمييز .

وأما الأخص فلأنه أخفى من الأعم ؛ لأنه أقل وجودا منه .

ولما ذكر الذاتى فى تعريف الحد الحقيقى ، أراد أن يشير إلى معناه . ١١/أ

ص - والذاتى : ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ، كاللونية للسواد ، والجسمية للإنسان .

ش - « الذاتى ما لا يتصور » أى يمنع فهم الذات قبل فهمه ،
مثل اللونية للسواد ، والجسمية للإنسان .

الأول مثال لذاتى العرض ، والثانى لذاتى الجوهر .

والذاتى بهذا التفسير متناول لنفس الماهية ولأجزائها ؛ فإنها لا يمكن
فهم الذات قبل فهمها .

وقيل (١) : إن التعريف غير مانع ؛ ضرورة صدقه على اللازم البين
للجنس .

وهو وهم ؛ لأن اللازم البين للجنس لا يلزم أن يكون فهمه قبل
فهم النوع ، ولا معه . وتقدم فهم الجنس على فهم النوع لا يقتضى
تقدم فهم لازمه القريب عليه .

ص - ومن ثم (٢) لم يكن لشيء حدان ذاتيان .

ش - أى ومن أجل أن فهم الذات لا يتصور قبل فهم
الذاتى ، لم يكن لشيء واحد حدان ذاتيان ؛ لأن الحد الذاتى للشيء
يستلزم تصوُّره تصوُّر حقيقة الشيء فإذا [تصور] (٣) حقيقة المحدود
بالحد الأول ، فالحد الثانى إن كان عين الأول ، لم يكن لشيء واحد حدان
ذاتيان ، وقد فرض بخلافه . هذا خلف .

(١) القائل هو الخنجى . انظر النقود والردود ٢٦/أ .

(٢) كذا فى جميع النسخ الخطية وكذا فى المتن وفى ط ، ع : ثمة .

(٣) فى الأصل و أ : يتصور . والمثبت من ب ، ج .

وإن كان غير الأول ، وقد تصور الماهية بدونه ؛ ضرورة تصورهما بالحد الأول ، يلزم أن لا يكون الحد الثاني ذاتيا له ؛ ضرورة فهم الذات بدونه .

هذا خلف .

ويمكن أن يقرر على هذا الوجه ، وهو أن يقال : ومن أجل أن الذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه ، لم يكن لشيء واحد حدان ذاتيان ؛ لأن الحد الذاتي ما يفيد فهم الذات ، وفهم الذات لا يتصور إلا بعد فهم جميع ذاتياته .

فالحد الذاتي ما يشتمل على جميع الذاتيات ولا تعدد لجميع الذاتيات .

ص - وقد يعرف بأنه غير معلل ، وبالترتيب العقلي .

ش - وقد يعرف الذاتي بما لا يعلل بعلة . ومعناه أن الذات لا تحتاج في اتصافها بالذاتي إلى علة مغايرة لعلة الذات . فإن السواد لون لذاته ، لا لشيء آخر جعله لونا .

وقد يعرف الذاتي - أيضا - بالترتيب العقلي . ومعناه أنه يتقدم على الذات في الوجودين . أعنى : الخارجى والذهنى . وكذا في العدمين ، أى متى وجد الذات بأحد الوجودين يحكم العقل بأن الذاتي وجد قبلها ، ومتى عدت بأحد العدمين يحكم بأن الذاتي عدم قبلها . لكن التقديم في جانب الوجود بالنسبة إلى جميع الأجزاء ؛ لأن الكل إنما يوجد إذا وجد جميع أجزائه .

وفي جانب العدم بالنسبة إلى جزء واحد ؛ لأن الكل ينتفى بانتهاء
جزء واحد .

ولو فسّر الترتيب بترتب تعقل الذاتي على تعقل الشيء بحيث
لا يتخلف عنه ، لم يستقم ، وإلا يلزم أن يكون الذاتي متأخرا في التعقل
عن الشيء ؛ لأن [الترتب] ^(١) يقتضى التأخر . وهو باطل ؛ لأن تعقل
الذات يمتنع قبل تعقل الذاتي .

ص - وتام الماهية : هو المقول في جواب ما هو ، وجزؤها
المشترك : الجنس .

والمميز : الفصل .

والمجموع منهما : النوع .

ش - لما فسر الذاتي أراد أن يبين انحصاره في الجنس والفصل
والنوع .

اعلم أن لكل شيء حقيقة هو بها هو . وهي مغايرة لجميع ما
عداها ، لازما كان أو مفارقا .

ويسمى تلك الحقيقة : الماهية .

وسؤال السائل « بما هو » ؟ - بحسب ما تقتضيه كل لغة - هو :
طلب حقيقة الشيء . فوجب أن يجاب بتمام الماهية ، ليكون الجواب
مطابقا للسؤال .

(١) أ : الترتيب .

فتمام ماهية الشيء هو المقول في جواب « ما هو » . كالحیوان
الناطق المقول في جواب السؤال بما هو ، عن الإنسان .

وتمام جزء الماهية المشترك هو : الجنس . كالحیوان بالنسبة إلى
الإنسان ، فإنه تمام المشترك بين الإنسان وبين غيره من الحيوانات .

وتمام الجزء المميز لها - كالناطق بالنسبة إلى الإنسان - هو :
الفصل .

ووجه الحصر أن الذاتى إما تمام الماهية أو داخل فيها .

[والأول] (١) هو المقول في جواب ما هو .

والثانى إما أن يكون تمام الذاتى المشترك بين الماهية وغيرها ،
أو لا .

والأول هو : الجنس .

والثانى هو : الفصل ، سواء اختص بها أو لم يختص .

أما إذا اختص بها فظاهر .

وأما إذا لم يختص بها فلأنه حينئذ لا يكون جزءاً لجميع الماهيات ،
وإلا لانتفى البسائط ، فيكون جزءاً لبعضها دون بعض ، فيميزها عما
لا يكون جزءاً له فيكون فصلاً .

فإن قيل على الوجه الذى ذكر المصنف لم ينحصر [الجزء] (٢)

(١) فى الأصل : « والكلام » بدل « والأول » وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : « الخبر » بدل « الجزء » وهو تصحيف .

فى الجنس والفصل ؛ لجواز أن تكون ماهية مركبة من أمرين أو أمور متساوية ، فلم يكن شىء منها جنسا ولا فصلا ؛ ضرورة عدم اشتراكه وعدم كونه تمام الجزء المميز .

أجيب بأن هذا الاحتمال غير مطابق للوجود ، ومخالف لأصول القدماء .

ولنا برهان دال على امتناعه لا يليق ذكره بهذا الكتاب .

والمركب من الجنس والفصل : [النوع] ^(١) أعنى الإضافى .

وقيل ^(٢) : يريد به النوع المطلق .

وهو وهم ؛ لأن النوع يطلق على الإضافى والحقيقى بالاشتراك اللفظى ، لا المعنوى ، حتى يقال للقدر المشترك بينهما النوع المطلق . اللهم إلا أن يراد بالمطلق غير ما فهمنا منه . فحيثذ يكون اصطلاحا جديدا .

ص - والجنس ^(٣) : ما اشتمل على مختلف بالحقيقة .

وكل من المختلف : النوع .

(١) فى الأصل : أنواع ، وهو خطأ .

(٢) القائل هو الخنجى . انظر النقود والردود ٢٧/ب .

(٣) فيما عدا ط ع : فالجنس .

ويطلق النوع على ذى آحاد متفقة الحقيقة . فالجنس
[الوسط] (١) نوع بالأول لا الثانى . والبسائط بالعكس (٢) .

ش - لما ذكر الجنس والنوع ، أراد أن يذكر رسمهما .

فقوله : « ما اشتمل » أى مقول فى جواب ما هو ، اشتمل على
مختلف بالحقيقة .

فبقوله : فى جواب ما هو ، خرج الفصل والخاصة والعرض
العام ؛ لأن شيئاً منها غير مقول فى جواب ما هو .

ويقوله : « بالحقيقة » خرج النوع ؛ لأنه مقول فى جواب
ما هو ، مشتمل على مختلف بالعدد لا بالحقيقة .

وكل من المختلف الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب
ما هو : النوع ، يعنى الإضافى .

واللام فى « المختلف » (٣) للعهد . والمعهود قوله « مختلف
بالحقيقة » . فيخرج عنه الفصل والخاصة والعرض العام ؛ لأن الجنس
لا يقال على شىء منها فى جواب ما هو إلا أنه يشكل بالصنف
والشخص ؛ فإن الجنس مقول فى جواب ما هو على أصناف الأنواع
وأشخاصها .

(١) فى الأصل : الوسطى .

(٢) وفى المتن ص ٥ « وبعض البسائط بالعكس » .

(٣) ب : للمختلف .

وقيل ^(١) : اللام في « المختلف » للعهد ، أى المختلف لذاته بالحقيقة . فلا يرد النقص بالشخص والصنف ؛ لأن اختلاف الشخص والصنف بالحقيقة ، لا لذاته ، بل بواسطة النوع .

وهو ضعيف ؛ لأن المعهود مختلف بالحقيقة ، لا مختلف بالحقيقة لذاته .

ويمكن أن يجاب [عن] ^(٢) الإشكال بأنه أراد بالحقيقة في قوله : « مختلف بالحقيقة » : الماهية من حيث هي هي ، من غير اعتبار العوارض اللاحقة بها المصنفة أو المشخصة .

واللام في قوله : ب « الحقيقة » يفيد هذا المعنى . وحينئذ يخرج عنه الصنف والشخص ؛ لأن اختلافهما بالعوارض .

والنوع يطلق على معنى آخر ، ويسمى نوعا حقيقيا ، وهو ذو آحاد ، أى مقول في جواب ما هو : ذو آحاد متفقه بالحقيقة .

فبقوله : « في جواب ما هو » خرج الفصل والخاصة ، والعرض العام .

وبقوله : « متفقه بالحقيقة » خرج الجنس .

والفرق بينهما أن الجنس الوسط ، كالجسم النامي ، نوع بالمعنى الأول ؛ لأن فوقه جنس يقال عليه وعلى غيره في جواب ما هو . ولا يكون

(١) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود (ق ٢٨/أ ، ب) .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

نوعاً بالمعنى الثانى ؛ ضرورة كونه مقولاً فى جواب ما هو على مختلفة (١) بالحقيقة ، وهى الأنواع المندرجة تحته .

والبسائط ، أعنى الماهيات التى لا جزء لها ، كالوحدة والنقطة ، بالعكس [أى] (٢) تكون نوعاً بالمعنى الثانى ؛ ضرورة كونها مقولة فى جواب ما هو ، على المتفقة [بالحقيقة] (٣) التى هى أفرادها . ولا تكون نوعاً بالمعنى الأول ؛ ضرورة عدم اندراجها تحت جنس (٤) . وإلا لم يكن بسائط .

ص - والعرضى بخلافه .

وهو لازم وعارض .

فاللازم : ما لا يتصور مفارقتة . وهو لازم للماهية بعد فهمها (٥) كالفردية للثلاثة والزوجية للأربعة .

ولازم [فى الوجود] (٦) خاصة ، كالحدوث للجسم والظل له .

والعارض بخلافه وقد لا يزول ، كسواد الغراب والزنجى . وقد يزول ، كصفرة الذهب .

(١) ب : مختلفين .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) فى الأصل : الحقيقة .

(٤) راجع ما كتبه العضد (١ : ٧٨) تحت عنوان (مقدمه) .

(٥) انظر : شرح العضد على المختصر ١ : ٨٠ وحاشية السعد والسيد .

(٦) ط ع : للوجود ، وشرح العضد يؤيده . وفيما عداهما : « فى الوجود » وهو

ما أثبتناه ويؤيده ما فى شرح الأصفهاني وما فى منتهى الوصول .

ش - العرضى بخلاف الذاتى ، وهو : ما يمكن فهم الذات قبل فهمه .

وهو ينقسم إلى لازم وعارض ؛ لأنه [إن] ^(١) لم يمكن مفارقتة عن الشيء ، فهو : اللازم ، وإلا فهو : العارض .

قوله : « فاللازم ما لا يتصور مفارقتة » أى لا يمكن انفكاكه .
واللازم قسمان :

لازمٌ للماهية بعد فهمها ، أى يلزم فهمه بعد فهم الماهية من حيث هى هى ، كالفردية للثلاثة ، والزوجية للأربعة ؛ فإنه يلزم فهم الفردية بعد فهم ماهية الثلاثة وكذا الزوجية للأربعة .

وإنما قال : « بعد فهمها » ليخرج عنه الذاتى ، وإن كان لا حاجة إليه ؛ لأنه خرج بقيد العرضى ، إلا أنه ذكره تأكيداً .
ويمكن أن يقال : خرج بقوله : « بعد فهمها » لازم الماهية فى الوجود ؛ فإنه لا يلزم فهمه بعد فهمها .

ولازم فى الوجود ، أى يلزم الماهية فى الوجود ، ولا يلزمها فى الفهم والتصور . ولهذا قال : « خاصة ، كالحدوث للجسم » ؛ فإنه يلزمه فى الوجود ، ولا يلزم فهمه بعد فهم [الجسم] ^(٢) . ولذلك اختلف فى حدوث الجسم بعد تصوره .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) فى الأصل : الجنس ، وهو خطأ .

وكالظل للجسم ؛ فإنه لازم لماهية الجسم في الوجود ، لا في الفهم .

والفرق بين المثالين أن الأول لازم للجسم في الوجود من غير اعتبار شرط . والثاني لازم له في الوجود بشرط أن يكون كثيفا مقابلا للمضى ؛ لأنه لو لم يقيد بذلك لكان عرضيا مفارقا .

ولا يمنع أن يكون العرضي ^(١) باعتبار لازما وبدونه مفارقا ، بخلاف اللازم وهو ما يمكن مفارقتة عن الشيء ، وإن لم يفارق أبدا ؛ لأن دوام الثبوت لا ينافي إمكان السلب .

والعرضي المفارق قد لا يزول ، [سواء عرض بعد وجود] ^(٢) المعروض ، كسواد الغراب ، أو مع وجوده ، كسواد الزنجي . وقد يزول ، كصفرة الذهب .

ص - وصورة الحد : الجنس الأقرب ثم الفصل .

ش - لما كان الحد الحقيقي مركبا من الذاتيات ، وقد علم أن كل مركب له مادة وصورة ، أراد أن يشير إلى مادة الحد الحقيقي وصورته .

ولما كان ذكر الصورة مستلزما لذكر المادة من غير عكس ، خص الصورة بالقصد ، فقال : « وصورة الحد » أى الحقيقي ؛ لأن اللام فيه للعهد ، والمعهود ، الحد الحقيقي : الجنس الأقرب ثم الفصل .

(١) ج : العرض .

(٢) بياض في ب .

ومعناه أن الهيئة الحاصلة بسبب وضع الجنس الأقرب أولاً ثم الفصل ثانياً ، هي صورة الحد الحقيقي ؛ لأنه لو لم يوضع كذلك ، لم يحصل للحد صورة وحدانية مطابقة للمحدود كما هو عليه .

وتبين من ذلك أن مادة الحد الحقيقي : الجنس الأقرب والفصل .

وإنما اختار لفظ « ثم » على الفاء ؛ لأنه يفيد تأخر الفصل على الجنس بلا لزوم ؛ لأن ثم للتراخي فيجوز أن يكون المتأخر متخلفاً عن المقدم بخلاف الفاء ، فإنه للتعقيب . فلو أتى به بدل « ثم » لكان مشعراً بعدم تخلف الفصل عن الجنس . والواقع بخلافه .

ولما ذكر صورة الحد الحقيقي ومادته أراد أن يشير إلى خلل كل واحد منهما ، فبدأ بخلل الصورة ؛ لأن الصورة أقرب إلى المحدود من المادة .

ص - وخلل ذلك : نقص .

ش - أى وخلل الجزء الصورى من الحد الحقيقي بأن يوضع ١٢/ب الفصل أولاً ، نقص ؛ لأنه حينئذ لم يحصل للأجزاء صورة وحدانية مطابقة للمحدود كما هو عليه . لكن لا يكون خطأ ؛ لأن الحدود الناقصة صحيحة لتمييزه للمحدود عن غيره تمييزاً ذاتياً .

ص - وخلل المادة (١) : خطأ (٢) ونقص .

(١) ب : « ذلك » بدل « المادة » وهو خطأ .

(٢) البارتى : « أو » بدل « و » .

ش - أى خلل مادة الحد الحقيقي قسمان : لأنه إما من جهة المعنى ، وهو خطأ أو من جهة اللفظ وهو نقص .

ص - فالخطأ : كجعل الموجود والواحد ، جنسا .

وكجعل العرضى الخاص بنوع ، فصلا . فلا ينعكس .

وكترك (١) بعض الفصول فلا يطرد .

ش - اعلم أن الخطأ على أنواع :

منها : أن يجعل العرض العام جنسا ، كجعل الموجود والواحد ، جنسا للإنسان . فيقال : الإنسان موجود ناطق أو واحد ناطق .

ومنها : أن تجعل الخاصة المفارقة مكان الفصل ، كما يقال في تعريف الإنسان : إنه الحيوان الكاتب ؛ فإن الكاتب عرضى خاص بنوع الإنسان ، وقد جعل فصلا له ، فلا ينعكس الحد ؛ لوجود المحدود بدونه ؛ ضرورة وجود الشيء بدون خاصته المفارقة .

ومنها : أن يترك بعض الفصول كتترك المايت في حدّ الإنسان ، عند من يجعل الناطق مشتركا بين الإنسان والملائكة ، فلا يطرد الحد ؛ ضرورة وجود الحد بدون المحدود في الملائكة .

وخلل الأمثلة الثلاثة من جهة المادة ؛ إذ وضع العام ثم قيد بالخاص فوق الصورة غير مختلة ، فلا يكون الخلل إلا (٢) من جهة المادة .

(١) كذا في ط ، ع . وفيما عداهما : وترك .

(٢) « إلا » ساقط من ب .

ص - وكتعريفه بنفسه ، مثل : الحركة (١) : عرض نقلة ، والإنسان (٢) : حيوان بشر .

ش - من أنواع الخطأ : تعريف الشيء بنفسه ، أى بما اشتمل على نفس المحدود ، كما فى المثالين المذكورين ؛ فإن تعريف الإنسان والحركة مشتمل على البشر والنقطة ، وهما نفس الإنسان والحركة .

والفرق بين المثالين أن المحدود فى الأول عرض وفى الثانى جوهر . وإنما اختص الخلل فىهما بالمادة ؛ لأنه أخذ فىهما نفس الشيء مكان الفصل .

ص - وكجعل النوع والجزء جنسا ، مثل : الشر : ظلم الناس ، والعشرة : خمسة وخمسة .

ش - ومن أنواع الخطأ أخذ نوع الشيء (٣) [أو جزئه الغير المحمول] (٣) . مكان جنسه .

مثال الأول : قولنا : الشر ظلم الناس ؛ فإن الظلم نوع من الشر أخذ مكان جنسه .

ومثال الثانى : قولنا : العشرة خمسة وخمسة ؛ فإن الخمسة غير محمولة على العشرة ، وقد أخذت مكان جنسها .

(١) ع : والحركة وزيادة الواو فيه خطأ .

(٢) ع : « الإنسان » بدون الواو ، والصحيح ما أثبتناه .

(٣) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ب .

والخلل في المثالين إنما اختص بالمادة ؛ لأنه أخذ فيهما غير الجنس مكانه .

قيل (١) : الخطأ في الأقسام الستة كما يقع في الحد الحقيقي ، فقد يقع في الحد الرسمي المركب من العرضيات الصرفة .

وفيه نظر ؛ لأن الحد الرسمي المركب من العرضيات الصرفة لم يوجد فيه جنس ولا فصل ، فكيف يمكن أن يوجد غيرهما مكانهما ؟

والأولى أن يقال : لما كان الحد الرسمي على الوجه [الذى] (٢) اعتبره المصنف متناولا للحدود الناقصة كما مر . والحدود الناقصة جاز أن تشتمل على الجنس والفصل . فمن (٣) هذه الجهة يمكن أن يقع الخطأ المذكور في الحد الرسمي .

والمذكور عقيب الرسمي يختص به ؛ إذ لا مدخل للخفا والتوقف في الذاتى .

ص - ويختص الرسمي باللازم الظاهر ، لا بخفى مثله ، ولا أخفى ، ولا بما تتوقف عقليته عليه . مثل : الزوج : عدد يزيد على الفرد بواحد .

وبالعكس ، فإنهما [متساويان] (٤) .

(١) القائل هو الخنجى . انظر النقود والردود ٣١/أ .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) ب : من .

(٤) في الأصل : مستويان ، والمثبت من أ ، ب ، ج ، ط ، ع والبارقى ، وكذا

في المنتهى ص ٥ .

ومثل : النار : جسم كالنفس ، فإن النفس أخفى .

ومثل : الشمس : كوكب نهاري ، فإن النهار يتوقف على الشمس .

ش - اللام في « اللزم » للعهد ، والمعهود : اللزم المختص ،

أى ويختص الحد الرسمي باللائم المختص الظاهر ؛ لأنه لو لم يكن لازما

لجاز صدق المحدود بدونه ، فيلزم عدم الانعكاس ولو لم يكن مختصا ، ١٣/أ
لجاز صدقه بدون المحدود ، فيلزم الاطراد .

ولو لم يكن ظاهرا لم يفد ؛ لأن المساوى في الظهور والخفا ، عند

العقل لا يصلح للتعريف ؛ لامتناع الترجيح من غير مرجح .

وكذا الأخرى ؛ لامتناع ترجيح المرجوح .

وكذا ما يتوقف تعقله على تعقل المحدود ؛ لامتناع توقف الشيء

على ما يتوقف عليه .

مثال تعريف الشيء بما يساويه في الظهور والخفا قولنا : الزوج

عدد يزيد على الفرد بواحد . فقد عرف الزوج بالفرد ، وهما متساويان

عند العقل في الظهور والخفاء .

قوله : « وبالعكس » أى مثل : الفرد عدد يزيد على الزوج

بواحد .

ومثال تعريف الشيء بالأخرى قولنا : النار جسم كالنفس ؛ فإن

النفس أخفى من النار عند العقل (١) .

(١) فى كل من النسخ : « وقد عرف النهار بها » بعد قوله : « عند العقل » .

وظاهر أنه من خطأ الناسخين .

ومثال تعريف الشيء بما يتوقف عقليته على الشيء قولنا : الشمس كوكب نهاري . فإنه عرف الشمس بالنهار ، والنهار يتوقف تعقله على تعقل الشمس ؛ لأن النهار عبارة عن وقت ظهور الشمس فوق الأفق . وكل واحد من هذه الثلاثة أبدأ مما قبله ، فلهذا أخره عنه .

ص - والنقص ، كاستعمال الألفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية .

ش - اعلم أن النقص - وهو الخلل في المادة من جهة اللفظ - [إنما يكون] ^(١) باستعمال ألفاظ غريبة بالنسبة إلى السامع كتعريف الخلق بالديدن مثلاً ، أو ألفاظ مشتركة ، نحو : الشمس عين ، أو مجازية ، نحو : الطواف صلاة .

وإنما أخر النقص اللفظي عن الخطأ ، وإن كان أقرب إلى النقص [الصوري] ؛ ^(٢) لأنه تعلق بقسمي الحقيقي والرسمي ، ومن جهة اللفظ دون المعنى .

ص - ولا يحصل الحد بالبرهان ^(٣) لأنه وسط يستلزم حكماً ^(٤) على المحكوم عليه . فلو قدر في الحد لكان مستلزماً عين ^(٥) المحكوم عليه .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) في الأصل : الضروري ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

(٣) كذا في ط ، ع ، وفي سائر النسخ والنتهى : ببرهان .

(٤) ط : الحكم بدل « حكماً » .

(٥) كذا في ط وفي سائر النسخ وكذا في المنتهى وفي البايرتى : « غير » وفي ع :

« لعين » .

ش - أى لا يمكن إقامة البرهان على ثبوت الحد للمحدود ؛ لأن البرهان وسط يستلزم ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه . فلو قدر البرهان فى الحد لزم أن يكون مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه ، أى مستلزما ^(١) لثبوت عين المحدود لنفسه ؛ لأن البرهان إذا كان مستلزما لثبوت الحد الذى هو جميع أجزاء المحدود للمحكوم عليه الذى هو المحدود ، لكان مستلزما لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه . لأن ثبوت الشئ للشئ إنما يكون بواسطة أجزائه له . فما يكون علة لثبوت أجزاء شئ لشئ يكون علة لثبوته له ، ومحال أن يتوقف ثبوت الشئ لنفسه وثبوت أجزائه له على غيره ؛ لأن الحكم بثبوت الشئ لنفسه وثبوت أجزائه له لا يتوقف إلا على تصوره وتصور أجزائه .

وإنما سمي البرهان وسطا ؛ لأنه هو الواسطة للحكم بثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فى النتيجة .

وعلى الوجه الذى قررنا يندفع ما قيل : إن الحد ليس نفس المحدود ، فلا يستلزم ثبوت عين المحكوم عليه لنفسه .

ص - ولأن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه . فلو دل عليه - لزم الدور .

ش - هذا دليل آخر على أن الحد لا يحصل بالدليل .
وتقريره أن الدليل على الشئ يستلزم تعقل ما يستدل عليه والمستدل عليه هو الحكم بثبوت الحد للمحدود . فيكون الدليل عليه

(١) فى الأصل : مستلزم ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

موقوفاً على تعقل المحدود والحد ، والحكم بثبوت أحدهما للآخر . فلو دل على ثبوت الحد للمحدود لكان ثبوت الحد للمحدود موقوفاً على الدليل ، وتعقل المحدود موقوف على ثبوت الحد للمحدود ؛ ضرورة استفادة تعقل المحدود من ثبوت الحد . فيكون تعقل المحدود موقوفاً على الدليل عليه ، والدليل عليه موقوف على تعقله ؛ فيلزم الدور ، وهو محال (١) .

فإن قيل : لا نسلم لزوم الدور ؛ لأن الدليل على ثبوت الحد للمحدود موقوف على تعقل المحدود باعتبار ما ، لا على تعقل حقيقته ، ١٣/ب وتعقل حقيقته المحدود موقوف على الدليل ، فلا يكون دوراً .

أجيب عنه بأن المثبت بالدليل بثبوت الحد للمحدود من حيث هو حد له فيجب تصوره من هذه الحيثية ، وتصوره من هذه الحيثية يوجب تصور المحدود بحقيقته . فيكون الدليل عليه موقوفاً على تعقل المحدود بحقيقته ؛ فيلزم الدور .

ص - فإن قيل : فمثله في التصديق .

ش - هذا نقض إجمالي للدليل الثاني .

وتوجيهه أن يقال : الدليل الذي ذكرتم على امتناع اكتساب الحد بالدليل ، مثله في التصديق جارٍ في بيان اكتسابه بالدليل ؛ لأن الدليل على التصديق يتوقف على تعقل التصديق . فلو كان التصديق مستفاداً

(١) قال السعد في حاشية شرح العضد (١ : ٨٤ ، ٨٥) : « واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق مما لا يليق بهذا الكتاب . ومن أراد فاعليه بكتاب البرهان من منطق الشفاء » .

من الدليل لزم الدور . فلو صح الدليل الذى ذكرتم لزم امتناع حصول التصديق بالدليل . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

ص - قلنا : دليل التصديق على حصول ثبوت النسبة أو نفيها لا على تعقلها .

ش - أجب عنه المصنف بأننا لا نسلم أن مثل الدليل المذكور جار فى التصديق .

قوله : لأن الدليل على التصديق يوقف على تعقل التصديق ، فلو كان التصديق مستفادا منه لزم الدور .

قلنا : لا نسلم لو كان التصديق (١) مستفادا من الدليل لزم الدور وذلك لأن دليل التصديق على ثبوت النسبة أو نفيها ، أعنى الحكم الإيجابى أو السلبى ، لا على تعقل النسبة الإيجابية أو السلبية . فيكون ثبوت النسبة أو نفيها موقوفا على الدليل ، لا على تعقلها . والدليل على ثبوت النسبة أو نفيها موقوف على تعقلها لا على ثبوتها فلا يلزم الدور . بخلاف ما نحن بصدده ؛ فإن الدليل موقوف على تعقل المحدود وتعقل المحدود موقوف على الدليل فيكون دورا .

ص - ومن ثم (٢) لم يمنع الحد .

ش - أى ومن أجل أن الحد لا يحصل بالدليل ، لا يجوز أن

(١) أ ، ب ، ج : لا نسلم أن التصديق لو كان .

(٢) ع : ثمة .

يمنع الحد بأن يقال : لم قلت بأن الإنسان هو الحيوان الناطق مثلا ،
وإلا لَوَجِبَ على الحدِّ إقامة الدليل عليه ؛ لأن المنع يُشعر بطلب
الدليل ، والدليل عليه ممتنع .

اعلم أن « ثم » وضع في اللغة للمكان المشار إليه ، ولما كان
امتناع الدليل على الحد أصلا لامتناع منع الحد ، والأصل كالمحلل بالنسبة
إلى الفرع ، عبر عنه بـ « ثم » مجازا .

ص - ولكن يعارض ويطلب بخلله (١) .

ش - لما ذكر أن الحد لا يمنع ، أراد أن يذكر طريق المنازعة
[فيه] (٢) ، وهو المعارضة أو إبطاله بإثبات خلله .

والمعارضة هي : المقابلة على سبيل الممانعة .

وفي الحد إنما يمكن بإيراد حد آخر راجع عليه بوجه من الوجوه ،
أو [مساو] (٣) له .

والخلل إما في طرده أو عسكه أو غيرها من الشرائط المعتمدة في
الحد ، فإثباته يبطل الحد .

ص - أما إذا قيل : الإنسان حيوان ناطق ، وقصد مدلوله لغة
أو شرعا - فدليله النقل بخلاف تعريف الماهية .

(١) البارتى : بخلل .

(٢) في الأصل : « له » ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

(٣) في الأصل : متساو ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

ش - اعلم أن ما ذكره من امتناع تحصيل الحد بالدليل مخصوص بما إذا قصد بذكر الحد تعريف الحقيقة . أما إذا قصد به مدلوله لغة أو شرعا ، كما إذا قيل : الإنسان حيوان ناطق ، وقصد بذكر الحيوان الناطق أنه مدلول الإنسان لغة أو شرعا ، فلا يمتنع إثباته بالدليل ولهذا استدرك بقوله « أما » .

وإنما لا يمتنع إثباته بالدليل ؛ لأن الحدَّ حينئذ يدعى بأن مدلول لفظ الإنسان هو الحيوان الناطق شرعا أو لغة فيمكن إثبات أن أهل اللغة أو الشرع أرادوا بهذا اللفظ هذا المعنى .

والدليل على ذلك النقلُ من أهل اللغة أو الشرع .

بخلاف [تعريف] ^(١) الماهية ؛ لأن معناه أن ماهية الإنسان متصورة من الحيوان الناطق ، ولا يمكن الدليل عليه لما ذكرنا .

ولما فرغ عن بحث التصور وما يتعلق به من الحدود والذاتيات ، شرع في التصديق وما يتعلق به من العكس والدليل والنقيض والبرهان .

ص - ويسمى كل تصديق : قضية ، وتسمى في البرهان : مقدمات .

ش - التصديق المركب الذى يحتمل الصدق والكذب ١٤/أ
يسمى : قضية . ويرادفها : القول الجازم ، والخبر .

(١) فى الأصل : « توقف » بدل « تعريف » وهو خطأ .

وتسمى القضايا التي هي أجزاء البرهان ، أى القياس :
مقدمات ؛ لأن المقدمة قضية جعلت جزء قياس .

ص - [والمحكوم عليه فيها] (١) إما جزئى معين أو لا .

والثانى إما مبين جزئيته أو كليته (٢) أو لا .

صارت أربعة : شخصية ، وجزئية محصورة ، وكلية ، ومهملة .
كل منها موجبة وسالبة .

والمتحقق فى المهملة الجزئية فأهملت .

ش - هذه قسمة للقضية الحملية إلى الكلية والجزئية والمهملة
والشخصية .

وبيانه أن الجزء الأول فيها ، أى المحكوم عليه فى القضية الحملية ،
إما أن يكون جزئيا معينا ، أى مشخصاً - واحترز به عن الإضافى -
أو كلياً .

والأول تسمى : « شخصية » . كقولنا : هذه الصلاة صحيحة .

والثانى إما أن يكون الحكم فيها على ما صدق عليه الكلى من
الأفراد أو على نفس الكلى .

والأول إما أن يبين فيها أن الحكم على كل الأفراد أو بعضها ، أو لم

يبين .

(١) كذا فى ط ، ع والبارتى وكذا فى المنتهى (ص ٦) وفيما سواها من النسخ :
« والجزء الأول فيها » . ولا فرق من حيث المعنى .

(٢) ج ، ع : جزئية أو كلية .

فإن بين تسمى : « جزئية محصورة » إن كان الحكم على البعض .

وسورها - وهو : اللفظ الدال على كمية أفراد المحكوم عليه - « بعض » و « واحد » إن كانت موجبة كقولنا : [بعض العبادة وضوء] (١) . و « ليس بعض » و « بعض ليس » و « ليس كل » إن كانت سالبة ، كقولنا : بعض العبادة ليس بوضوء .

وإن كان الحكم على كل الأفراد ، تسمى : « قضية كلية » . وسورها « كل » إن كانت موجبة ، كقولنا : كل وضوء عبادة . و « لا شيء » و « لا واحد » و « ليس كل » إن كانت سالبة ، كقولنا : لا شيء من الوضوء بعبادة .

وإن لم يبين فيها الحكم على ما صدق عليه الكلي من الأفراد أو على بعضه ، تسمى : « مهملة » . كقولنا : الإنسان في خسر . والثاني : هو أن يكون الحكم على نفس مفهوم الكلي ، لا على ما صدق عليها من الأفراد - تسمى : « طبيعية » إن كان الحكم على نفس مفهوم الكلي ، من غير قيد العموم . كقولنا : الإنسان جوهر . وتسمى : « عامة » إن كان الحكم فيها على نفس المفهوم بقيد العموم ، كقولنا : الإنسان نوع . فإن النوع إنما يصدق على الإنسان بقيد العموم .

(١) أثبت من أ ، ب ، ج ، وفي الأصل : بعض الوضوء عبادة .

ولما لم يكن البحث فيهما ، أعنى في القضية [الطبيعية] (١) والعامّة ، مفيدا - ولهذا لم يتعرض لها في أحكام القضايا من العكوس والتناقض وغيرهما - أعرّض المصنف عن ذكرهما في هذا التقسيم . فيبقى أربع قضايا : شخصية ، وجزئية محصورة ، وكلية ومهملة .

وكل واحدة منها إما موجبة ، إن حكم فيها بثبوت أحد الطرفين للآخر . وإما سالبة ، إن حكم فيها برفع هذا الثبوت . فيصير ثمان قضايا .

والمتحقق في المهملة ، الجزئية ، أى يلزم من صدق المهملة ، الجزئية وبالعكس .

أما الأول ؛ فلأنه مهما صدق الحكم على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد يصدق على بعض أفراد الإنسان ؛ لأن ما صدق عليه الإنسان من الأفراد ، إما كلها أو بعضها .

[وعلى التقديرين] (٢) يصدق الحكم على البعض ، فيلزم صدق الجزئية .

وأما الثانى ؛ فلأنه مهما صدق الحكم على بعض الإنسان ، صدق على ما صدق عليه الإنسان من الأفراد بالضرورة ، فيلزم صدق المهملة ؛ فيكون ذكر الجزئية في أحكام القضايا مغنيا عن ذكر المهملة ، فلذلك أهملت في أحكام القضايا ولم يتعرض لها .

(١) فى الأصل : طبيعية بدون الألف واللام ، والمثبت من النسخ الأخرى .

(٢) فى الأصل : التقدير ، وهو خطأ .

وما قيل (١) : المهمة يحتمل صدقها كلية ويحتمل صدقها جزئية . وعلى التقديرين الجزئية متحققة والكلية محتملة .

فلذلك لم يبين فيها الحكم عموماً ولا خصوصاً ، بل أهملت ، سهوً . وذلك لأن تحقق الجزئية في المهمة واحتمال الكلية فيها بسبب أن الحكم فيها لم يبين عموماً ولا خصوصاً ، بل أهملت ، فكيف يصح تعليل الإهمال بتحقق الجزئية واحتمال الكلية منها .

ص - ومقدمات البرهان قطعية [لتنتج قطعياً] (٢) ؛ لأن لازم الحق حق (٣) .

وتنتهى إلى ضرورة ، وإلا لزم التسلسل .

ش - اعلم أن البرهان هو القياس اليقيني المنتج لنتيجة قطعية [أى يقينية] (٤) فلا بد وأن يكون جميع مقدماته قطعية ؛ لأن مقدماته ١٤/ب لازمة له ، ولازم الحق حق .

ولا يلزم أن يكون مقدمات البرهان ضرورية أى بيّنة بنفسها ؛ لجواز أن يكون جميعها أو بعضها مطلوبة قطعية ، بل لابد وأن ينتهى إلى الضروريات .

(١) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود ٣٤/ب .

(٢) زيادة من ج ، ط ، ع والباقرى .

(٣) ع : « وحق » وزيادة الواو خطأ .

(٤) زيادة من أ ، ب ، ج .

« وإلا » أى وإن لم ينته إلى الضروريات ، لزم التسلسل ؛ لأنه حينئذ تكون تلك المقدمات مكتسبة من مقدمات آخر ، وتلك أيضا مكتسبة ، وهلم جرا ، ويلزم التسلسل .

ولما كان الدور أيضا تسلسلا ، إلا أنه فى الأمور المتناهية ، استغنى بذكر التسلسل عن ذكره .

ص - وأما الأمارات - فظنية أو اعتقادية ، إن لم يمنع مانع ؛ إذ ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ، ربط عقلى ؛ لزوالهما مع قيام موجبهما .

ش - أى وأما الأمارات فتتأججها ظنية أو اعتقادية لا مطلقا ، بل بشرط أن لا يكون مانع يمنع عن حصول الظن أو الاعتقاد . وذلك لأن الأمارات مركبة من الظنيات الصرفة ، أو من الاعتقادات أو مختلطة ، أو من واحدة منهما ومن القطعيات .

وعلى التقارير لا تكون الأمارات قطعية بل ظنية أو اعتقادية .

والظنية والاعتقادية لا تفيد إلا ظنية أو اعتقادية ، لكن بشرط أن لا يمنع مانع .

إذ ليس بين الظن والاعتقاد الذى هو نتيجة الأمارات وبين أمرٍ ما ، أى الأمارات المنتجة لها ، ربط عقلى ، أى علامة طبيعية تقتضى استلزام الأمارات لتتأججها ؛ إذ لو كان بينهما ربط عقلى لما زال ظن النتيجة أو اعتقادها مع قيام موجبهما ، أعنى الأمارات ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة . وأما بطلان التالى ؛ فلأننا إذا شاهدنا مثلاً مركوب القاضى وخدمته على باب دار حصل لنا الظن بحضور القاضى فيها . فمشاهدة مركوب القاضى وخدمته على باب الدار أمانة للظن بحضور القاضى فيها . فإذا دخلنا الدار فظهر غيبته زال الظن المذكور مع قيام موجبه ، وهو الأمانة .

والمانع إما دليل عقلى أو حسى يعارض الأمانة .

أما العقلى فكالدليل القطعى الدال على أن بعض الموجود ليس بمحسوس . فإنه مانع للآزام الأمانة الدالة على أن كل موجود محسوس .

وأما الحسى فكما فى المثال الذى ذكرنا .

ص - و (١) وجه الدلالة فى المقدمتين أن الصغرى خصوص والكبرى عموم ، فيجب الاندراج فيلتقى موضوع الصغرى ومحمول الكبرى .

وقد تحذف إحدى المقدمتين للعلم بها .

ش - الدلالة فى المقدمتين هى : كونهما بحيث يلزم من العلم بهما ، العلم بالمطلوب .

ووجه الدلالة ، أى لمتبها - وهى السبب الذى لأجله لزم من العلم بالمقدمتين العلم بالنتيجة - هو أن الصغرى خصوص والكبرى عموم .

(١) « و » ساقطة من ط ، ع .

وذلك لأن الحكم في الكبرى على جميع ما صدق عليه الأوسط
فيتناول الأصغر وغيره .

والحكم في الصغرى مخصوص بالأصغر فقط . ولا نغنى بكون
الصغرى خصوصا والكبرى عموما إلا هذا .

وإذا كان كذلك أى الصغرى خصوصا والكبرى عموما على
الوجه المذكور ، وجب اندراج الأصغر تحت الأوسط في الحكم بالأكبر
على جميع ما صدق عليه الأوسط ؛ لأن الأصغر من جملتها فيلتقى
بالضرورة موضوع الصغرى أعنى الأصغر ، ومحمول الكبرى ، أعنى
الأكبر إما إيجابا ، إن كانت الكبرى موجبة ، أو سلبا ، إن كانت
الكبرى سالبة .

مثال الأول قولنا : الوضوء عبادة وكل عبادة تصح بنية ، فإنه يلزم
منه أن الوضوء يصح بنية .

و [مثال الثانى] ^(١) قولنا : النبيذ مسكر ، ولا شئ من المسكر
بجلال ، فإنه يلزم منه أن النبيذ ليس بجلال .

وإنما اختص البيان بالشكل الأول لرجوع الباقي إليه .

وقد تحذف إحدى مقدمتى الدليل للعلم بها ، وهى إما الصغرى

أ/١٥ أو الكبرى .

مثال ما إذا كانت الصغرى محذوفة قولنا : الوضوء يحتاج إلى

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

النية ؛ لأن كل عبادة تحتاج إليها فإن الصغرى ، وهى قولنا : الوضوء عبادة ، قد حذفت .

مثال ما إذا كانت الكبرى محذوفة قولنا : الوضوء لا يصح [بدون] ^(١) النية لأن الوضوء عبادة . فإن الكبرى ، وهو قولنا : وكل عبادة لا تصح بدون النية ، قد حذفت .

ص - والضروريات ، منها : المشاهدات الباطنة ، وهى ما لا يفتقر إلى عقل ، كالجوع والألم .

ومنها : الأوليات ، وهى ما يحصل بمجرد العقل ، كعلمك بوجودك ، وأن النقيضين يصدق أحدهما .

ومنها : المحسوسات ، وهى ما يحصل ^(٢) بالحس .

ومنها [التجريبات] ^(٣) وهى ما يحصل ^(٤) بالعادة ، كإسهال المسهل والإسكار .

ومنها : المتواترات ، وهى ما يحصل ^(٥) بالأخبار تواترا ، كبغداد ومكة .

ش - لما ذكر أن مقدمات البرهان لا بد وأن تنتهى إلى

(١) فى الأصل : « بذلك » بدل « بدون » وهو خطأ .

(٢) ط : تحصل .

(٣) فى الأصل : تجريبات بدون لام التعريف .

(٤ ، ٥) ط : تحصل .

الضروريات أراد أن يشير إليها ، فذكر ما هو الأشهر منها ، لا الجميع ؛ لأن القضايا الحدسية والقضايا التي قياساتها معها ، من الضروريات ، ولم يذكرهما .

فلذلك قال : « منها » ؛ لأن « من » تفيد التبعض ، فلنقتصر أيضا على ما ذكره المصنف . وهي خمس .

الأولى : المشاهدات الباطنة ، وهي القضايا التي يستفيد الإنسان التصديق بها من القوى الباطنة ، وهي ما لا تفتقر إلى عقل ، أى ما لا تفتقر فى حصول طرفيها عند المشاهد إلى عقل . كالجوع والألم ؛ فإن حصولهما عند من يشاهدهما لا يفتقر إلى العقل ، ولذلك يحصل للبهائم والمجانين .

وأما الحكم فيها فيفتقر إلى العقل ، إن كان كلياً [كما] (١) فى سائر القضايا ، وإن كان جزئياً فيفتقر إلى العقل أيضا على رأى من يقول : إن الحاكم مطلقا هو العقل ، سواء كان الحكم كلياً أو جزئياً ؛ إذ الحس ظاهراً أو باطناً ، لا حكم له .

الثانية : الأوليات ، وهي القضايا التي تحصل بمجرد العقل ، أى لا يتوقف حكم العقل بها إلا على تصور طرفيها فقط ، سواء كان تصور طرفيها جزئياً ، كعلمك أى كتصديقك بوجودك ، أو كلياً ، كتصديقك بأن النقيضين يصدق أحدهما .

(١) زيادة من أ ، ب .

الثالث : المحسوسات ، وهى القضايا التى يستفيد الإنسان التصديق بها من الحواس الظاهرة . كقولنا : الشمس مضيئة ، والنار حارة .

الرابعة : التجريبات ، وهى قضايا تحصل بالعادة ، أى بتكرار المشاهدة على وجه يتأكد منها عقد قوى لا شك فيه ، وهى لا تخلو عن قياس خفى مع تكرار المشاهدة ، وهو أن تعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا . كحكمنا بإسهال المسهل الذى هو السقمونيا مثلا ؛ فإن بعد تكرر وقوع الإسهال عقيب ملاقة المسهل البدن ، يحصل ذلك الحكم ، وكحكمنا بإسكار المسكر .

الخامسة : المتواترات ، وهى قضايا تحصل للنفس بالأخبار تواترا أى كثرة متوالية موجبة لسكون النفس سكونا تاما يزول معه الشك بسبب كثرة الشهادات بحيث يحيل العقل تواطئ الشهداء على الكذب . كحكمنا بوجود بغداد ومكة .

ص - [و] (١) صورة البرهان اقترانى [و] (٢) استثنائى .

فالاقترانى : ما لا يذكر اللازم ولا نقيضه فيه بالفعل .
والاستثنائى : نقيضه .

ش - لما ذكر مادة البرهان ، شرع فى صورته ، وهى القول المؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر .

(١) زيادة من ط ع والبايرتى .

(٢) كذا فى ط ، ع والبايرتى وفى سائر النسخ « أو » بدل « و » .

ويسميه المنطقيون : « قياسا » .

وقد مر فائدة القيود المذكورة .

والقياس ينقسم إلى اقتراني واستثنائي .

فالاقتراضي : القياس الذى لا يذكر اللازم ، أى النتيجة ، ولا نقيضه فيه بالفعل . كقولنا : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فيلزم منه أن النبيذ حرام ، وهو لا يكون مذكورا فيه بالفعل ولا نقيضه . والاستثنائي نقيضه أى ما يكون اللازم أو نقيضه فيه مذكورا بالفعل . كقولنا : لو كان [الوضوء عبادة لم] ^(١) يصح بدون [النية ، لكن الوضوء] ^(٢) عبادة ، يلزم منه أنه لا يصح بدون النية ، [وهو مذكور فيه بالفعل] ^(٣) .

وكقولنا : لو كان الوضوء صحيحا بدون النية لما كان عبادة ، لكنه عبادة ، ينتج أنه لا يكون صحيحا بدون النية . فإن نقيضه مذكور [فيه] ^(٤) بالفعل .

ص - والأول ^(٥) بغير شرط ، ولا تقسيم .

ويسمى المبتدأ فيه : « موضوعا » والخبر : « محمولا » - وهى الحدود - والوسط ^(٦) : الحد المتكرر . وموضوعه : « الأصغر »

(١) ، ٢ ، ٣) بياض فى ب .

(٤) زيادة من ب ج .

(٥) فيما عدا ط ، ع : فالأول .

(٦) فيما عدا ط : فالوسط .

ومحموله : « الأكبر » وذات الأصغر : « الصغرى » وذات الأكبر : « الكبرى » .

ش - الأول القياس الاقترانى بغير شرط ، أى لا يكون فيه مقدمة مشتملة على [الشرط ، وهى المتصلة ، ولا تقسيم ، أى لا يكون فيه مقدمة مشتملة على] ^(١) التقسيم ، وهى [المنفصلة] ^(٢) .

والحاصل أن القياس الاقترانى لا يكون فيه متصلة ولا منفصلة وقيل [عليه] ^(٣) بأنه يشكل هذا بالقياسات الاقترانى الشرطية .

وأجيب عنه بأنه يمكن أن يقال : مراده بغير شرط ولا تقسيم : إنهما غير ملازمين فى الاقترانى : فإن الاقترانى لا يلزم أن يكون فيه متصلة أو منفصلة . بخلاف الاستثنائى فإنه يلزم أن تكون إحدى مقدمتيه متصلة أو منفصلة .

ويمكن أن يقال أيضاً : لما كانت الاقترانى الشرطية غير مذكورة فى كتب المتقدمين ، لكونها غير يقينية الانتاج ، ولقلة الاحتياج إليها ، لم يعتبرها المصنف ، ولم يعدها من القياسات الاقترانى ، فلهذا خص الاقترانى بالحمل .

ويسمى المبتدأ ، أعنى المحكوم عليه فى القول الذى جعل جزء القياس الاقترانى : « موضوعاً » .

(١) ما بين القوسين بياض فى ب .

(٢) فى الأصل : المتصلة ، وهو خطأ .

(٣) زيادة من أ ، ب .

- ويسمى الخبر أى المحكوم به فيه : « محمولاً » (١) .
- والموضوع والمحمول فى مقدمتى القياس تسمى : « حدودا » .
وإنما أنت الضمير لأنها ثلاثة .
« والوسط » هو : الحد المتكرر .
وموضوعه ، أى موضوع اللازم ، أعنى النتيجة تسمى :
« الأصغر » .
- ومحموله يسمى : « الأكبر » .
- وذات الأصغر ، أعنى المقدمة التى فيها الأصغر تسمى :
« الصغرى » .
- وذات الأكبر ، أى المقدمة التى فيها الأكبر تسمى « كبرى » .
- ص - ولما كان الدليل قد يقوم على إبطال النقيض ، والمطلوب نقيضه ، وقد يقوم على الشيء ، والمطلوب عكسه - احتيج إلى تعريفهما .
- ش - مثال الأول : قياس الخلف ، فإن الدليل يقوم على إبطال نقيض النتيجة ، والمطلوب : النتيجة .
- مثال الثانى ما يقع فى الأشكال الثلاثة المغايرة للأول ؛ فإنها عند ردها إلى الأول قد يقوم الدليل على إثبات شىء ، والمطلوب عكسه ، كما

(١) فى المنتهى ص ٨ : « والمفردان من مقدمتيه يسمى المنطقيون الأول موضوعا والثانى محمولا ، والتكلمون موصوفا وصفة ، والفقهاء محكوما عليه وحكما ، والنحويون مبتدأ وخبرا » .

سيجىء في موضعه مفصلاً . فلذلك احتيج إلى تعريف التناقض والعكس وبيان شرائطهما وأحكامهما .

ص - فالنقيضان : كل [قضيتين] ^(١) إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى وبالعكس .

ش - لما كان بيان العكس متوقفاً على التناقض من غير عكس ، بدأ بالتناقض ، فقال : النقيضان : كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى ، وبالعكس ، أى إذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى .

واحترز بالقييد الأخير عن سائر المتقابلين ؛ فإنه إذا صدق كذب الآخر ، لكن لا يلزم من كذب أحدهما صدق الآخر ؛ لجواز خلو المحل عنهما .

ويلزم على هذا التعريف [كون] ^(٢) القضية مع لازم نقيضها المساوى متناقضين ؛ لأنه إذ صدقت إحداهما كذبت الأخرى وبالعكس .

كقولنا : هذا إنسان ، هذا ليس بناطق .

والأولى أن يقال : النقيضان : كل قضيتين يستلزم صدق إحداهما لذاته كذب الأخرى وبالعكس .

(١) فى الأصل نقيضتين ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل و أ : « أن » بدل « كون » والمثبت من ب .

فحينئذ تخرج القضية مع لازم نقيضها المساوى ؛ لأنه وإن استلزم صدق إحداهما كذب الأخرى ، لكن لا لذاتها ، بل بواسطة لازمها المساوى .

ص - فإن كانت شخصية - فشرطها أن لا يكون بينهما اختلاف فى المعنى إلا النفى والإثبات ، فيتحد الجزئان بالذات والإضافة ، والجزء (١) والكل ، والقوة (٢) والفعل ، والزمان والمكان ، والشرط .

ش - لما ذكر تعريف النقيضين شرع فى بيان شرائطهما . فبدأ بشرائط القضية الشخصية لكونها عامة . ١٦/أ

فإن كانت القضية شخصية فشرطها ، فى أن يكون نقيضا لشخصية أخرى : أن لا يكون بين الشخصيتين اختلاف فى المعنى إلا الاختلاف بالنفى والإثبات .

وإنما قيد الاختلاف بقوله : « فى المعنى » ليدخل فيه نحو : هذا إنسان ، هذا ليس ببشر ؛ فإنهما متناقضان مع اختلافهما بغير النفى والإثبات ، وهو الاختلاف باللفظ .

وإذا اشترط اتحاد الشخصيتين فى غير النفى والإثبات ، يجب أن يتحد الجزئان ، أى الموضوع والمحمول بالذات أى بالمعنى . كقولنا : زيد كاتب ، زيد ليس بكاتب . وبالإضافة ، كقولنا : زيد أب لعمرو ، وزيد

ليس بأبٍ لعمرو . وبالجزء والكل ، كقولنا : الزنجي أسود كله ، الزنجي ليس بأسود كله . وكذا الجزء .

وبالقوة والفعل ، كقولنا : الخمر مسكر بالقوة ، ليس بمسكر بالقوة ، وكذا الفعل .

وبالزمان ، كقولنا : زيد جالس في هذا الزمان ، زيد ليس بجالس في هذا الزمان .

وبالمكان ، كقولنا : زيد جالس في الدار ، زيد ليس بجالس في الدار .

وبالشرط ، كقولنا : الجسم مفرق للبصر بشرط كونه أبيض ، الجسم ليس بمفرق للبصر بشرط كونه أبيض .

وإنما اشترط في تناقض الشخصيتين اتحادهما في هذه الأمور ؛ لأنه لو اختلفتا في واحد منهما ، لم يتحقق التناقض بينهما .

ص - وإلا لزم اختلاف الموضوع في الكم ؛ لأنه إن اتحدا - جاز أن يكذبا في الكلية ، مثل : كل إنسان كاتب ؛ لأن الحكم بعرضي خاص بنوع .

وأن (١) يصدقا في الجزئية ؛ لأنه غير متعين ، فنقيض الكلية المثبتة جزئية سالبة ، ونقيض الجزئية المثبتة سالبة كلية .

ش - أى وإن لم تكن القضية شخصية ، بل محصورة ، يلزم

(١) « أن » ساقط من البارقي .

مع الشرائط المذكورة في الشخصية ، اختلاف الموضوع في القضيتين بالكم أى بالكلية والجزئية .

والحاصل أنه يجب أن يكون الموضوع في إحدهما كليا ، وفي الأخرى جزئيا ؛ لأنه إن اتحد الموضوع في القضيتين بالكم ، جاز أن يكذبا في الكلية . مثل قولنا : كل إنسان كاتب ، لا شيء من الإنسان بكاتب ؛ لأن الحكم بالكاتب على الإنسان حكم بعرضي خاص به ، غير شامل لجميع أفراده ، فلا يصدق السلب عن كل أفراده ، ولا الثبوت لكلها ؛ ضرورة ثبوته لبعض الأفراد ، وسلبه عن بعضها .

وأن يصدقا ، أى إن اتحد الموضوع في القضيتين بالكم ، جاز أن يصدقا في الجزئية ، كقولنا : بعض الإنسان كاتب ، بعض الإنسان ليس بكاتب ؛ لأن الموضوع في القضية الجزئية غير متعين ، فيجوز أن يكون البعض المحكوم عليه بالسلب غير البعض المحكوم عليه بالإيجاب ، فيجوز صدقهما معا .

وإذا بين أن اختلاف الموضوع بالكم شرط في تناقض المحصورتين ، فنقيض الكلية المثبتة ، أى الموجبة ، جزئية سالبة . كقولنا : كل إنسان حيوان ؛ فإن نقيضه : بعض الإنسان ليس بحيوان . ونقيض القضية الجزئية الموجبة ، سالبة كلية ، كقولنا : بعض الحيوان إنسان ، فإن نقيضه : لا شيء من الحيوان بإنسان .

وإذا كانت السالبة الجزئية نقيضا للموجبة الكلية ، والسالبة الكلية نقيضا للموجبة الجزئية ، تكون الموجبة الكلية نقيضا للسالبة الجزئية ، والموجبة الجزئية نقيضا للسالبة الكلية ؛ لأن التناقض إنما يتحقق من الجانبين .

ص - وعكس كل قضية : تحويل مفردتها على وجه يصدق .

ش - لما ذكر التناقض ، شرع في بيان العكس ، وبدأ بالعكس المستوى ، وهو عبارة عن تحويل مفرداتها ، أى تبديل كل واحد من طرفي القضية ، أعنى المحكوم عليه وبه ، بالآخر ، فيتناول عكس الحملات ١٦/ب والشرطيات ؛ لأن المحكوم عليه يتناول الموضوع والمقدم ، والمحكوم به يتناول المحمول ، والتالى .

قوله : على وجه يصدق (١) .

فيه نظر ؛ لأنه يلزم منه أن يكون قولنا : بعض الإنسان حيوان ، عكسا لقولنا : بعض الحيوان ليس بإنسان ؛ لأنه يصدق عليه هذا التعريف ؛ لأنه بدل كل من الطرفين بالآخر على وجه يصدق ، وليس كذلك بالاتفاق ؛ لأن عكس السالبة لا يكون موجبة وبالعكس .

اللهم إلا أن يقال : مراد المصنف من قوله : « على وجه يصدق » أنه على وجه متى صدق الأصل صدق العكس ؛ لأن بقاء الصدق بهذا المعنى شرط فى العكس ؛ لأن العكس لازم الأصل ، وصدق اللازم شرط فى صدق الملزوم .

ويجب أن يعتبر بقاء الكيف أيضا ؛ لأن الجمهور اصطلاحوا على هذا .

(١) راجع شرح العضد (٩٥/١) وحاشية السعد والسيد .

ص - فعكس الكلية الموجبة (١) جزئية موجبة ، وعكس الكلية السالبة مثلها (٢) ، وعكس الجزئية الموجبة (٣) مثلها .
ولا عكس للجزئية السالبة .

ش - عكس الموجبة الكلية جزئية موجبة ؛ لأنه إذا صدق قولنا : كل ج ب ، وجب أن يصدق بعض ب ج ، وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : لا شيء من ب ج .

فيجعل كبرى الأصل هكذا : كل ج ب ولا شيء من ب ج ، ينتج : لا شيء من ج ج . هذا خلف .

ولا ينعكس الموجبة الكلية إلى الموجبة الكلية ؛ لجواز كون المحمول أعم من الموضوع ، فحينئذ لا يصدق العكس كليا .

كقولنا : كل إنسان حيوان ، فإنه لا يصدق كل حيوان إنسان في عكسه .

وعكس الكلية السالبة مثلها ، أى السالبة الكلية ؛ لأنه إذا صدق لا شيء من ج ب ، وجب أن يصدق لا شيء من ب ج

(١) كذا في أ ، ج ، ط ، ع والبايرتي وكذا في المنتهى ، وفيما سواها من النسخ : الموجبة الكلية .

(٢) سالبة : مثلها .

(٣) كذا في ج ، ط ، ع والبايرتي وكذا في المنتهى ، وفيما سواها من النسخ : الموجبة الجزئية .

وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : بعض ب ج . فتجعله صغرى الأصل هكذا : بعض ب ج ، ولا شيء من ج ب ، ينتج : ليس بعض ب ب ، هذا خلف .

وعكس الموجبة الجزئية مثلها ، أى الموجبة الجزئية . بيانه كما في الموجبة الكلية .

ولا عكس للجزئية السالبة ؛ لأنه يصدق قولنا : ليس بعض الحيوان إنسانا ، ولا يصدق فى عكسه : ليس بعض الإنسان حيوانا . هذا إذا كانت السالبة الجزئية غير الخاصتين .

أما الشرطيات فالمنفصلة منها لا تنعكس ؛ لأن مقدمها لا يتميز عن تاليها بالطبع .

وإما المتصلة فعكسها على قياس عكس الحملات ، وبيانها كبيانها .

ص - وإذا عكست [الكلية الموجبة] ^(١) بنقيض مفرديةا - صدقت . ومن ثم ^(٢) انعكست السالبة سالبة [جزئية] ^(٣) .

ش - لما ذكر العكس المستوى أراد أن يشير إلى عكس

(١) كذا فى جـ وكذا فى المنتهى ، وفيما سواهما : الموجبة الكلية .

(٢) كذا فى النسخ الخطية وكذا فى المنتهى . وفى ط ، ع : ثمة .

(٣) زيادة من ط ع والبارقى . وفى أ : ومن ثم لم ينعكس السالبة إلا سالبة .

النقيض ، وهو عبارة عن تبديل كل من طرفي القضية بنقيض الآخر مع بقاء الكيف والصدق .

وإذا عكست الموجبة الكلية ، لا الجزئية ، فإنها لا تنعكس ، عكس النقيض بنقيض مفرديةا ، أى بدل كل من طرفي الموجبة الكلية بنقيض الآخر صدقت .

مثلا - إذا صدق : كل ج ب ، وجب أن يصدق : كل ما ليس ب ليس ج ، وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : ليس كل ما ليس ب ليس ج ، ويستلزم : بعض ما ليس ب ج ، وهو ينعكس بالعكس المستوى إلى قولنا : بعض ج ليس ب ، وكان الأصل : كل ج ب . هذا خلف .

وإنما قلنا : إن الموجبة الجزئية لا تنعكس بعكس النقيض ؛ لأنه يصدق : بعض الحيوان هو لا إنسان ، ولا يصدق في عكس نقيضه : بعض الإنسان لا حيوان .

ومن ثم ، أى ومن أجل أن الموجبة الكلية تنعكس عكس النقيض إلى الموجبة الكلية ، انعكست السالبة كلية أو جزئية بعكس النقيض إلى السالبة الجزئية ؛ لأنه حينئذ يتم بيانه بواسطة عكس النقيض للموجبة الكلية . مثلا إذا صدق : بعض ج ليس ب ، وجب أن يصدق : ليس بعض ما ليس ب ليس ج ، وإلا لصدق نقيضه ، وهو قولنا : كل ما ليس ب ليس ج ، وهو ينعكس عكس النقيض إلى قولنا : كل ج ب ، وقد كان الأصل : بعض ج ليس ب . هذا خلف .

وإذا انعكست السالبة الجزئية إلى السالبة الجزئية انعكست السالبة الكلية إلى السالبة الجزئية ؛ لأن السالبة الجزئية أعم من السالبة الكلية ، ولازم العام لازم الخاص .

ولا تنعكس السالبة الكلية إلى السالبة الكلية ؛ لأنه يصدق قولنا : لا شيء من الإنسان بلا حيوان ، ولا يصدق في عكس نقيضه : لا شيء من الحيوان بلا إنسان ؛ ضرورة صدق قولنا : بعض الحيوان لا إنسان .

وكذا حكم نقيض المتصلة .

ص - وللمقدمتين باعتبار الوسط أربعة أشكال :

فالأول : محمول لموضوع النتيجة ، موضوع لمحمولها .

والثاني : محمول لهما .

والثالث : موضوع لهما .

والرابع : عكس الأول .

ش - اعلم أن الشكل هو الهيئة الحاصلة بسبب وضع الأوساط عند الحدين ، أعنى الأصغر والأكبر .

وللمقدمتين باعتبار وضع الوسط أربعة أشكال :

لأن الوسط إما أن يكون محمولا في الصغرى ، موضوعا في الكبرى ، أو محمولا فيهما ، أو موضوعا فيهما ، أو موضوعا في الصغرى ، محمولا في الكبرى .

فالأول أى الشكل الأول : هو أن يكون الوسط محمولا لموضوع النتيجة ، موضوعا لمحمولها ، أى الوسط يكون محمولا فى الصغرى ، موضوعا فى الكبرى .

والثانى : هو أن يكون الوسط محمولا لهما ، أى لموضوع النتيجة ولحمولها ، أى يكون الوسط محمولا فى الصغرى والكبرى .

والثالث : هو أن يكون الوسط موضوعا لهما ، أى لموضوع النتيجة ولحمولها ، أعنى أن يكون الوسط موضوعا فى الصغرى والكبرى .

والرابع : عكس الأول ، أى يكون الوسط موضوعا لموضوع النتيجة ، محمولا لمحمولها ، أى يكون موضوعا فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى .

ص - فإذا ركب كل شكل باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة - كانت مقدراته (١) ستة عشر ضربا .

ش - الضرب هو : اقتران الصغرى بالكبرى ، ويسمى أيضا قرينة .

والضروب الممكنة الانعقاد فى كل شكل بحسب الحصر [العقلى] (٢) باعتبار الكلية والجزئية والموجبة والسالبة - لا الجهات -

(١) ع : مقدراته ، وهو خطأ .

(٢) هكذا فى أ ، ب . وهذا موافق لما فى شرح العضد (٩٧/١) . وفى الأصل :

الكل ، وفى ج : اللفظى .

سنة عشر . لأن الصغرى يمكن أن يكون إحدى المحصورات الأربع ،
أعنى الموجبة الكلية والسالبة الكلية ، والموجبة الجزئية والسالبة الجزئية .
وكذا الكبرى .

والحاصل من ضرب الأربعة فى الأربعة : ستة عشر .

ص - [الشكل] (١) الأول أئينها ، ولذلك يتوقف غيره على
رجوعه إليه (٢) وينتج المطالب الأربعة .

ش - الشكل الأول أئين الأشكال الباقية ؛ لأن إنتاجه بديهى ،
بخلاف الأشكال الباقية فإنها غير بديهى (٣) الإنتاج ولذلك يتوقف
غيره ، أى الأشكال الباقية على رجوعه إلى الشكل الأول ؛ لأن بيان
إنتاجها إما بالخلف ، أو بالعكس ، أو بالافتراض . وعلى جميع التقادير
يتوقف على رجوعه إلى الأول ، كما سنبين مفصلا .

ويكون الأول أشرف الأشكال لما ذكرنا ولأنه ينتج المطالب الأربعة
أعنى المحصورات الأربع .

ص - وشرط إنتاجه : إيجاب الصغرى ، أو فى (٤) حكمه

(١) زيادة من ج ، ط ، ع وكذا فى المنتهى ص ٨ .

(٢) وفى مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت (٢٢/١) (وما فى المختصر أن
لا إنتاج إلا بالأول) لأن الصور الباقية تترد إليه بالعكس ، فهى دائرة مع الأول وجودا
وعدما (فادعاء) من غير دليل .

(٣) لعل الصواب : بديهية .

(٤) « فى » ساقط من ط .

ليتوافق الوسط ، وكلية الكبرى ، ليندرج فينتج فتبقى (١) أربعة : موجبة كلية أو جزئية ، وكلية موجبة أو سالبة .

الأول : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة بنية .

الثاني : كل وضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية .

الثالث : بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية .

الرابع : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية . ١٧/ب

ش - أراد أن يبين شرائط إنتاج الضروب في كل شكل وعدد ضروبه المنتجة . فبدأ بالأول لتوقف (٢) [الباقي] (٣) عليه . فيقول شرط إنتاج الشكل الأول بحسب الكيف إيجاب الصغرى أو في حكم الإيجاب ، بأن يكون سالبة مركبة .

وإنما اشترط إيجاب الصغرى ليتوافق الوسط مع الأصغر ، فيتعدى الحكم على الأوسط إلى الأصغر الذى يوافقه ؛ لأن الصغرى لو كانت سالبة لم يتوافق الأوسط مع الأصغر ، بل يباينه ، فلا يتعدى الحكم على الأوسط إلى الأصغر ؛ لأن الحكم على الشيء لا يستدعى الحكم على ما يباينه .

والاختلاف الموجب للعلم - وهو صدق القياس - تارة مع توافق

(١) ع : فيقى . وفيما عدا ط ، ع والبارقى : يبقى .

(٢) ج : ليتوقف .

(٣) فى الأصل : الثانى ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

الطرفين وتارة مع تباينهما ، يحقق ما ذكرنا . كما نقول : لا شيء من الإنسان بججر ، وكل حجر جماد . والحق لا شيء من الإنسان بجماد ، وهو تباين .

ولو بدل الكبرى بقولنا : وكل حجر جسم ، كان الحق في قولنا : كل إنسان جسم ، وهو التوافق .

وكذا الصغرى السالبة مع الكبرى السالبة .

وكلية الكبرى ، أى شرط الشكل الأول بحسب الكمية : كلية الكبرى ، ليندرج الأصغر تحت الأوسط فيتعدى الحكم على الأوسط إلى الأصغر المندرج تحته ، فينتج القياس ؛ لأنه لو كانت الكبرى جزئية لم يندرج الأصغر تحت الأوسط ؛ لجواز أن يكون البعض المحكوم عليه في الكبرى غير المحكوم به في الصغرى ، فلم يتعد الحكم من الأوسط إلى الأصغر .

والاختلاف يحققه [كقولنا :] ^(١) كل إنسان حيوان ، وبعض الحيوان ناطق ، والحق : الإيجاب ، وهو قولنا : بعض الإنسان ناطق . ولو بدل الكبرى بقولنا : بعض الحيوان فرس ، كان الحق : السلب ، وهو قولنا : بعض الإنسان ليس بفرس .

وعند اعتبار هذين الشرطين يسقط كل واحد من السالبتين مع الأربع ، وكل واحدة من الموجبتين مع الجزئيتين ، وهى اثني عشر ضربا يبقى أربعة : موجبة كلية وجزئية ، كل واحد مع كلية موجبة وسالبة .

(١) فى الأصل : قولنا ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

وإنما قدم الموجبة على الكلية والجزئية في الأول ، وقدم الكلية على الموجبة والسالبة في الثاني ؛ لأن الأول إشارة إلى الصغرى ، والثاني إلى الكبرى .

وذكر الموجبة في الصغرى أهم لكونها شرطا فيها .

بخلاف الكلية والجزئية فإنهما ليستا بشرطين فيها .

وذكر الكلية في الكبرى أهم ؛ لأن الكلية في الكبرى شرط .

بخلاف الموجبة والسالبة .

الضرب الأول : من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية . كقولنا :

كل وضوء عبادة ، وكل عبادة تصح بنية ، فكل وضوء يصح بنية .

الثاني : من كليتين والكبرى سالبة . ينتج سالبة كلية . كقولنا :

كل وضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية ، فكل وضوء لا يصح بدون النية .

الثالث : من موجبتين والصغرى جزئية ، ينتج موجبة جزئية .

كقولنا : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة تصح بنية ، فبعض الوضوء يصح بنية .

الرابع : من صغرى موجبة جزئية وكبرى كلية سالبة ، [ينتج] (١)

سالبة [جزئية] (٢) كقولنا : بعض الوضوء عبادة ، وكل عبادة

لا تصح بدون النية ، فبعض الوضوء لا يصح بدون النية .

(١) بياض في ب .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

ص - الشكل الثانى ، شرطه اختلاف مقدمتيه فى الإيجاب والسلب (١) وكلية كبراه تبقى (٢) أربعة . ولا ينتج إلا سالبة .
 أما الأول ؛ فلوجوب عكس (٣) إحداهما وجعلها الكبرى .
 فموجبتان باطل وسالبتان لا تتلاقيان .

وأما كلية الكبرى ؛ فلأنها إن كانت التى تنعكس فواضح ، وإن عكست (٤) الصغرى - فلا بد و (٥) أن تكون سالبة لتتلاقيا .

ويجب عكس النتيجة ولا تنعكس (٦) ؛ لأنها تكون جزئية سالبة .

ش - الشكل الثانى - وهو الذى يكون الأوسط محمولا لطرفى النتيجة ، شرطه بحسب الكيف والكم اختلاف مقدمتيه بالسلب والإيجاب وكلية كبراه . يسقط بمقتضى الشرطين اثنا عشر ضربا : ١٨/أ

كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع الأربع بحسب الشرط الثانى .
 والكلية الموجبة كبرى مع الموجبتين .

والكلية السالبة كبرى مع السالبتين بحسب الشرط الأول .

يبقى الضروب المنتجة أربعة :

(١) البارتى : فى السلب والإيجاب .

(٢) ع : يبقى .

(٣) « عكس » ساقط من ع ، والصواب ثبوته .

(٤) ب : « كانت » بدل « عكست » وفى البارتى : إن انعكست .

(٥) « و » ساقطة من ط ، ع .

(٦) ع : وهى لا تنعكس .

الكلية الموجبة مع السالبتين ، والكلية السالبة مع الموجبتين .
 أما بيان اشتراط الأمر الأول فلأن هذا الشكل إنما يتبين إنتاجه
 بالرد إلى الشكل الأول ، بعكس إحدى مقدمتيه :
 إما الكبرى ، كما في الضرب الأول والثالث بعكس الاستقامة وفي
 الضرب الرابع بعكس النقيض .
 وإما الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة ، كما في الضرب
 الثاني .

فلو كانت المقدمتان متفقتين في الإيجاب والسلب ؛ فإن كانتا
 موجبتين ؛ فإن عكست الكبرى حتى ارتد إلى الشكل الأول ، من غير
 عمل آخر ، صارت الكبرى في الأول جزئية ؛ لأن الموجبة لا تنعكس
 إلا جزئية . وإن عكست الصغرى وجعلتها كبرى ، لترتد إلى الأول ،
 يلزم المحذور المذكور فيلزم بطلان القياس .
 وإليه أشار بقوله : « فموجبتان باطل » .

وإن كانتا سالبتين ؛ فإن عكست الكبرى أو الصغرى وجعلتها
 كبرى تصير الصغرى في الشكل الأول سالبة ، فلا يتلاقى الأصغر
 والأكبر في النتيجة ^(١) ، لا بالإيجاب ولا بالسلب .

(١) قال الكرماني في النقود والردود (٤٢/أ) « الأستاذ (أى الإيجي) وإن لم
 يصرح بشرح ما قال في المتن فلا بد أن تكون سالبة كلية لتتلاقيا على مجازاة لفظه ، لكن
 علم معناه من سياق كلامه . واعتبر التستري التلاقى بين الطرفين ، والسيد بين عكس
 الصغرى والكبرى ، والخطيبى بين الأوسط والأصغر ، والأصفهاني بين الصغرى والكبرى
 ولكل وجهة هو موليا . نعم في كلام الأصفهاني نوع بحكم إذ قال في « السالبتان
 لا تتلاقيان » أى الأصغر والأكبر بخلاف الآخرين فإنهم طردوا الكلام في الموضوعين على
 طريقة واحدة .

وإليه أشار بقوله : « والسالبان لا يتلاقيان » .

وأما بيان اشتراط الأمر الثانى ، وهو كلية الكبرى ؛ فلأن الكبرى إن كانت هى التى تنعكس فواضح ؛ لأنها لو كانت جزئية لم يكن عكسها كلياً ، فلا تصلح أن تكون كبرى فى الأول .

وإن عكست الصغرى فلا بد وأن تكون سالبة كلية ، لتنعكس سالبة كلية (١) [وتجعل الكبرى فيتلاقى الصغرى والكبرى فى الأول ؛] (١) لأنها لو كانت موجبة لم تنعكس كلياً ، وإن كانت [سالبة] (٢) جزئية لم تنعكس أصلاً .

وإذا كانت الصغرى سالبة فلا بد وأن تكون الكبرى كلية (٣) ، وإلا لكانت النتيجة سالبة جزئية . ويجب عكس النتيجة عند عكس الصغرى . والسالبة الجزئية لا تنعكس .

واعلم أن البيان الذى ذكره المصنف إنما يتم لو لم يكن لبيان هذه الضروب وجه آخر غير العكس .

وهو ممنوع ، لجواز أن يبين بالخلف ، كما فى الجميع ، أو بالافتراض ، كما فى الضروب الجزئية .

(١) ب : وتجعل كبرى الصغرى فيتلاقى والكبرى فى الأول .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) فى الأصل فيما بين السطور : جزئية .

والأولى أن يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم كما بينه المنطقيون .

ص - الأول (١) : كليتان ، والكبرى (٢) سالبة . الغائب مجهول الصفة ، وما (٣) يصح بيعه ليس بمجهول الصفة (٤) ويتبين بعكس الكبرى .

الثاني : كليتان والكبرى (٥) موجبة . الغائب ليس بمعلوم (٦) الصفة وما يصح (٧) بيعه معلوم [الصفة] (٨) ولازمه كالأول . ويتبين بعكس الصغرى وجعلها الكبرى (٩) وعكس النتيجة .

الثالث : جزئية موجبة وكلية سالبة . بعض الغائب مجهول ، وما (١٠) يصح بيعه ليس بمجهول . فلازمه (١١) : بعض الغائب لا يصح بيعه . ويتبين بعكس الكبرى .

-
- (١) في كل من نسخ شرح الأصفهاني ، في مثل هذه المواضع : (١ ، ٢ ، ٣ ...) وفي ط ، ع والبايرتي : (الأول والثاني ، والثالث ...) .
- (٢) فيما عدا ط ، ع والبايرتي : « الكبرى » . وكذا في المنتهى ص ٩ .
- (٣) ع : وكل ما إلخ . وفي المنتهى بدون لفظ « كل » .
- (٤) « الصفة » ساقطة من ط .
- (٥) فيما عدا ط ، ع والبايرتي « الكبرى » ، وفي المنتهى أيضا بدون « و » .
- (٦) ط : معلوم بدل « بمعلوم » .
- (٧) البairتي : وكل ما إلخ . وفي المنتهى بدون لفظ « كل » .
- (٨) زيادة من ط و البairتي ، وفي المنتهى كذلك .
- (٩) البairتي : « كبرى » بدون لام التعريف .
- (١٠) ع : وكل ما إلخ . وفي المنتهى بدون لفظ « كل » .
- (١١) البairتي : ولازمه .

الرابع : جزئية سالبة وكلية موجبة . بعض الغائب ليس بمعلوم وما (١) يصح بيعه معلوم ويتبين بعكس الكبرى بنقيض مفرديةها .

ش - لما ذكر الشرائط شرع في بيان الضروب المنتجة .

الضرب الأول : من كليتين ، والكبرى سالبة كلية .

مثاله : كل غائب مجهول الصفة ، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينتج : كل غائب لا يصح بيعه .

بيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى الأول ، ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى ، وإلا لصار الكبرى جزئية والصغرى سالبة في الأول .

الضرب الثاني : من كليتين والكبرى موجبة . ينتج أيضا سالبة كلية .

مثاله : كل غائب ليس بمعلوم الصفة ، وكل ما يصح بيعه فهو معلوم الصفة ، ينتج : كل غائب لا يصح بيعه .

بيانه بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة ولا يمكن ١٨/ب بيانه بعكس الكبرى ؛ لأن الكبرى موجبة ، والموجبة لا تنعكس إلا إلى جزئية ، وهي لا تصلح لأن تكون كبرى في الأول .

الضرب الثالث : من موجبة جزئية صغرى ، وكلية سالبة كبرى . ينتج سالبة جزئية .

(١) ع : وكل ما إلخ . وفي المنتهى بدون لفظ « كل » .

مثاله : بعض الغائب مجهول الصفة ، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ، فبعض الغائب لا يصح بيعه .

بيانه بعكس الكبرى . ولا يمكن بعكس الصغرى ، وإلا لصارت الكبرى جزئية والصغرى سالبة في الأول .

الضرب الرابع : من سالبة جزئية صغرى ، وكلية موجبة كبرى ، ينتج سالبة جزئية .

مثاله : بعض الغائب ليس بمعلوم الصفة ، وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة ، فبعض الغائب لا يصح بيعه .

ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى ، وإلا لصارت الكبرى جزئية في الأول .

ولا بعكس الصغرى ؛ لأن السالبة الجزئية لا تنعكس ، وعلى تقدير انعكاسها تصير الكبرى جزئية في الأول .

وقد بين المصنف بعكس نقيض الكبرى .

وقيل (١) : إن هذا البيان إنما يستقيم أن لو كانت السالبة مستلزمة للموجبة المعدولة ، حتى يجعل صغرى في الأول . وهو ممنوع ؛ لأن السالبة أعم من الموجبة المعدولة ؛ ضرورة صدق السالبة عند عدم الموضوع ، بخلاف الموجبة المعدولة .

(١) القائل هو السيد . انظر النقود والردود ٤٢/ب .

ويمكن أن يجاب عنه أن الصغرى سالبة وإن لم تكن مستلزمة للموجبة المعدولة لكنها مستلزمة للموجبة السالبة المحمول ؛ لأن الموجبة السالبة المحمول لشبهها بالسالبة لا تستدعى وجود الموضوع .
وحيثذ ينتج هذه الموجبة مع عكس نقيض الكبرى .

ص - ويتبين أيضا فيه وفي جميع ضروبه بالخلف فتأخذ نقيض النتيجة ، وهو : كل غائب يصح بيعه ، وتجعله ^(١) الصغرى فينتج نقيض الصغرى الصادقة . ولا خلل إلا من نقيض المطلوب ، فالمطلوب صدق ^(٢) .

ش - ويتبين أيضا . بيان الإنتاج في هذا الضرب وفي جميع ضروب الشكل الثاني بالخلف .

وطريق الخلف في هذا الشكل هو أن تجعل نقيض النتيجة - لإيجابه - ^(٣) صغرى وكبرى القياس - لكليتها - كبرى ، لينتج من الشكل الأول ما يناقض الصغرى .

مثلا في الضرب الرابع نقول : لو لم يصدق قولنا : بعض الغائب لا يصح بيعه ، لصدق نقيضه ، وهو قولنا : كل غائب يصح بيعه ، وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة صادق بالفرض ؛ لأنها كبرى القياس ، فينتج

(١) البارتى : وتجعل .

(٢) ع : صادق . وفي المنتهى « صدق » .

(٣) ب : الإيجابية .

من الأول : كل غائب معلوم الصفة و [هو] ^(١) نقيض الصغرى الصادقة ، فيلزم كذبه .

ولا بد في قياس الخلف المستلزم له من خلل ، ولا خلل في صورته ؛ لأنه على الشكل الأول الحق المبين . ولا خلل أيضا في كبرى القياس الصادقة . فيلزم الخلل من نقيض المطلوب ، فيلزم صدق المطلوب .

ص - الشكل الثالث ، شرطه إيجاب الصغرى أو في حكمه ، وكلية إحداهما ، تبقى ^(٢) ستة .

ولا ينتج إلا جزئية .

أما الأول ؛ فلأنه لا بد من عكس إحداهما وجعلها الصغرى ^(٣) فإن قدرت الصغرى سالبة وعكستها - لم تتلاقيا ^(٤) وإن كان العكس في الكبرى ، وهي سالبة - لم تتلاقيا ^(٥) مطلقا . وإن كانت موجبة - فلا بد من عكس النتيجة ولا ^(٦) تنعكس .

وأما كلية إحداهما ، فلتكون هي الكبرى آخرا بنفسها أو بعكسها .

(١) في الأصل : « كل » بدل « هو » .

(٢) ع : يبقى .

(٣) ع : « صغرى » بدون لام التعريف .

(٤) ع : لم يتلاقيا .

(٥) ع : لم يتلاقيا .

(٦) ط : فلا .

وإما إنتاجه جزئية ؛ فلأن الصغرى عكس موجبة أبداً أو في حكمها .

ش - الشكل الثالث شرط إنتاجه بحسب كمية المقدمتين وكيفيتهما أمران :

أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة أو في حكم الموجبة ، أعنى السالبة المركبة .

الثاني : كون إحداها كلية .

يبقى الضروب المنتجة بمقتضى الشرطين ستة :

الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع . والموجبة الجزئية مع الكليتين .

ولا ينتج هذا الشكل إلا جزئية .

أما بيان الشرط الأول ، وهو إيجاب الصغرى ؛ فلأن هذا الشكل ١٩/أ إنما يتبين إنتاجه بالرد إلى الشكل الأول ، إما بعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة .

أو بعكس الصغرى وجعلها صغرى . فلو كانت الصغرى سالبة وعكستها لم يتلاقيا في الشكل الأول ؛ ضرورة امتناع كون الصغرى سالبة في الأول .

وإنما لم يقيد قوله : لم يتلاقيا مطلقا ؛ لأنه يمكن أن يتلاقيا في الشرط الرابع .

وإن عكست الكبرى وهي سالبة لم يتلاقيا مطلقا ؛ إذ لا قياس عن سالبتين ، لا في الأول ولا في الرابع . ولذلك قيده بقوله : « مطلقا » .

وإن كانت الكبرى موجبة ، وهي لا تنعكس إلا جزئية ، فإذا جعلتها الصغرى ، والصغرى السالبة ، الكبرى ، ينتج سالبة جزئية . ويجب عكس النتيجة ، والسالبة الجزئية لا تنعكس .

وأما الشرط الثاني ، وهو كلية إحداها فلتكون إحدى المقدمتين هي الكبرى آخرا ، أى بعد الرد . وتلك المقدمة التي هي الكبرى بعد الرد ، إما الكبرى بنفسها ، وذلك إذا عكست الصغرى . وإما الصغرى ، وذلك إذا عكست الكبرى وجعلتها صغرى .

وأما بيان أنه لا ينتج إلا جزئية ؛ فلأن الصغرى في الأول عند الرد يكون عكس موجبة أبدا [أو في حكمها ، أى السالبة] ^(١) مركبة ضرورة ؛ لأن الصغرى إن كانت تنعكس فظاهر .

وإن كانت الكبرى تنعكس فلا بد وأن تكون موجبة لتجعل صغرى في (٢) الأول .

وعكس الموجبة جزئية فالنتيجة لا تكون إلا جزئية .

وهذه البيانات إنما تتم أن لو لم يكن لبيان إنتاج ضروب هذا الشكل طريق سوى العكس .

(١) ما بين القوسين بياض في ب .

(٢) « في » ساقطة من ج .

وليس كذلك ؛ لإمكان بيانه بالخلف في الجميع ، والافتراض في البعض .

والأولى أن يبين الاشتراط بالاختلاف الموجب للعقم .

وإن بين إنتاجه جزئية بأن يقال : الضرب الأول والرابع أخصّ ضروب هذا الشكل ، وهما لا ينتجان إلا الجزئية ؛ لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر فيهما .

أما في الضرب الأول فكقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل إنسان ناطق ، فإن الحيوان الذى هو الأصغر أعم من الناطق الذى هو الأكبر .

وأما في الضرب الرابع فكقولنا : كل إنسان حيوان ، ولا شيء من الإنسان بفرس . فإن الحيوان أعم من الفرس .

وإذا كان الأصغر أعم من الأكبر فلا يصدق عليه الأكبر كلياً ، ولا يسلب عنه أيضاً كلياً ، فيكون النتيجة جزئية .

ومتى لم ينتج هذان الضربان إلا الجزئية ، لم ينتج الباقي إلا الجزئية .

ص - الأول (١) : كلتاها كلية موجبة . كل بُر مقتات ، وكل بر ربوى ، فينتج : بعض المقتات ربوى (٢) ويتبين بعكس الصغرى .

(١) فى النسخ الخطية الترقيم بالحروف الأبجدية .

(٢) البابرقي : الربوى .

الثاني : جزئية موجبة وكلية موجبة . بعض البر مقتات ، وكل بر ربوى ، فينتج [مثله] ^(١) ويتبين كالأول .

الثالث : كلية موجبة وجزئية موجبة . كل بر مقتات ، وبعض البر ربوى ، فينتج مثله ، ويتبين بعكس الكبرى وجعلها الصغرى وعكس النتيجة .

الرابع : كلية موجبة وكلية سالبة .

كل بر مقتات ، وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ، فينتج : بعض المقتات لا يباع ^(٢) ويتبين بعكس الصغرى .

الخامس : جزئية موجبة وكلية سالبة . بعض البر مقتات وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ^(٣) ، فينتج ويتبين مثله .

السادس : كلية موجبة وجزئية سالبة . كل بر مقتات ، وبعض البر لا يباع [بجنسه] ^(٤) فينتج مثله . ويتبين بعكس الكبرى على حكم الموجبة وجعلها الصغرى ، وعكس النتيجة . ويتبين مع جميعه بالخلف أيضا فتأخذ نقيض النتيجة كما تقدم ، إلا أنك تجعلها الكبرى .

ش - الضرب الأول من الشكل الثالث من موجبتين كليتين

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) أ : لا يباع بجنسه .

(٣) أ : وكل بر لا يباع بجنسه ، فبعض المقتات لا يباع بجنسه .

(٤) زيادة من م ، ط ، ع .

ينتج موجبة جزئية . كل بر مقتات ، وكل بر ربوى ، فينتج : بعض المقتات ربوى .

بيانه بعكس الصغرى ليرتد إلى الأول . ويمكن بيانه أيضا بعكس ١٩/ب الكبرى وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة .

الضرب الثاني من موجبتين والكبرى كلية ، ينتج أيضا موجبة جزئية بعض البر مقتات ، وكل بر ربوى ، فبعض المقتات ربوى . ويتبين أيضا بعكس الصغرى . ولا يمكن بيانه بعكس الكبرى ، وإلا لصار القياس عن جزئيتين في الشكل الأول .

الضرب الثالث من موجبتين والصغرى كلية فينتج أيضا موجبة جزئية . كل بر مقتات ، وبعض البر ربوى ، فينتج بعض المقتات ربوى . بيانه بعكس الكبرى وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة . ولا يمكن بيانه بعكس الصغرى ، وإلا لصار القياس عن جزئيتين في الأول .

الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة ، ينتج سالبة جزئية . كل بر مقتات ، وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ، فينتج : بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا .

بيانه بعكس الصغرى . ولا يمكن بعكس الكبرى ، وإلا لصارت الصغرى سالبة في الأول .

الضرب الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ، فينتج أيضا سالبة جزئية . بعض البر مقتات ، وكل بر لا يباع بجنسه متفاضلا ، فبعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا .

بيانه بعكس الصغرى ولا يمكن بعكس الكبرى ، وإلا لصار
الصغرى سالبة في الأول .

الضرب السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ،
فينتج أيضا سالبة جزئية . كل بر مقتات ، وبعض البر لا يباع بجنسه
متفاضلا ، فينتج : بعض المقتات لا يباع بجنسه متفاضلا .

لا يمكن بيانه بعكس الصغرى ، وإلا لصار القياس عن الجزئيتين
في الأول . ولا بعكس الكبرى ؛ لأنها لا تنعكس . وعلى تقدير انعكاسها
لا تصلح لأن تكون صغرى في الأول ؛ لكونها سالبة .

اللهم إلا أن تكون الكبرى السالبة في حكم الموجبة ، أعنى تكون
مركبة . أو تكون مستلزمة للمعدولة ، فإنه حينئذ يمكن بيانه بعكس
الكبرى وجعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة .

ويتبين هذا الضرب مع جميع باقى الضروب بالخلف .

وطريقه في هذا الشكل أن يجعل نقيض النتيجة - لكليته كبرى
وصغرى القياس لإيجابها - صغرى ، لينتج من الأول ما يناقض الكبرى .
مثلا نقول في الضرب السادس : لو لم يصدق قولنا : بعض المقتات لا
يباع بجنسه متفاضلا ، لصدق قولنا : كل مقتات يباع بجنسه متفاضلا ،
فتجعله كبرى ، والصغرى - وهى قولنا : كل بر مقتات - صغرى ،
لينتج قولنا : كل بر يباع بجنسه متفاضلا ، وقد كانت الكبرى : بعض
البر لا يباع بجنسه متفاضلا . هذا خلف .

ص - الشكل الرابع وليس تقديما و [لا] (١) تأخيرا للأول ؛ لأن هذا نتیجته عكسه (٢) .

والجزئية السالبة ساقطة ؛ لأنها لا تنعكس .

وإن بقیتا وقلبتا ، فإن كانت الثانية - لم تتلاقیا (٣) ، وإن كانت الأولى - لم تصلح للكبرى .

وإذا (٤) كانت الصغرى موجبة كلية - فالكبرى على الثلاث .

وإن كانت سالبة كلية (٥) - فالكبرى موجبة كلية ؛ لأنها إن كانت جزئية وبقیت - وجب جعلها الصغرى وعكس النتيجة . وإن عكست وبقیت - لم تصلح للكبرى .

وإن كانت سالبة كلية - لم تتلاقیا (٦) بوجه .

وإن (٧) كانت موجبة جزئية - فالكبرى سالبة كلية ؛ لأنها إن كانت موجبة كلية وفعلت الأول - لم تصلح للكبرى (٨) ، وإن فعلت الثاني - صارت الكبرى جزئية .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) ع : لأن هذه نتیجة عكسه .

(٣) ع : لم يتلاقیا .

(٤) الباری : فإذا .

(٥) « كلية » ساقط من الباری .

(٦) ع : لم يتلاقیا .

(٧) الباری : فإن .

(٨) ط : لم تصلح الصغرى للكبرى .

وإن كانت موجبة جزئية - فأبعد .

فينتج منه خمسة .

ش - قد توهم بعض الناس أنه لا فرق بين الشكل الأول والرابع إلا بالتقديم والتأخير ؛ فإن ما قدم في الأول جعل مؤخراً في الرابع وبالعكس .

وقد أزال المصنف هذا الوهم بأن قال : إن نتيجة الشكل الرابع ليست نفسها (١) نتيجة الشكل الأول ، بل عكسها .

اعلم أن السالبة الجزئية في هذا الشكل ساقطة ؛ لأن بيان هذا الشكل إما بعكس كل واحدة من المقدمتين ووضع العكس مقام الأصل ليرتد إلى الشكل الأول ، أو بعكس الكبرى فقط ليرتد إلى الثالث أو بعكس الصغرى فقط ليرتد إلى الثاني .

وإما بالقلب بأن تجعل الصغرى كبرى ، والكبرى صغرى ، ليرتد إلى الأول ، ثم تعكس النتيجة . فلو كانت إحدى المقدمتين سالبة جزئية لم يمكن بيانه بالعكس أصلاً ؛ لأنها لا تنعكس . ولا بالقلب أيضاً ؛ لأن السالبة الجزئية قبل القلب إما صغرى أو كبرى ، فإن كانت كبرى [لم] (٢) يتلاق المقدمتان بعد القلب ؛ ضرورة صيرورة الصغرى سالبة جزئية في الأول . وإن كانت صغرى لم تصلح بعد القلب لأن تكون

(١) « نفسها » ساقط من ب ، وفي أ و ج : بعينها .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

كبرى في الأول ؛ ضرورة كونها جزئية . فسقط بمقتضى هذا الشرط سبعة أضرب .

فإذا كانت الصغرى موجبة كلية ينتج مع الكبريات الثلاث .

وإن كانت سالبة كلية لا ينتج إلا مع الكبرى الموجبة الكلية ؛ لأن الكبرى إذا كانت جزئية وبقيت ، أى [لم] ^(١) تعكس ، وجب جعلها صغرى ، ثم عكس النتيجة ، والنتيجة سالبة جزئية ؛ ضرورة تركيب القياس من الموجبة الجزئية والسالبة الكلية .

والسالبة الجزئية لا تنعكس .

وإن عكست الكبرى الجزئية وجعلته كبرى ، فإن لم تعكس الصغرى ، ارتد القياس إلى الثالث ، فلم تصلح السالبة للصغرى .

وإن عكست الصغرى أيضا ارتد إلى الأول ، فلم يصلح عكس الصغرى لأن يكون صغرى في الأول ، ولا الكبرى لأن تكون كبرى فيه ؛ ضرورة صيرورة الصغرى سالبة ، والكبرى جزئية في الأول .

هذا إذا كانت الكبرى موجبة جزئية على تقدير كون الصغرى سالبة كلية .

وأما إذا كانت الكبرى سالبة كلية فلم تتلاق المقدمتان ولا عكسهما أصلا . فسقط الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الثلاث الغير الموجبة الكلية .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

وإن كانت الصغرى موجبة جزئية فلا تنتج إلا مع الكبرى السالبة الكلية ؛ لأن الكبرى إن كانت موجبة كلية ، وفعلت الأول ، أى القلب ، بأن جعلت الكبرى صغرى ، والصغرى كبرى ، لم تصلح الجزئية للكبرى فى الأول .

وإن فعلت الثانى ، أى العكس ، صارت الكبرى جزئية فى الأول ، إن عكست المقدمتين ؛ لأن الصغرى جزئية والكبرى موجبة كلية ، وهى لا تنعكس إلا جزئية .

وإن عكست الكبرى فقط ، صار القياس عن جزئيتين فى الثالث ؛ لأنه بعكس الكبرى وحدها يرتد إلى الثالث .

وإن عكست الصغرى فقط ، ارتد إلى الثانى ، فيصير القياس عن موجبتين فى الثانى .

ولعل المصنف لم يعتبر الرد إلى الثانى والثالث ، فلهذا اقتصر على قوله : « صارت الكبرى جزئية » .

هذا إذا كانت الكبرى موجبة كلية . فأما إذا كانت موجبة جزئية فأبعد منه ؛ إذ لا قياس عن جزئيتين فى [الأشكال] (١) الثلاثة أصلا .

فالصغرى الموجبة الجزئية تسقط مع الكبريات الثلاث .

فالضروب المنتجة خمسة :

(١) فى الأصل « الأركان » بدل « الأشكال » .

الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الثلاث الغير السالبة الجزئية .

والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية .

والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية .

وفي هذه البيانات أيضا نظر كما ذكرنا في الثاني والثالث . والأولى أن يبين بالاختلاف .

ص - الأول : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وكل وضوء عبادة ، فينتج بعض المفتقر وضوء . ويتبين بالقلب فيهما وعكس النتيجة .

الثاني : مثله ، والثانية جزئية .

الثالث : كل عبادة لا تستغنى ، وكل وضوء عبادة ، فينتج كل ٢٠/ب مستغن ليس بوضوء . ويتبين بالقلب وعكس النتيجة .

الرابع : كل مباح مستغن ، وكل وضوء ليس بمباح ، فينتج : بعض المستغنى ليس بوضوء . ويتبين بعكسهما (١) .

الخامس : بعض المباح مستغن ، وكل وضوء ليس بمباح ، وهو مثله .

ش - الضرب الأول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية .

(١) ع : بعكسها ، وكذا في المنتهى . وهو خطأ ؛ لأن المراد : بعكس المقدمتين ، كما في شرح الأصفهاني وشرح العضد ١ : ١٠٨ .

مثاله : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وكل وضوء عبادة ، ينتج :
بعض المفتقر إلى النية وضوء .

بيانه بقلب المقدمتين بأن تجعل الصغرى كبرى ، والكبرى
صغرى ، ليرتد إلى الأول وينتج موجبة كلية ، ثم تعكس النتيجة إلى
الموجبة الجزئية التي هي المطلوب .

ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين ، وإلا لصار القياس الأول عن
الجزئيتين ولا بعكس [الصغرى ، وإلا لصار القياس] ^(١) عن موجبتين
في الثاني .

ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى الثالث وينتج المطلوب .
ولا ينتج هذا الضرب كلية ؛ لأن بيانه [إما] ^(٢) بالقلب ، ليرتد
إلى الأول ؛ ثم عكس النتيجة . والموجبة الكلية لا تنعكس كلياً .
أو بعكس الكبرى ليرتد إلى الثالث ، والثالث لا ينتج إلا جزئية .
وهذا البيان على طريقة المصنف . وفيه ما فيه .

والأولى أن يقال : إنما لا ينتج هذا الضرب إلا الجزئية ؛ لجواز أن
يكون الأصغر فيه أعم من الأكبر ، فلم يصدق الأكبر على الأصغر .
كقولنا : كل إنسان حيوان ، وكل ناطق إنسان ، فلا يصدق إلا قولنا :
بعض الحيوان ناطق .

(١) ما بين القوسين بياض في ب .

(٢) في الأصل : لها بدل « إما » وهو خطأ .

وهذا الضرب أخص من الضروب المنتجة للموجبة ، فلا يكون واحد منها منتجا للكلية .

الضرب الثاني من موجبتين والكبرى جزئية ، ينتج أيضا موجبة جزئية . مثاله : كل عبادة مفتقرة إلى النية ، وبعض الوضوء عبادة ، فبعض المفتقر إلى النية وضوء .

بيانه بالقلب كما في الأول . ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين وإلا لصار القياس في الأول عن جزئيتين . ولا بعكس الصغرى ، وإلا لصار القياس عن موجبتين جزئيتين في الثاني .

ويمكن بيانه بعكس الكبرى ليرتد إلى الثالث وينتج المطلوب . الضرب الثالث من كليتين (١) والكبرى موجبة ، ينتج سالبة كلية . مثاله : كل عبادة لا تستغنى عن النية ، وكل وضوء عبادة ، فينتج : كل مستغن عن النية ليس بوضوء .

بيانه بالقلب ، ثم عكس النتيجة . وإنما كانت النتيجة كلية ؛ لأن السالبة الكلية تنعكس كنفستها . ولا يمكن بيانه بعكس المقدمتين أو الكبرى . ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد إلى الثاني وينتج المطلوب .

الضرب الرابع من كليتين والكبرى سالبة ، ينتج سالبة جزئية . مثاله : كل مباح مستغن عن النية ، وكل وضوء ليس بمباح ، فينتج : بعض المستغنى ليس بوضوء .

(١) كذا في ب . وفي الأصل في أ ، ج : الكليتين .

بيانه بعكس المقدمتين ليرتد إلى الأول . ولا يمكن بيانه بالقلب
، وإلا لصارت الصغرى سالبة في الأول .

ويمكن بيانه بعكس الصغرى ليرتد إلى الثاني . وبالعكس الكبرى
ليرتد إلى الثالث .

ولا ينتج هذا الضرب كلية .

أما على طريقة المصنف ؛ فلأن بيانه بالعكس ، وعند العكس
صار إحدى المقدمتين جزئية أو القياس على هيئة الثالث .

وعلى التقديرين لا ينتج إلا جزئية . وفيه ما فيه .

والحق أن يقال : لما كان الأصغر جاز أن يكون أعم من الأكبر
، فلم يكن الأكبر مسلوبا عن الأصغر كلياً . كقولنا : كل إنسان حيوان ،
ولا شيء من الفرس بإنسان .

وهذا الضرب أخص من الخامس ، فلا ينتج الخامس إلا جزئية .

الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ،
ينتج أيضا سالبة جزئية . مثاله : بعض المباح مستغن عن النية ، وكل
وضوء ليس بمباح ينتج : بعض المستغنى عن النية ليس بوضوء .

بيانه بعكس المقدمتين أو بعكس إحداهما . ولا يمكن بيانه
بالقلب ، وإلا لصارا الصغرى في الأول سالبة ، والكبرى جزئية . ويمكن
بيان جميع الضروب بالخلف .

أ/٢١

أما الضروب المنتجة للموجبة فكالثالث .

وأما الضروب المنتجة للسلب فكالثاني .

ص - والاستثنائي ضربان : ضرب بالشرط ويسمى :
« المتصل » . والشرط : « مقدا » . والجزاء : « تاليا » . والمقدمة
الثانية : استثنائية . وشرط إنتاجه أن يكون الاستثناء بعين (١) المقدم ،
فلازمه عين التالي .

أو بنقيض (٢) التالي ، فلازمه نقيض المقدم . وهذا حكم كل لازم
مع ملزومه ، وإلا لم يكن لازما . مثل : إن كان هذا إنسانا فهو حيوان .
وأكثر الأول بـ « إن » والثاني بـ « لو » .

ش - لما فرغ من القياس الاقتراحي ، شرع في القياس
الاستثنائي ، وهو ما يكون النتيجة أو نقيضها مذكورا فيه بالفعل .

وهو قسمان : متصل ومنفصل . وذلك لأن إحدى مقدمتيه
شرطية . فإن كانت متصلة - وهي ما فيه حرف الشرط والجزاء - سمي
القياس متصلا . وإليه أشار بقوله : « ضرب بالشرط ، ويسمى
المتصل » .

وإن كانت الشرطية منفصلة - وهي ما فيه حرف الانفصال -
سمي القياس : منفصلا .

وابتداً المصنف بالمتصل .

(١) ع : لعين . وفي المنتهى : بعين .

(٢) ع : النقيض .

والشرط في المتصل ، أى الجزء الأول من المتصلة المقترن به حرف الشرط يسمى : مقداً ؛ لتقدمه .

والجزء الثانى ، أى الجزء الثانى المقترن به حرف الجزاء ، يسمى [بالتالى] ^(١) لأنه يتلوه .

والمقدمة الثانية منه يسمى استثنائية ؛ لاشتغالها على حرف الاستثناء .

وشرط إنتاجه أن يكون الاستثناء بعين المقدم أو نقيض التالى ؛ لأنه لو استثنى نقيض المقدم أو عين التالى ، لم ينتج ؛ لجواز أن يكون التالى أعم من المقدم . فلا يلزم ^(٢) [من] تحققه تحقق المقدم ، ولا انتفائه ، ولا من انتفاء المقدم تحقق التالى أو انتفائه ؛ لجواز صدق العام بدون الخاص .

أما إذا استثنى عين المقدم ، ينتج عين التالى ؛ لأن تحقق الملزوم يقتضى تحقق اللازم . وإذا استثنى نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ؛ لأن انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم .

وهذا حكم كل لازم مع ملزومه ؛ لأنه يلزم من عين الملزوم عين اللازم ، ومن نقيض اللازم نقيض الملزوم ، ولا يلزم من تحقق اللازم تحقق الملزوم ولا عدم تحققه ، ولا من انتفاء الملزوم تحقق [اللازم] ^(٣) ولا انتفائه .

(١) فى الأصل : بالتا .

(٢ ، ٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

مثال ذلك : إن كان هذا إنسانا فهو حيوان فإنه يلزم من تحقق الإنسان تحقق الحيوان ، ومن انتفاء الحيوان انتفاء الإنسان .

ولا يلزم من انتفاء الإنسان انتفاء الحيوان ولا تحققه ، ولا من تحقق الحيوان تحقق الإنسان ولا انتفائه .

وأكثر الأول بـ « إن » ، أى القياس الاستثنائى المتصل الذى يستثنى فيه عين المقدم أكثر استعماله بـ « إن » .

والذى يستثنى فيه نقيض التالى ، أكثر استعماله بـ « لو » ؛ لأن « لو » لامتناع الشئ لامتناع غيره .

ص - ويسمى ما (١) بـ « لو » : قياس الخلف . وهو إثبات المطلوب بإبطال نقيضه .

ش - اعلم أن قياس الخلف عند الجمهور مركب من قياسين : أحدهما اقترانى [مركب] (٢) من متصلة ، يكون المقدم فيها فرض المطلوب غير حق وتاليها وضع نقيض المطلوب على أنه حق .

ومن حملية غير متنازع فيها . ويكون تلك الحملية مشاركة لتالى المتصلة على هيئة منتجة . فينتجان متصلة ، مقدمها المقدم من المتصلة التى هى جزء القياس وتاليها نتيجة التأليف بين تالى المتصلة المذكورة والحملية . وتكون نتيجة التأليف كاذبة لكونها نقيضا لمقدمة صادقة .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) بياض فى ب .

والقياس الثاني استثنائي مؤلف من المتصلة التي هي نتيجة القياس الأول . ومن استثناء نقيض تاليها ، فينتج نقيض المقدم الذي هو فرض المطلوب غير حق فينتج كون المطلوب حقا .

٢١/ب مثلا إذا كان المطلوب : لا شيء من ج آ ، والمقدمة الصادقة : لا شيء من آ ب ، ونقيض نتيجة التأييف الصادق : كل ج ب . فنقول : لو لم يصدق : لا شيء من ج آ ، لصدق : بعض ج آ . ولا شيء من آ ب ، فينتج : لو لم يصدق : لا شيء من ج آ ، لصدق : بعض ج ليس ب . لكن كذب : بعض ج ليس ب ، فيلزم صدق : لا شيء من ج آ . وهو المطلوب .

وعلى التفسير الذي ذكره المصنف ، قياس الخلف : قياس بسيط استثنائي مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ، وتاليها أمر محال . ومن استثناء نقيض التالى .

مثلا إذا كان المطلوب قولنا : الزكاة غير واجبة على المديون ، فنقول : لو كانت الزكاة واجبة على المديون ، لكانت واجبة على الفقير ، لكن لم تجب على الفقير ، فينتج : الزكاة غير واجبة على المديون . وهو المطلوب . فقد أثبتنا المطلوب الذى هو قولنا : الزكاة غير واجبة على المديون بإبطال نقيضه الذى هو قولنا : الزكاة واجبة على المديون .

فاصطلاحه مخالف لما ذهب إليه الجمهور (١) .

(١) انظر حاشية السعد والسيد ١ : ١٠٩ .

ص - وضرب بغير [الشرط] ^(١) ويسمى : « المنفصل » .

ويلزمه تعدد اللازم مع التناقى .

فإن تنافيا إثباتا ونفيا - لزم من إثبات [كلّ نقيضه ،] ^(٢) ومن نقيضه عينه ، فيجىء ^(٣) أربعة . مثاله : العدد إما زوج أو فرد ، لكنه - إلى آخرها .

وإن تنافيا إثباتا لا نفيا - لزم الأولان . مثاله : الجسم إما جماد أو حيوان . وإن تنافيا [نفياً لا إثباتاً ،] ^(٤) - لزم [الأخيران] ^(٥) .
مثاله : الخنثى إما لا رجل أو ^(٦) لا امرأة .

ش - هذا هو القسم الثانى من القياس الاستثنائى ، وهو الذى

(١) كذا فى ط ، ع والبارقى ، وفيما سواها « شرط » بدون التعريف . وفى المنتهى (ص ١١) بلام التعريف .

(٢) هكذا فى ج ، ط ، ع وفى الأصل : كتب فى الصلب « كل نقيضه » . ثم كتب فى الحاشية « نقيض الآخر » من غير أن توضع علامة التصحيح فى الصلب .

أ : « كتب فى الصلب » « كل نقيض » ثم وضعت علامة التصحيح بعد « نقيض » وكتب فى الحاشية « الآخر » .

ب : كتب فى الصلب « كل نقيضه » ثم وضعت علامة التصحيح فوق « نقيضه » وكتب فى الحاشية « كل نقيض الآخر » .

البارقى : « كل نقيض الآخر » .

(٣) البارقى : « فينتج » بدل « فيجىء » .

(٤) فى الأصل : « إثباتا لا نفيا » وهو خطأ . و« نفيا » ساقط من البارقى .

(٥) فيما عدا ط ، ع : الآخران . وفى المنتهى أيضا « الآخران » .

(٦) فيما سوى ط ، ع « وإما » بدل « أو » .

يكون الشرطية فيه منفصلة . ولما لم يوجد فيه شرط قال : « وضرب بغير شرط » .

ويسمى هذا القسم : المنفصل ، لا القضية التي يستثنى جزئها أو نقيضها ، على ما توهم بعض (١) ؛ لأن القضية لا تسمى المنفصل ، بل المنفصلة .

قوله : « ويلزمه تعدد اللازم » أى أجزاء المنفصلة المستعملة فيه مع التناقى بين تلك الأجزاء .

ولما كانت أجزاء المنفصلة قد تكون نتائج القياس ، والنتيجة لازمة ، سماها باللازم مجازا .

ويمكن أن يكون المراد أن القياس المنفصل يلزمه تعدد النتيجة مع التناقى بينها ؛ لأن نتائجها لا يجتمع بعضها مع البعض ؛ لأن جزئى المنفصلة إن تنافيا إثباتا ونفيا يلزم أربع نتائج ؛ لأنه يلزم من إثبات كل جزءٍ نقيض الآخر ؛ لامتناع ثبوتهما . ومن نقيض كل جزءٍ عينُ الآخر ؛ لامتناع ارتفاعهما .

مثاله : العدد إما زوج وإما فرد فإنه يلزم من استثناء عين الزوج نقيض الفرد ، ومن استثناء عين الفرد نقيض الزوج ، ومن نقيض الزوج عين الفرد ومن نقيض الفرد عين الزوج .

(١) وهو السيد . انظر : النقود والردود ٤٦/ب .

وإن تنافيا إثباتا لا نفيا ، يلزم الأولان ، أى يلزم من عين كل جزء نقيض الآخر ؛ لامتناع اجتماعهما ، ولا يلزم من انتفاء أحدهما عين الآخر ؛ لجواز انتفائهما ؛ إذ لا منافاة بين الجزئين فى النفى .

مثاله الجسم إما حيوان أو جماد ؛ فإنه يلزم من الحيوان نقيض الجماد ، ومن الجماد نقيض الآخر . ولا يلزم من نقيض شىء منهما عين الآخر ؛ لجواز انتفائهما معا .

وإن تنافيا نفيا لا إثباتا ، لزم الآخران ، أى يلزم من نقيض كل منهما عين الآخر ؛ ضرورة امتناع انتفائهما . ولا يلزم من عين أحدهما نقيض الآخر ؛ لجواز ثبوتها معا .

مثاله : الخنثى إما لا رجل أو لا امرأة ، فإنه يلزم من انتفاء اللا رجل ثبوت اللا امرأة ، ومن انتفاء اللا امرأة ، ثبوت اللا رجل ، ولا يلزم من تحقق أحدهما انتفاء الآخر ؛ لجواز أن لا يكون رجلا ولا امرأة .

ص - ويرد الاستثنائى إلى الاقترانى بأن يجعل الملزوم وسطا .

والاقترانى إلى المنفصل بذكر منافيه معه .

ش - القياس الاستثنائى يمكن رده إلى القياس الاقترانى إذا كان المقدم والتالى فى الشرطية المستعملة فيه متشاركين فى الموضوع بأن [تجعل] ^(١) المقدمة الاستثنائية صغرى والحملية اللازمة للشرطية كبرى .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

مثال المتصل الذى يستثنى فيه عين المقدم قولنا : إن كان هذا إنسانا فهو حيوان ، لكنه إنسان فهو حيوان ، فيقال هذا إنسان ، وكل إنسان حيوان ، فينتج : هذا حيوان .

مثال المتصل الذى يستثنى فيه نقيض التالى : إن كان هذا فرسا فهو ليس بجماذ لكنه جماذ فهو ليس بفرس ، فيقال هذا جماذ ، وكل جماذ ليس بفرس ، فهذا ليس بفرس .

مثال المنفصل : هذا العدد إما أن يكون زوجا أو فردا ، لكنه زوج فهو ليس بفرد ، فيقال هذا العدد زوج ، وكل زوج ليس بفرد ، فهذا العدد ليس بفرد .

ولما كان الوسط فى المثالين اللذين أوردهما المصنف ملزوما ؛ أما فى المتصل فلمحمول التالى ، وأما فى المنفصل فلنقيضه قال : ويرد الاستثنائى إلى الاقترانى بأن يجعل الملزوم وسطا ، أى فى المثالين .

ويرد القياس الاقترانى إلى الاستثنائى المنفصل بأن يذكر منافى الوسط معه . مثلا إذا كان الاقترانى قولنا : الوضوء عبادة ، وكل عبادة لا تصح بدون النية ، فيقال : الوضوء إما عبادة أو صحيح بدون النية ، لكنه عبادة فلا يصح بدون النية .

ص - والخطأ فى البرهان لمادته وصورته .

فالأول يكون فى اللفظ للاشتراك ، أو فى حروف العطف ، مثل الخمسة أو فى حرف العطف ، مثل : الخمسة زوج وفرد .

ونحو حلو حامض ، وعكسه طيب ماهر .

ولاستعمال المتباينة كالمترادفة ، كالسيف والصارم .
ويكون فى المعنى لالتباسها بالصادقة ، كالحكم على الجنس بحكم
النوع . وجميع ما ذكر فى النقيضين .
وكجعل غير القطعى كالقطعى ، وكجعل العرضى كالذاتى ،
وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير ما ، ويسمى المصادرة .
ومنه المتضايقة وكل قياس دورى .
والثانى أن يخرج عن الأشكال .

ش - لما فرغ عن ذكر البرهان وأقسامه أراد أن يذكر الخطأ
الواقع فيه ليحترز عنه .

والخطأ فى البرهان إما لأجل مادته أو لأجل صورته . والأول قد
يكون فى اللفظ ، وقد يكون فى المعنى . والذى يكون فى اللفظ إنما هو
بسبب اشتباه دلالاته ؟ إما الاشتراك فى أحد جزئى القول بحسب جوهره
كالعين أو بحسب تصاريفه ، كالختار ، فإنه مشترك بين الفاعل والمفعول
بحسب الصيغة . أو فى حرف العطف ، مثل : الخمسة زوج وفرد ، فإن
الواو للجمع ، فيصدق قولنا : زوج وفرد حالة الجمع ، فيتوهم صدقه
حالة الإفراد ، فيقال الخمسة زوج .

وقولنا للمرّ : إنه حلو حامض ، نحوه ، فى أنه يصدق حالة
الجمع ، فيتوهم صدقه حالة الإفراد ، فيقال : المرّ حلو ، أو حامض .

و « عكسه » أى يصدق اللفظ حالة الأفراد ، فيتوهم صدقه حالة الجمع ، كما إذا كان زيد ماهرا فى الخياطة ، غير ماهر فى الطب ، فيصدق حالة الأفراد : زيد طيب ، زيد ماهر ، فيتوهم صدقه حالة الجمع ، فيقال : زيد طيب ماهر . وإلى هذا إشارة بقوله : « وعكسه طيب ماهر » .

وإما [لاستعمال] (١) الألفاظ المتباينة مثل استعمال المترادفة ، كاستعمال السيف مقام الصارم وبالعكس ، فإن السيف اسم الذات سواء كان قاطعا أو لا ، والصارم اسم له باعتبار القطع ، فيتوهم أنهما مترادفان ، لإطلاقهما على شىء واحد ، فيستعمل أحدهما مقام الآخر . والخطأ الذى يكون فى المادة من جهة المعنى ، لالتباس المادة الكاذبة بالصادقة ، كالحكم على الجنس بما حكم به نوعه . كقولنا : الفرس حيوان ، والحيوان ناطق ، فإنه قد حكم على الحيوان الذى هو الجنس بالناطق الذى يحكم به على الإنسان الذى هو نوعه .

وهذا من النوع الذى يسمى فى باب المغالطة بسوء اعتبار الحمل ، وهو أن يؤخذ مع الشىء ما ليس منه ، أو لا يؤخذ معه ما هو منه .

ومن هذا النوع : الغلط فى جميع ما ذكر فى شرائط التناقض ؛ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، وأخذ المطلق مكان المقيد ، وأخذ الكل مكان الجزء .

(١) فى الأصل : استعمال .

قوله : و « كجعل » عطف على قوله : « كالحكم » أى وكعجل المقدمة الغير القطعية - مثل المقدمة الظنية أو التقليدية أو الوهمية - مكان القطعى وكأخذ العرضى مكان الذاتى ، كأخذ الماشى [جنساً] ^(١) للإنسان مكان الحيوان .

وكجعل النتيجة مقدمة بتغيير فى اللفظ ، ويسمى هذا الصنف :

المصادرة على المطلوب ؛ مثل قولنا : كل حركة نقلة ، وكل نقلة فى مكان ، فكل حركة فى مكان فإن الكبرى عين النتيجة ، إلا أنه بدل لفظ الحركة بالنقطة .

ومن هذا [القبيل] ^(٢) أى ومن جعل النتيجة مقدمة بتغيير ما : المتضايفة . مثل : هذا ذو أب ، وكل ذى أب ابن ، [فهذا ابن] ^(٣) ، فإن الصغرى عين النتيجة .

ومن هذا القبيل : كل قياس دورى ، وهو أن تثبت إحدى مقدمتيه بقياس متألف من نتيجة القياس الأول ، وعكس المقدمة الأخرى . كما يقال : كل وضوء رفع الحدث ، وكل ما هو رفع الحدث يصح بالنية ، فكل وضوء يصح بالنية . ثم يستدل على قولنا : كل ما هو رفع الحدث يصح بالنية ، بقولنا : كل ما هو رفع الحدث وضوء ، وكل وضوء يصح بالنية ، فكل ما هو رفع الحدث يصح بالنية .

(١ ، ٢) زيادة من أ ب ج .

(٣) بياض فى ب .

والثانى - وهو أن يكون الخطأ بسبب الصورة - أن لا يكون على
هيئة شكل من الأشكال ، أو لا يكون على ضرب من الضروب المنتجة .

★ ★ ★

ص - مبادئ اللغة

ومن لطف الله - تعالى - إحداث الموضوعات اللغوية .

ش - (١) [مبادئ اللغة ، إضافة المبادئ إلى اللغة ، إضافة الشيء إلى جنسه فيكون بمعنى « مِنْ » وتقديره مبادئ من اللغة] (١) .

لما فرغ من القواعد المنطقية شرع فيما يستمد منه من اللغة وإليه أشار بقوله : مبادئ اللغة . ولنقدم (٢) قبل الشروع فيها مقدمة .

ف نقول : لما خلق الله تعالى الإنسان الواحد بحيث لا يستقل بمصالح معاشه ، بل يحتاج إلى إعانة غيره إياه ، وهي إنما تتيسر إذا عرف صاحبه ما في نفسه من الحاجة بطريق ، كإشارات أو أمثلة أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد ، وكان اللفظ أفيد ؛ لأنه وجد عند الحاجة وعدم عند عدمها .

ولأنه أعم ؛ إذ يمكن أن يوضع للموجود والمعدوم والشاهد والغائب والمعقول والمحسوس ، بخلاف الإشارة والمثال ؛ إذ لا يمكن الإشارة إلى المعقول والغائب والمعدوم ، ولا يكون لكل شيء مثال .

وأيسر ؛ لأن الألفاظ كصفات تعرض للأصوات الحادثة من كيفية

(١) لا يقرأ في ب إلا بعض الكلمات .

(٢) في الأصل : « وقدم » .

إخراج النفس الضرورى الممتد من قبل الطبيعة دون تكلف اختيارى ،
أنعم سبحانه وتعالى على عباده ولطف بهم بإحداث الموضوعات اللغوية
بأن وضعها للمعانى ووقفهم عليه ليتوصلوا بها فى مطالبهم إلى الاستعانة
بالغير .

وقول المصنف : « ومن لطف الله تعالى إحداث الموضوعات
اللغوية » إشارة إلى هذا ومشعر بأن مذهبه التوقيف (١) .

ص - فلتتكلم على حدها (٢) أو أقسامها أو ابتداء وضعها ،
وطريق معرفتها .

ش - رتب الكلام فى مبادئ اللغة على [أربعة] (٣) أبحاث .

ص - الحد (٤) : كل لفظ وضع لمعنى .

ش - البحث الأول فى حد الموضوعات اللغوية .

والمراد من الـ « كل » ، الكل الجموعى ، لا كل واحد
(٥) [واحد ؛ لأن الموضوعات اللغوية . هى مجموع الألفاظ لا كل
واحد] (٥) .

(١) مبدأ اللغات توقيفى أم لا ؟ يقول الغزالي فى المستصفى (٣٢٠/١) هذا
« رجم الظن فى أمر لا يرتبط به تعبد عملى ، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة . فالخوض فيه
إذاً فضول لا أصل له » .

(٢) ع : وحدها . وزيادة الواو فيه خطأ .

(٣) فى الأصل : ثلاثة ، وهو خطأ .

(٤) البابرتى : الأول - الحد إنخ .

(٥) ما بين القوسين ساقط من أ .

فإن قلت : فعلى هذا يجب أن يقال : كل ألفاظ وضعت للمعاني ؛ إذ لا يصح أن يقال : الموضوعات اللغوية مجموع لفظ وضع أ/٢٣ لمعنى .

أجيب بأن كل واحد من اللفظ والمعنى مصدر فى الأصل ، والمصدر يطلق على الواحد والكثير ، فىكون قوله : « لفظ » بمعنى الألفاظ ، وقوله : « معنى » بمعنى المعانى ، واللفظ بمعنى الملفوظ .
والوضع : اختصاص شىء بشىء بحيث إذا أطلق الشىء الأول ، فهم منه الثانى .

وقوله : « كل لفظ » كالجنس ، يتناول الموضوع والمهمل .
وقوله : « وضع لمعنى » يخرج المهمل ؛ لأنه لم يوضع لمعنى .
وإنما لم يقيد المعنى بالمفرد ليتناول المركب ؛ ضرورة تناول الموضوعات اللغوية لهما .

ص - أقسامها (١) : مفرد ومركب .

ش - البحث الثانى فى أقسام الموضوعات ، وهى تنقسم باعتبارات :

الأول إلى المفرد والمركب باعتبار البساطة وغيرها .
ويعرف الحصر من تعريفهما .

ص - فالمفرد (٢) : اللفظ بكلمة واحدة .

(١) البابرقى : الثانى أقسامها الخ .

(٢) ع : فالمفرد .

وقيل : ما وضع لمعنى ولا جزء له يدل فيه .

والمركب بخلافه فيهما .

فنحو بعلبك مركب على الأول لا الثانى . ونحو يضرب بالعكس .

(١) [ويلزمهم أن نحو ضارب ومخرج مما لا ينحصر ،

مركب] (١) .

ش - المفرد باصطلاح أهل العربية : اللفظ الموضوع لمعنى

بشرط أن يكون كلمة واحدة .

ونعنى بالكلمة الواحدة ما لا يشتمل على لفظين موضوعين .

وفى عبارته تساهل .

وباصطلاح المنطقيين ، المفرد : ما وضع ، أى لفظ وضع لمعنى

ولا جزء له ، أى لذلك اللفظ ، يدل فيه ، أى فى المعنى الموضوع على

شئ .

فالمفرد بهذا الاصطلاح يتناول ما لا جزء له مثل - زازا ، جعل

علما لشخص . وماله جزء ولكن لا دلالة له أصلا ، مثل - زيد . وماله

جزء دال ، ولكن لا على جزء معناه ، مثل « عبد الله » إذا جعل علما

لشخص واحد .

والمركب بخلاف المفرد فى التعريفين .

(١) ما بين القوسين ساقط من ب .

أما على التفسير الأول فهو اللفظ الموضوع لمعنى بشرط أن يكون أكثر من كلمة .

وأما على التفسير الثاني فما وضع لمعنى وله جزء يدل في ذلك المعنى على شيء .

فنحو بعلبك مركب على التفسير الأول ؛ لأنه كلمتان ، ولا يكون مركبا بالتفسير الثاني ؛ لأن جزأه لا يدل في معناه على شيء . وكذا « عبد الله » إذا كان علما لشخص .

فإن قيل : لا نسلم أن بعلبك مركب بالتفسير الأول ، وذلك لأنه لا يتضمن كلمتين ؛ إذ لا دلالة لجزئه حالة [العلمية] (١) .

أجيب بأن الكلمة لا يشترط فيها أن تكون دالة عند العلمية (٢) ، بل يكفي فيها دلالتها في أصل الوضع . وعدم دلالتها بالنقل (٣) لا يسقط اسم الكلمة عنها .

و « نحو يضرب بالعكس » أى مركب بالتفسير الثاني ؛ لأن جزأه - وهو حرف المضارع - يدل في معناه على شيء .

ولا يكون مركبا بالتفسير الأول ؛ لأنه كلمة واحدة .

(١) في الأصل : العلم .

(٢) أ : « النقل » بدل « العلمية » .

(٣) ب : « عند العلمية » بدل « بالنقل » .

قوله : « ويلزمهم » أى يلزم القائلين بالتفسير الثانى أن نحو « ضارب » و « مخرج » أى أسماء الفاعلين والمفعولين مركب ؛ لكونه مركبا من المصدر مع صيغة خاصة يدل كل منهما على معنى .

ولهم أن يدفعوا ذلك عن أنفسهم بأن المراد بالتركيب : ترتب أجزاء مسموعة ، إما ألفاظ أو حروف ، والمصدر مع الصيغة ليس كذلك .

ص - وينقسم المفرد إلى اسم وفعل وحرف .

ش - لأن المفرد إما أن يدل على معنى فى نفسه أو لا ، الثانى : الحرف .

والأول إما أن يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ، أعنى الماضى والحال والمستقبل أو لا ، والثانى : الاسم . والأول : الفعل .

ويعلم من التقسيم حد كل واحد منهما .

ص - ودلالته اللفظية فى كمال معناها : دلالة مطابقة ، وفى جزئه : دلالة تضمن .

وغير اللفظية : التزام .

وقيل : إذا كان ذهنيا .

ش - اعلم أن دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث إذا سمع أو تخيل ، لاحظت النفس معناه .

وهي إما وضعية ، أى يكون للوضع مدخل فيها ، إما بلا واسطة كما فى المطابقة ، أو بواسطة ، كما فى التضمن والالتزام .

ب/٢٣ وإما غير وضعية ، ولا مدخل لها فى العلوم .

والوضعية تنقسم إلى لفظية وإلى غيرها . وذلك لأن المعنى المفهوم من اللفظ إما خارج عن مسماه أو لا ، والأول غير لفظية ، والثانى لفظية .

واللفظية إما فى كمال معناه ، وتسمى : دلالة مطابقة ، مثل دلالة البيت على مجموع السقف والجدار والأسس . وإما فى جزء معناه ، وتسمى : دلالة تضمن ، مثل دلالة البيت على الجدار . وغير اللفظية : تسمى دلالة الالتزام .

ولم يشترط الأصوليون اللزوم ذهنى فى دلالة الالتزام ، بل يطلقون اللفظ على لازم المسمى ، سواء كان اللازم خارجيا أو ذهنيا .

والمنطقيون يشترطون اللزوم ذهنى ، أى كون المعنى الخارجى بحالة يلزم من تصور المسمى تصوره ، وإلا لم يحصل الفهم ؛ لأن الفهم إنما يحصل إذا كان اللفظ موضوعا لذلك المعنى ، أو يلزم من تصور المسمى تصوره ، وهما منتفیان حينئذ ولا يشترطون اللزوم الخارجى لحصول الفهم دونه ، كما فى العدم والملكة ، مثل - دلالة العمى على البصر .

ص - والمركب جملة وغير جملة .

فالجملة : ما وضع لإفادة نسبة .

ولا يتأتى إلا فى اسمين ، أو فى فعل واسم .

ولا يرد « حيوان ناطق » و « كاتب » في « زيد كاتب » ؛ لأنها لم توضع لإفادة نسبة .

وغير الجملة بخلافه ، ويسمى مفردا أيضا .

ش - قسّم المركب إلى جملة وغير جملة .

فالجملة : ما وضع ، أى لفظ وضع لإفادة نسبة ، أى إسناد إحدى الكلمتين إلى الأخرى لإفادة المخاطب معنى يصح السكوت عليه ، مثل : زيد قائم . فيخرج عنه المركب الإضافي ، مثل : غلام زيد ؛ لأنه لم يفد المخاطب معنى يصح السكوت عليه .

والجملة لا تتألف إلا من اسمين ، أو من فعل واسم ؛ لأن الجملة تتضمن الإسناد ، والإسناد يقتضى مسندا ومسندا إليه ، والاسم يصلح لهما ، والفعل يصلح أن يكون مسندا ، ولا يصلح لأن يكون مسندا إليه ، والحرف لا يصلح لشيء منهما .

والتركيب العقلي من كلمتين لا يزيد على ستة : اسم مع اسم ، واسم مع فعل ، واسم مع حرف ، وفعل مع فعل ، وفعل مع حرف ، وحرف مع حرف .

والأربعة الأخيرة لا يتأتى منها الجملة ، إما لعدم المسند أو المسند إليه أو لعدمهما جميعا .

والأول والثاني يتأتى منهما الجملة لوجود المسند والمسند إليه .

قوله : « ولا يرد » جواب عن سؤال مقدر . تقريره أن الحد المذكور للجملة غير مطرد ؛ ضرورة صدقه على التقييدى ، وعلى نحو « كاتب » فى مثل قولنا : زيد كاتب .

والمراد بالمركب التقييدى : المركب من اسمين ، أو اسم وفعل يكون
 الثانى قيذا فى الأول ، ويقوم مقامهما لفظ مفرد . مثل : « حيوان ناطق »
 و « الذى يكتب » فإنه يقوم مقام الأول : الإنسان ، ومقام الثانى : الكاتب .
 وإنما قلنا : إن الحد يصدق عليهما ؛ لأن الأول وضع لإفادة نسبة
 تقييدية ، والثانى وضع ، لإفادة نسبة اسم الفاعل إلى الضمير الذى هو
 فاعله .

وتقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أن الحد يصدق عليهما ؛ لأن
 المراد بإفادة النسبة : إفادة نسبة يحسن السكوت عليها ، وهما لم يوضعا
 لإفادة نسبة كما ذكرنا .

« وغير الجملة بخلاف ذلك » أى المركب الذى لم يوضع لإفادة
 نسبة ، ويسمى مفردا .

وإنما قال : « أيضا » ، لأن المفرد يطلق على مقابل الجملة ، وعلى
 مقابل المجموع والمثنى ، وعلى مقابل المركب .

ص - و [للمفرد] ^(١) باعتبار وحدته ووحدة مدلوله
 وتعددتهما ، أربعة أقسام .

ش - هذا تقسيم آخر للفظ المفرد باعتبار وحدته ووحدة
 مدلوله وتعددتهما .

وإنما انحصر فى الأربعة ؛ لأن اللفظ إما واحد أو متعدد ، وعلى
 التقديرين فمعناه إما واحد أو متعدد .

(١) كذا فى أ ، ط ، ع وفيما سواهما : والمفرد .

ص - فالأول^(١) إن اشترك في مفهومه كثيرون فهو : الكلى .
فإن تفاوت ، كالوجود للخالق والمخلوق ، فمشكك
وإلا فمتواطىء .

وإن لم يشترك فجزئى . ويقال للنوع أيضا : جزئى .
والكلى ذاتى [و]^(٢) عرضى ، كما تقدم .

ش - أقول : القسم الأول ، وهو أن يتحد اللفظ والمعنى إن
اشترك في مفهومه كثيرون ، أى يصدق مفهومه على الأفراد المتوهمة ،
مثل : الإنسان ، فإنه يصدق على كل واحد من أشخاصه ، وهو
الكلى .

فإن تفاوتت الأفراد في مفهومه بالأولوية وعدمها ، أو الشدة
والضعف ، أو التقدم والتأخر ، كالوجود بالنسبة إلى الخالق والمخلوق ،
فإنه يتفاوت فيهما بالاعتبارات الثلاث ، سمى مشككا ؛ لأن الناظر في
مفهومه يشك أنه من قبيل المتواطىء أو من قبيل المشترك ؛ لاستواء
الأفراد في حصول معناه لها ، وتفاوتها في مفهومه بالأولوية وغيرها .

وإلا ، أى وإن لم تتفاوت الأفراد في مفهومه بل حصولها فيها
بالسوية ، سمى : متواطئا ؛ لتوافقها [فيه]^(٣) مثل الإنسان بالنسبة إلى
أفراده .

(١) الترقيم فى النسخ الخطية بالحروف الأبجدية .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

(٣) فى الأصل : فى . وفى ج : فيه فى .

وإن لم يشترك في مفهومه كثيرون فهو الجزئى ، مثل زيد وهذا الإنسان .

والجزئى يقال على المدرج تحت الكلى ، ويسمى جزئيا إضافيا .
والنوع الإضافى ، مثل « الإنسان » جزئى بالمعنى الثانى ؛ لأنه مدرج تحت كلى وهو الجنس .

والكلى إما ذاتى ، إن لم يخرج عن حقيقة الشيء ، مثل الحيوان بالنسبة إلى الإنسان ، وإما عرضى ، إن خرج عن حقيقته ، مثل الضاحك بالنسبة إلى الإنسان .

وقد تقدم فى المنطق بحث الذاتى والعرضى .

ص - الثانى من الأربعة : متقابلة متباينة .

ش - الثانى من الأقسام الأربعة ، وهو أن يتعدد اللفظ والمعنى جميعا .

ويسمى تلك الألفاظ متقابلة متباينة ؛ لكون كل واحد منها مبينا للآخر فى معناه ، مثل الفرس والبقر والحمار .

ص - الثالث : إن كان حقيقة للمتعدد - فمشترك وإلا فحقيقة ومجاز .

ش - القسم الثالث من الأربعة ، وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ، إن كان اللفظ حقيقة للمتعدد ، أى يكون موضوعا بإزاء كل منها وضعا أولاً فمشترك مثل : « العين » بالنسبة إلى معانيه ، فإنه موضوع بإزاء كل واحد منها وضعا أولاً .

وإلا ، أى وإن لم يكن اللفظ حقيقة للمتعدد ، أى لا يكون موضوعا بإزاء كل واحد منها وضعاً أولاً (١) ، بل يكون موضوعاً لأحدها ، ثم نقل إلى الباقي لمناسبة ، فحقيقة بالنسبة إلى المعنى الموضوع له ، ومجاز بالنسبة إلى المنقول إليه ، كالأسد ، فإنه بالنسبة إلى الحيوان المفترس حقيقة ، وبالنسبة إلى الشجاع مجاز .

ص - الرابع (٢) مترادفة .

وكلها مشتق وغير مشتق ، صفة وغير صفة .

ش - القسم الرابع من الأربعة ، وهو أن يتعدد اللفظ ويتحد المعنى ، ويسمى : مترادفة . كالليث والأسد والغضنفر ، فإن كل واحد منها وضع للحيوان المفترس .

وكل واحد من الأقسام الأربعة مشتق ، إن دل على ذى صفة معينة ، وإلا فغير مشتق .

مثال المشتق : ضارب وعالم . وغير المشتق : الإنسان والعلم .

ب/٢٤ وأيضا كل واحد منها صفة إن دل على معنى قائم بالذات ، كالضحك والعلم والكتابة ، وإلا فغير صفة ، كالجسم ، والإنسان . وإليك طلب أمثلتها من الأقسام الأربعة .

(١) ب : أول .

(٢) البابرتى : الواقع وهو خطأ .

ولما فرغ عن ذكر الأقسام الأربعة للمفرد ، شرع في المسائل المتقدمة بها ، وهي ستة عشر . اثنتان منها متعلقتان بالمشترك .

إحدهما : أنه هل يكون واقعا في اللغة أم (١) لا ؟

والثانية : أنه هل يكون واقعا في القرآن على تقدير وقوعه في اللغة

أم لا ؟



(١) كذا في جميع النسخ و« أم » لا تأتي بعد « هل » .

المشترك

ص - (مسألة) : المشترك واقع على الأصح .

لنا أن القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح .

ش - المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لعدة معان وضعا
أو لا .

فقوله : اللفظ ، كالجنس للمشترك وغيره .

وقوله : الواحد الموضوع لعدة معان ، يخرج عنه الألفاظ المتباينة والمتواطئة والمشككة ؛ لأنها لم توضع لعدة معان ، بل للمعنى واحد ، وإن كان ذلك المعنى مشتركا بين الأفراد .

وقوله : وضعا أولا (١) ، يخرج عنه الألفاظ المنقولة والمجازية ؛ فإنها وإن كانت موضوعة لعدة معانى ولكن لا وضعا أولا (٢) .

واعلم أن المشترك إما أن يكون واجبا أو ممكنا أو ممتعا .

والممكن إما أن يكون واقعا أولا .

فهذه أربعة احتمالات : وقال بكل واحد منها قائل ، إلا أنه لا فرق

بين كونه ممكنا واقعا وبين كونه واجبا عند التحقيق .

وذلك لأن الوجوب ههنا هو الوجوب بالغير ، إذ لا معنى للوجوب بالذات أصلا ، والممكن الواقع هو الواجب بالغير ؛ لأن الممكن ، ما لم يجب صدوره عن الغير ، لا يقع ^(١) فحينئذ لا فرق بينهما .

وكذا بين الممكن الغير الواقع والممتنع ، كمثل ما ذكرنا .

فتكون الاحتمالات الأربعة راجعة إلى الوقوع وإلى عدمه . فلذلك لم يتعرض المصنف إلا لهما وذكر دليل القائلين بالوجوب على الوقوع .

وقد علم باستقراء كلامه في هذا المختصر أنه يشير بلفظ « لنا » إلى الدليل الصحيح على مطلوبه . ولفظ « استدل » إلى الدليل الفاسد على مطلوبه ؛ ولفظ « قالوا » إلى دليل المذهب الباطل ^(٢) .

(١) أ ، ب : يقع .

(٢) قال الأصفهاني في « مسألة : الشرعية واقعة » في شرح قول الماتن « وأما الثانية فلأنه يلزم أن لا يكون القرآن عربيا » : في جميع مواضع هذا المختصر يشير به (ب « أما ») إلى المقدمة الاستثنائية .

وقال العضد في شرحه ١ : ١٢٨ « قد اطراد اصطلاح المصنف في أنه يعبر بقوله « لنا » عن دليل المذهب المختار الذي يرتضيه . وبقوله « استدل » عن دليل المختار الذي يزيفه وبقوله « قالوا » عن دليل المخالف ، وإن كان المذكور واحدا نظر إليه وإلى أتباعه هذا إذا كان المذهب المخالف متعينا ، وإلا عبر عنه بذكر ذى المذهب باسمه أو بالنسبة إلى المذهب ، أو بذكر المذهب ، فيقول مثلا « القاضي » « الامام » أو « المبيح » « المحرم » أو « الإباحة » « التحريم » . وعن الأجوبة بـ « أجيب ، أو « الجواب » أو « رد » ونحوه . وعن السؤال بـ « قيل » أو « اعترض » أو « أورد » وأمثاله .

وقال الزركشي في المعبر ٢/١٢٧ ، ١/١٢٨ : حيث وقع « الإمام » في المختصر =

والأصح عنده أن المشترك واقع ^(١) ، فلهذا قال « لنا » .

وتقرير دليله أن القرء وضع للطهر والحيض معا على البدل بمعنى أنه وضع لكل واحد منهما من غير ترجيح أحدهما على الآخر ، لاتفاق أهل اللغة على أن القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح . ولأننا إذا سمعنا القرء ، لم نفهم أحدهما على التعيين ، وبقي الذهن مترددا . ولو كان اللفظ متواطيا أو حقيقة في أحدهما أو مجازا في الآخر لما كان كذلك . فحينئذ يكون مشتركا بينهما .

وما قيل من أنه يجوز أن يكون موضوعا لأحدهما ، ثم نقل إلى الثاني بطريق المجاز وخفى ذلك ، احتمال بعيد ؛ لأن الخفاء على وجه لا يعلم

= فالمراد به إمام الحرمين . وأما فخر الدين الرازى فلم يسمه بل يعبر عنه بقبيل ، تبعا للآمدى . وحيث أطلق في المختصر « البصرى » فالمراد به أبو عبد الله ، لا أبو الحسين . وحيث أطلق « القاضى » فى كتب الأصول لأصحابنا فالمراد به القاضى أبو بكر بن الطيب ، وحيث أطلق فى كتب المعتزلة أو فى كتب أصحابنا حكاية عن المعتزلة فالمراد به عبد الجبار الجبائى . انتهى .

أقول : وحيث أطلق فى كتب الحنابلة فالمراد به القاضى أبو يعلى .

وقال السيد فى حاشيته على شرح العضد (١ : ١٢٨) تحت قول الشارح (وبقوله « استدل » عن دليل المختار الذى يزيفه) : قد خالف هذا الاصطلاح فى مباحث النسخ حيث قال : واستدل بأن إبراهيم أمر بالذبح ، فإنه قد أورد عليه الاعتراض وأجاب عنه ، فبقى أصل الدليل سالما .

(١) قال البعلى - رحمه الله - فى المختصر (ص ٤٠) : المشترك واقع عند أصحابنا (أى الحنابلة) والحنفية والشافعية ، ومنع منه الباقلانى وثعلب والأبهري والبلخى . ومنع منه بعضهم فى القرآن وبعضهم فى الحديث أيضا .

وانظر أيضا : مسلم الثبوت (مع الشرح) ١ : ١٩٨ ، وجمع الجوامع (مع الشرح) ١ : ٣٨٢ ، وشرح الكوكب المنير ١ : ١٣٩ .

أحد من أهل اللغة مع مبالغتهم في الاستقصاء والدلائل اللغوية لا يجب أن ينتهى إلى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة ، بل يكفى فيها [الأولى] (١) والأقرب .

ص - واستدل : لو لم يكن - لخلت أكثر المسميات ؛ لأنها غير متناهية .

ش - هذا هو الدليل الفاسد على مطلوبه .

وتقريره أن يقال : لو لم يكن المشترك واقعا لخلت أكثر المسميات عن الألفاظ .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المعانى غير متناهية ؛ لأن من جملتها الأعداد والروائح ، وهى غير متناهية . والألفاظ ، لكونها مركبة من الحروف المتناهية ، متناهية ، فإذا وزعت على المعانى بحيث وضع كل واحد بإزاء واحد ، لزم خلو أكثر المسميات عن الألفاظ .

وأما انتفاء اللازم فلأن الحاجة ماسة إلى التعبير عنها بالألفاظ فلا بد من وضعها لها .

ص - وأجيب بمنع ذلك فى المختلفة والمتضادة . ولا يفيد فى غيرها .

ولو سلم فالمتعقل متناهٍ .

(١) فى الأصل : الأول .

وإن سلم فلا نسلم أن [المركب] ^(١) من المتناهي ، متناه .
وأسند بأسماء العدد .

وإن سلم منعت الثانية ويكون كأنواع الروائح .

ش - لما كان الدليل المذكور فاسدا ، ذكر بيان فساده .

وتقريره أن يقال : لا نسلم صدق الملازمة .

قوله : لأن المعاني غير متناهية .

قلنا : إن أردتم بكون المعاني غير متناهية : [أن] ^(٢) المعاني المتضادة ، وهي الأمور الوجودية التي يمتنع اجتماعها على محل واحد في زمان واحد ، كالسواد والبياض والحمرة . والمختلفة ، وهي الأمور التي حقيقتها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها في محل كالحركة والبياض والضحك والكتابة ، غير متناهية ، فلا نسلم أنها غير متناهية .

أ/٢٥

وإن أردتم أن غير المتضادة والمختلفة ، أعنى المتماثلة - وهي الأمور المتفقة الحقائق ، كأفراد الأنواع الحقيقية - غير متناهية ، فنسلم أنها غير متناهية ، ولكن لا يفيد عدم تناهيا في بيان الملازمة ؛ إذ يكفي أن يوضع اللفظ بإزاء الحقيقة المشتركة بالتواطؤ ، فلا يلزم خلوها عن الأسماء ؛ ضرورة تناول اللفظ الموضوع للحقيقة المشتركة بينها إياها .

ولئن سلمنا أن المختلفة والمتضادة غير متناهية ، وأن المتماثلة

(١) ع : المركب . وفي المتن : المركب .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

لا يكفى وضع اللفظ بإزاء الحقيقة المشتركة بينها ، فلا نسلم أن ما يجب أن يوضع اللفظ له ، غير متناه . وذلك لأن ما يجب أن يوضع له اللفظ لابد وأن يكون متعلقا ؛ إذ غير المتعلق لا يمكن أن يوضع اللفظ له ، والمتعلق منها متناه ؛ لامتناع إحاطة الذهن بالأمر الغير المتناهية .

ولئن سلمنا أن المعانى المعقولة غير متناهية ، لكن لا نسلم أن الألفاظ متناهية .

قوله : لأنها مركبة من الحروف المتناهية .

قلنا : لا نسلم أن المركب من المتناهي ، متناه . وسنده أن أسماء العدد متناهية ، والمركب منها غير متناه .

ولئن سلمنا أن المركب من المتناهي ، متناه حتى يلزم صدق الملازمة لكن لا نسلم انتفاء التالى . [وإليه أشار] (١) بقوله : وإن سلمت منعت الثانية ، يعنى المقدمة الاستثنائية . وهى استثناء [نقيض] (٢) التالى ؛ فإنه من الجائز خلو أكثر المسميات عن الألفاظ ، كأنواع الروائح ؛ فإن أكثرها خلا عن الألفاظ .

ص - واستدل : لو لم يكن - لكان الموجود فى القديم والحادث متواطئا ؛ لأنه حقيقة فيهما .

وأما الثانية فلأن الموجود إن كان الذات - فلا اشتراك ، وإن كان الصفة (٣) فهى واجبة فى القديم - فلا اشتراك .

(١) فى الأصل وأشار إليه .

(٢) فى الأصل : بنقيض .

(٣) فيما عدا ط ، ع : صفة وفى المنتهى (ص ١٣) كذلك .

ش - هذا دليل آخر فاسد على مطلوبه .

وتقريره أن يقال : لو لم يكن المشترك واقعا لكان صدق « الموجود » على القديم أى البارى تعالى ، وعلى الحادث ، أى المخلوقات بطريق التواطىء ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن « الموجود » حقيقة فيهما ؛ إذ لو كان مجازا فى أحدهما ، جاز سلبه عنه ؛ إذ من علامات المجاز صحة السلب لكن لم يجز سلبه عن واحد منهما بالاتفاق .

وإذا كان الموجود حقيقة فيهما ولا يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا على التقدير المذكور يكون متواطيا ؛ ضرورة انحصار إطلاق اللفظ على المعنيين بطريق الحقيقة فى الاشتراك اللفظى والمعنوى . فإذا انتفى أحدهما تحقق الآخر .

وأما بيان انتفاء التالى ، وإليه أشار بقوله : « وأما الثانية » فلأن الموجود « إن كان الذات » أى عين ماهية القديم والحادث ، لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى ؛ لأن ذات كل واحد منهما مخالفة بالحقيقة لذات الآخر ، فلا يكون متواطئا .

وإن كان صفة ، أى للقديم والحادث ، فهى واجبة فى القديم ، وممكنة فى الحادث ، فلا يكون الموجود فيهما بمعنى واحد ؛ لأنه لو كان فيهما بمعنى واحد ، لم يكن واجبا فى أحدهم ، وممكنا فى الآخر ، فلا يكون متواطئا .

ص - وأجيب بأن الوجوب والإمكان لا يمنع التواطؤ كالعالم^(١) والمتكلم .

ش - تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم انتفاء التالى .
 قوله : إذا كان صفة واجبة فى القديم وممكنة فى الحادث لم يكن مشتركا بينهما من حيث المعنى .
 قلنا : لا نسلم أن الوجوب والإمكان يمنع اشتراك الموجود من حيث المعنى .

ب/٢٥

وذلك لأن الموجود إذا كان صفة لذات القديم والحادث ، كان معنى كونه واجبا أن ذات القديم من حيث هى تقتضى تلك الصفة .
 ومعنى كونه ممكنا أن ذات الممكن من حيث هى لا تقتضى تلك .
 فيجوز أن تكون صفة واحدة مشتركة بين الماهيتين المختلفتين فى الحقيقة ، أعنى القديم والحادث ، وتقتضى إحداهما لذاتها تلك الصفة ، فتكون واجبة فيها ، والأخرى لا تقتضى لذاتها تلك الصفة فتكون ممكنة فيها ، مع أن تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى ، كالعالم والمتكلم .
 فإن كل واحد منهما مشترك بين القديم والحادث من حيث المعنى ويكون الواجب مقتضيا لوجوبه ، والممكن لا يقتضى وجوبه ، بل يقتضى إمكانه .
 فظهر أن وجوب الوجود فى القديم وإمكانه فى الممكن لا يقتضى عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى ، فلا يمنعان التواطؤ .

(١) ب : كالعالم ، وهو خطأ .

هكذا يجب أن يفهم هذا الموضع .

ص - قالوا : لو وضعت - لاختل المقصود من الوضع .

ش - لما فرغ عن ذكر ما هو الأصح عنده ، شرع في ذكر المذهب الباطل (١) ، وهو عدم وقوع المشترك .

وتوجيه دليلهم أن يقال : لو وضعت الألفاظ المشتركة لاختل المقصود من الوضع . واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما بطلان اللازم فلأنه لو اختل المقصود لكان مؤديا إلى المفسد ، وما يكون مؤديا إلى المفسد ، وجب أن لا يكون .

وأما بيان الملازمة فلأن المقصود من الوضع هو التفاهم التفصيلي حالة التخاطب . وإذا كان اللفظ مشتركا لم يحصل التفاهم ؛ لجواز أن لا يفهم المخاطب حالة إطلاق اللفظ المشترك مراد المتكلم أو يفهم غير مراده .

ص - قلنا : يعرف بالقرائن .

وإن سلم فالتعريف الإجمالى مقصود كالأجناس .

ش - منع المصنف الملازمة بأن قال : لا نسلم أن اللفظ إذا كان مشتركا لم يفهم المخاطب المعنى المراد ؛ لجواز أن يعرف مراد المتكلم بالقرائن .

وإن سلم أنه لا يفهم المراد ، ولكن لا نسلم أن المقصود من

(١) ب : المذاهب الباطلة .

الوضع في جميع المواضع هو الفهم التفصيلي ؛ لجواز أن يكون التعريف الإجمالي مقصودا في بعض الصور ، كما في أسماء الأجناس ؛ فإنها تدل على ما وضعت له إجمالا ولا تدل على تفاصيل ما تحتها .

ص - (مسألة) : ووقع في القرآن على الأصح ؛ كقوله (١) تعالى : ﴿ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ ﴾ و ﴿ عَسَّسَ ﴾ لِأَقْبَلِ وَأَدْبَرَ .

ش - المسألة الثانية أن المشترك ، على تقدير وقوعه في اللغة ، هل هو واقع في القرآن أم لا .

والأصح أنه واقع ؛ لقوله تعالى : ﴿ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ ﴾ (٢) .

وقد بين في المسألة الأولى أن « القرء » مشترك .

وقوله تعالى : ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَّسَ ﴾ (٣) فإنه بمعنى أقبل وأدبر على سبيل الاشتراك ، ذكره الجوهري (٤) في الصحاح (٥) وغيره من أهل اللغة .

(١) فيما سوى من ط ، ع : لقوله . وفي المتنبي : كقوله . ﴿ وَالْمُطَلَّقُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ .

(٢) ٢٢٨ : البقرة ٢ .

(٣) ١٧ : التكوير - ٨١ .

(٤) هو إسماعيل بن حماد الجوهري أبو نصر ، لغوى ، من الأئمة ، وأشهر كتبه « الصحاح » مات ٣٩٣ هـ .

انظر : معجم الأدباء ٦ : ١٥١ ، والنجوم الزاهرة ٤ : ٢٠٧ ، وبيتمة الدهر ٤ : ٣٧٣ ، والأعلام ١ : ٣٠٩ ، ومعجم المؤلفين ٢ : ٢٦٧ .

(٥) الصحاح ٣ : ٩٤٩ .

ص - قالوا : إن وقع مبينًا لطلال لغير (١) فائدة ، وغير
[مبين] (٢) غير مفيد .

ش - هذا دليل القائلين بعدم وقوعه .

وتقريره أنه لو وقع المشترك في القرآن ، لوقع إما مبينا ، بأن يذكر
معه قرينة تفيد المعنى المراد من المعانى الموضوع حصولها ، (٣) [كما
يقال : ثلاثة قروء ، وهى الأطهار ، [(٣) فيلزم التطويل بغير فائدة ؛ إذ
يمكن أن يعبر عن ذلك المعنى بلفظ مفرد وضع له فقط .

وإما غير مبين فيكون غير مفيد ؛ لأنه حينئذ لم يحصل المقصود ،
وهو الفهم التفصيلي . وغير المفيد لا يقع به الخطاب ، وإلا لكان عبثا ،
والله تعالى منزه عنه .

ص - وأجيب [بأن] (٤) فائدته مثلها في الأجناس .

وفي الأحكام : الاستعداد للامثال إذا بين .

ش - تقرير الجواب على الوجه الذى ذكره المصنف أن يقال :

لا نسلم أنه إذا وقع غير مبين لم يكن مفيدا . وإنما يلزم ذلك أن
لو كانت الفائدة منحصرة فى الفهم التفصيلي ، وهو ممنوع ؛ لأن غير

(١) البارتى : « بلا » بدل « بغير » .

(٢) ب : مبني ، وهو خطأ .

(٣) ما بين القوسين ساقط من ب .

(٤) « بأن » ساقط من ط .

المبين في القرآن إن كان في غير الأحكام ففائدته مثل الفائدة في أسماء الأجناس ، وهو الفهم الإجمالي . وإن وقع في الأحكام ففائدته الاستعداد للامتثال إذا بين .

ولما فرغ من المسألتين المتعلقةتين بالمشترك ، شرع في المسائل المتعلقة بالترادف ، وهي ثلاثة .

★ ★ ★

المترادف

ص - (مسألة) : المترادف (١) واقع على الأصح ، كأسد وسبع ، وجلوس وقعود .

ش - المسألة الأولى في أن الترادف واقع أو لا ؟
الأصح أنه واقع (٢) .

والترادف هو : توارد الألفاظ الدالة على شيء واحد باعتبار واحد .

ووحدة الاعتبار يخرج المتباينين كالسيف والصارم ، فإنهما دلا على شيء واحد باعتبارين : أحدهما على الذات والآخر على الصفة .

(٣) [ويمكن أن يقال : قيد الاعتبار يخرج أيضا توارد اللفظين المفردين الدالين على شيء واحد ، لكن أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز ، كأسد والشجاع ، فإنهما دالان على الرجل الشجاع ، لكن أحدهما باعتبار الحقيقة والآخر باعتبار المجاز] (٣) .

(١) البارتق : الترادف .

(٢) المترادف واقع عند الحنفية والشافعية والحنابلة ، خلافا لتعلب وابن فارس مطلقا ، وللإمام (أى الرازى) في الأسماء الشرعية .

انظر : المختصر للبعلى ص ٤١ ، والتحرير ص ٥٦ ، وجمع الجوامع ١ : ٣٧٩ ، وشرح الكوكب المنير ١ : ١٤١ .

(٣) ما بين القوسين في الأصل وب فقط ، غير أن لفظ « توارد » في « يخرج أيضا توارد اللفظين المفردين في ب فقط » .

ولا حاجة إلى تقييد الألفاظ بالمفردة ، احترازا عن توارد الحد والرسم أو الاسم ؛ فإن اعتبار دلالتها مختلف .

ودليل قوله أن الأسد والسبع من أسماء الحيوان المفترس . والجلوس والقعود إسمان للهيئة المخصوصة .

ولا نعنى بالمترادف (١) إلا هذا .

ص - قالوا : لو وقع - لعرى عن الفائدة .

ش - هذا دليل القائلين بعدم الوقوع .

وتقريره أن المترادف لو وقع لعرى عن الفائدة ، والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الغرض من الوضع إنما هو تحصيل الفائدة بالمراد عند السماع . وهذه الفائدة تحصل بوضع أحد اللفظين [له] (٢) ، فيكون وضع اللفظ الآخر عاريا عن الفائدة .

وأما انتفاء الثانى ؛ فلأنه لا يليق بالواضع أن يضع لفظا عاريا عن الفائدة .

ص - قلنا : فائدته : التوسعة ، وتيسير النظم والنثر للروى أو الوزن (٣) [و] (٤) تيسير التجنيس والمطابقة .

(١) ب ، ج : الترادف .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) فيما عدا ط ، ع : والزنة . وفي المنتهى كذلك .

(٤) ع : أو بدل « و » .

ش - تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم الملازمة .
قوله : لأن الغرض من الوضع تحصيل الفائدة بالمراد عند سماع اللفظ .

قلنا : لا نسلم أن الفائدة منحصرة فيما ذكرتم ؛ فإن لوضع اللفظ فوائد :

منها : التوسعة ، وهي تكثير الطرق الموصلة إلى الغرض ليتمكن من تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند نسيان الأخرى .

ومنها : تيسير النظم لأنه قد يمتنع وزن البيت وقافيته مع بعض أسماء الشيء ، ويصح مع اسم آخر بسبب موافقته للروى والزنة .
وكذا تيسير النثر .

والروى : حرف القافية الذى يبتنى عليه القصيدة ، كاللام فى قول امرئ القيس :

فِفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل (١)

(١) من البيت الأول لامرئ القيس فى معلقته ، وتامه :

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

انظر : المعلقات السبع (مع الشرح) .

وامرؤ القيس هو ابن حجر بن عمرو الكندى ، الشاعر الجاهلى المشهور ، الملقب بذى القروح . قال ابن خالويه : إن قيصر أرسل إليه حلة مسمومة ، فلما لبسها أسرع السم إليه ، فتثقب لحمه ، فسمى ذا القروح .
وقد روى أنه صلى الله عليه قال فيه : « هو قائد الشعراء إلى النار » .

انظر : الشعر والشعراء ١ : ٥٢ - ٦٨ ، وخرانة البغدادى ١ : ٣٢٩ -

٣٣٥ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ١٢٥ .

والقافية هي : آخر كلمة في البيت ، نحو « منزل » في المثال المذكور .

ومنها : تيسير التجنيس . وهو : تشابه الكلمتين في اللفظ ، نحو رَحْبَةٌ ، رَحْبَةٌ (١) وَجَبَةُ الْبُرْدِ ، جُنَّةُ الْبُرْدِ (٢) ، بأن يحصل التجنيس بأحد اللفظين دون الآخر .

وتيسير المطابقة ، وهي : الجمع بين المتضادين ، كقوله تعالى : ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا ﴾ (٣) وقوله عز وعلا : ﴿ تُوْتَى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ﴾ (٤) .

ولا مدخل في تيسير المطابقة بهذا المعنى للترادف إلا أن يفسر المطابقة بالجمع بين الضدين بحيث يكون أحدهما موازنا للآخر كقول بعضهم :

فلا الجود يفنى المال والجد مقبل ولا البخل يبقى المال والجد مدبر
فحينئذ يكون له مدخل في تيسيرها .

(١) قال الزمخشري في أساس البلاغة ٣٢٨/١ : « وقعد فلان في رَحْبَةٍ داره وَرَحْبَةً داره ، والفتح أفصح ، وهي ساحتها » .

(٢) في المعجم الوسيط ١ : ٤٧ « البُرْدَة : كساء مخطط يلتحف به والجمع بُرْدٌ وَبُرْدٌ » . ومعنى القول : جبة البرد وقاية من الشتاء .

(٣) ٨٢ : التوبة - ٩ .

(٤) ٢٦ : آل عمران - ٣ .

ص - قالوا : تعريف [المعرّف] (١) .

ش - هذا دليل آخر على عدم وقوعه .

تقريره أنه لو وقع المترادف لزم تعريف المعرّف ؛ لأن التعريف يحصل باللفظ الواحد . فلو وضع لفظ ثان لكان ذلك اللفظ معرّفًا لما عرّفه الأول وتعريف المعرّف غير جائز ؛ إذ لا فائدة فيه .

ص - قلنا : [علامة ثانية] (٢) .

ش - وتقرير الجواب أن يقال : إن اللفظ علامة للمعنى ، لا معرف له ، ويجوز أن ينصب لشيء واحد علامات .

ص - (مسألة) : الحد والمحدود ، ونحو عطشان نطشان غير مترادفين على الأصح ؛ لأن الحد يدل على المفردات ، ونطشان لا يفرد .

ش - المسألة الثانية في أن الحد والمحدود ، والمتبوع والتابع ، هل هما مترادفان أم لا ؟

الأصح أنهما غير مترادفين .

مثال الحد والمحدود : الحيوان الناطق والإنسان . والمتبوع والتابع ،

(١) في الأصل والبارقي : للمعرف .

(٢) ع : علامته ثابتة . وقال المحشى : الصواب : وعلامة ثانية . انظر : شرح

العضد ١ : ١٣٤ . وفي المنتهى (ص ١٤) « ثانية » .

وهما لفظان يكون الأول منهما موضوعا لمعنى ، والثاني يتبعه ولا يفرد ويكون على زنة الأولى ، نحو عطشان نطشان وخراب [يباب] (١) .
 وقيل : كل واحد منهما موضوع لذلك المعنى إلا أن الثاني لا يفرد .

والدليل على أنهما غير مترادفين :

أما الحد والمحدود ؛ فلأن مفهوم المحدود مغاير لمفهوم الحد ؛ لأن مفهوم المحدود : الماهية من حيث هي . ومفهوم الحد : أجزاؤها ، فلا يكونان مترادفين ؛ لأن مفهوم المترادفين متحد .

أما التابع والمتبوع ، فلأن التابع نحو عطشان لا ينفرد بالذكر . وكل واحد من المترادفين ينفرد بالذكر .

ص - (مسألة) : يقع كل من المترادفين مكان الآخر ؛ لأنه بمعناه ، ولا حجر في التركيب .

ش - المسألة الثالثة في أنه هل يقع كل من المترادفين مكان الآخر أم لا ؟

الأصح عند المصنف أنه يقع كل من المترادفين مقام الآخر في التركيب ؛ لأن معنى كل من المترادفين بعينه معنى الآخر بالضرورة . والمعنى لما صحح أن يضم إلى معنى حين ما يكون مدلولاً لأحد اللفظين ،

(١) هذا اللفظ في الأصل بدون النقاط ، وفي ب : يباب ، وفي ج : نباب ، والمثبت من أ ، وهو موافق لما في لسان العرب .

لا بد وأن تبقى تلك الصحة حال كونه مدلولاً للفظ الثاني ، ولا حجر ،
أى ولا مانع فى التركيب ؛ لأن صحة الضم من عوارض المعنى ،
لا اللفظ .

ص - قالوا : لو صح - لصح « خدائى أكبر » .

ش - هذا دليل القائلين بعدم صحة وقوع أحد المترادفين
مكان الآخر . توجيهه أنه لو صح أن يقع كل من المترادفين مكان
الآخر ، لصح وقوع أحد المترادفين مكان مرادفه من لغة أخرى ، فيصح
« خدائى أكبر » (١) . والتالى باطل فالمقدم مثله .

والملازمة وانتفاء التالى كلاهما ظاهران .

ص - وأجيب بالتزامه ، وبالفارق باختلاط اللغتين .

ش - أجاب المصنف أولاً بمنع انتفاء التالى والتزامه صحة
« خدائى أكبر » .

وثانياً بمنع الملازمة بالفارق بين المترادفين من لغة وبين المترادفين من
لغتين . فإنه يجوز أن يقع كل من المترادفين مكان الآخر إذا كانا من
لغة ؛ لعدم المانع ، وهو اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل إلى
مستعمل باعتبار كل من اللغتين ؛ فإن لفظ إحدى اللغتين بالنسبة إلى
الأخرى مهمل .

(١) أى مكان « الله أكبر » .

ولا يجوز أن يقع كل منهما مكان الآخر إذا كانا من لغتين ،
 لوجود المانع وهو اختلاط اللغتين .

والجواب بمنع انتفاء التالى يقتضى صدق عموم الدعوى ، وهو
 وقوع أحدهما مقام الآخر ، سواء كانا من لغتين أو من لغة واحدة .

والجواب بمنع الملازمة لا يقتضى صدق عموم الدعوى ، بل
 يقتضى خصوصها ، وهو وقوع أحدهما مقام الآخر إذا كانا من لغة
 واحدة .

ولما فرغ عن المسائل المتعلقة بالمترادف شرع فى المسائل المتعلقة
 بالحقيقة والمجاز ، وهى ست .

★ ★ ★

الحقيقة والمجاز

ص - (مسألة) : الحقيقة : اللفظ المستعمل في وضع أول .

ش - المسألة الأولى في حدى الحقيقة والمجاز وأقسامهما وشرائطهما .

وفي المجاز هل يستلزم الحقيقة أم لا ؟

وابتداءً بحد الحقيقة .

أعلم أن الحقيقة فعيلة من الحق ، إما بمعنى الفاعل ، كالعلم ، ٢٧/أ
فلا يستوى فيها المذكر والمؤنث ، فيكون تاء التأنيث فيه جارية على
القياس ، ويكون معناها : الثابتة .

وإما بمعنى المفعول ، كالجريح فيستوى فيها المذكر والمؤنث ،
فيكون التاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية ؛ لأنه لا حاجة إلى
علامة التأنيث حينئذ ، ويكون معناها : المثبتة .

ثم نقلت إلى الاعتقاد المطابق للواقع ؛ لكونه مثبتاً أو ثابتاً في نفس
الأمر .

ثم نقلت من الاعتقاد إلى القول المطابق ؛ لكون مدلوله مثبتاً
أو ثابتاً أيضاً .

ثم نقل من القول إلى ما ذكره المصنف ، وهى : اللفظ المستعمل
في وضع أول .

فهى منقولة فى المرتبة الثالثة .

وقوله : « اللفظ » كالجنس ، يتناول الحقيقة وغيرها .

وقوله : « المستعمل » يخرج عنه : اللفظ فى ابتداء الوضع ؛ فإن اللفظ فى ابتداء الوضع لا يكون حقيقة ولا مجازا .

وقوله : « فى وضع » أى فىما وضع له .

وفيه تساهل ، يتناول ما وضع له لغة ، وعرفا ، وشرعا ، والمفهوم المجازى لأنه يصدق على كل منها أنه موضوع له .
ويخرج عنه : الألفاظ المهملة .

وقوله : « أولا » يخرج المجاز ؛ فإنه لفظ مستعمل فى غير ما وضع له أولا .

فإن قيل : هذا الحد غير جامع ؛ ضرورة خروج الحقيقة الشرعية والعرفية ؛ لأنها لم تستعمل فىما وضع له أولا ؛ ضرورة كونها منقولة ، والنقل يستلزم وضعاً ثانياً .

أجيب بأن المراد بالوضع الأول ، ما يكون أولا بالنسبة إلى الاصطلاح الذى وقع به التخاطب ، لا ما يكون أولا باعتبار اللغة ؛ فإن الوضع الأول أعم من الوضع باعتبار اللغة . فحينئذ تكون الألفاظ المنقولة الشرعية أو العرفية بالوضع الأول باصطلاح الشرع والعرف ، وإن كان بالوضع الثانى باعتبار اللغة . مثلا : الصلاة إذا استعملت فى ذات الأركان ، كان استعمالها فيها باصطلاح أهل الشرع استعمالا فى وضع أول ، وباصطلاح أهل اللغة استعمالا فى وضع ثانٍ .

وإذا استعملت في الدعاء فبالعكس .

وما قيل (١) : إن في الحد نظرا ؛ لأن الأول من الأمور الإضافية التي لا يعقل إلا بالنسبة إلى شيئين ، وحيثذ يكون حد الحقيقة مستلزما للمجاز ، ليس بشيء . لأن الأول على تقدير أن يكون إضافيا لا يستلزم إلا الوضع الثاني ، وهو جزء من مفهوم المجاز إن اعتبر الوضع الثاني في المجاز ، ولا امتناع في ذلك ؛ لجواز أن يعتبر في حد الشيء جزء مقابله .

ص - وهي لغوية وعرفية وشرعية . كالأسد والدابة والصلاة .

ش - الحقيقة باعتبار المواضيع تنقسم إلا ثلاثة أقسام :

فإن كان الواضع أهل اللغة ، سميت حقيقة لغوية ، كالأسد بالنسبة إلى الحيوان المفترس .

وإن كان أهل العرف ، سواء كان عرفا عاما أو خاصا ، سميت حقيقة عرفية ، كالدابة بالنسبة إلى ذات [الحافر] (٢) . فإن الدابة وضعت في أصل اللغة لكل ما يدب على الأرض ، وخصص أهل العرف بذات [الحافر] (٣) . وكاصطلاح النحاة والنظار ، مثل : الفاعل والنقض مثلا .

وإن كان أهل الشرع ، سميت حقيقة شرعية ، كالصلاة بالنسبة

(١) القائل هو الخليل . انظر النقود والردود ٥٧/أ .

(٢ ، ٣) في الأصل : الحوافر ، والمثبت من أ ، ب ، ج .

إلى ذات الأركان ؛ فإنها وضعت في أصل اللغة للدعاء ، ثم نقلت إلى ذات الأركان .

ص - والحجاز : المستعمل في غير وضع أول على وجه يصح .

ش - الحجاز مفعول من الجواز بمعنى العبور . والمفعول للمصدر أو للمكان . ثم نقل إلى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً على وجه يصح ، فهو مجاز في الدرجة الأولى من جهتين :

أحدهما : أن العبور إنما يحصل بانتقال الجسم من حيز إلى آخر ، فإذا اعتبر في اللفظ كان على سبيل التشبيه ، فيكون مجازاً من هذه الجهة .

ب/٢٧ الثانية : أنه صيغة للمصدر أو للمكان ، وقد أطلق ههنا بمعنى الفاعل ؛ لأن اللفظ منتقل فيكون مجازاً بهذا الاعتبار أيضاً .

وقوله : « اللفظ المستعمل » بحاله .

وقوله : « في غير وضع أول » أى غير ما وضع له أولاً يخرج عنه الحقيقة . ويتناول المهمل ، لأنه مستعمل في غير وضع أول .

وقوله : « على وجه يصح » أى يكون بين الوضع الأول والثانى علاقة يصح استعماله فى الوضع الثانى لأجلها ، يخرج المهمل ؛ لأنه لا يكون استعماله على وجه يصح .

ص - ولا بد من العلاقة .

وقد تكون بالشكل ، كالإنسان للصورة (١) . أو في صفة
ظاهرة ، كالأسد على الشجاع لا على الأجر ، لخفائها .
أو لأنه كان عليها ، كالعبد . أو آيل كالخمر أو للمجاورة ، مثل
جری الميزاب .

ش - اعلم أنه لا بد من أن يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي
علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب النوع ، وإلا لجاز
استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز ، وهو باطل بالاتفاق .
ولأنه لو لم تكن العلاقة بينهما لكان الوضع بالنسبة إلى المعنى
الثاني أولاً فيكون حقيقة فيهما .

وقد اشترط قوم : اللزوم الذهني بين المعنيين . وهو باطل ؛ فإن
أكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني .

والعلاقة المعتبرة من المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة .

وقيل : إنها خمسة وعشرون نوعاً بالاستقراء وقيل : إثنا عشر .

والمصنف ما ذكر منها إلا أربعة أنواع :

أحدها : المشابهة . وهي إما بالشكل ، كالإنسان للصورة
المنقوشة ، لمشابهتها في الشكل . وإما في الصفة ، بشرط أن تكون
ظاهرة ، كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة
الشجاعة ، وهي مشهورة ، غير خفية . فلا يجوز إطلاق الأسد على

(١) البارتي : للصلاة . وهو خطأ .

الرجل الأبخر ، وإن كان مشابها للحيوان المفترس في صفة البحر ؛ لأنها في الأسد خفية غير مشهورة .

ويسمى هذا النوع ، أى المجاز الذى بسبب المشابهة : مستعاراً أيضاً .

والثانى اتصاف المحل بالمعنى الحقيقى باعتبار ما كان ، كتسمية المعتق عبدا ، باعتبار أنه كان كذلك . وإليه أشار بقوله : « أو لأنه كان عليها ، كالعبد » .

الثالث اتصاف المحل بالمعنى الحقيقى بحسب ما سيؤول إليه ، كتسمية العنب بالخمير باعتبار صيرورته خمرا . وإليه أشار بقوله : أو آيل .

الرابع : المجاورة ، كإطلاق الميزاب على الماء ، لمجاورتها ، كقولهم : جرى الميزاب .

ص - ولا يشترط النقل فى الآحاد على الأصح .

لنا (١) : لو كان نقليا - لتوقف أهل العربية عليه ولا يتوقفون .

ش - اختلف فى أن إطلاق اللفظ على المعنى المجازى هل

يفتقر فى كل صورة إلى النقل أم لا ؟

والأصح أنه لا يشترط .

ولنحرر المطلوب أولا ، فنقول : إنه لا يشترط فى استعمال اللفظ

(١) ط : لنا أنه ...

في كل واحدة من الصور التي يوجد فيها أحد أنواع العلاقة المعتبرة ،
النقل عن أهل اللغة باستعمالهم فيها ، حتى إذا لم يسمع [أنهم] (١)
استعملوا اللفظ في تلك الصورة ، لم يجوز لنا استعماله فيها ، بل يكفي في
استعمال اللفظ في كل صورة ظهور نوع من العلاقة المعتبرة .

وإنما قال : « في الآحاد » أى في كل واحد من الصور الجزئية ؛
لأن النقل من أهل اللغة في أصل المجاز شرط . مثلاً إذا لم ينقل أن أهل
اللغة قد اعتبروا إطلاق اسم اللازم على الملزوم ، لم يجوز لنا أن نطلق اسم
اللازم على الملزوم مجازاً ؛ لأن أصل المجاز حينئذ غير منقول عنهم ، وهو
شرط في الاستعمال .

أما إذا نقل إلينا أنهم اعتبروا إطلاق اللازم على الملزوم ، يجوز لنا في
كل صورة من الصور الجزئية إطلاق اسم اللازم على الملزوم مجازاً ، وإن لم
ينقل إلينا أنهم اعتبروا إطلاقه في كل واحدة من الصور ؛ لأن النقل في
أصل المجاز هو إطلاق اسم اللازم على الملزوم كاف في جواز استعمال
اللفظ في الآحاد .

والدليل على عدم الاشتراط على الوجه المذكور أن النقل في الآحاد
لو كان شرطاً ، لتوقف أهل العربية في تجوزاتهم على النقل من الواضع .
والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن النقل لو كان شرطاً في الاستعمال لتوقف المشروط
- وهو الاستعمال - على الشرط ، وهو النقل .

(١) في الأصل : أنه .

أما بيان بطلان التالى ؛ فلأنهم يطلقون فى كثير من الصور التى ظهر [فيها] ^(١) العلاقة مع عدم النقل .

ص - واستدل لو كان نقليا - لما افتقر إلى النظر فى العلاقة .
ش - هذا استدلال على عدم الاشتراط .

وتقريره أنه لو كان النقل فى الآحاد على الوجه المذكور شرطا ، لما افتقر المستعمل إلى النظر فى العلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى عند إطلاق اللفظ على المفهوم المجازى . والتالى ظاهر البطلان فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المقصود من النظر فى العلاقة ، جواز الاستعمال ، وإذا كان النقل شرطا يكفى فى جواز استعمال اللفظ فى المعنى كونه ^(٢) [منقولاً عنهم من غير أن يعلم العلاقة] ^(٢) كما فى جميع المستعمالات الحقيقية .

ص - وأجيب بأن النظر للواضع .

وإن سلم فللاطلاع على الحكمة .

ش - أجاب المصنف عن الاستدلال أولاً بمنع انتفاء التالى .

وتقريره أن يقال : لا نسلم افتقار المستعمل إلى النظر فى العلاقة عند إطلاق اللفظ فى المفهوم المجازى ؛ لأن النقل عن الواضع فى الآحاد

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) فى الأصل : منقولاً من غير أن يعلم العلاقة عنهم .

كاف في إطلاقنا . والافتقار إلى النظر إنما يكون بالقياس إلى الواضع . وذلك لأن الواضع عند وضعه اللفظ للمفهوم المجازى يفتقر إلى أن يلاحظ العلاقة بينهما .

ولئن سلمنا أن المستعمل يفتقر إلى النظر فيها ، ولكن لا نسلم صدق الملازمة .

قوله : لأن المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال .

قلنا : لا نسلم أن المقصود من النظر فيها منحصر في جواز الاستعمال .

وذلك لأنه يجوز أن يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازى . فلذلك ينظر فيها ، لا لأجل افتقارنا في جواز الاستعمال إلى النظر فيها .

ص - قالوا : لو لم يكن لجاز « نخلة » لطويل غير إنسان ، و « شبكة » للصيد و « ابن » للأب ، وبالعكس .

ش - هذا دليل للقائلين باشتراط النقل في كل واحدة من الصور .

وتقريره أنه لو لم يشترط النقل عن أهل اللغة في جواز استعمال اللفظ في كل واحدة من الصور ، لجاز إطلاق « النخلة » على كل طويل غير إنسان . وإطلاق « الشبكة » على الصيد ، وإطلاق « الابن » على الأب ، وبالعكس ، أى إطلاق « الأب » على الابن .

والتالى بأقسامه باطلة فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلظهور العلاقة المعتمدة في هذه الصور .

أما في الأول فلظهور المشابهة في الصورة . وأما في الثاني فللمجاورة . وأما في الثالث فلأن الأب إنما كان على صفة البنوة . وأما في الرابع فلأن الابن سيؤول إلى الأب .

ولما كانت العلاقة التي ذكرها المصنف أربعة أنواع ، ذكر الصور الأربع المشتمل كل واحد منها على نوع من الأنواع الأربعة المذكورة .

وإذا ظهر العلاقة المعتمدة من المفهوم الحقيقي وغيره ، ولم يشترط النقل عن أهل العربية على استعمالهم ، جاز إطلاق اسم المفهوم الحقيقي على ذلك الغير [لتحقق] ^(١) المقتضى وانتفاء المانع ، وهو اشتراط النقل .

وأما انتفاء التالى فبالاتفاق .

ص - وأجيب بالمانع .

ش - أجاب المصنف عنه بمنع الملازمة .

وتقريره أن يقال : لا نسلم أنه إذا لم يشترط النقل ، لجاز الاستعمال في الصور المذكورة . وذلك لأن عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع ، لا لاشتراط النقل ، فإنه يجوز أن يكون خصوصية هذه الحال مانعة عن جواز استعمال اللفظ فيها . أو أن يكون أهل اللغة قد نصوا على أنه لا يجوز استعمال هذه الألفاظ في هذه الصور ، فيكون

(١) في الأصل : بتحقق .

مانعا عن الجواز . أو لم يكتف الواضع في هذه الصور بمثل هذه العلاقة ، واعتبار العلاقة عند الواضع شرط جواز الاستعمال .

ص - قالوا : لو جاز - لكان قياسا أو اختراعا .

ش - هذا دليل آخر على اشتراط النقل .

وتقريره أنه لو جاز إطلاق اللفظ في الآحاد لمجرد العلاقة بدون النقل ، لجاز إما بالقياس أو الاختراع . والتالى [بقسميه] ^(١) باطل ، فالقدم كذلك .

بيان الملازمة أن تسمية المعنى المجازى باسم المفهوم الحقيقى إن كان بسبب وجود وصف مشترك بينه وبين مفهوم مجازى آخر ، يكون ذلك الوصف سببا لتسمية المعنى المجازى الآخر بذلك اللفظ ، كما أن تسمية المنارة بالنخلة بسبب وجود وصف الطول المشترك بينها وبين الإنسان الطويل والذى هو - أعنى وصف الطول - سبب لتسمية الإنسان بالنخلة ، كان ذلك قياسا فى اللغة . وإن لم يكن بسبب ذلك ، كان اختراعا .

وأما بطلان التالى ؛ فلأن القياس فى اللغة غير جائز كما سيأتى ، والاختراع ^(٢) [غير جائز أيضا ؛ لأنه حينئذ يكون] ^(٢) خارجا عن وضع اللغة .

ص - وأجيب باستقراء أن العلاقة مصححة ، كرفع الفاعل .

(١) فى الأصل « تقسيمه » وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : غير جائز اختلافه حينئذ يكون .

ش - تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أنه إذا لم يكن قياسا ،
كان اختراعا .

وإنما يلزم ذلك أن لو كان لم يكن الاستقراء دالا على أن العلاقة
المعتبرة كافية في صحة الاستعمال . أما إذا كان الاستقراء دالا فلا . كما
في رفع فاعل لم يسمع رفعه من العرب . فإنما لما استقرأنا كلامهم في رفع
الفاعل حكمنا بكون الفاعل مرفوعا في جميع الصور ، ولم يكن ذلك
قياسا في اللغة ولا اختراعا . كذلك ههنا . استقرأنا الألفاظ المجازية
فوجدناها مشتملة على العلاقة ، فحكمنا حكما مطلقا على أن العلاقة
مصححة .

فإن قيل : إن تصحيح العلاقة لجواز الاستعمال إن لم يكن
مستندا إلى النقل ، لم يكن مسلما .

وإن كان مستندا إلى النقل ، يلزم مطلوب الخصم ، وهو أن
يكون جواز الاستعمال لأجل العلاقة مع وجود النقل .

أجيب بأن النقل في أصل المجاز كاف في تصحيح العلاقة لجواز
الاستعمال في كل واحد من الصور ، ولا يحتاج إلى النقل في الأحاد
الذى هو مذهب الخصم ؛ لأن النزاع وقع فيه .

ص - وقالوا ^(١) : يعرف المجاز بوجهه :

أ ^(٢) - بصحة النفي ، كقولك للبليد : ليس بجمار ، عكس

الحقيقة ؛ لامتناع « ليس بإنسان » . وهو دور .

(١) ع : قالوا ، بدون الواو .

(٢) ط ، ع والبايرقي بدون الترقيم الأبجدي .

ش - قال بعض الأصوليين : إذا لم يوجد النقل من أهل اللغة على أن هذا اللفظ حقيقة ، وذلك مجاز ، يعرف الحقيقة والمجاز بوجوه :
الأول : يعرف المجاز بصحة النفي ، يعنى أن اللفظ إذا جاز نفيه عما أطلق عليه ، كان مجازاً . كقولك للبليد أنه ليس بحمار . فإن الحمار لما كان بالنسبة إلى البليد مجازاً ، صح سلبه عنه ، عكس الحقيقة . يعنى أن اللفظ إذا لم يجز سلبه عما أطلق عليه كان حقيقة .
كالإنسان بالنسبة إلى البليد ، فإنه لما كان حقيقة ، امتنع سلبه عنه .

وهذا التعريف غير صحيح ؛ لأنه يستلزم الدور . وذلك لأن صحة النفي وامتناعه تتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز ، فلو عرفناهما بصحة النفي وامتناعه ، لزم الدور .

ص - ب - وبأن يتبادر غيره ، لولا القرينة ، عكس الحقيقة .

ش - الوجه الثانى : يعرف المجاز بأن يتبادر غيره ، يعنى أن المدلول إذا تبادر غيره إلى الذهن عند إطلاق اللفظ عليه بدون القرينة ^(١) [كان اللفظ مجازاً بالنسبة إليه] كإطلاق الأسد على الرجل الشجاع ؛ فإنه يتبادر غيره - وهو الحيوان المفترس - إلى الذهن عند عدم القرينة .

عكس الحقيقة ، أى أن المدلول إذا تبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ عليه عارياً عن القرينة ، ولم يتبادر غيره ، كان اللفظ حقيقة

(١) ب : كان اللفظ بالنسبة إليه مجازاً .

١/٢٩ بالنسبة إليه . كإطلاق الأسد على الحيوان المفترس بدون القرينة ؛ فإنه يتبادر إلى الذهن دون غيره .

ص - وأورد المشترك .

ش - تقرير إيراده أن التعريف المذكور للحقيقة غير منعكس ؛ وذلك لأن اللفظ المشترك بالنسبة إلى كل واحد من مفهوميه حقيقة ، مع أنه إذا أطلق على أحدهما بدون القرينة لم يتبادر إلى الذهن .

ص - فإن أجيب بأنه يتبادر غير معين - لزم أن يكون المعين (١) مجازا .

ش - فإن أجيب عن الإيراد المذكور بأن يقال : إن اللفظ المشترك حقيقة بالنسبة إلى أحد مفهوميه ، لا على التعيين ، وقد يتبادر أحدهما لا على التعيين عند إطلاق اللفظ بدون القرينة فلم يلزم عدم انعكاس تعريف الحقيقة ، لزم حينئذ أن يكون اللفظ بالنسبة إلى كل واحد من مفهوميه على التعيين مجازا ؛ لأن غيره تبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظ بدون القرينة .

وأیضا يلزم أن يكون إطلاق اللفظ المشترك في كل واحد مفهوميه بالتواطىء ، ضرورة كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما ، وهو أحدهما لا على التعيين .

وفي قوله : « لزم أن يكون المعين مجازا » تساهل في اللفظ ؛ لأن المجاز هو اللفظ بالنسبة إلى ذلك المعين ، لا المعين .

(١) ط : للمعين ، وهو تصحيف .

ولقائل أن يجيب عن أصل الإيراد بأن ما ذكرنا علامة الحقيقة ،
لا تعريفها الحقيقي . والعلامة جاز أن يكون خاصة مفارقة ، فلا يجب
العكس فيها (١) .

ص - ج - بعدم اطراده ولا عكس .

ش - الوجه الثالث : يعرف المجاز بعدم اطراده على معنى أن
اللفظ إذا أطلق على معنى ، ولم يكن جاريا في نظائر ذلك المعنى كان
مجازا . كإطلاق النخلة على الإنسان الطويل ؛ فإنه لا يكون جاريا في
نظائر الإنسان في [الطول] (٢) إذ لا يقال لكل طويل « نخلة » .

ولا عكس ، أى لا يكون اطراد اللفظ في نظائره علامة الحقيقة ؛
فإن المجاز قد يكون مطردا ، كإطلاق اسم الكل على الجزء ؛ فإنه مجاز
مطرد في جميع النظائر .

ويمكن أن يراد من قوله : « ولا عكس » أنه لا عكس لهذه العلامة
على معنى أنه لا يلزم من وجود المجاز عدم الاطراد فيكون هذه العلامة غير
منعكسة .

ص - وأورد : « السخى » و « الفاضل » لغير الله ،
و « القارورة » للزجاجة .

ش - تقرير الإيراد أن هذا التعريف غير مطرد ؛ لأن

(١) ب : زيادة : « وفيه نظر » .

(٢) فى الأصل : الطويل .

« السخى » و « الفاضل » للكريم ، والعالم بالحقيقة ، مع أنه لا يكون جاريا في نظائره ؛ إذ لا يطلق على البارى ، مع أنه كريم وعالم .
وكذلك « القارورة » حقيقة فى الزجاجاة المخصوصة ؛ لكونها مقرا للمائعات ، مع أنها لا تستعمل إلا فى الزجاجاة المخصوصة ، فلا يكون مطردا .

ص - فإن أجيب [بالمانع] (١) فدور .

ش - فإن أجيب عن هذا الإيراد بأن عدم الاطراد بشرط انتفاء المنع من الشرع أو اللغة عن الإطلاق ، علامة المجاز ، لا عدم الاطراد فحسب . وفى الصورة المذكورة قد وجد المنع ، أما فى « السخى » و « الفاضل » فمن الشرع ؛ إذ أسماء الله تعالى توقيفية . وأما فى « القارورة » فالمنع من اللغة . فيلزم الدور ؛ لأن عدم الاطراد حينئذ إنما يكون علامة للمجاز إذا علم كون عدم الاطراد لا لمانع ، وكون عدم الاطراد لا لمانع لا يعلم إلا بعد العلم بالمجاز ، فيتوقف العلم بالمجاز على العلم بعدم الاطراد ، لا لمانع ، ويتوقف العلم بعدم الاطراد لا لمانع ، على العلم بالمجاز ، فيلزم الدور .

ويمكن أن نبين لزوم الدور على هذا الوجه : وهو أن يقال : إن عدم الطرد له موجب ، وليس موجب من الشرع أو اللغة ؛ إذ التقدير بخلافه ، ولا العقل قطعا . فتعين أن يكون موجب عدم الطرد كون اللفظ مجازا ، فيلزم الدور .

(١) كذا فى أ ، ج ، ط ، ع . وفى المنتهى أيضا كذلك وفى الأصل و ب : المنع .

ص - د - وجمعه على خلاف جمع الحقيقة ، ك « أمور »
جمع « أمر » [للفعل] ^(١) وامتناع « أوامر » ولا عكس .

ش - الوجه الرابع : يعرف المجاز بجمعه على خلاف جمع ٢٩/ب
الحقيقة ، يعنى أن اللفظ إذا كان له جمع باعتبار المفهوم الحقيقي ، وقد
جمع باعتبار مدلول آخر جمعا على خلاف جمع الحقيقة [كان ذلك
اللفظ] ^(٢) مجازا بالنسبة إلى المدلول الآخر . ك « الأمر » فإنه جمعه
باعتبار مفهومه الحقيقي - وهو : القول الدال على طلب الفعل - على
« أوامر » . وقد جمع باعتبار مفهومه المجازى - وهو : الفعل - على
« أمور » . وامتنع جمعه باعتبار [مفهومه المجازى] ^(٣) على « أوامر » ^(٤) .

« ولا عكس » أى لا عكس لهذا التعريف ؛ فإنه عدم اختلاف
الجمع باعتبار مفهومه الحقيقي والمجازى ، ولم ينتف المجاز ؛ فإنه يقال
« أسد » للشجعان ، كما يقال للضراغم .

ص - ه - وبالتزام تقييده ، نحو ^(٥) « جناح الذل » و « نار
الحرب » .

ش - الوجه الخامس : يعرف المجاز بالتزام تقييده ، أى اللفظ

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، ع ، ط . وفي البابرتى : الفعل .

(٢) فى الأصل : ذلك كان اللفظ .

(٣) فى الأصل : مفهومه المعنى المجازى ، وفى ب : المفهوم المجازى .

(٤) راجع : تاج العروس ٣ : ١٧ ، والمعجم الوسيط ١ : ٢٦ ، ومناهج العقول

. ٦ : ٢

(٥) البابرتى : « مثل » بدل « نحو » .

إذا التزم تقييده عند إطلاقه على مدلوله ، كان مجازا ، مثل « جناح الذل » و « نار الحرب » .

وإنما كان التزام التقييد دالا على المجاز ؛ إذ علم بالاستقراء أن أهل اللغة قد استعملوا اللفظ في مسماه مطلقا ، غير مقيد ، وفي غير مسماه ، بخلافه ، يعنى مقيدا ، غير مطلق .

وإنما قال : « بالتزام تقييده » ولم يقل : « بتقييده » ؛ لأن المشترك قد يقيد في بعض الصور ، لكنه لم يلتزم التقييد فيه .

ص - و - وتوقفه على المسمى الآخر ^(١) ، مثل ﴿ وَمَكْرُؤًا ﴾ وَمَكْرُؤًا لِّلّٰهِ .

ش - الوجه السادس : يعرف المجاز بتوقفه على المسمى الآخر ، يعنى أن اللفظ إذا كان إطلاقه على أحد مدلوليه متوقفا على استعماله في المدلول الآخر ، كان بالنسبة إلى مدلوله الذى [توقف] ^(٢) إطلاقه على المدلول الآخر [مجازا] ^(٣) مثل : ﴿ وَمَكْرُؤًا لِّلّٰهِ ﴾ ^(٤) ؛ فإن إطلاق لفظ « المكر » على المعنى المتصور من الحق ، متوقف على استعماله فى المعنى المتصور من الخلق ، فيكون بالنسبة إلى الحق مجازا ، وبالنسبة إلى الخلق حقيقة .

(١) ع : « المسجى الآخر » وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : يتوقف .

(٣) فى الأصل و ج : مجاز .

(٤) ٥٤ : آل عمران - ٣ .

ص - واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز .

ش - اعلم أن اللفظ إذا وضع لمعنى ولم يتفق استعماله ، لا فيما وضع له أولاً ، ولا فى غيره ، لم يكن حقيقة ولا مجازاً ؛ لأن الاستعمال جزء من مفهوم كل واحد منهما ، وانتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل .

ص - وفى استلزام المجاز الحقيقة خلاف .

بخلاف العكس .

ش - اختلف فى أن المجاز هل يكون مستلزماً للحقيقة أم لا ، على معنى أن اللفظ إذا استعمل فى غير ما وضع له أولاً ، هل يكون مشروطاً باستعماله فيما وضع له أولاً أم لا ؟

« بخلاف العكس » أى لم يختلف فى أن الحقيقة مستلزمة للمجاز بل اتفق الجمهور على أن الحقيقة غير مستلزمة له .

ص - الملزم : لو لم يستلزم - لعرى الوضع عن الفائدة .

ش - أى قال الملزم - وهو الذى يدعى لزوم الحقيقة للمجاز - : لو لم يكن المجاز مستلزماً للحقيقة ، لعرى وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة . واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمة أن فائدة وضع اللفظ للمعنى : استعماله فيه ، فلو لم يكن المجاز مستلزماً للحقيقة ، لجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولاً ، مع عدم استعماله فيما وضع له أولاً . فيكون الوضع الأول مجرداً عن الفائدة .

وأما بطلان التالى فلأنه يلزم أن يكون الوضع عبثا .

ولما كان منع هذا الدليل ظاهرا لم يتعرض المصنف له .

وبيان المنع [أن] (١) يقال : لا نسلم أنه إذا لم يستعمل فيما وضع له أولاً ، لعرى عن الفائدة ؛ لأن من فوائد الوضع الأول ، استعماله فى المعنى المجازى .

وأيضاً يجوز أن يستعمل فيما وضع له أولاً بعد استعماله فى المفهوم المجازى .

ص - [النافى] (٢) : لو استلزم - لكان [لنحو] (٣) « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » حقيقة .

وهو مشترك الإلزام ، للزوم الوضع .

ش - أى قال النافى لاستلزام المجاز الحقيقة : لو استلزم المجاز الحقيقة ، لكان نحو « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » حقيقة .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن هذه الأمثلة مجازات بالنسبة إلى المدلولات المستعملة فيها .

(١) فى الأصل : أنه .

(٢) فى الأصل : الثانى ، وهو خطأ .

(٣) « لنحو » مطموس فى الأصل .

وأما بطلان التالى ؛ فلأنها لم تستعمل فى غير مدلولاتها المجازية .
وكونها حقيقة مشروط بالاستعمال فى المعانى الموضوعية لها وضعاً
أولاً .

وهذا الدليل ضعيف . وذلك لأن نحو « قامت الحرب على ساق »
و « شابت لمة الليل » مشترك الإلزام ، أى كما يمكن إلزام القائلين
بالاستلزام به على الوجه الذى ذكره النافى ، يمكن إلزام النافى به ، بأن
يقال : لو كان المجاز مستلزماً للموضوع له فى الأصل ، لكان لنحو
« قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » موضوع له فى
الأصل .

والتالى باطل ، فالقدم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن نحوهما مجاز ، والمجاز لا بد وأن يكون له مفهوم
وضع اللفظ بإزائه .

وأما انتفاء التالى فظاهر .

ولما كان اشتراك الإلزام نقضاً إجمالياً للدليل النافى ، وأراد المصنف
أن ينقض دليله على التفصيل ، ونقضه التفصيلى موقوف [على تحقيق
المجاز] (١) الواقع فى نحو المثالين ، شرع فى بيان ما هو الحق من المجاز
الواقع فى نحوهما .

(١) ب : على ما هو تحقيق المجاز .

ص - والحق أن المجاز في المفرد ، ولا مجاز في [التركيب] (١) .

وقول عبد القاهر الجرجاني (٢) في نحو « أحياني اكتحالي بطلعتك » : إن المجاز في الإسناد ، بعيد : لاتحاد جهته .

ش - بيان ذلك أن المجاز يقع في مفردات المركب ، لا في التركيب .

وحيث لا يخلو من أن يكون المراد من قول النافي : « لو كان مستلزما للحقيقة » لكان لنحو : « قامت الحرب على ساق » و « شابت لمة الليل » حقيقة : أنه لا بد لمفرداتها من حقيقة أو [للتركيب] (٣) .

فإن كان الأول فمسلم ، ولكن لا يلزم انتفاء التالى ؛ لأن لمفرداتها حقائق ؛ إذ « القيام » وضع أولاً للهيئة المخصوصة الصادرة عن الفاعل المختار ، و « اللمة » وضعت للشعر المجاوز لشحمة الأذن ، و « الشيب » لبياض الشعر ، فهى مستعملة فيما وضعت له أولاً ، فتكون حقائق .

وإن كان الثانى فلا نسلم الملازمة . وإنما يلزم لو كان المجاز واقعا فى التركيب ، وهو ممنوع .

(١) ع : المركب . وفى المنتهى : « التركيب » .

(٢) « الجرجاني » ساقط من ط ، ع والبايرقى .

(٣) فى الأصل : التركيب ، وفى ب : للمركب .

وقول عبد القاهر الجرجاني (١) : أن المجاز في نحو « أحياني
 اكتحالى بطلعتك » واقع في الإسناد ، بعيد عن الصواب ؛ لأن المجاز في
 الإسناد إنما يتصور إذا كان للإسناد جهتان ، إحداهما جهة الحقيقة ،
 والأخرى جهة المجاز ، كالأسد ، فإن له جهتين ، إحداهما جهة
 الحقيقة ، وهي عند استعماله في الحيوان المفترس ، والأخرى جهة المجاز ،
 وهي عند استعماله في الرجل الشجاع . والإسناد في نحو هذا التركيب
 لم يتصور له جهتان ، إحداهما جهة الحقيقة ، والأخرى جهة المجاز .
 وذلك لأنه لم يوضع نحو هذا التركيب أولاً لمعنى ، ثم نقل إلى الثانى
 لمناسبة .

ص - ولو قيل : لو استلزم - لكان للفظ « الرحمن » حقيقة
 ولنحو [عسى] (٢) - كان قويا .

ش - هذا دليل ذكره المصنف نصرة للنافية .

وتقريره أن لفظ « الرحمن » فيما استعمل فيه ، مجاز . وذلك لأنه
 مشتق من « الرحمة » . وهى رقة القلب حقيقة . و « الرحمن » لا يطلق
 إلا على الله تعالى ، ورقة القلب على الله محالاً ، فيكون استعماله بطريق
 المجاز .

(١) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني ، الأشعري ، الشافعي ،
 أبو بكر . نحوى ، بيانى ، متكلم ، فقيه ، مفسر . توفى بجرجان فى سنة ٤٧١ هـ ، وله
 تصانيف كثيرة . انظر : طبقات الشافعية للسبكي ٣ : ٢٤٢ ، وشذرات الذهب ٣ :
 ٣٤٠ ، وبغية الوعاة ٢١٠ ، وفوات الوفيات ١ : ٢٩٧ ، وهدية العارفين ١ : ٦٠٦ .
 (٢) فى الأصل و جـ : عيسى ، وهو خطأ .

وأيضاً « رحمن » فعلان ، وهو للمذكر حقيقة ، فإذا أطلق على الله كان مجازاً .

وكذا نحو « عسى » ؛ فإنه فعل بإجماع النحاة ، والفعل للحدث المقترن بأحد الأزمنة حقيقة . فإذا أطلق على الحدث مجرداً عن الزمان كان مجازاً . فحينئذ يقول : لو كان المجاز مستلزماً للحقيقة لكان نحو « الرحمن » ونحو « عسى » حقيقة .

والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

ب/٣. أما [بيان] (١) الملازمة فلأنهما مجازان لما ذكرنا ، والمجاز مستلزم للحقيقة ؛ إذ التقدير كذلك .

وأما بيان انتفاء التالى [فلأنهما] (٢) لم يستعملا قط للموضوع لهما الأول والاستعمال فى الموضوع له الأول شرط الحقيقة .

وجزاء قوله : [لو قيل] (٣) قوله : « كان قويا » .

وجزاء قوله : « لو استلزم » ، قوله : « لكان للفظ الرحمن » .

وبيان [قوله] (٤) أنه لا يلزم اشتراك الإلزام [ضرورة] (٥) تحقق الوضع الأول فيهما .

(١) « بيان » مطموس فى الأصل وساقط من ج .

(٢) ، ٣ ، ٥ مطموس فى الأصل .

(٤) فى الأصل : « قوته » وفى ب : « قوته » بدل « قوله » .

ولا يمكن منع استعمالهما في مفهوميهما بطريق المجاز . بخلاف الأمثلة السابقة .

ص - (مسألة) : إذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك - فالجواز أقرب .

ش - المسألة الثانية في تعارض الاشتراك والمجاز ، وهما من الأحوال المخلة بالفهم التام .

والتعارض بينهما إنما يتصور بأن يكون اللفظ حقيقة بالنسبة إلى أحد مدلوليه ، ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة بالنسبة إلى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك ، أو غير حقيقة ، حتى يلزم المجاز . وإذا كان كذلك فحملة على المجاز أقرب وأولى من حملة على الاشتراك .

يدل على ذلك وجوه : بعضها باعتبار مفاصد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز .

فبدأ المصنف بالوجوه المتعلقة بمفاصد الاشتراك ، وهي ثلاثة .

ص - لأن الاشتراك يخل بالتفاهم .

ش - الوجه الأول : تقريره أن الاشتراك يخل بالتفاهم عند عدم القرينة .

وذلك لأنه إذا تجرد عن القرينة ، لم يفهم واحد من معنيه على التعيين ، فاختلف التفاهم ، بخلاف المجاز ؛ فإنه عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازي ، وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقي ، فلم يخل التفاهم ، لا عند وجود القرينة ولا عند عدمها . وما لا يكون مخلا بالتفاهم فهو أقرب .

ص - ويؤدى إلى مستبعد من ضد أو نقيض .

ش - هذا هو الوجه الثانى .

وتقريره أن الاشتراك إذا فهم منه غير المراد يكون مؤديا إلى مستبعد ، وهو حمل الكلام على ما لا مناسبة بينه وبين مراد المتكلم ، من ضد مراده أو نقيضه . فإن اللفظ قد يكون مشتركا بين الضدين ، كالجون ، بين الأبيض والأسود .

وقد يكون مشتركا بين النقيضين كلفظ « النقيض » المشترك بين كل واحد من طرفى السلب والإيجاب ، إن لم نقل أنه موضوع للقدر المشترك بينهما . بخلاف المجاز فإنه إذا حمل على غير المراد ، لم يكن مستبعدا ؛ ضرورة اعتبار المناسبة بين مفهوميه .

فإن قيل : إن المجاز أيضا قد يكون مؤديا إلى مستبعد ، من ضد أو نقيض ؛ فإن لفظ أحد الضدين قد يستعمل للضد الآخر مجازا ، فحملة على غير المراد مؤد إلى مستبعد كما فى الاشتراك .

أجيب بأن المجاز لما اعتبر فيه المناسبة بينه وبين الحقيقة كان حملة على غير المراد - وإن كان ضدا للمراد - لم يكن مستبعدا ؛ لأنه حمل على ما هو المناسب له . بخلاف المشترك ؛ فإنه لم يعتبر المناسبة بين مفهوميه ، فحملة على غير المراد ، حمل على ما هو غير مناسب فيكون مستبعداً .

ص - ويحتاج إلى قرينتين .

ش - الوجه الثالث : أن المشترك يحتاج إلى قرينتين

[بحسب] ^(١) معنيه ، على معنى أن استعماله في كل واحد من مفهوميّه يحتاج إلى قرينة معينة مخصصة له [إذ لا] ^(٢) ترجيح لواحد من مفهوميّه على الآخر ، كالعين ، فإنها تحتاج عند استعمالها في [الباصرة] ^(٣) إلى قرينة [تخصّصها] ^(٤) وكذلك عند استعمالها في الجارية . بخلاف المجاز فإنه يحتاج إلى قرينة واحدة عند استعماله في ٣١/أ مفهومه المجازي ، ولا يحتاج إلى القرينة بالنظر إلى المفهوم الحقيقي . كالأسد ، فإنه يحتاج إلى القرينة عند استعماله في الرجل الشجاع ولا يحتاج إليها عند استعماله في الحيوان المفترس .

وكلما كان الافتقار إلى القرينة أكثر ، كان المحذور أشد .
ص - ولأن المجاز أغلب ^(٥) ، ويكون أبلغ ، وأوجز ، وأوفق ، ويتوصل به إلى السجع والمقابلة ، والمطابقة ^(٦) ، والمجانسة والروى .

ش - هذه هي الوجوه المتعلقة بخواص المجاز :
منها : أن المجاز أكثر وقوعا في اللغة من الاشتراك ، والأكثر أرجح ، وما كان أرجح فهو أولى .
ومنها : أن المجاز أبلغ ، أى يكون أدلّ على تمام المقصود . لأن

(١) « بحسب » مكرر في الأصل .

(٢ ، ٤) مطموس في الأصل .

(٣) في الأصل : البصرة .

(٥) البairقى : « الأقرب » بدل « الأغلب » .

(٦) « المطابقة » ساقط من البairقى .

قولنا : « زيد أسد » أتم دلالة على شجاعته من قولنا : « زيد شجاع »
أو « زيد كالأسد في الشجاعة » . يدرك ذلك صاحب الذوق السليم .
وما كان أبلغ فهو أولى .

وبعض الشارحين أورد لفظ المتن هكذا :

« ولأن المجاز أغلب فيكون أبلغ » . وقال : « الفاء » للسببية ،
وجعل قوله : « فيكون أبلغ » إلى قوله « والروى » أسبابا لغلبة المجاز .

هذا وإن كان له وجه ، لكن الأول أولى ؛ لأنه على التقدير الأول
يكون كل واحد من المذكورات وجهها مستقلا لأولية المجاز . وعلى الوجه
الذى أخذه هذا الشارح ، يكون جميع المذكورات متمما لوجه واحد .

ومنها : أن المجاز قد يكون أوجز في اللفظ ؛ إذ يقوم لفظ المجاز
مقام الموصوف والصفة . كقولنا : رأيت أسدا ؛ فإن الأسد يقوم مقام
قولنا : « رجل شجاع » .

ومنها : أن المجاز أوفق للطباع ؛ لأنه قد يكون أحسن في العادة .

كالتعبير عن إيلاج الذكر في الفرج بالجماع . وكقوله تعالى :
﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ (١) .

ومنها : أن المجاز يتوصل به إلى السجع ، وهو رعاية الوزن
والعجز .

وإلى المطابقة ، وقد مر تفسيرهما في الترادف .

وإلى المقابلة ، وهي أن تجمع بين شيئين أو أكثر وبين ضديهما ثم إذا شرطت هنا شرطا ، شرطت هناك ضده .

كقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَى . وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾ (١) .

وإلى المجانسة والروى ، وقد مر تفسيرهما أيضا في الترادف .

ص - وعروض بترجيح الاشتراك باطراده ، فلا يضطرب . وبلاشتقاق فيتسع .

وبصحة المجاز فيهما ، فتكثر الفائدة .

[وباستغنائه] (٢) عن العلاقة (٣) ، وعن الحقيقة ، وعن مخالفة ظاهر ، وعن الغلط عند عدم القرينة .

ش - لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك على المجاز فقال :

وعروض ، أى عروض الوجوه الدالة على أولوية المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك على المجاز .

(١) ٧ : الليل - ٩٢ .

(٢) ب : بإستعنا .

(٣) البارقي : العلامة بدل العلاقة . وهو تصحيف .

منها : أن المشترك مطرد ؛ لأن المشترك حقيقة . وقد قلنا : إن من علامات الحقيقة ، الاطراد ، وما يكون مطردا لا يضطرب ؛ ضرورة جواز استعماله في جميع نظائره .

ومنها : أن المشترك حقيقة ، والاشتقاق من خواص الحقيقة ، كالأمر بالنسبة إلى المفهوم الحقيقي ، فإنه يشتق منه « الأمر » و « المأمور » وغيرهما من المشتقات .

بخلاف المجاز ، فإنه لا يشتق منه ، كالأمر بالنسبة إلى الفعل ، فإنه لا يشتق منه شيء ، فيكون المشترك متسعا ؛ ضرورة تكثر المشتقات . والاتساع أمر مطلوب ، وما يفيد الأمر المطلوب فهو أولى . ومنها أن المشترك يصح التجوز فيه باعتبار كل واحد من مفهوميه فتكثر الفائدة ؛ ضرورة تكثر المجازات .

بخلاف المجاز فإنه [لا] ^(١) يصح التجوز إلا باعتبار مفهومه ٣١/ب الحقيقي ، فلا تكثر الفائدة . وما كان أكثر فائدة فهو أولى .

ومنها : أن المشترك يستغنى عن اعتبار العلاقة بين مفهوميه ؛ لأن وضعه لكل واحد منهما على السوية .

بخلاف المجاز فإنه يحتاج إلى اعتبار العلاقة .

ومنها : أن المشترك لا يفتقر إلى الحقيقة ، بخلاف المجاز فإنه يفتقر إلى الحقيقة على رأى .

(١) « لا » مطوس في الأصل .

ومنها : أن الاشتراك يستغنى عن مخالفة ظاهر .

وذلك لأن استعماله في كل مفهومه استعمال اللفظ فيما وضع [له] ^(١) فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر . بخلاف المجاز فإن استعماله في مفهومه المجازي ، استعمال في غير ما وضع له اللفظ ، واستعمال اللفظ في غير ما وضع له خلاف الظاهر .

ومنها : أن المشترك إذا تجرد عن القرينة ، لم يحمل على واحد من مفهوميه ، فلم يقع غلط . بخلاف المجاز فإنه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي ، ويحتمل الغلط ؛ لجواز أن لا يكون مراد المتكلم هو المفهوم الحقيقي .

ص - وما ذكر ^(٢) من أنه أبلغ ، فمشترك فيهما ^(٣) .

والحق أنه لا يقابل الأغلب شيء [مما ذكرنا] ^(٤) .

ش - لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح كل منهما ، أراد بيان ما هو الحق . فذكر أولاً : أن ما ذكر من أن المجاز أبلغ ، فمشترك ، أى البلاغة وما يتبعها من السجع ، والمقابلة ، والمطابقة ، والمجانسة ، والروى ؛ فإنها من توابع البلاغة ، مشترك بين المجاز والاشتراك فإن البلاغة كما يمكن

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) البابرقى : وما ذكروا .

(٣) ع : وفيهما . وزيادة الواو فيه خطأ .

(٤) في جميع النسخ سوى ع : « ما ذكر » والمثبت من ط ، ع ، وهو الصحيح ،

ويؤيده ما في الشرح . و « مما ذكرنا » ساقط من البابرقى .

في المجاز ، كذلك يمكن وقوعها في الاشتراك ؛ لأن المشترك يفيد المقصود على سبيل الإجمال فيقع في معناه إلهام وبيان ، فتتشوق النفس إلى تحصيلها . فإذا حصل كان أوقع في الذهن ؛ فإن الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب ، فيكون أبلغ .

وكذلك فيما يتبع البلاغة .

وفي بعض نسخ المتن وجد لفظه « إلى آخره » بعد قوله : « إنه أبلغ » وهو تصريح بأن الاشتراك والمجاز مشتركان في جميع ما ذكر بعد قوله « أبلغ » .

ثم قال : والحق أنه لا يقابل ما ذكرنا ، من كون المجاز أغلب شيء مما ذكر من الوجوه الدالة على كون المشترك راجحا ؛ لأن كثرة المجاز تدل على أنه أوفق للطبع ، [وألذ] ^(١) ولذلك قيل : من أحب شيئا أكثر ذكره . وما كان أوفق للطبع فهو أقرب وأولى .

ص - (مسألة) : الشرعية واقعة .

خلافًا للقاضي .

وأثبتت المعتزلة الدينية أيضا .

ش - ولنذكر قبل الخوض في المقصود مقدمة .

اعلم أن اللفظ إذا وضع لمعنى ، ثم نقل في الشرع إلى معنى

(١) في الأصل و ج : أكد .

ثان ، لمناسبة بينهما ، وغلب استعماله فى المعنى الثانى ، يسمى :
« منقولاً شرعياً » .

والمقول الشرعى لما غلب استعماله فى المعنى الثانى بحيث لم يحتج
عند إطلاقه على المنقول إليه ، إلى ملاحظة العلاقة بينه وبين المنقول عنه ،
صار كأنه موضوع للمنقول إليه وضعا أولاً ؛ ضرورة عدم الافتقار إلى
ملاحظة وضع سابق ، فىكون حقيقة .

بخلاف المجاز ؛ فإنه لما لم يغلب استعماله فى المعنى الثانى افتقر
عند إطلاقه على الثانى إلى اعتبار العلاقة ، فلم يكن موضوعاً وضعا
أول ؛ ضرورة افتقاره إلى ملاحظة وضع سابق .

والحقيقة الشرعية : هى اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً فى
الشرع .

وهى تتناول المنقول الشرعى ، لما ذكرنا ، والموضوعات المبتدأة ،
وهى ألفاظ وضعها الشارع بإزاء المعانى المخترعة ابتداءً ، من غير أن ينقل
من اللغة (١) .

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف فى وقوع الحقيقة الشرعية .
فقال القاضى (٢) : إنها غير واقعة ، على معنى أن :

(١) ب : زيادة : « لمعان » بعد قوله « من اللغة » .

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصرى ، ثم البغدادى
المعروف بالباقلانى ، أبو بكر ، أصولى ومتكلم على مذهب الأشعرى . رد على المعتزلة
والشيعية والخوارج والجهمية وغيرهم . له من التصانيف : التقريب ، والإرشاد ، والمقنع
فى أصول الفقه . ولد سنة ٣٣٨ هـ وتوفى سنة ٤٠٣ هـ .

١) [تلك الألفاظ مستعملة في المعاني اللغوية ، والزيادات التي هي في المعاني الشرعية شروط .

أو [١) (٢)] على معنى أن ما استعمله الشارع مجازات لغوية لم تبلغ رتبة الحقائق .

واختار عند المصنف أنها واقعة على معنى أنها كانت [٢) مجازات في ابتداء النقل بسبب عدم اشتهاها ، ثم صارت حقائق شرعية لغوية الاستعمال .

وأثبت المعتزلة (٣) الأسماء الشرعية والدينية أيضا ، على معنى أنها ليست متعلقة بالحقائق اللغوية .

١/٣٢

= انظر : الوفيات ١ : ٤٨١ ، . وتاريخ بغداد ٥ : ٣٧٩ ، والبداية والنهاية ١١ : ٣٥١ ، والديباج ٢ : ٢٢٨ وشذرات الذهب ٣ : ١٦٨ ، والأعلام ٧ : ٣٦ ، ومعجم المؤلفين ١٠ : ١٠٩ ، والفتح المبين ١ : ٢٢١ .

(١) ما بين القوسين زيادة من ب .

(٢) العبارة ما بين القوسين أضيفت من أ ، ب ، ج . وفي الأصل : فقال القاضى : إنها غير واقعة على معنى أن ما استعمله الشارع مجازات في ابتداء النقل إلخ .

(٣) المعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء ، ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، ويلقبون بالقدرية ويقولون بخلق القرآن ، أى أنه محدث ، ويفرقون بين الذات والصفات ، فيقولون : إن الذات قديمة ، أما الصفات فليست كذلك ، وإن الله لا يخلق الشر والظلم ، وإن مرتكب الكبيرة يخلد في النار ، والعاصى بين المنزلتين ، لا هو مؤمن ولا كافر ، ويكذبون بعذاب القبر والشفاعة والحوض ، ويزعمون أن أعمال العباد ليست في اللوح المحفوظ ، ولا يرون الصلاة خلف أحد من أهل القبلة ولا الجمعة إلا من وراء من كان على أهوائهم . وهم فرق .

انظر : الملل والنحل ١ : ١٢٧ ، والفصل في الملل ٤ : ١٩٢ ، ومقالات الإسلاميين ١ : ٢٣٥ ، وطبقات الحنابلة ١ : ٣٢ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٣٥ وما بعدها .

والفرق بين الأسماء الشرعية الدينية وغير الدينية عندهم : أن الأسماء الشرعية إن أجريت على الأفعال الشرعية ، كالصلاة ، والصيام ، والزكاة ، والحج ، تسمى : غير دينية . وإن أجريت على المشتقات من الفاعلين ، كالمؤمن ، والفاسق ، والكافر تسمى : دينية .

ولا فرق بين المذهب المختار وبين المعتزلة من حيث إن الحقائق الشرعية واقعة . إنما الفرق من حيث إنهم قالوا : إنها موضوعة مبتدأة ، غير منقولة من الحقائق اللغوية .
والمذهب المختار بخلافه .

ص - لنا القطع بالاستقراء أن الصلاة للركعات ، والزكاة والصوم ^(١) والحج كذلك ، وهى فى اللغة : للدعاء ^(٢) ، والثناء ، والإمساك مطلقا ، والقصد مطلقا .

ش - هذا دليل على المذهب المختار .

تقريره أن القطع حصل بالاستقراء أن الصلاة فى الشرع موضوعة للركعات ، والزكاة ، والصيام ، والحج كذلك ، أى موضوعة للمعانى الشرعية .

أما الزكاة ، فللمقدار المخرج من النصاب . وأما الصيام ، فللإمساك الشرعى من أول اليوم إلى آخره مقرونا بالنية . وأما الحج ،

(١) فيما عدا ط ، ع : الصيام .

(٢) ط : الدعاء .

فللقصد إلى الأفعال الشرعية المخصوصة على الوجه المشروع . واستعمالها فيها بطريق الحقيقة ؛ ضرورة سبق فهم هذه المعاني عند إطلاق اللفظ عليها بدون القرينة .

وهذه الألفاظ موضوعة لغير هذه المعاني ؛ لأن الصلاة في اللغة للدعاء ، والزكاة للنمو ، والصيام للإمساك مطلقا ، والحج للقصد مطلقا . فتكون حقائق شرعية منقولة من الموضوعات اللغوية .

وإنما لم يقتصر على تقييد القصد بالمطلق ، بل قيد الإمساك أيضا به ، لئلا يتوهم رجوع مطلقا إلى كل واحد مما قبله أو إلى الآخر فقط ، وهما غير مرادين .

ص - قولهم : باقية والزيادات شروط (١) .

رد بأنه في الصلاة ، وهو غير داغ ولا متبوع .

ش - هذا إيراد للمانعين من وقوع الحقائق الشرعية ، أو رده مناقضة للدليل المذكور مع الجواب عنه .

وقوله : « قولهم » مبتدأ ، وقوله : « رد » خبره .

وتقرير الإيراد أن يقال : لا نسلم أن هذه الألفاظ وضعت في الشرع لهذه المعاني ، بل هذه الألفاظ باقية على الحقائق اللغوية عند استعمالها في المعاني الشرعية .

والزيادات الحاصلة في المعاني الشرعية شروط زيدت على المفهومات

(١) ع : شروط آخر .

اللغوية ، لا باعتبار أن يكون الألفاظ موضوعة لها ، دالة عليها ، بل لأن وقوع المفهومات اللغوية على الوجه المطلوب شرعا ، لا يحصل بدون هذه الزيادات . فإن الصلاة مثلا وضعت في اللغة للدعاء ، واستعملت في الشرع للدعاء أيضا . إلا أن وقوع الدعاء على الوجه المطلوب شرعا إنما يحصل إذا زيد عليه هذه الشروط ، فلا يكون حقائق شرعية .

وتقرير الجواب أن يقال : لو كانت هذه الألفاظ في الشرع مستعملة في مفهوماتها اللغوية ، لما استعملت في صورة لم تتحقق المفهومات اللغوية فيها . والتالى باطل . فالقدم مثله .
أما الملازمة فظاهرة .

وأما انتفاء التالى ، فإن الصلاة في اللغة ، إما الدعاء أو الاتباع وقد استعمل في الشرع فيما لا يوجد فيه شيء منهما . وذلك لأنها استعملت في صلاة الأخرس المنفرد ، وهو غير داع ولا متبع .

ص - قولهم : مجاز .

إن أريد (١) استعمال الشارع لها - فهو المدعى . وإن أريد (٢) أهل اللغة - فخلافا للظاهر ؛ لأنهم [لم يعرفوها] (٣) .

ولأنها تفهم بغير قرينة .

(١) البابرقى : إن أريد به .

(٢) ط : أريد به .

(٣) فى الأصل : لم يفهموها .

ش - هذه مناقضة أخرى للدليل المذكور مع جوابها .

وتقرير المناقضة أن يقال : لا نسلم أن استعمال هذه الألفاظ في معانيها شرعا بطريق الحقيقة ، بل استعمالها فيها بطريق المجاز ، لتحقيق العلاقة بين المفهومات اللغوية وبين هذه المعاني . فإن الصلاة للدعاء في أصل اللغة ، وهو جزء هذه الركعات . والزكاة في اللغة للنماء ، وهو سبب [للمعنى] ^(١) الشرعى ، وتسمية الكل باسم الجزء ، والمسبب باسم السبب ، مجاز .

والجواب عن المناقضة من وجهين :

الأول : أنه إن أريد بكون هذه الألفاظ مجازات ، أن الشارع استعمالها في هذه المعاني بطريق المجاز ، فهو المدعى ؛ لأننا لا نعى بكونها حقائق شرعية إلا أن الشارع استعمالها في غير موضوعاتها اللغوية ، وغلب استعمالها فيها .

وإن أريد بكونها مجازات أن أهل اللغة قد استعمالوها لهذه المعاني فهو ممنوع ؛ لأنه خلاف الظاهر ؛ لأن أهل اللغة لم يعرفوا هذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون لها هذه الألفاظ ؛ لأن استعمال اللفظ مسبق بفهم المعنى .

الثانى : أن استعمال هذه الألفاظ لهذه المعاني لا يجوز أن يكون بطريق المجاز ؛ لأنه يفهم هذه المعاني عند إطلاق هذه الألفاظ عليها ، بدون قرينة . فلو كانت مجازات ، لم يفهم المعنى بدون قرينة .

(١) فى الأصل : الغنى .

ص - القاضى : لو كانت كذلك ، لفهمها المكلف . ولو فهمها - لنقل ، لأننا مكلفون مثلهم .
والآحاد لا تفيد ، ولا تواتر .

ش - أى قال القاضى : إن هذه الألفاظ لا تكون حقائق شرعية ؛ لأنها لو كانت كذلك ، أى حقائق شرعية ، لزم أن يفهمها الشارع المكلفين أولا ، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق ؛ لأنهم مكلفون بفهم مراده منها ، والفهم لا يكون بدون تفهيم الشارع إياهم . ولو فهمها الشارع المكلفين ، لنقل ذلك التفهيم إلينا نقلا يفهم مراد الشارع منه لعدم الفرق بيننا وبينهم ؛ لأننا مكلفون مثلهم ، والتكليف هو الموجب للتفهم .

ونقل التفهيم إلينا ، إما بالآحاد ، ولا سند ؛ لأنها ليست بحجة قطعية . وإما بالتواتر ، ولا يكون حاصلًا ، وإلا لم يقع النزاع .
ص - والجواب أنها فهمت بالتفهم بالقرائن ، كالأطفال .

ش - أجاب المصنف عن هذه المناقضة بأن قال : لا نسلم أنها لو فهمها الشارع المكلفين لنقل إلينا . وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن تفهيم الشارع إياهم بالقرائن ، كالوالدين مع الأطفال . أما إذا كان بالقرائن فلا يلزم النقل إلينا ؛ إذ يجوز حينئذ أن يفهم أيضا بالقرائن من غير نقل .

ص - قالوا : لو كانت - لكنت غير عربية [لأنهم لم يضعوها] (١) .

(١) زيادة من ط ، ع والبارقى .

وأما الثانية فلأنه يلزم أن [لا] ^(١) يكون القرآن عربيا .

ش - هذا دليل آخر للمانعين من وقوع الحقائق الشرعية .

بيانه : لو كانت الأسماء المذكورة حقائق شرعية ، لكانت غير

عربية .

واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن هذه الأسماء على تقدير كونها حقائق شرعية ، لم تكن موضوعات العرب ؛ لأنهم لم يضعوها لهذه المعاني ، على ذلك التقدير . وإذا لم تكن موضوعات العرب ، لم تكن عربية ؛ إذ معنى كون اللفظ عربيا إفادته لما وضع واضع لغة العرب ذلك اللفظ بإزائه .

وأما بيان بطلان اللازم - وإليه أشار بقوله : « وأما الثانية » . وكذا في جميع مواضع هذا المختصر ، يشير به إلى المقدمة الاستثنائية - فلأنه لو لم تكن هذه الأسماء عربية ، لما كان القرآن عربيا . والتالى باطل فالقدم مثله .

أما الملازمة فلأن هذه الألفاظ موجودة في القرآن ، والتقدير أنها غير عربية ، فلا يكون القرآن عربيا ؛ ضرورة اشتماله على ما هو غير عربى .

(١) زيادة من أ ب ج ط ، ع والبارقى .

وأما انتفاء التالى ؛ فلقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ (١) .

ص - وأجيب بأنها عربية بوضع الشارع لها مجازا .

[و] (٢) « أَنْزَلْنَاهُ » ضمير السورة ، ويصح إطلاق اسم القرآن عليها ، كالماء والعسل بخلاف نحو المائة والرغيف .

ولو سلم - فيصح إطلاق اسم (٣) العربى على ما غالبه عربى ، كشعر فيه فارسية وعربية .

ش - أجب المصنف عنه أولا بمنع الملازمة ، وثانيا بمنع انتفاء اللازم .

أما الأول فتقريره أن يقال : لا نسلم أنها لو كانت حقائق شرعية ، لم تكن عربية .

قوله : لأن العرب لم يضعوها لهذه المعانى .

قلنا : لا نسلم أن العرب إذا لم يضعوها لهذه المعانى لم تكن عربية ، وذلك لأن معنى كون اللفظ عربيا ، إفادته لمعناه على طريق العرب ، إما على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز .

(١) ١٣ : طه - ٢٠ .

(٢) فى سائر النسخ سوى ع : « أو » بدل « و » .

(٣) كلمة « اسم » ساقطة من ط .

وهذه الألفاظ ، وإن كانت حقائق شرعية ، لكنها إفادتها لمعانيها الشرعية على طريقة العرب ؛ لأن الشارع وضعها لمحل المجاز اللغوي . فتكون مجازات لغوية ، صارت حقائق شرعية بحسب الشهرة ، فلم تخرج عن العربية . غاية ما في الباب أنها لم تكن حقائق لغوية .

وأما منع انتفاء التالي فبأن يقال : سلمنا الملازمة ، ولكن لا نسلم كون هذه الألفاظ عربية .

قولهم : وإلا يلزم أن لا يكون القرآن عربياً . وهو باطل .

قلنا : إن أردتم به أنه يلزم أن لا يكون شيء من القرآن عربياً ، فممنوع ؛ لأنه لا يلزم من كون القرآن مشتملاً على ألفاظ غير عربية كون جميعها كذلك .

وإن أردتم به أنه يلزم أن لا يكون القرآن كله عربياً ، فمسلم ، ولكن لا نسلم بطلان التالي .

والآية المذكورة لا تدل على بطلانه ؛ لأن ضمير « أنزلناه » راجع إلى السورة بتقدير بعض القرآن .

فإن قيل : السورة الواحدة بعض القرآن ، والقرآن اسم للمجموع ، فكيف يصح إطلاق اسم القرآن عليه ؛ لأن بعض الشيء غيره .

أجيب بأن القرآن اسم جنس ؛ لأنه اسم لكلام الله تعالى المنزل على محمد ﷺ للإعجاز ، فيصح إطلاقه على البعض والمجموع ، « كالماء » و « العسل » فإن كل واحد منهما يطلق على القليل والكثير .

بخلاف نحو « المائة » و « الرغيف » فإن كل واحد منهما اسم للمجموع ، فلا يصح إطلاقه على الجزء .

ولئن سلم أن القرآن اسم للمجموع ، لكن وجود هذه الألفاظ فيه ، لكونها قلائل ، لا يخرجها عن كونه عربيا ، فيصح إطلاق العربي على ما غالبه عربى . كشعر عربى فيه ألفاظ فارسية ، فإنه يصح إطلاق العربي عليه . وكذا شعر فارسى فيه ألفاظ عربية ، يصح إطلاق اسم الفارسى عليه .

ص - المعتزلة : الإيمان : التصديق . وفي الشرع : العبادات ؛ لأنها الدين المعتبر (١) .

والدين : الإسلام ، والإسلام : الإيمان ، بدليل ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ ﴾ (٢) فثبت أن الإيمان : العبادات .

وقال : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٣) .

ش - هذا دليل المعتزلة على أن الأسماء الدينية موضوعات مبتدأة ، لا تعلق لها بالمفهومات اللغوية .

وتقريره أن الإيمان فى اللغة : التصديق ، وفى الشرع : العبادات ، أى فعل الواجبات .

(١) « المعتبر » ساقط من ع .

(٢) ط ، ع : زيادة « غير الإسلام دينا » .

(٣) ط ، ع : زيادة « إلى آخرها » .

أما الأول فبالنقل عن أهل اللغة .

وأما الثاني فلأن العبادات هي الدين المعتر ؛ لقوله تعالى :
﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ
وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾ (١) .

أى دين الملة المستقيمة . وهو الدين ، أى المعتر .

وهو إشارة إلى ما تقدم من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، فيجب أن
يكون إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، ديناً معتر .

والدين المعتر : الإسلام ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الإِسْلَامُ ﴾ (٢) أى الدين المعتر . إذ غير المعتر لا يكون إسلاماً .

والإسلام : الإيمان ؛ لأن الإيمان يقبل من مبتغيه . فلو كان غير
الإسلام لم يقبل من مبتغيه ، لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا
فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ (٣) فيثبت أن الإيمان : العبادات ، وهو المطلوب .

وقوله : « وقال : « فَأَخْرَجْنَا » إشارة إلى دليل آخر على أن
الإسلام هو الإيمان .

وتقريره أن الإسلام لو كان غير الإيمان لما صح استثناء المسلم من
المؤمن . والتالى باطل فالقدم مثله .

(١) ٥ : البينة - ٩٨ .

(٢) ١٩ : آل عمران - ٣ .

(٣) ٨٥ : آل عمران - ٣ .

بيان الملازمة أن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل . وهو إنما يصح إذا كان المستثنى داخلا في المستثنى منه ؛ فلو كان الإسلام غير الإيمان لم يصدق المؤمن على المسلم ، فلا يصح استثناء المسلم منه .
 وأما بيان انتفاء التالى فلقوله تعالى : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (١) فإنه قد ٣٣/ب استثنى المسلم من المؤمن فى الآية .

والمناسب أن يذكر هذا الدليل بعد قوله : « وَمَنْ يَبْتَغِ » . ولعله إنما أخرج إلى ههنا حتى يختص المعارضة المذكورة به .
 ص - وعرض بقوله : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ .

ش - هذه معارضة فى المقدمة .
 وتقريرها أن يقال : ما ذكرتم من الآيتين وإن دل على أن الإسلام : الإيمان ولكن عندنا ما ينفىه .
 وذلك لأن الإسلام لو كان هو الإيمان لما ثبت الإسلام عند سلب الإيمان ، والتالى باطل فالمقدم مثله .
 أما الملازمة فظاهرة .

وأما انتفاء التالى ؛ فلقوله تعالى : ﴿ قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ (٢) .

(١) : الذاريات - ٣٦ .

(٢) : الحجرات - ٤٩ .

فإنه سلب عنهم الإيمان مع إثبات الإسلام لهم .
 وأعلم أن مقدمات دليل المعتزلة أكثرها مزيفة .
 أما قولهم : العبادات : الدين المعتر .
 قلنا : لا نسلم .

وأما قوله تعالى : ﴿ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ فلا يمكن عوده إلى
 ما تقدم ؛ لأن ذلك واحد مذكر ، وما تقدم كثير مؤنث .

ولكن سلمنا ذلك ، لكن لا نسلم أن الإسلام هو الإيمان .
 وأما قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا ﴾ إلى آخره ، فلا
 يدل على ذلك ؛ لأن معناه : من ابتغى غير الإسلام فهو غير مقبول .
 وهذا يدل على أن الدين الذى هو غير الإسلام غير مقبول ، لا على أن
 كل شيء غير الإسلام فهو غير مقبول . فيجوز أن يكون الإيمان غير
 دين ، فلا يلزم أن يكون مقبولا .

وأما الآية الثانية ، فهي أيضا لا تدل على أن الإسلام هو الإيمان .
 غاية ما فى الباب أنها تدل على أن المؤمن يصدق على المسلم . ولا يلزم
 أن يكون الإسلام هو الإيمان .

ص - وقالوا ^(١) : لو لم يكن - لكان قاطع الطريق مؤمنا ،
 وليس بمؤمن ؛ لأنه مُحْزَى ، بدليل : ﴿ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ ﴾ .
 والمؤمن لا يُحْزَى بدليل : ﴿ يَوْمَ لَا يُحْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا
 مَعَهُ ﴾ .

(١) ع : قالوا .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الإيمان في الشرع فعل الواجبات .

وتقريره أنه لو لم يكن الإيمان في الشرع فعل الواجبات ، لكان قاطع الطريق مؤمناً . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الإيمان لو لم يكن في الشرع فعل الواجبات ، لكان في الشرع هو التصديق الخاص ، وهو تصديق النبي ﷺ بما علم مجيؤه منه ؛ إذ لا قائل بالفصل . وإذا كان الإيمان هو التصديق الخاص ، كان قاطع الطريق مؤمناً ، ضرورة كونه مصدقا .

وأما بيان انتفاء التالى فلأن قاطع الطريق مخزى ، والمؤمن لا يخزى ، فقاطع الطريق ليس بمؤمن .

وأما بيان الصغرى فلأن قاطع الطريق يدخل النار ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (١) .

وكل من أدخل في النار فهو مخزى ؛ لقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ﴾ (٢) .

فقاطع الطريق مخزى .

وأما بيان الكبرى فللقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ﴾ (٣) .

(١) ٣٣ : المائة - ٥ .

(٢) ١٩٢ : آل عمران - ٣ .

(٣) ٨ : التحريم - ٦٦ .

ص - وأجيب بأنه للصحابة ، أو مستأنف .

ش - تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم انتفاء التالى .

والقياس الذى ذكرتم فى بيانه غير مستقيم ؛ لأن كبراه - وهى قوله : والمؤمن لا يجزى - لا تصدق كلية ؛ لأن قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ ﴾ مخصوص بالصحابة ، رضى الله عنهم ؛ لأنه تعالى خصهم بالمعية ، وهم الصحابة رضى الله عنهم . ولا يلزم من كون المؤمنين غير مخزين أن يكون غيرهم كذلك .

هذا إذا عطف ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا ﴾ على ما قبله . أما إذا جعل الواو للاستئناف لم يثبت صدق الكبرى ، لا كلية ولا جزئية .

ص - (مسألة) : المجاز واقع ، خلافا للأستاذ . بدليل الأسد للشجاع ، والحمار للبليد ، وشابت لمة الليل .

ش - المسألة الرابعة . اختلف الأصوليون فى أنه هل يقع المجاز فى اللغة أم لا ؟

فقال الأستاذ أبو إسحاق (١) : لا .

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران ؛ الفقيه الشافعى الأصولى . كان علما من أعلام الأصوليين والمتكلمين والمحدثين ، وعد من المجتهدين فى المذهب . توفى - رحمه الله - سنة ٤١٨ هـ .

انظر : طبقات الشافعية للسبكى ٤ : ٢٥٦ ، وطبقات الشافعية للحسينى ص ٥٩ ، وطبقات الشافعية لابن قاضى شعبة ١ : ١٥٨ ، وطبقات الفقهاء للشيرازى ص ١٢٦ ، والبداية والنهاية ١٣ : ٢٤ ، وشذرات الذهب ٣ : ٢٠٩ ، والفتح المبين ١ : ٢٢٨ - ٢٢٩ ، والأعلام ١ : ٦١ ، ومعجم المؤلفين ١ : ٨٣ .

وقال الباقون : نعم .

وهو المختار عند المصنف .

والدليل عليه أن الأسد يستعمل للشجاع ، والحمار للبليد ، ٣٤/أ وشابت لمة الليل لظهور الصبح . فاستعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني إما بطريق الحقيقة أو بطريق المجاز ؛ إذ لا قائل بالفصل .

والأول منتف لوجهين :

أحدهما : أن هذه الألفاظ مستعملة في معاني أخرى بطريق الحقيقة . فلو كان استعمالها في هذه المعاني بطريق الحقيقة أيضا ، يلزم الاشتراك ، وهو خلاف الأصل .

فإن قيل : المجاز أيضا خلاف الأصل .

أجيب : بأنه أولى من الاشتراك لما مر .

والثاني : أنه لو كانت حقيقة في هذه المعاني ، لكانت سابقة إلى الفهم عند عدم القرينة ، إن كانت بالنسبة إلى الغير مجازا . أو لم يسبق الغير إلى الفهم ، إن كانت حقيقة فيه . والتالي باطل ؛ لأن عند عدم القرينة يتبادر الذهن إلى الفهم .

ص - المخالف : محل (١) بالتفاهم .

وهو استبعاد .

(١) فيما عدا ط ، ع : يخل .

ش - قال المخالف ، أى الأستاذ : لو كان المجاز واقعا لاختل التفاهم والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن اللفظ إذا أطلق وأريد [به] (١) مفهوماه المجازى ، فلا يخلو إما أن يكون معه قرينة (٢) [تشعر بأنه هو المراد ، أولا] (٢) . فإن كان الأول فيجوز أن يذهل المخاطب عن القرينة فلا يفهم المراد . وإن كان الثانى يلزم الاختلال ؛ لأنه إذا تجرد عن القرينة ، يتبادر المفهوم الحقيقى إلى الذهن ، وهو غير المراد .

أجاب المصنف عنه بأن هذا الدليل يدل على استبعاد وقوع المجاز ؛ لأنه يلزم إما الاختلال أو جواز عدم فهم المراد ، ولا يدل على امتناعه .

ص - (مسألة) : وهو فى القرآن .

خلافاً للظاهريّة .

بدليل ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ، ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ ، ﴿ جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ ﴾ ، ﴿ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ ﴾ ، ﴿ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾ .
وهو كثير .

(١) « به » ساقط من أ ، ب .

(٢) فى الأصل : « تشعر المجاز أولاً » وليس بصحيح .

ش - المسألة الخامسة في أن المجاز - على تقدير وقوعه في اللغة - هل هو واقع في القرآن ؟

فقال الظاهريون ، أعنى الذين يحملون القرآن على ظاهره ، ولا يؤولونه أصلا : لا .

وقال المحققون : نعم .

والواو في قوله « وهو في القرآن » للحال .

والجملة المذكورة بعدها حال عن الضمير في اسم الفاعل ، وهو قوله : « واقع » في قوله : « المجاز واقع » والعامل اسم الفاعل .

والخيار عند المصنف مذهب المحققين .

والدليل على وقوعه في القرآن قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (١) مجاز ؛ لأنه موضوع أولا لنفى مثل مثله ، وهو ظاهر .

وأريد ههنا نفي المثل ، وإلا لم يحصل المقصود ، وهو بيان تفرده في ذاته ، ونفي المثل عنه . لأن نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل . بل لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم المحال ؛ لأنه يلزم نفيه . تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ؛ لأنه تعالى مثل مثله .

لا يقال : لا نسلم أنه تعالى مثل مثله ؛ لأن الحكم بكونه مثلا لمثله ، إنما يتصور بعد ثبوت مثله ، وثبوت مثله محال . لأننا نقول : ثبوت

مثل المثل لا يتوقف على ثبوت المثل في الخارج ، بل يتوقف على ثبوت مثله في الذهن .

والحق أن هذا الكلام محمول على المعنى الحقيقي ، ويلزم منه نفى المثل مطلقا ؛ لأنه إذا انتفى مثل المثل يلزم منه انتفاء المثل مطلقا ؛ لأنه لو تحقق المثل في الجملة يلزم أن يكون الله - سبحانه وتعالى - مثل مثله ، والتقدير أن مثل مثله منتف .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ ﴾ (١) مجاز ؛ لأن المراد من القرية أهلها ؛ لامتناع السؤال من القرية .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ ﴾ (٢) مجاز ؛ لأن الإرادة صفة لذي شعور ، وقد أريد بها ههنا الميل القائم بالجدار .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾ (٣) ؛ فإنه أطلق الاعتداء على القصاص ، والاعتداء ضد القصاص .

وقيل : إنه سبب القصاص .

فعلى الأول تكون تسمية للشيء باسم ضده ، وعلى الثاني باسم سببه .

(١) : ٨٢ : يوسف - ١٢ .

(٢) : ٧٧ : الكهف - ١٨ .

(٣) : ١٩٤ : البقرة - ٢ .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾ (١) ؛ فإنه أطلق ٣٤/ب
السيئة على جزاء السيئة . وجزاء السيئة حسنة .

فثبت أن المجاز واقع في القرآن .

(٢) [ويجوز أن يقال : إنما أطلق الاعتداء على القصاص لأنه
مشابه للاعتداء في الصورة ، فيكون تسمية الشيء باسم مشابهه . والقرينة
التي تدل عليه قوله تعالى : « بمثل ما اعتدى » . فإن المثل إنما يتحقق
باعتبار المشابهة (في الصورة) (٣) [(٢) .

ص - قالوا : المجاز كذب ؛ لأنه ينتفى (٤) فيصدق .

قلنا : إنما يكذب إذا كانا معا للحقيقة .

ش - الظاهريون قالوا : المجاز غير واقع في القرآن ؛ لأن المجاز
كذب ، والكذب غير واقع في كلام الله تعالى بالإجماع .

بيان الأول أن المجاز يصح نفيه فيصدق المنفى ، كقولنا : البليد
ليس بحمار . وإذا صدق المنفى كذب المثبت ، وهو المجاز . كقولنا :
البليد حمار ؛ ضرورة صدق نقيضه .

أجاب المصنف عنه بأن المجاز إنما يكذب على تقدير صدق
المنفى أن لو كان المراد من المنفى والمثبت معاً هو المفهوم الحقيقي .

(١) ٤٠ : الشورى - ٤٢ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ و ج .

(٣) « في الصورة » مطبوس في الأصل .

(٤) ع والبارقي : ينفى ، وفي المنتهى : ينتفى .

أما إذا كان المراد من المنفى ، المفهوم الحقيقي ، ومن المثلث ،
المفهوم المجازى فلا يلزم من صدق المنفى كذب المثلث ؛ فإن قولنا :
البليد ليس بحمار يصدق مع قولنا : البليد حمار ، إذا كان المراد من
الحمار فى الأول ، المفهوم الحقيقى ، وفى الثانى ، المفهوم المجازى ؛
لاختلاف المحمول فى المثلث والمنفى .

ص - قالوا : يلزم أن يكون البارى - تعالى - متجاوزا (١) .

قلنا : مثله يتوقف على الإذن .

ش - الظاهريون قالوا أيضا : لو وقع المجاز فى القرآن ، يلزم أن
يكون البارى تعالى متجاوزا . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن ثبوت المشتق منه لشيء يصحح إطلاقه اسم
المشتق عليه .

وأجاب المصنف عنه بأن أسماء الله تعالى توقيفية ، فيتوقف إطلاق
الأسماء عليه - مشتقات كانت أو غيرها - على صدور الإذن منه .
فلهذا لا يصح إطلاق « المتجاوز » عليه ، لا لامتناع صدور المجاز منه .

ص - (مسألة) : فى القرآن [معرَّب ،] (٢) وهو عن ابن
عباس وعكرمة ، رضى الله عنهم .

ونفاه الأكثرون .

(١) ط : مجوزا .

(٢) كذا فى ج ، ط ، ع وفيما سواهما : « المعرب » .

لنا : « المَشْكَاةُ » هندية ، و « اسْتَبْرَقُ » و « سَجَّيْلُ » فارسية
و « قِسْطَاسُ » رومية .

ش - المسألة السادسة في أن القرآن هل يشتمل على المعرب
أم لا ؟

ووجه تعلق هذه المسألة بالحقيقة والمجاز ، اشتراك المعرب والمجاز في
أنهما ليسا من الموضوعات الحقيقية للغة العرب .

روى عن ابن عباس (١) وعكرمة (٢) أنه واقع في القرآن .
ونفاه أكثرون .

واختار المصنف وقوعه فيه ودليله أن « المشكاة » (٣) هندية

(١) هو عبد الله بن عباس ، حبر الأمة ، الصحابي الجليل ، ابن عم النبي ﷺ ،
دعا له النبي ﷺ فقال : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » ولد - رضى الله عنه -
سنة ٣ هـ ، وتوفى سنة ٦٨ هـ بالطائف .

انظر : أسد الغابة ٣ : ١٩٢ ، والاستيعاب ٢ : ٣٥٠ ، والإصابة ٢ :
٣٣٠ ، وطبقات المفسرين للداودي ١ : ٢٣٢ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٢٧٥ ، ونسب
قريش ٢٦ ، ونكت الهميان ١٨٠ ، وحلية الأولياء ١/٣١٤ ، وصفة الصفوة ١/٧٤٦ -
٧٥٧ .

(٢) هو عكرمة بن عبد الله البربري المدني ، أبو عبد الله ، مولى عبد الله بن
عباس ، تابعي ، كان من أعلم الناس بالتفسير والمغازي . ولد سنة ٢٥ هـ وتوفى سنة
١٠٥ هـ .

انظر : تهذيب التهذيب ٧ : ٢٦٣ ، وذيل المذيل ٩٠ ، وميزان الاعتدال ٢ :
٢٠٨ ، والوفيات ١ : ٣١٩ ، وحلية الأولياء ٣ : ٣٢٦ ، والمعارف ٢٠١ .
(٣) من الآية ٣٥ من سورة النور ٢٤ .

و « استبرق » (١) و « سجيل » (٢) فارسية ، و « قسطاس » (٣) رومية ، وهى واقعة فى القرآن .

ص - قولهم : مما اتفق فيه اللغتان ، « كالصابون » و « التنور » بعيد .

وإجماع العربية على أن [نحو] (٤) إبراهيم منع من الصرف للعجمة والتعريف ، يوضحه .

ش - هذا إيراد للمانعين عن وقوع المعرب فى القرآن على الدليل المذكور .

توجيهه أن يقال : لا نسلم أن هذه الألفاظ إذا كانت [من] (٥) غير لغة العرب يلزم أن يكون معربا .

وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن [من] (٦) لغة العرب أيضا ، وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون وضع العرب وافق فيها وضع لغة أخرى ، فيكون مما اتفق فيه اللغتان ، كالصابون والتنور ، فإنهما مما اتفق فيه اللغتان بلا خلاف .

أجاب المصنف بأن هذا الاحتمال أعنى كونهما مما اتفق فيه اللغتان بعيد ؛ لأن التعريف فى نحو « الاستبرق » و « السجيل » ظاهر .

(١) من الآية ٣١ من سورة الكهف ١٨ ، وفى مواضع أخرى كذلك .

(٢) من الآية ٤ من سورة الفيل ١٠٥ ، وفى مواضع أخرى كذلك .

(٣) من الآية ٣٥ من سورة الإسراء ١٧ ، وفى موضع آخر كذلك .

(٤) زيادة من أ ، ب ، ج ، ط ، ع .

(٥ ، ٦) فى الأصل : « فى » بدل « من » .

ومما يوضح أن العرب واقع في القرآن إجماع أهل العربية على أن نحو « إبراهيم » منع من الصرف لوجود علتين ، إحداهما : المعرفة ، والأخرى : العجمة ، فيكون معربا ، وهو واقع في القرآن .

ص - المخالف : بما ذكر في الشرعية .

وبقوله : ﴿ الْأَعْجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ .

فنفي أن يكون متنوعا .

ش - استدل المخالف ، أى القائل بعدم وقوعه بالدليلين :

أحدهما ما ذكر في الحقيقة الشرعية من أنها لو كانت واقعة ، لما كان القرآن عربيا .

وتوجيهه ، والجواب عنه كما مضى ، من غير تفاوت .

والثانى أنه لو وقع المعرب لكان القرآن متنوعا ، أى أعجميا ٣٥/أ وعربيا . والتالى باطل فالقديم مثله .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما بطلان التالى ، فلقوله تعالى : ﴿ الْأَعْجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ (١) فإنه نفي أن يكون القرآن أعجميا وعربيا . وذلك لأنه ليس المراد هو الاستفهام ، بل الإنكار على أن يكون بعض القرآن أعجميا وبعضه عربيا ، فينتفى التنوع .

ص - وأجيب بأن المعنى من السياق : أكلام أعجمى
ومخاطب عربى لا يفهمه (١) [وهم يفهمونها] (٢) .

ولو سلم نفى [التنويع] (٣) فالمعنى : أعجمى لا يفهمه .

ش - أجاب المصنف عن الدليل الثانى بأنا لا نسلم أن الله -
سبحانه وتعالى - نفى التنويع ، فإن المفهوم من السياق إنكار كون
القرآن أعجميا مع كون المخاطب عربيا . فيكون الأعجمى صفة للقرآن ،
والعربى صفة للمخاطب . وتقدير الكلام حينئذ : أكلام أعجمى
ومخاطب عربى لا يفهمه . فلا ينتفى التنوع (٤) .

وإن سلم أن كل واحد من الأعجمى والعربى صفة الكلام ،
فالمعنى : أكلام بعضه أعجمى لا يفهم وبعضه عربى . فلا يلزم نفى
التنويع مطلقا ؛ لجواز أن يكون بعضه أعجميا يفهم .

ولما فرغ عن المسائل المتعلقة بالحقيقة والمجاز ، شرع فى المسائل
المتعلقة بالاشتقاق . وهى خمس .

ص - (مسألة) : المشتق ما وافق أصلا بحروفه الأصول
ومعناه .

(١) البابرقى : لا يفهم .

(٢) زيادة من ط ، ع والبابرقى وكتب فى أ : « وهم يفهمونها » ثم شطب .

(٣) فى الأصل : التنوع .

(٤) ج : فلا ينفى التنويع .

وقد يزداد : بتغيير^(١) ما . وقد يطرد ، كاسم الفاعل وغيره . وقد يختص ، كالقارورة والدبران .

ش - المسألة الأولى في بيان ماهية المشتق .

المشتق ما وافق ، أى كلمة وافقت أصلا ، أى كلمة أخرى ، أعم من أن يكون اسما أو فعلا - بحروفه ، أى حروف ذلك الأصل ، الأصول ومعناه ، على معنى أن مثل الحروف الأصلية التى فى الأصل ، ومثل معناه موجود فى المشتق .

وإنما قال : « أصلا » لينطبق على مذهب البصريين والكوفيين فى كون المصدر مشتقا من الفعل ، وعكسه . لأنه لو قال اسما ، اختص بمذهب البصريين . ولو قال فعلا ، اختص بمذهب الكوفيين .

وقوله : « كلمة » بمثابة الجنس ، تتناول المشتق وغيره .

وقوله : « وافق أصلا بحروفه الأصول » يخرج الكلمات التى توافق أصلا بمعناه لا بحروفه الأصول ، كالحبس والمنع .

وقوله : « ومعناه » احترز عن مثل الذهب . فإنه يوافق أصلا وهو الذهب - فى حروفه الأصول ، ولكن غير موافق فى معناه .

مثال المشتق : خفق من الخفقان ، فإن خَفَقَ يشارك الخفقان فى الخاء والفاء والقاف ، التى هى الحروف الأصلية من الخفقان .

وقوله : « وقد يزداد » أى وقد يزداد على التعريف المذكور لفظة : « بتغيير ما » .

(١) ط : بتغيير .

وذلك خمسة عشر نوعا . لأن التغيير إما أن يكون بالزيادة وحدها ، أو بالنقصان وحده ، أو بهما جميعا .

والأول إما أن يكون بزيادة حرف ، مثل كاذب من الكذب ، زیدت الألف .

أو بزيادة الحركة ، مثل نَصَرَ من النَصْر ، زیدت حركة الصاد .

أو بزيادة الحرف والحركة جميعا ، نحو ضارب من الضرب ، زیدت الألف وكسرة الراء .

والثاني - وهو أن يكون التغيير بالنقصان - إما أن يكون بنقصان الحرف ، مثل خَف من الخوف ، نقصت منه الواو .

أو بنقصان الحركة ، كما في الضَرْب على مذهب الكوفيين فإنه مشتق من ضَرْب .

أو بنقصانهما ، مثل غَلَى من العَلِيان ، نقصت منه الألف والنون وحركة الياء .

الثالث أن يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا .

فالزيادة والنقصان إما أن يكونا في الحرف فقط ، مثل مسلمات ، زیدت فيه الألف والتاء ، ونقصت عنها التاء التي في الواحد .

وإما أن يكونا في الحركة فقط ، مثل حِذِر من الحَذَر ، حذفت فتحة الدال ، وزیدت كسرتها .

وإما أن يكون الزيادة في الحرف والنقصان في الحركة ، مثل عادٍ ،
 بالتشديد من العدَد ، نقصت حركة الدال الأولى للإدغام وزيدت
 الألف .

وإما أن يكون الزيادة في الحركة والنقصان في الحرف ، مثل نبت
 من النبات ، زيدت فتحة التاء ونقصت الألف .

وإما أن يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما ، والنقصان في
 الحرف فقط ، نحو خاف من الخوف ، زيدت الألف وفتحة الفا ،
 ونقصت الواو .

وإما أن يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما ، والنقصان في
 الحركة فقط ، مثل إضرب من الضرب ، زيدت الألف للوصل وحركة
 الراء ، ونقصت حركة الضاد .

وإما أن يكون النقصان فيهما ، والزيادة في الحرف فقط ، مثل
 كألٍ - بالتشديد من الكلال ، نقصت حركة اللام الأولى للإدغام ،
 ونقصت الألف بين اللامين ، وزيدت الألف قبلهما .

وإما أن يكون النقصان فيهما ، والزيادة في الحركة فقط ، مثل عد
 من الوعد ، نقصت الواو وفتحها ، وزيدت كسرة العين .

وإما أن يكون بزيادة الحرف والحركة ، ونقصانهما ، مثل إرم من
 الرمي ، زيدت ألف الوصل وحركة الميم ، ونقصت الياء وحركة الراء .

واعلم أن التعريفين ، أعنى الأول والثاني يشكل بمثل (١) الجلب والجلب . اللهم إلا أن يعتبر التغيير بحسب المعنى واللفظ جميعا ، فحينئذ يسلم التعريف الثاني عن هذا الإشكال .

لكنه يشكل (١) بمثل فلك جمعا ومفردا ، فإنه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ ، إلا أن يقال : المراد بالتغيير : اللفظي ، أعم من أن يكون تحقيقا أو اعتبارا .

والمشتق قد يطرد إطلاقه على جميع مدلولاته ، كاسم الفاعل ، والصفة ، واسم المفعول . فإن الضارب يطلق على كل من يثبت له الضرب . وكذلك الحسن والمضروب .

وقد لا يطرد ، كالقارورة والدبران ، فإن القارورة لا يطلق على كل ما يكون مقراً للمائعات مع دلالتها عليه ، بل يختص بالزجاجة المختصة .

وكذلك الدبران ، فإنه لا يطلق على كل ما هو موصوف بالدبور ، بل يختص بمجموع خمسة كواكب من الثور . يقال : إنه سنامه ، وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا .

ص - (مسألة) (٢) : اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة .

(١) من قوله « الجلب والجلب » إلى قوله « لكنه يشكل » غير واضح في أ .

(٢) كلمة « مسألة » ساقطة من ط .

ثالثها : إن كان ممكنا ، اشترط .

ش - المسألة الثانية في أن صدق المشتق حقيقة هل هو مشروط ببقاء معنى المشتق منه أم لا ؟

فيه ثلاثة مذاهب :

الأول : اشترطه مطلقا .

والثاني : عدم اشترطه .

وثالثها ، أى ثالث المذاهب : أن معنى المشتق منه ، إن كان ممكنا بقاءه ، كالضرب ونحوه ، اشترط وإلا فلا . كالمصادر السيالة نحو (١) التكلم والتحرك .

ولما نبه المصنف على المذهب الثالث بالفرق ، علم أن أحد الأولين : الاشتراط مطلقا ، والآخر : عدمه مطلقا .

ص - المشتراط : لو كان حقيقة ، وقد انقضى ، لم يصح نفيه .

ش - أى قال المشتراط : لو كان المشتق عند انقضاء معنى المشتق منه ، لما صح نفي المشتق . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن الحقيقة لا يصح سلبها ، لما مر .

وأما انتفاء التالى ، فلأن عند انقضاء الضرب ، مثلا ، يصدق : ليس بضارب فى الحال بالضرورة . وإذا صح السلب فى الحال ، صح السلب مطلقا ؛ لأن المطلق جزء المقيّد .

(١) أ : « ي » بدل « نحو » .

ص - أجبب بأن المنفى : الأخص . فلا يستلزم نفى الأعم .
 ش - تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم انتفاء التالى .
 قوله : لأنه يصدق عند انقضاء الضرب : أنه ليس بضارب فى
 الحال ، فيصدق : ليس بضارب مطلقا .

قلنا : لا نسلم أنه يصدق : ليس بضارب مطلقا . وذلك لأن
 الضارب فى الحال أخص من الضارب مطلقا ، ونفى الأخص لا يستلزم
 نفى الأعم ؛ لأن نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم مطلقا .
 فإن قيل : قولنا : ليس بضارب فى الحال ، سلب أخص ،
 لا سلب الأخص ، فيصدق على تقدير صدقه : ليس بضارب مطلقا ؛
 لأن السلب المطلق لازم للسلب المقيد .

أجبب بأنه لا نسلم حينئذ صدق قولنا : ليس بضارب فى
 الحال ؛ لأنه حينئذ يكون معناه : الضارب مطلقا صدق سلبه فى
 الحال ، وهو عين المتنازع فيه .

ص - قالوا : لو صح بعده - لصح قبله .

ش - هذا دليل آخر للمشترطين .

وتوجيهه أن يقال : لو صح إطلاق الضارب حقيقة بعد انقضاء
 الضرب بسبب ضرب وجد قبل ذلك الزمان ، لصح إطلاقه حقيقة قبل
 حصول الضرب بسبب ضرب يوجد بعد ذلك الزمان بجامع وجود الضرب
 فى أحد الزمانين مع خلو المحل عن الضرب فى الحال .

والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

ص - أجب (١) : [إذا] (٢) كان الضارب من ثبت له الضرب - لم يلزم .

ش - أجب المصنف عنه بأن معنى الضارب من ثبت ، أى شخص ثبت له ضرب . وإذا كان معناه هذا لم يلزم من صدقه بعد انقضاء الضرب ، صدقه قبل حصول الضرب ، لقيام الفرق بينهما .

وذلك لأن الذى صدر عنه الضرب وانقضى ، يصدق عليه أنه ثبت له ضرب . بخلاف من لم يصدر عنه ضرب أصلا . فيصدق الضارب فى الأول دون الثانى .

ويمكن أن يقال أيضا : ما ذكرتم قياس فى اللغة ، وهو غير مفيد .

ص - النافى : أجمع أهل العربية على صحة « ضارب أمس » وأنه اسم فاعل .

ش - قال النافى للاشتراط : لا يشترط بقاء المشتق منه فى صدق المشتق حقيقة . وذلك لأن أهل العربية أجمعوا على صحة قولنا « ضارب أمس » وعلى أنه اسم فاعل . والأصل فى الاستعمال ، الحقيقة .

ص - أجب : مجاز كما فى المستقبل باتفاق .

(١) البارتى : وأجب .

(٢) ع : إذا .

ش - أجاب المصنف عنه بأننا لا نسلم أنه إذا صح إطلاقه في الماضي يكون حقيقة . لم لا يجوز أن يكون مجازا كما في المستقبل ؛ فإنه يصح إطلاقه في المستقبل ، كما يقال : « ضارب غدا » . مع أنه مجاز بالاتفاق .

فإن قيل : المجاز خلاف الأصل .

أجيب بأنه يكون خلاف الأصل إذا لم يلزم ما هو أشد محذورا منه . وههنا قد لزم ؛ لأنه إذا كان حقيقةً في الماضي - وفي الحال حقيقةً بالاتفاق - يلزم الاشتراك .

فإن قيل : إنما يلزم الاشتراك إذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك .

أجيب بأنه إذا كان موضوعا للقدر المشترك يلزم أن يكون إطلاقه في المستقبل أيضا بطريق الحقيقة ؛ لأن الضرر المشترك - وهو وقوع الضرب في أحد الأزمنة الثلاثة - متحقق فيه ، وهو باطل بالاتفاق .

ص - قالوا : صح مؤمن وعالم للنائم .

ش - لهذا دليل آخر لنا في الاشتراط .

تقريره أن يقال : بقاء المشتق منه ليس بشرط في صدق المشتق حقيقة . وذلك لأنه صدق على النائم أنه مؤمن وعالم ، مع خلوه في تلك الحالة عن الإيمان والعلم . والأصل في إطلاقه ، الحقيقة .

ص - أجيب : مجاز ؛ لامتناع « كافر » لكفرٍ تقدم .

ش - أجاب المصنف عنه بأن إطلاق « المؤمن » و « العالم »

حالة النوم على النائم بطريق المجاز . والدليل عليه أنه لو كان حقيقة ، لكان مطردا ، وليس كذلك ؛ لامتناع إطلاق « الكافر » على المسلم لكفر تقدم . وعدم الاطراد علامة المجاز .

ولقائل أن يقول : عدم الاطراد ههنا لأجل المنع من الشرع لتعظيم الصحابة رضی الله عنهم .

وقد سبق أن عدم الاطراد مع المنع لا يكون علامة المجاز .

ص - قالوا : يتعذر في مثل « متكلم » و « مخبر » .

ش - هذا دليل آخر لنا في الاشتراط .

توجيهه أن يقال : لو كان بقاء معنى المشتق منه شرطا في صدق المشتق حقيقة لما كان مثل « المتكلم » أى المشتقات التى تكون مصادرها سيالة حقيقة أصلا . والتالى باطل بالاتفاق ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المصادر السيالة يمتنع وجود معانيها فى الواقع . وذلك لأن أجزاء معانيها لا تجتمع فى الوجود معا ؛ لأن الجزء اللاحق لا يوجد إلا بعد انعدام السابق . وإذا امتنع اجتماع الشئ فى الواقع ، ٣٦/ب امتنع وجوده فيه . فلو كان بقاء المعنى شرطا فى صدق المشتق حقيقة ، امتنع أن تكون المشتقات من أمثال هذه المصادر حقيقة ؛ لامتناع وجود [معنى] (١) المشتق منه .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

ص - أجيّب بأن اللغة لم تبن على المشاحة في مثله ، بدليل
صحة الحال .

وأيضاً فإنه يجب أن لا يكون كذلك .

ش - أجاب المصنف عنه بوجهين :

أحدهما : أن بقاء معنى المشتق منه شرط إذا أمكن وجود المعنى
بتامه في الواقع . وبقاء الجزء الأخير منه شرط إذا تعذر اجتماع أجزاء المعنى
في الواقع . واللغة لم تُبن على المضايقة والمشاحة حتى لا يكتفى ببقاء
الجزء الأخير في مثل ما نحن بصدد من المصادر السيالة ، بدليل صحة
إطلاق لفظ الحال حقيقة على زمان الفعل الحاضر مع أن أجزاء زمان
الفعل الحاضر ، لا تكون باقية عند إطلاق لفظ الحال ؛ لأن الزمان غير
قار الذات ، أى لا تجتمع أجزاءه معا في الوجود .

والثاني : أنه يجب أن لا يكون بقاء معنى المشتق منه كذلك ، أى
شرط بتامه حينئذ . ولا يلزم من ذلك أن لا يكون البقاء شرطاً أصلاً ، بل
يجوز أن يكون بقاء الجزء الأخير في الجميع شرطاً .

ص - (مسألة) : لا يشتق اسم [الفاعل] ^(١) لشيء والفعل
قائم بغيره .

خلافاً للمعتزلة .

لنا : الاستقراء .

(١) ب : « فاعل » .

ش - المسألة الثالثة في أنه هل يشتق اسم الفاعل لشيء ، أى يطلق عليه ، والفعل ، أى معنى المصدر قائم بغير ذلك الشيء .
فقال الأصحاب : لا .

وقالت المعتزلة : نعم ؛ لأن الله تعالى متكلم بكلام قائم بالجسم ، لا بذاته تعالى ، وإلا لكان قابلاً وفاعلاً ، ولكان محلاً للحوادث ؛ لأن الكلام عندهم حادث .
وكلاهما محالان .

واعلم أن فساد هذين الأصلين مبين في أصول الدين .
حجة أصحابنا : الاستقراء . وبيانه أنا استقرأنا مواقع استعمال المشتقات ، فلم نعثر على موضع اشتق له اسم ولم يكن معنى المشتق منه قائماً به .

ص - قالوا : ثبت قاتل وضارب ، والقتل للمفعول .

ش - هذا دليل للمعتزلة .

وتوجيهه أنه قد اشتق قاتل وضارب لذات القتل والضرب ، -
لكونهما أثرين - قائمين بغيرهما ، وهو المقتول ؛ ضرورة حصول الأثر فيه .

ص - قلنا : القتل : التأثير ، وهو للفاعل .

ش - أجاب عنه الأصحاب بأننا لا نسلم أن القتل هو :
الأثر ، بل القتل : التأثير ، والتأثير للفاعل ، ولا يكون قائماً بالمقتول ،

بل التأثير قائم بالمقتول ، وهو ليس بقتل . والفرق بين التأثير والتأثر واضح ، لا ينكره من كان له إنصاف .

ص - قالوا : أطلق الخالق على الله تعالى (١) باعتبار المخلوق ، وهو (الأثر ؛ لأن) (٢) الخلق ، المخلوق ، وإلا لزم قدم العالم أو التسلسل .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة .

وتوجيهه أن يقال : يجوز أن يطلق اسم الفاعل على شيء ومعنى المشتق [منه] (٣) غير قائم به . وذلك لأنه أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار المخلوق وهو الأثر المباين عن ذاته تعالى .

وإنما قلنا : إن إطلاق الخالق على الله تعالى [باعتبار المخلوق ؛ لأن] (٤) الخالق مشتق من الخلق ، والخلق (٥) هو المخلوق ؛ لأنه لو كان مغايرا للمخلوق لكان إما قديما أو حادثا ؛ إذ كل مفهوم - وجوديا أو عدميا - لا يخلو عن أحدهما . لأنه إن كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث ، وإلا فهو القديم . والتالي بقسميه باطل ؛ لأنه إن كان قديما لزم قدم العالم ؛ لأنه نسبة بين الخالق وبين العالم .

(١) « تعالى » ساقط من ط ، ع .

(٢) ط : « لا أثر ألان » بدل التي في القوسين . وهو خطأ .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٤) ما بين القوسين مطموس في ب .

(٥) « والخلق » مطموس في ب .

وإذا كان النسبة بين الشيئين قديمة يلزم قدم المنتسبين ؛ ضرورة تأخر النسبة عنهما . وإن كان حادثا يفتقر إلى مؤثر ، ولذلك المؤثر تأثير فيه ويتسلسل .

ص - وأجيب أولاً بأنه ليس بفعل قائم بغيره .

وثانياً بأنه ^(١) [للتعلق] ^(٢) الحاصل بين المخلوق والقدرة حال ١/٣٧ [الإيجاد] ^(٣) .

فلما نسب إلى البارئ تعالى ^(٤) - صح الاشتقاق جمعا بين الأدلة .

ش - أجب المصنف عن هذا الدليل بوجهين :

أحدهما : أنه لو صح أن الخلق هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم . وذلك لأن مطلوبكم هو أن اسم الفاعل يجوز أن يطلق على شيء والفعل قائم بغيره . وإذا كان الخلق عين المخلوق لم يكن فعلا قائما بالغير ، بل هو ذات الغير . فلم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للبارئ تعالى باعتبار الخلق ، جواز إطلاق اسم الفاعل على شيء مع قيام الفعل بغيره .

(١) ط ، ع : أنه .

(٢) ع : التعلق .

(٣) في الأصل والبارئ : الاتحاد ، وهو خطأ .

(٤) « تعالى » ساقط من ط ، ع .

الثانى أن ما ذكرتم من الدليل يقتضى جواز إطلاق الخالق على الله تعالى مع كون الفعل الذى هو الخلق غير قائم به .

وما ذكرنا من الدليل ، أعنى الاستقرار يقتضى كون الخلق الذى اشتق منه الخالق لله تعالى أمرا قائما به . فيجعل الخلق عبارة عن التعلق الحاصل بين المخلوق والقدرة حالة الإيجاد ، توفيقا بين الدليلين بأن يعمل بكل من الدليلين من وجه دون وجه .

فإنه باعتبار أن يكون التعلق نسبة بين القدرة والمخلوق لم يكن قائما بذات الله تعالى بالحقيقة .

فلا يلزم إهمال دليلكم بالكلية ؛ لأنه قد عمل به من حيث أنه لم يحمل^(١) [الخلق على معنى قائم به بالحقيقة .

وباعتبار أن يكون متعلقا بالقدرة القائمة به تعالى ، لم يكن مباينا عنه بالكلية ، بل يكون متعلقا به ؛ لأن المتعلق بالصفة القائمة به ، متعلق به بالضرورة .

فيجوز أن يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار ، فلا يلزم إهمال دليلنا بالكلية ؛ لأنه قد عمل به من حيث أنه لم يحمل^(١) على الأثر المباين عن ذاته .

أما إذا حمل الخلق على المخلوق - كما ذكرتم - يلزم الترك بدليلنا بالكلية ؛ ضرورة كون المخلوق أمرا منفصلا عن ذاته . وإذا حمل على فعل

(١) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، ج .

قائم به بالحقيقة - كما ذكرنا أولا - يلزم الترك بدليلكم بالكلية . والترك بأحد الدليلين على خلاف الأصل ؛ لأن الأصل في الدليل إعماله لا إهماله .

ص - (مسألة) : الأسود ونحوه من المشتقات (١) يدل على ذات متصفة بسواد ، لا على خصوص من جسم وغيره ؛ بدليل صحة : « الأسود جسم » .

ش - المسألة الرابعة في مفهوم المشتق .

الأسود ونحوه من المشتقات . كالأبيض والضارب والمضروب ، يدل كل منها على ذات ما متصفة بتلك الصفة . فإن الأسود مثلا يدل على ذات ما متصفة بالسواد ، ولا يدل على خصوص تلك الذات من جسم وغيره . فإن علم منه شيء من ذلك فهو على طريق الالتزام ، لا باعتبار كونه جزءا من مسماه .

والذى يدل على ذلك أن قولنا : الأسود جسم مستقيم . ولو دل الأسود على خصوص الجسم لكان غير مستقيم ؛ لأنه حينئذ يكون معناه : الجسم ذو السواد جسم . وهو غير مستقيم ؛ للزوم التكرار بلا فائدة .

ص - (مسألة) : لا تثبت اللغة قياسا .

خلافًا للقاضي وابن سريج .

(١) ط : المشتق ، بدل « المشتقات » .

وليس الخلاف في نحو « رجل » ورفع الفاعل . أى لا يسمى مسكوت عنه إلحاقاً بتسمية المعين المعنى يستلزمه وجوداً وعدمًا .

كالخمر للتبيد للتخمير ، والسارق للنباش للأخذ خفية ، والزاني للائط للوطء ^(١) المحرم ، إلا بنقل أو استقراء التعميم ^(٢) .

ش - المسألة الخامسة في أن اللغة هل تثبت بالقياس أم لا .

فقال معظم أصحابنا والحنفية وجماعة من الأدباء : لا .

وقال القاضي أبو بكر وابن سريج ^(٣) منا وجماعة من الفقهاء :

نعم .

وليس الخلاف في إطلاق اسم عُلمٍ تعميمه للأفراد بالنقل ، على ما سكت عنه ، أى لم يسمع إطلاقه عليه من أهل اللغة . مثل « رجل » فإنه وضع لواحد من ذكور بنى آدم وعلم تعميمه بالنقل . فإذا أطلق على واحد ، لم يسمع من العرب إطلاقه عليه .

(١) ط : للايلاج بدل « للوطء » .

(٢) ع : بالتعميم .

(٣) هو أحمد بن عمر بن سريج ، أبو العباس ، ولد ببغداد سنة ٢٤٩ هـ وكان يلقب بالباز الأشهب والأسد الضارى ، وقد كان شيخ الشافعية في عصره . تولى قضاء شيراز . بلغت مؤلفاته أربعمائة ، المشهور منها فى الأصول : الرد على ابن داود فى إبطال القياس . توفى - رحمه الله - سنة ٣٠٦ هـ .

انظر : الوفيات ١ : ٦٦ ، وتاريخ بغداد ٤ : ٢٧٨ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢١ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٢ : ٢٥١ ، والمنتظم ٦ : ١٤٩ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٤٧ ، والأعلام ١ : ١٨٥ ، ومعجم المؤلفين ٢ : ٣١ ، والفتح المبين ١ : ١٦٦ .

لا يقال : إنه إثبات بالقياس ؛ إذ تناول اللفظ لذلك الواحد علم بالنقل .

وليس أيضا الخلاف في نحو رفع فاعل لم يسمع من العرب رفعه ؛ فإنه لا نزاع في جواز رفعه .

ولا يقال أيضا : إنه إثبات بالقياس ؛ إذ علم تعميم رفع الفاعل بالاستقراء . فإننا لما استقرأنا الكلام وجدنا كل ما أسند الفعل أو شبهه إليه مقدما عليه مرفوعا ، حصل عندنا قاعدة ، وهي أن : كل فاعل مرفوع ، بحيث لم يبق شك . فإذا جعل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ٣٧/ب مرفوعا ، لم يكن ذلك قياسا ؛ إذ علم بالاستقراء أن الرفع وضع لكل فاعل .

بل إنما الخلاف في أنه هل يسمى مسكوت عنه ، مثل النبيذ ، مثلا إلخاقتا بتسمية ، أى باسم مثل اسم الخمر موضوع المعين ، مثل ماء العنب المخصوص ، لأجل معنى ، مثل التخمير ، يستلزم ذلك المعنى الاسم وجودا وعدما ، أى متى وجد المعنى المذكور وجد الاسم ، ومتى عدم عدم ، [أم لا] (١) ؛ لأنه هو القياس في اللغة .

والباقى قوله « بتسمية » متعلقة بقوله « يسمى » .

والحاصل أن المراد من قولنا : إن اللغة لا تثبت قياسا أنه إذا سمى

(١) « أم لا » ساقط من أ .

معين باسم ، ويوجد في ذلك المعين معنى يستلزم ذلك [المعنى] (١) ذلك الاسم وجودا وعدما ، ثم وجد معين آخر مسكوت عنه ، ووجد المعنى المذكور فيه ، فلا يجوز أن يسمى [المعين] (٢) المسكوت عنه بذلك الاسم لأجل المعنى المستلزم لذلك الاسم . كما [إذا] (٣) سمى النبيذ بالخمر لأجل التخمير ، وهو الشدة المطربة المخمرة على العقل . وكما إذا سمى النباش بالسارق لأجل الأخذ خفية . وكما إذا سمى اللائط بالزاني لأجل الوطء المحرم .

قوله : إلا بنقل أو استقراء التعميم ، استثناء من قوله : « لا يسمى » أى لا يسمى المسكوت عنه باسم المعين لأجل المعنى المذكور ، لكن يسمى المسكوت عنه باسم المعين بسبب النقل والاستقراء الدالين على التعميم كما ذكرنا .

ص - لنا : إثبات اللغة بالمحتمل .

ش - هذا دليل على عدم جواز إثبات اللغة بالقياس .

تقريره : لو جاز إثبات اللغة بالقياس لجاز إثباتها بمجرد الاحتمال .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه من الجائز أن لا يكون [ذلك المعنى] (٤) اللازم

(١) فى الأصل : « المعين » بدل « المعنى » .

(٢ ، ٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٤) فى الأصل : فى ذلك المعنى .

للمسمى حاملا للواضع على التسمية ؛ لجواز أن لا يلاحظ [الواضع] (١) مناسبة بين الاسم والمعنى عند التسمية . وكما احتمل أن يكون الحامل على الوضع هذا المعنى ، احتمل أن يكون غيره حاملا عليه . فإثبات تسمية المسكوت عنه بسبب ذلك المعنى إثبات اللغة بالمحتمل .

وأما بطلان التالى فبالاتفاق .

ص - قالوا : دار الاسم معه وجودا وعدما .

ش - هذا دليل لمثبت اللغة بالقياس .

توجيهه أن يقال : إن اسم الخمر دار مع التخمير وجودا وعدما . أما وجودا ففى ماء العنب الذى حصل فيه الشدة المطربة المخمرة على العقل ، فإنه وجد التخمير فيه ووجد الاسم ؛ فإنه يسمى فى تلك الحالة خمرا .

وأما عدما ففى ماء العنب الذى لم توجد فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل ، فإنه لم يوجد فيه التخمير ، ولم يطلق عليه اسم الخمر . وكذلك اسم السارق والزانى دار مع الأخذ خفية ومع الوطاء المحرم وجودا وعدما .

ودوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ، فيكون المعانى المذكورة علة للتسمية بالأسماء المذكورة . فإذا وجدت فى صور آخر ، أطلق عليها الأسماء . وإلا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال .

(١) فى الأصل : اللفظ الواضع .

ص - قلنا : ودار مع كونه من العنب ، وكونه مال الحى ،
وقبلاً .

ش - تقرير الجواب أن الأسماء المذكورة كما دارت مع ما ذكرتم
من المعانى المذكورة ، كذلك دارت مع ما يكون مختصا بالصور المذكورة
وجودا وعدما . فإن لفظ الخمر دار مع تخمير ماء العنب ، ولفظ السارق
مع أخذ مال الحى خفية ، ولفظ الزانى مع كون الوطاء المحرم قبلا .
ودوران هذه الأسماء مع هذه المعانى ظاهر .

وكما جاز أن يكون المعانى الذى ذكرتم علة للتسمية ، جاز أن
يكون هذه المعانى أيضا علة . فإثبات التسمية بالمعانى التى ذكرتم إثبات
بالمحتمل ، وهو غير جائز .

ص - قالوا : ثبت شرعا ، والمعنى واحد .

أ/٣٨

ش - هذا دليل آخر للمثبتين .

توجيهه أن يقال : ثبت القياس الشرعى ، ومعنى القياس فى
الشرع واللغة واحد ؛ لأنه إثبات مثل حكم الأصل فى صورة أخرى لأمر
مشترك بينهما ، كما فى الشرع . وإذا كان المعنى واحدا وثبت
[ثمة] (١) ، وجب أن يثبت ههنا ؛ إذ لا فرق بينهما .

ص - قلنا : لولا الإجماع - لما ثبت .

(١) فى الأصل : ثم ، ولا فرق فى المعنى .

ش - تقرير الجواب أن يقال : القياس شرعياً أو لغوياً - إنما يثبت إذا كان له مصحح ، وقد وجد في الشرع ما هو مصحح له ، وهو الإجماع ، ولم يوجد الإجماع في القياس اللغوي ، فلهذا ثبت ثمة ولم يثبت هنا .

ص - وقطع النباش وحد النبيذ ، إما لثبوت التعميم ، وإما بالقياس ، لا (١) لأنه سارق أو خمر بالقياس .

ش - هذا جواب سؤال مقدر ، هو أن اللغة إذا لم تثبت بالقياس فكيف صح إثبات قطع النباش وحد شارب النبيذ ؟ لأن النص لم يرد إلا في السارق وشارب الخمر . وقد أوجب الشافعي - رضی الله عنه - قطع النباش وحد شارب النبيذ .

وتقرير الجواب أن يقال : إيجاب قطع النباش وحد الشارب إما أن يكون لثبوت تعميم اسم الخمر والسارق للنبيذ والنباش بالنقل على الوجه الذي ذكر .

وإما أن يكون بالقياس الشرعي ، بأن يقاس النبيذ على الخمر ، والجامع بينهما شدة مطربة مخمرة على العقل . والنباش على السارق ، والجامع بينهما المفسدة الحاصلة من أخذ مال الغير خفية ، لا لأنه سارق أو خمر بالقياس اللغوي .

★ ★ ★

(١) « لا » ساقط من أ .

ص - الحروف

معنى قولهم : الحرف لا يستقل بالمفهومية : أن نحو « من » و « إلى » مشروط في دلالتها على معناها الإفرادى ، ذكر متعلقها (١) .
 ونحو « الابتداء » و « الانتهاء » و « ابتداء » و « انتهى » غير مشروط فيها ذلك .

ش - اعلم أن المراد من قول النحاة : إن الحرف لا يستقل بالمفهومية : أن نحو « من » و « إلى » شرط الواضع في دلالتها على معناها الإفرادى ذكر متعلقها ، على معنى أن الواضع نص على أن « من » و « إلى » إذا ذكر متعلقهما معا ، كان معناهما : الابتداء والانتهاء . وإذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى أصلا ، لا الابتداء والانتهاء ولا غيرهما .

واحترز بقوله : « الإفرادى » عن الاسم والفعل ؛ فإن [كل واحد] (٢) منهما في دلالته على المعانى التركيبية ، أعنى المعانى التى تكون له حالة التركيب ، مشروطة بذكر متعلقه . فإن كون الاسم فاعلا ، إنما هو باعتبار الفعل ، وكون الفعل خيرا إنما هو باعتبار المبتدأ .

(١) ط : في دلالتها على معناها الإفرادى ذكر متعلقهما .

(٢) كذا في أ و ب وفي الأصل : « فإن كل منهما » . وفي ج : « فإن كلا

منهما » .

لكن لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الإفرادية ذكر متعلقهما .
وذلك لأن نحو « الابتداء » و « الانتهاء » وكذا « ابتداء » و « انتهى »
لم يشترط في دلالتها على معانيها الإفرادية ذكر متعلقها ، ولهذا يفهم معنى
الابتداء والانتهاء .

وكذا معنى « ابتداء » و « انتهى » بدون ذكر متعلقها . بخلاف
« من » و « إلى » فإن معنهما لا يفهم من غير أن يذكر متعلقهما .
فإن قيل : « من » و « إلى » يفهم منهما الابتداء والانتهاء بدون
ذكر متعلقهما .

أجيب بأن الابتداء والانتهاء فهما منهما حالة اعتبار متعلقهما ،
وإن لم يصرح به .

وإنما مثل من الأسماء ب « الابتداء » و « الانتهاء » ، ومن الأفعال
ب « ابتداء » و « انتهى » ؛ ليعلم أنه إذا عبر عن الابتداء والانتهاء بمجرد
لفظ « من » و « إلى » ولم يذكر متعلقهما ، لم يدل عليهما . وإذا عبر
عن الابتداء والانتهاء بالاسم أو الفعل ، فهما بدون ذكر متعلقهما .

ص - ^(١) [وأما نحو « ذو » و « فوق » و « تحت » وإن لم
تذكر إلا بمتعلقها لأمرٍ فغير مشروط فيها ذلك ؛ لما علم من أن وضع
« ذو » بمعنى « صاحب » ليتوصل به إلى الوصف بأسماء الأجناس
اقتضى ذكر المضاف إليه . وأن وضع « فوق » بمعنى مكان ، ليتوصل به
إلى علوٍ خاص اقتضى ذلك وكذلك ^(٢) البواقي] ^(١) .

(١) ع : « أو » بدل « و » وهو خطأ . وما بين القوسين ساقطة من متن المختصر
عند البارتى وموجودة في شرحه .

(٢) ع : « وكذا » بدل « كذلك » .

ش - هذا جواب عن وهم يتوهم أن الخاصة المذكورة للحرف ٣٨/ب تنتقض بهذه الأسماء . وذلك لأن « ذو » و « فوق » و « تحت » وأمثالها أسماء بالاتفاق ، مع أن الخاصة المذكورة ثابتة لها ؛ لأنها غير مستقلة بمعناها الإفرادى ؛ فإنها ما لم يذكر متعلقها معها لم يفد فائدة ، ولذلك لم يستعمل بدون المضاف إليه .

وتقرير الجواب أن يقال : لا نسلم أنها غير مستقلة بمعناها الإفرادى . وذلك لأن « ذو » و « فوق » وأمثالهما لم يشترط الواضع في دلالتها على معانيها الإفرادية ذكر متعلقها ، وإنما التزم أن لا تذكر إلا مع متعلقها لأمر . وهو أنه علم بالاستقراء أن وضع « ذو » بإزاء « صاحب » ليتوصل به إلى وصف الأسماء بأسماء الأجناس . فلأجل حصول غرضه من الوضع اقتضى ذكر المضاف إليه ، لا لأجل دلالة على ما وضع بإزائه . ولا يلزم من توقف حصول الغرض من وضعه على ذكر المضاف إليه توقف دلالة عليه .

وكذلك علم أن « فوق » وضع بإزاء مكان عالٍ ليتوصل به إلى علو خاص . فلذلك اقتضى ذكر متعلقه .

فإن قولنا : زيد فوق الدار ، إنما يتخصَّص [كون] ^(١) مكانه عالياً بالاقتران بالدار .

وقس عليه الباقي .

(١) في الأصل : كونه .

وقوله « لما علم » بدل من قوله : « لأمر » .

ص - (مسألة) : الواو للجمع المطلق لا لترتيب ، ولا معية عند المحققين .

لنا : النقل [عن الأئمة] (١) أنها (٢) كذلك .

ش - اختلف الأصوليون في أن الواو العاطف ، هل هو لمطلق الجمع أم لا ؟

فذهب المحققون منهم إلى أنها للجمع المطلق ، [أى] (٣) للقدر المشترك بين الترتيب والمعية ، من غير اختصاصها بواحد منهما (٤) . وهو المختار عند المصنف .

ودليله : النقل عن أئمة اللغة أنها للجمع المطلق . ونقل أئمة اللغة حجة في الأبحاث اللغوية .

ص - واستدل لو كانت (٥) للترتيب - لتناقض « وأدْخُلُوا البَابَ سُجَّداً [وَقُولُوا حِطَّةً] » (٦) مع الأخرى .

(١) زيادة من أ ، ج ، ع ، ط والبايرقى .

(٢) ع : أنه .

(٣) في الأصل : « غير » بدل « أى » هكذا يقرأ وليس بواضح .

(٤) (الواو العاطفة) تكون (لمطلق الجمع) أى القدر المشترك بين الترتيب

والمعية عند الأئمة الأربعة وأكثر النحاة . انظر : شرح الكوكب المنير ١ : ٢٢٩ .

(٥) ط ، ع : كان .

(٦) زيادة من ط ، ع .

ولم يصح « تقاتل زيد وعمرو » .

ولكان جاء زيد وعمرو بعده ، [تكريرا ،] ^(١) وقبله ، تناقضا .

وأجيب بأنه مجاز لما سنذكر ^(٢) .

ش - قد استدل من طرف المحققين على أنها ليست للترتيب

بوجوه :

أحدها : أن الواو العاطفة لو كانت مقتضية للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة : ﴿ وَأَدْخُلُوا آلَ بَابٍ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً ﴾ ^(٣) مع قوله تعالى في الأعراف : ﴿ قُولُوا حِطَّةً وَأَدْخُلُوا آلَ بَابٍ سُجَّدًا ﴾ ^(٤) والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن القصة واحدة . فلو اقتضت الواو الترتيب ، لكان الأمر بدخول الباب مقدما على الأمر بالقول لما دلت عليه الآية الأولى ، ولم يكن مقدما لما دلت عليه الآية الثانية . فيلزم التناقض .

وأما بطلان اللازم ؛ فلأن التناقض كذب ، والكذب على الله تعالى محال .

(١) ع والبايرقي : تكرارا .

(٢) ع : سيذكر . والأحسن ما أثبتناه . ويؤيده ما في شرح الأصفهاني وشرح

العضد .

(٣) ٥٨ : البقرة - ٢ .

(٤) ١٦١ : الأعراف - ٧ .

الثاني : أنها لو كانت للترتيب لما صح قول القائل : « تقاتل زيد وعمرو » والتالي باطل ؛ لأن أهل اللغة أجمعوا على صحته ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن قولنا : « تقاتل » يقتضى الأخذ فى الفعل معا ؛ لأنه من باب [التفاعل] (١) وهو يقتضى حصول الفعل من الجانبين معا ، وهو ينافى الترتيب الذى هو مقتضى الواو حينئذ .

الثالث : أنها لو كانت للترتيب لكان قولنا : جاء زيد وعمرو بعده ، تكريرا ؛ لإفادة الواو البعدية . ولكان : جاء زيد وعمرو قبله ، تناقضا ؛ لأن الواو يفيد البعدية وهى تناقض القبلىة .

والتالى باطل بالإجماع ، فالمقدم مثله .

أجاب المصنف عن الوجوه الثلاثة بمنع الملازمة ؛ فإنه يجوز أن يكون استعماله فى الصور المذكورة بطريق المجاز وإن كانت حقيقة فى الترتيب ، لما سنذكر من الدلالة على كونها حقيقة للترتيب . فلا يلزم شىء مما ذكرتم من المحالات .

فإن قيل : الأصل فى الاستعمال ، الحقيقة ، فىكون استعماله فى هذه الصور أيضا بطريق الحقيقة .

أجيب بأنه استعمال فى الترتيب أيضا كما سيدكر . والأصل فى الاستعمال الحقيقة . فلو لم يكن استعماله فى هذه الصور مجازا ، للزم الاشتراك . واللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك فالجواز أقرب .

(١) فى الأصل : المفاعلة ، وهو خطأ .

ولقائل أن يقول : إذا كانت الواو مستعملة في كل واحد من الترتيب والمعية ، فليس جعله حقيقة في الترتيب مجازا في المعية ، أولى من عكسه . فتعيّن المصير إلى أن تجعل حقيقة للقدر المشترك بينهما ، وهو الجمع المطلق . وحينئذ يصح الاستدلال بالوجه الثلاثة على أنها ليست للترتيب .

ص - قالوا : ﴿ اِرْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ .

قلنا : الترتيب مستفاد من خبره .

ش - القائلون بالترتيب تمسكوا بوجوه .

الأول أن الواو تفيد الترتيب في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِرْكَعُوا وَاسْجُدُوا ﴾ (١) لأن وجوب تقدم الركوع على السجود مستفاد من هذه الآية ، وليس في هذه الآية ما يدل على الترتيب سوى الواو ، فيكون حقيقة في الترتيب ، وإلا يلزم المجاز ، وهو خلاف الأصل .
أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أن الترتيب مستفاد من هذه الآية . بل من غيرها ، وهو قوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتموني أصلي » (٢) .

(١) ٧٧ : الحج - ٢٢ .

(٢) أخرجه البخارى في ١٠ - كتاب الأذان ١٨ - باب الأذان للمسافرين إذا

كانوا جماعة والإقامة الخ ، حديث رقم (٦٣١) ١١١/٢ .

وأضفا في ٧٨ - كتاب الأدب ٢٧ - باب رحمة الناس والبهائم ، حديث رقم

(٦٠٠٨) ٤٣٧/١٠ ، ٤٣٨ ، وأيضاً في ٩٥ - كتاب الآحاد ١ - باب ما جاء في إجازة

خير الواحد الصدوق في الأذان والصلاة الخ . حديث رقم (٧٢٤٦) ٢٣١/١٣ =

ص - قالوا : (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ) وقال : عليه السلام « ابدؤا بما بدأ الله به » .

قلنا : لو كان له - لما احتيج إلى « ابدؤا » .

ش - الوجه الثاني أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ (١) قالت الصحابة : بأيهما نبدأ يا رسول الله ؟ وقال رسول الله ﷺ : « ابدؤا بما بدأ الله به » (٢) فلو لم يكن الترتيب ، لم يقل في جوابهم : « ابدؤا بما بدأ الله به » .

وأجاب المصنف عنه بالقلب . وهو إثبات نقيض دعوى الخصم بدليله .

وتقريره أنه لو كانت الواو للترتيب ، لما احتيج إلى أن يقول لهم

= وفي تحفة الطالب « رواه مسلم » ولم أجد فيه بهذا اللفظ وفي المعتمر ٢/٨ رواه مسلم ولم يقل فيه : صلوا كما رأيتموني أصلى .

انظر صحيح مسلم ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب من أحق بالإمامة (١/٤٦٥ - ٤٦٦) رقم ٦٧٤ .

(١) : البقرة - ٢ .

(٢) رواه أبو داود في كتاب المناسك ، باب صفة حجة النبي ﷺ حديث رقم (١٩٠٥) ١٨٤/٢ ، والترمذى في ٧ - كتاب الحج ، ٣٨ - باب ما جاء أن يبدأ بالصفاء قبل المروة ، حديث رقم (٨٦٢) ٢١٦/٣ والنسائي في كتاب المناسك ، باب ذكر الصفاء والمروة ، ٢٣٨/٥ وابن ماجه في ٢٥ - كتاب المناسك ، ٨٤ - باب حجة رسول الله ﷺ ، رقم (٣٠٧٤) ١٠٢٢/٢ كلهم رووا عن جابر بلفظ : نبدأ بما بدأ الله به « وقال الزركشى في المعتمر (٣) : « وأما بصيغة الأمر ، وهي « ابدؤا » ، فهي عند النسائي والدارقطني والبيهقي في سننهم .

رسول الله ﷺ : « إبدؤا بما بدأ الله به » . لأن الواو لو كانت حقيقة في الترتيب ، لما اشتبه على أهل اللسان .

ص - قالوا : رد عليه السلام قائل : « ومن عصاهما فقد غوى » وقال (١) : قل : « ومن عصى الله ورسوله » .

قلنا : لترك أفراد اسمه بالتعظيم بدليل أن معصيتهما ، لا ترتيب فيها .

ش - الوجه الثالث أن واحداً (٢) قام في حضرة الرسول ، ﷺ وقال : من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ، ومن عصاهما فقد غوى . فقال عليه السلام : « بمس الخطيب أنت . قل : ومن عصى الله ورسوله فقد غوى » (٣) .

فلو كانت الواو للجمع المطلق لما ذمه رسول الله ﷺ ؛ إذ لا فرق حينئذ بين ما [علمه] (٤) رسول الله وبين ما قاله الخطيب .

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبايرقي : فقال .

(٢) الأصل ، أ : أحدا .

(٣) رواه مسلم ٧ - في كتاب الجمعة ، ١٣ - باب تخفيف الصلاة والخطبة ، حديث رقم (٤٨) ٥٩٤/٢ عن عدى بن حاتم أن رجلا خطب عند النبي ﷺ ، فقال : من يطع الله ورسوله فقد رشد ، ومن يعصهما فقد غوى . فقال رسول الله - ﷺ - : بمس الخطيب أنت . قل : ومن يعص الله ورسوله » .

قال الزركشي في المعبر (٣ ، ٤) : واعلم أن ابن عطية ذكر في تفسير قوله تعالى : والله ورسوله أحق أن يرضوه ، أنه عليه الصلاة والسلام - إنما ذم الخطيب لأنه وقف في « يعصهما » فأدخل العاصي في الرشد . وهذا خلاف ما أجاب به ابن الحاجب من أن الذم لترك أفراد اسمه تعالى بالتعظيم ، مع مخالفته لظاهر الحديث لأنه ليس فيه أنه وقف .

(٤) في الأصل : علم له .

أجاب المصنف عنه بأن قال : لا نسلم أن رسول الله ﷺ إنما ذمه لأن الواو تفيد الترتيب ، وما قاله الخطيب لم يفده ، بل إنما ذمه رسول الله ﷺ لأنه ترك إفراد اسم الله تعالى الذى هو أدخل في التعظيم .

والذى يدل على أن الذم لترك الإفراد ، لا لدلالة الواو على الترتيب ، أنه لا ترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول ؛ لأن معصية الرسول هي معصية الله وبالعكس .

ص - قالوا : إذا قال (١) لغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق - وقعت واحدة ، بخلاف أنت طالق ثلاثا .
وأجيب بالمنع وهو الصحيح .

ش - الوجه الرابع هو المأخوذ من الحكم .

تقريره أن الرجل إذا قال لزوجته الغير المدخول بها : أنت طالق وطالق وطالق ، وقعت طلقة واحدة . ولو قال لها : أنت طالق ثلاثا ، وقعت ثلاثا . فلو لم يكن الواو للترتيب ، بل للجمع المطلق ، لم يتحقق فرق بين الصورتين .

أجاب المصنف بأنا لا نسلم تحقق الفرق بين الصورتين . فإن القول [بأن] (٢) في الصورة الأولى : « تقع واحدة » ممنوع ، بل تقع

(١) ط : قيل .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

أيضا ثلاثا ، وبه قال بعض أصحاب مالك ، وأحمد بن حنبل (١) ، وليث بن سعد (٢) ، ونقل عن الشافعي (٣) قول قديم بوقوعه ثلاثا ، وهو الصحيح عند المصنف .

(١) هو أحمد بن محمد بن حنبل ، الإمام ، الفقيه ، المحدث . ولد ببغداد سنة ١٦٤ هـ ونشأ فيها وكان أبوه والى سرخس . كان - رحمه الله - زعيم المعارضين لأحمد ابن أبي داؤد في مسألة خلق القرآن . قال ابن المديني : إن الله أعز الإسلام برجلين : أئى بكر يوم الردة ، وابن حنبل يوم المحنة . وقال الشافعي - رحمه الله - يمدح ابن حنبل : خرجت من بغداد وما خلفت فيها أفتقه ولا أورع ، ولا أزهد ، ولا أعلم من ابن حنبل . اشتهر أحمد بن حنبل بأنه من أنصار الحديث والسنة ، فكان لا يجنح إلى الرأي إلا عند الضرورة القصوى حين كان يبحث عن الأثر فلا يجده .

ومن أشهر كتبه : كتاب المسند ، وهو ثلاثون ألف حديث .
توفى - رحمه الله - سنة ٢٤١ هـ .

انظر : طبقات الحنابلة ١ : ٤ - ٢٠ ، والمنهج الأحمد ١ : ٥ ، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ، وتاريخ بغداد ٤ : ٤١٢ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٧ - ٦٣ ، وحلية الأولياء ٩ : ١٦١ ، والأعلام ١ : ٢٠٣ ، ومعجم المؤلفين ٢ : ٩٦ ، والفتح المبين ١ : ١٤٩ .

(٢) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي ، أبو الحارث . الإمام البصرى . اشتغل بالفتوى وكان ثقة كثير الحديث ، صحيحه . وقال الشافعي : الليث أفتقه من مالك ، إلا أن أصحابه لم يقوموا به .
ولد سنة ٩٤ وتوفى سنة ١٧٥ .

انظر : تهذيب التهذيب ٨ : ٤٥٩ - ٤٦٤ ، وتاريخ بغداد ١٣ : ٣ ، وتذكرة الحفاظ ١ : ٢٢٤ ، وحلية الأولياء ٧ : ٣١٨ .

(٣) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع . ولد سنة ١٥٠ هـ ، وتفقه على مسلم بن خالد الزنجي وسفيان بن عيينة بمكة وعلى مالك بالمدينة . كانت آرائه معتدلة متوسطة بين أهل الحديث وأهل الرأي . ألف الشافعي رسالة الأصول ، وهو أول من صنف في هذا العلم . توفى - رحمه الله - سنة ٢٠٤ هـ .

وقد أجاب عنه من منع وقوع الثلاث في الصورة الأولى بمنع الملازمة بأننا لا نسلم إذا كانت للجمع المطلق ، لم يكن فرق بين الصورتين .

وذلك لأن « ثلاثا » في الصورة الثانية تفسير لما قصده بقوله : أنت طالق . فيكون قوله « ثلاثا » من تنمة الكلام الأول ، فيقع الثلاث ؛ لأن الكلام بآخره . بخلاف الصورة الأولى ، فإنه لم يقع قوله : وطالق وطالق ، تفسيراً لقوله : طالق .

والإنشاءات (١) مترتبة ترتب الألفاظ ، فوقع بقوله أنت طالق ، واحدة ، فبانت بها ، ولم يقع الطلاق عليها بعد البيونة .

ص - وقول مالك ، رحمه الله : « والأظهر أنها مثل « ثمَّ » إنما قاله في المدخول بها يعنى يقع الثلاث ، (٢) [ولا ينوى في التأكيد] (٢) .

ش - هذا جواب عن دخل مقدر .

تقريره أن مذهب مالك (٣) أن الواو مثل ثمَّ .

= انظر : الوفيات ١ : ٥٦٥ ، وطبقات الشافعية الكبرى ١ : ١٩٠ - ٢٠٤ ، وطبقات الشافعية للعبادى ص ٦ - ٧ ، وطبقات المفسرين ٣ : ٩٨ ، والديباج ٣ : ١٥٦ ، وصفة الصفوة ٣ : ٣٤٨ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ٤٤ ، وتاريخ بغداد ٣ : ٥٦ ، والفهرس لابن نديم ص ٢٩٤ ، ومنابغ الشافعي للبيهقي ، ومنابغ الشافعي للرازي ، والشافعي لأبي زهرة .

(١) « والإنشاءات » مطموس في ب .

(٢) ساقطة من البايرقي .

(٣) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر ، إمام دار الهجرة . ولد سنة ٩٣ هـ ، =

[ولا نزاع في أن في صورة « ثم طالق » تقع طلقة واحدة ،] (١) فيجب أن تقع في صورة الواو أيضا واحدة . فكيف يصح أن يقال أنه يقع الثلاث في صورة الواو .

أجاب المصنف عنه بأنه قال مالك : إنه يقع الثلاث بثُمَّ في صورة المدخول بها ، ولم تعتبر نيته في التأكيد ، أى لم تحمل على التأكيد ، إذا قال الزوج : أردت به التأكيد . كما يقع الثلاث بالواو في صورة المدخول بها . ولم تعتبر نيته [في التأكيد] (٢) فتكون الواو بمنزلة ثُمَّ في صورة المدخول بها وفي عدم اعتبار نية التأكيد بها ، لا في صورة غير المدخول بها . فلم يلزم عدم وقوع الثلاث بالواو في غير المدخول بها على مذهب مالك .

ص - الثالث (٣) : ابتداء الوضع .

= تمهر في علوم شتى وخاصة : الحديث والفقه وكان شديد التحرى في حديثه وفتياه ، لا يحدث إلا عن ثقة ، ولا يفتى إلا عن يقين . وكان شيوخ أهل المدينة يقولون : ما بقى على ظهر الأرض أعلم بسنة ماضية ولا باقية منك يا مالك . أشهر مؤلفاته « الموطأ » وله رسالة إلى الليث بن سعد في إجماع أهل المدينة . توفى - رحمه الله - على الأشهر سنة ١٧٥ هـ . انظر الوفيات ١ : ٥٥٥ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٤٩٨ ، والشجرة الزكية ص ٥٢ - ٥٥ ، والديباج ١ : ٦٢ ، وتذكرة الحفاظ ١ : ٣٠٧ ، وصفة الصفوة ٢ : ١٧٧ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٣ : ٧٥ ، وتاريخ التشريع للخضرى ص ١٣٣ ، والفتح المبين ١ : ١١٢ ، وشذرات الذهب ١ : ٢٨٩ .

(١) في الأصل و أ : ولا نزاع في أن ثم في صورة « ثم طالق » إلخ .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) أى الثالث من الأمور التى وعد المصنف بالتكلم عليها . انظر حاشية المحقق

التفتازانى على شرح العضد ١ : ١٩٢ .

ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية .

لنا : القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده ، وبوقوعه « كالقرء » و « الجون » .

ش - البحث الثالث في ابتداء الوضع .

اعلم أن معرفة ابتداء الوضع فرع على معرفة الواضع ؛ لأنه ما لم يتحقق أن الواضع من هو ، لم يتحقق ابتداء الوضع .

فلذلك بحث المصنف عن الواضع . والبحث عن الواضع مبنى على أن دلالة الألفاظ على المعاني بالوضع لا بالذات . فلذلك قدم المصنف إبطال قول من قال : إن دلالة الألفاظ على المعاني بالذات والطبع ، - وهو عباد بن سليمان الضمرى (١) - فقال : ليس بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية تقتضى اختصاص اللفظ بالمعنى في الدلالة .

والدليل عليه القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه ، وللشيء وضده .

وأيضا القطع بوقوع اللفظ على الشيء ونقيضه ، ك « القرء » الواقع على الحيض وعدمه ، وهو الطهر .

(١) عباد بن سليمان الضمرى المعتزلى كان من أصحاب هشام الغوطى وبلغ مبلغا عظيما . له كتب معروفة منها كتاب يسمى : الأبواب .

انظر : طبقات المعتزلة ص ٢٨٥ ، و فرق وطبقات المعتزلة ص ٨٢ .

وبوقوع اللفظ على الشيء وضده ، ك « الجون » الواقع على الأبيض وضده ، وهو الأسود .

فلو كانت دلالة اللفظ على المعاني لمناسبة طبيعية بينهما ، لزم أن يناسب اللفظ الواحد للنقيضين والضدين بالطبع ، وهو محال .

ولأن دلالة الألفاظ على المعاني لو كانت بالذات لما اختلفت باختلاف الأمم ، ولاهتدى كل أحد من الناس إلى كل لغة . والتالى باطل فالمقدم مثله .

ص - قالوا : لو تساوت - لم تختص .

قلنا : تختص بإرادة الواضع المختار .

ش - هذا دليل على مذهب عباد .

توجيهه أن يقال : لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لتساوت نسبة اللفظ إلى جميع المعاني . ولو كان كذلك لم يختص الاسم المعين بالمسمى المعين ؛ لأنه حينئذ نسبة ذلك اللفظ إلى ذلك المعنى ، كنسبته إلى سائر المعاني . فاخصصه به دون غيره تخصيص بلا مخصّص ، وهو محال .

أجاب المصنف عنه بأن المخصص هو إرادة الواضع المختار ، ويكون تخصيصه بذلك المعنى كتخصيص إيجاد العالم في وقتٍ دون سائر الأوقات التي يمكن إيجادها فيها ، مع أن نسبة العالم إلى الوقت الذي وجد فيه ، كنسبته إلى سائر الأوقات ؛ فإن المخصص ثمة هو إرادة الفاعل المختار ، فكذا ههنا .

ص - (مسألة) : قال الأشعري : علّمها الله بالوحي ،
أو بخلق الأصوات ، أو بعلم ضروري .

البهشية : وضعها البشر واحد أو جماعة ، وحصل التعريف
بالإشارة ، والقرائن كالأطفال .

الأستاذ : القدر المحتاج إليه في التعريف [بتوقيف] ^(١) وغيره
محمّل .

وقال القاضى : الجميع ممكن .

ثم الظاهر قول الأشعري .

ش - لما فرغ عن إبطال مذهب عباد ، شرع في البحث عن
الواضع .

اختلف الأصوليون في الواضع على خمسة مذاهب :

الأول : التوقيفى مطلقا . وهو مذهب الشيخ أبى الحسن
الأشعري ، رحمه الله . فإنه قال : إن الله تعالى وضعها ، ووقف عباده
عليها بأن علّمها بالوحي ، أى أفهمها بالخطاب أو بخلق الأصوات
والحروف في جسم من الأجسام ، وإسماع ذلك الجسم واحدا ، أو جماعة
من الناس ، أو بخلق علم ضرورى في واحد ، أو جماعة ، بأن واضعا
وضع تلك الألفاظ بإزاء المعانى . وسمى هذا المذهب توقيفا .

(١) ط ، ع : بتوقيف . وفى المنتهى « توقيف » .

الثانى : الاصطلاحى مطلقا . وهو مذهب أبى هاشم (١) وأتباعه . فإنهم قالوا : إن الألفاظ وضعها البشر واحد أو جماعة ، ثم حصل تعريف الباقيين بالإشارات ، والقرائن ، والترديد - وهو التكرار مرة بعد أخرى - كما حصل تعريف الأطفال بالإشارات والقرائن والترديد .

الثالث : توقيفى بعضه والباقي محتمل لأن يكون توقيفيا أو اصطلاحيا . وهو مذهب الأستاذ أبى إسحاق الإسفرائينى ؛ فإنه قال : القدر الذى وقع به التنبيه على الاصطلاح توقيفى على الوجه الذى ذكرناه . والباقي محتمل أن يكون توقيفيا ويحتمل أن يكون اصطلاحيا . والرابع : عكس هذا . ولكن لم يكن لهذا المذهب تمسك معتد به ، ولذلك لم يتعرض المصنف له .

والخامس : التوقف . وهو مذهب القاضى وأتباعه . فإنهم قالوا : جميع ذلك ممكن لذاته والدلائل متعارضة ، ولا ترجيح لأحدها على الباقي ترجيحا يفيد القطع ، فلم يحصل الجزم بواحد منها . وهو المراد من [التوقف] (٢) .

(١) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، وكنيته أبو هاشم ، وكنية أبيه أبو على ولد سنة ٢٤٧ هـ وتلمذ لوالده وتلقى عنه العلم حتى فاقه واشتهر باعتزاله وصار رئيس طائفة تنسب إليه لقب « البهشية » . ألف كتبا كثيرة فى علوم مختلفة منها : كتاب الاجتهاد . توفى سنة ٣٢١ .

انظر : الوفيات ١ : ٣٦٧ ، والفهرست لابن نديم ص ٢٤٧ ، وطبقات المفسرين ١ : ٣٠١ ، والمنتظم ٦ : ٢٦١ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٨٩ ، وفرق وطبقات المعتزلة ص ١١٥ ، والفتح المبين ١ : ١٧٢ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٢) ب : التوقيف ، وهو خطأ .

والدلائل على [المذاهب] (١) لم تفد القطع .

لكن دليل مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري - رحمه الله -
يفيد غلبة الظن فهو راجع على المذاهب الأخر من حيث إفادته الظن .

فلهذا قال المصنف : ثم الظاهر قول الأشعري .

ص - قال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ .

[قالوا] (٢) : ألهمه أو علمه ما سبق .

قلنا : خلاف الظاهر .

قالوا : الحقائق ، بدليل : ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ .

قلنا : (أُتْبِعُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ) يبين (٣) أن التعليم لها والضمير
للمسميات .

ش - لما فرغ عن تحرير المذاهب بدأ بإقامة الدليل على ما هو
الظاهر عنده ، وهو مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري ، رحمه الله .

وبيانه أن اللغات لو لم تكن توقيفية لم يكن معلمة من عند الله .

والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

والملازمة ظاهرة .

(١) فى الأصل : المذهب ، والصحيح ما أثبتناه .

(٢) فى الأصل : قلنا ، وهو خطأ .

(٣) ع : تبين لنا أن التعليم إلخ .

أما بيان انتفاء التالى فلأن قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (١) يدل على أن الأسماء معلّمة من عند الله . وإذا ثبت التعليم فى الأسماء ، ثبت فى الأفعال والحروف ؛ إذ لا قائل بالفصل .
ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر ، فلا بد مع تعليم الأسماء تعليم الأفعال والحروف .

وأيضاً الأفعال والحروف أسماء من حيث إنها ترفع المسمى إلى الأذهان ، أو تتمه . والتخصيص بهذا النوع من تصرفات النحاة .

وقد اعترضوا على هذا الدليل بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ أنه تعالى ألهمه الاحتياج إلى هذه الألفاظ ، وأعطاه من العلوم ما لأجله قدر على الوضع . فيكون المراد من التعليم فعلاً يصلح لأن يترتب عليه حصول العلم ، لا إيجاد العلم . فذلك يقال : علمته فلم يتعلم . ولو كان التعليم إيجاد العلم ، لما صح ذلك الكلام .

ولئن سلمنا أنه ليس المراد ، الإلهام ، ولكن لم لا يجوز أن يكون اصطلاحات قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق آدم ، فعلمه الله سبحانه وتعالى تلك الاصطلاحات السابقة .

ب/٤٠

أجاب المصنف عن هذين المعنيين بأنه خلاف الظاهر ؛ لأن الأصل فى التعليم إيجاد العلم ، لا الإلهام . وكذا الأصل عدم اصطلاح سابق . وإذا كان خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل .

واعترضوا أيضا على الدليل المذكور بأن قالوا : المراد من الأسماء في الآية المذكورة ، هي حقائق الأشياء وصفاتها . ويكون معنى الآية أن الله علّم آدم حقيقة كل شيء وصفته . مثل أن الخيل حقيقته كذا وأنه يصلح للكر والفر ، والجمل للحمل ، والثور للزرع .

والذى يدل على أنه أراد الحقائق ، لا الألفاظ ، قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ لأنه لما كان الضمير راجعا إلى الحقائق ، وفيها ذوو عقول ، اختار ضمير العقلاء تغليبا لهم . فلو كان المراد من الأسماء الألفاظ ، لقال : ثم عرضها .

أجاب المصنف عنه بأن المراد بالأسماء ، الألفاظ ، لا الحقائق . بدليل قوله تعالى : ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾ . فإنه أضاف الأسماء إلى هؤلاء . فلو كان المراد من الأسماء ، الحقائق ، لزم إضافة الشيء إلى نفسه .

والضمير في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ ﴾ راجع إلى المسميات . ولا منافاة بين كونه راجعا إلى المسميات وبين كون الأسماء ألقاظا .
ص - واستدل بقوله تعالى : ﴿ وَاخْتَلَفَ الْأَلْسِنَاتُ ﴾ (١) .
والمراد : اللغات باتفاق .

قلنا : التوقيف والإقذار في كونه آية سواء .

(١) البابرقى : زيادة : وألوانكم .

ش - هذا استدلال على المذهب الظاهر عند المصنف .

وبيانه أن قوله تعالى : ﴿ وَاخْتَلَفُ الْأَلْسِنَةُ ﴾ (١) يدل على أن اللغات توقيفية . وذلك لأنه لا يجوز أن يكون المراد بالألسنة ، مفهومها الحقيقي ، لأن الاختلاف في غير الألسن ، أبلغ وأجمل ؛ إذ الاختلاف في أجزامها لا يبلغ إلى حد يستغرب . فإذن المراد اللغات ، تسميةً للشئء باسم سببه . وإذا كانت اللغات مخلوقة ، كانت توقيفية .

وزيفه المصنف بأن قال : إن اللسان اسم للجراحة المخصوصة ، وهو غير مراد بالاتفاق ، لكن التوقيف والإقذار على وضع اللغات متساويان في كون كل واحد منهما آية .

واللسان كما يجوز أن يطلق على اللغات مجازا ، حتى يلزم أن يكون التوقيف آية ، يجوز أن يطلق على القدرة كذلك ، حتى يكون الإقذار آية : فليس حملة على اللغات أولى من حملة على القدرة على وضع اللغات .

ص - البهشمية : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾

دل على سبق اللغات ، وإلا لزم الدور .

قلنا : إذا كان آدم - عليه السلام - هو الذى علمها ، اندفع

الدور .

ش - البهشمية ، أى القائلون بأن اللغات كلها اصطلاحية أن

قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ (١) يدل على أن اللغات سابقة على بعثة الرسول ، فلا تكون اللغات توقيفية ؛ لأنها لو كانت توقيفية يلزم الدور . وذلك لأن التوقيف إنما يكون بالوحي ، فيتقدم البعثة على اللغات السابقة على البعثة ، فيلزم الدور .

أجاب المصنف عنه بأن قال : لا نسلم لزوم الدور على تقدير كون اللغات توقيفية ، وإنما يلزم الدور أن لو كانت اللغات سابقة على بعثة جميع الرسل ، وهو ممنوع .

لأن الآية لا تدل (٢) إلا على تقدم اللغات على بعثة الرسل الذين لهم قوم ؛ بدليل قوله تعالى : ﴿ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾ .

فيجوز أن يتقدم بعثة آدم عليه السلام على اللغات ؛ لأنه عليه السلام لم يكن له قوم ، فيندفع الدور .

لأنه حينئذ يجوز أن يعلمه الله تعالى اللغات بالوحي ثم علم آدم غيره فتكون اللغات متأخرة عن بعثة آدم عليه السلام ، وبعثة جميع الرسل الذين لهم قوم متأخرة عن اللغات ، فلا يلزم الدور .

ص - وأما جواز أن يكون التوقيف بخلق الأصوات ، أو بعلم ضرورى . فخلافا المعتاد .

(١) ٤ : إبراهيم - ١٤ .

(٢) أ : « إنما تدل » بدل « لا تدل إلا » .

ش - هذا إشارة إلى تزييف جواب (١) [عن دليل الهشمية ، ذكره بعض الأصوليين .

وتوجيه الجواب أن يقال : لا نسلم أن اللغات لو كانت توقيفية يلزم تقدم البعثة على اللغات] (١) .

وإنما يلزم ذلك أن لو كان طريق تعليمها منحصرة في الوحي ، وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون التوقيف بخلق الأصوات والحروف في أجسام ، كما مر أو بخلق علم ضروري في واحد أو جماعة من الناس بأن اللغات موضوعة للمعاني .

وزيفه المصنف بأن التعليم بخلق الأصوات أو علم ضروري خلاف المعتاد ، وإن كان ممكنا في ذاته ؛ إذ المعتاد في التعليم هو التفهيم بالخطاب ، وما كان مخالفا لما عليه العادة يجزم بعدم وقوعه .

ص - الأستاذ : إن لم يكن المحتاج إليه [توقيفيا -] (٢) لزم الدور لتوقفه على اصطلاح سابق .

قلنا : يعرف بالترديد والقرائن ، كالأطفال .

ش - قال الأستاذ : القدر الذى يحتاج إليه في التنبيه على الاصطلاح توقيفى ؛ لأنه لو لم يكن المحتاج إليه [توقيفيا] (٣) لزم الدور . والتالى ظاهر البطلان فيلزم بطلان المقدم .

(١) العبارة ما بين القوسين أضيفت من أ و ب ، وفي الأصل بدل هذه العبارة : جواب عن تقدم البعثة على اللغات .

(٢) فى الأصل و ب : توقيفا .

(٣) فى الأصل : توقيفا .

بيان الملازمة أنه لو كان الجميع اصطلاحيا ، لاحتيج في تعليمها إلى اصطلاح آخر ، سابق عليه ، وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح آخر ، ولابد وأن يعود إلى الأول ، ضرورة تنهى الاصطلاحات ، فيلزم الدور .

أجاب المصنف عنه بأن قال : لا نسلم أنه لو كان الجميع اصطلاحيا يلزم الاحتياج في تعليمها إلى اصطلاح آخر سابق عليه . وذلك لأنه يجوز أن يعرف الاصطلاح بالترديد والقرائن ، كما يعرف الأطفال لغة أبويهم بها .

ص - الرابع : طريق معرفتها : التواتر فيما لا يقبل التشكيك ، كالأرض والسماء ، والحر والبرد .
والآحاد (١) في غيره .

ش - البحث الرابع من مبادئ اللغة في بيان طريق معرفة الموضوعات اللغوية .

اعلم أنه لا مجال للعقل في معرفة الموضوعات اللغوية على الاستقلال ؛ لأن الأمور الوضعية لا يستقل العقل بإدراكها ، بل يكون الطريق إلى معرفتها النقل . وهو إما متواتر - وهو في اللغات التي لا تقبل التشكيك - كالأرض والسماء ، والحر والبرد ، ونحوهما في عدم قبول التشكيك . وإما آحاد ، وهو في اللغات التي تقبل التشكيك .

ولغات القرآن والحديث أكثرها من القسم الأول .

★ ★ ★

(١) فيما عدا ط ، ع : وبالآحاد . وفي المنتهى : وبأخبار الآحاد .

ص - الأحكام

لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى .
ويطلق لثلاثة أمور إضافية : لموافقة الغرض ومخالفته ، ولما أمرنا
بالثناء عليه والذم ، ولما لا حرج [فيه] ^(١) ومقابله .

وفعل الله تعالى حسن بالاعتبارين الأخيرين .

وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة : الأفعال حسنة وقبيحة لذاتها .

[فالقدماء] ^(٢) : من غير صفة .

وقوم : بصفة .

وقوم : بصفة في القبيح .

والجبائية : بوجوه واعتبارات .

ش - لما فرغ المصنف عن ذكر ما يستمد منه من اللغة ،
شرع فيما يستمد منه من الأحكام ، ورتب الكلام فيها على أربعة
أصول ؛ لأن الحكم يستدعى حاكماً ومحكوماً عليه ، ومحكوماً به .

الأول في الحاكم .

(١) في الأصل : في ذلك وفي البايرقي : في فعله .

(٢) فيما سوى ط ، ع والبايرقي : والقدماء .

اعلم أن عند أصحابنا أن العقل لا يحكم في فعلٍ تعلّق حكمُ الله به ، أى فعل المكلفين بأن ذلك الفعل حسن أو قبيح .

وعندهم يطلق الحسن والقبح على ثلاثة أمور إضافية :

أحدها المشهور ، وهو أن الفعل إذا كان موافقا لغرض الفاعل ، فهو الحسن .

وإن كان مخالفا لغرضه فهو القبيح . ونعنى بالغرض ما لأجله يصدر الفعل من الفاعل المختار . فعلى هذا إذا كان الفعل موافقا لشخص ومخالفا لآخر فهو حسن بالنسبة إلى من يوافقه ، وقبيح بالنسبة إلى من يخالفه ، فيكون إضافيا .

الثانى : أنه (١) يطلق الحسن لفعلٍ أمرنا من جهة الشرع بالثناء ٤١/ب على فاعله ، والقبح لفعلٍ أمرنا من جهة الشرع بالذم لفاعله . وهذا أيضا يختلف باختلاف ورود الشرع فى الأفعال ، فيكون أيضا إضافيا .

الثالث : أنه يطلق الحسن لفعلٍ لا حرج على فاعله فى الإتيان به ، والقبيح لفعلٍ فى الإتيان به حرج على فاعله . ولا يخفى أن ذلك أيضا مما يختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأشخاص ، فيكون أيضا إضافيا .

وفعل الله تعالى لا يكون حسنا بالاعتبار الأول ؛ لأن الله تعالى منزّه عن أن يكون فعله لغرض . وهو حسن بالاعتبارين الأخيرين .

(١) فى الأصل : « أن » بدل « أنه » .

أما بالاعتبار الثاني ؛ فلأنه أمر الشارع بالثناء على فاعله .
وأما بالاعتبار الثالث ؛ فلأنه لا حرج في فعله .

والحسن بالتفسير الثاني يتناول الواجب والمندوب ؛ لأن كل واحد
منهما أمرنا الشارع بالثناء على فاعله . ولا يتناول المباح ؛ لأنه لم يأمر
الشارع بالثناء على فاعله .

وبالتفسير الثالث يتناول المباح والمكروه أيضا ؛ لأن كلا منهما
لا حرج في فعله .

والقبيح بالتفسيرين الأخيرين يختص بالحرام ؛ لأنه أمر الشارع
بالذم لفاعله ، وفي فعله حرج . ولا يتناول المباح والمكروه ؛ لأنه [لم
يأمر] (١) الشرع بالذم لفاعلهما ولا حرج في فعلهما . فالمكروه والمباح
لا يكون واحد منهما حسنا ولا قبيحا [بالتفسير الثاني] (٢) .

واعلم أنه لا نزاع في أن الحسن والقبح بالتفسير الأول عقلي . وإنما
النزاع في الحسن والقبح بالتفسيرين الأخيرين .

والأصحاب قالوا : إن كون الفعل متعلق المدح أو الذم عاجلا
أو آجلا . وكونه على وجه فيه حرج أو ليس ، لا يثبت إلا بالشرع ،
ولا استقلال للعقل فيه .

(١) في الأصل : لم يأمره .

(٢) « بالتفسير الثاني » ساقط من ب .

وقالت المعتزلة والكرامية (١) والبراهمة (٢) : الأفعال حسنة لذاتها ،
قبيحة لذاتها .

فمنها : ما يهتدى العقل إلى حسنه وقبحه بالضرورة ، كحسن
إنقاذ الغرق وقبح الكذب الذى لا نفع فيه .

ومنها : ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال ، كحسن الصدق
الذى فيه ضرر ، وقبح الكذب الذى فيه منفعة .

ومنها ما يدركه العقل بالسمع . كحسن الصلاة والحج .
والشارع كاشف للحسن والقبح ، لا موجب لهما .

ثم إن القائلين بالحسن والقبح الذاتيتين اختلفوا ، فقالت
القدماء : ليس فى الفعل صفة تقتضى حسنه أو قبحه ، بل الفعل
يقتضى لذاته أحدهما .

(١) هم أصحاب محمد بن كرام أبى محمد . لكنه خرج عنهم وانتسب إلى أهل
السنة . وهم يثبتون الصفات ويتهبون بها إلى التشبيه والتجسيم ، ويزعمون أن الإيمان هو
الإقرار والتصديق باللسان دون القلب ، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شئ غير
التصديق باللسان إيمانا ، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا
مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان . وهم إثنا
عشر طائفة ولكل واحد منهم رأى .

انظر : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٠٥ ، والملل والنحل ١ : ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) هم قوم من منكرى الرسالة بأرض الهند . وقد افترقت البراهمة على قولين ،
فمنهم قوم جعلوا الرسل . وقال الفريق الآخر : إن الله ما أرسل رسولا إلى خلقه سوى
آدم . وقال قوم منهم : بل ما بعث الله غير إبراهيم وحده .

انظر : كتاب التمهيد لابن الباقلاني ص ١٠٤ ، وكشف الأسرار ، شرح

البردوى ٢ : ٣٦٢ ، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢ : ١١٣ .

وقال بعض المتأخرين : إن حسن الفعل وقبحه لأجل صفة زائدة على الفعل لازمة له تقتضى تلك الصفة اللازمة حسن الفعل أو قبحه .
مثلا الزنا قبيح ؛ لأنه مشتمل على مفسدة اختلاط النسب المفضى إلى ترك تعهد الأولاد . والصوم حسن ؛ لأنه مكسّر للقوة الشهوانية الباعثة على المفسدة .

وقال بعضهم : إن الفعل القبيح متصف بصفة توجب قبحه دون الفعل الحسن ؛ فإنه لذاته يقتضى الحسن ؛ لأن الفعل إن كان فيه ما يكون مؤديا إلى المفسدة يكون قبيحا ، وإلا فحسنا .

وقال أبو على الجبائى (١) وأتباعه : إن الأفعال حسنة وقبيحة بوجوه واعتبارات ، كالمواقعة بين شخصين بلا نكاح ولا ملك ، فإنه إذا تحقق الاشتباه من الجانبين يكون حسنا بهذا الاعتبار ، وإذا لم يتحقق الاشتباه أصلا ، كان قبيحا بهذا الاعتبار ، وإذا تحقق الاشتباه من جانب دون آخر فهو حسن فى حق من اشتبه عليه ، قبيح فى حق من لم يشتهبه عليه .

ص - لنا : لو كان ذاتيا - لما اختلف ، وقد وجب الكذب إذا كان فيه عصمة نبي ، والقتل والضرب وغيرها .

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى ، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام فى عصره ، وإليه نسبة الطائفة « الجبائية » له مقالات وآراء انفرد بها فى المذهب .
ولد سنة ٢٣٥ وتوفى سنة ٣٠٣ هـ .

انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ٩٠ ، والخطط المقرزية ٢ : ٣٤٧ ، واللباب ١ : ٢٥٥ ، ومفتاح السعادة ٢ : ١٦٥ ، وطبقات المفسرين ٢ : ١٨٩ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٤١ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٢٧ .

وأیضا لو كان ذاتيا - لاجتمع النقيضان في صدق من قال :
لأكذبنَّ غدا ، وكذبه .

ش - لما فرغ من تحرير المبحث ، احتج بالدليلين على أن
الحسن والقبح ليسا بذاتيتين للفعل .

الأول : لو كان الفعل يقتضى الحسن أو القبح لذاته أو لوصف
هو مقتضى ذاته ، لما اختلف ، أى لما صار الفعل الحسن قبيحا ١/٤٢
وبالعكس . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن طبيعة الفعل إذا اقتضى الحسن لذاته أو لوصف
هو مقتضاه ، لتحقق الحسن عند تحقق الفعل ؛ لأن مقتضى الذات
لا يتخلف عنها . ولو كان كذلك امتنع أن يصير قبيحا .

وأما بطلان التالى ؛ فلأن الكذب قد يكون حسنا . وذلك حيث
يكون متضمنا لعصمة نبي .

وكذلك القتل والضرب . وذلك حيث يكون القتل للقصاص
والضرب للحد .

الثانى أنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين للفعل ، لاجتمع النقيضان
في صدق قول من قال : لأكذبنَّ غدا ، وكذا في كذبه والتالى باطل ،
فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أنه إذا قال : لأكذبنَّ غدا ، فلا يخلو إما أن يكذب
غدا أو يصدق .

فإن كان الأول يلزم قبحه لكونه كذبا ، وحسنه أيضا لكونه مستلزما لصدق الخبر الأول . والمستلزم للحسن حسن ، فيجتمع في الخبر الثاني الحسن [واللا حسن ،] ^(١) وهو اجتماع النقيضين .

وإن كان الثاني يلزم أيضا حسن الخبر الثاني من حيث أنه صدق ، وقبحه من حيث أنه ^(٢) [مستلزم لكذب الخبر الأول] ^(٢) فيلزم اجتماع النقيضين .

واعلم أن الدليلين يدلان على إبطال مذهب القدماء . ومذهب ^(٣) القائلين بكون الفعل لصفة [ذاتية] ^(٤) تقتضى الحسن أو القبح .

ولا يدلان على إبطال مذهب الجبائية .

وقيل على الأول لا نسلم انتفاء التالى .

وذلك لأن عصمة النبي قد تحصل بدون الكذب بأن تأتى بصورة الإخبار من غير قصد إليه ، أو مع قصد إليه ولكن مع التعريض .

ثم لو قدر أنه لا يحصل عصمة النبي إلا مع الكذب ، فلا نسلم أن الكذب حسن ههنا . وكون عصمة النبي حسنا لا يستلزم حسن الكذب المؤدى إليه .

(١) فى الأصل : والأحسن .

(٢) فى الأصل : يستلزم الكذب الخبر الأول .

(٣) « ومذهب » ساقط من ب .

(٤) فى الأصل : « ذاته » بدل « ذاتية » .

أجيب عنه بأن الإتيان بصورة الإخبار على وجه يفهم الخبر من غير قصد إلى الإخبار ، أمر لا يعقل ولا يتصور .

ولأن فهم المعنى يتعلق بالإرادة والقصد .

وأما التعريض فربما لم يفد ، وحينئذ يتعين صريح الإخبار .

وأما قوله : « كون عصمة النبي حسنا لا يستلزم حسن الكذب المؤدى إليه » فباطل ؛ لأن ما لا يحصل الواجب إلا به فهو واجب عقلا عندهم .

وقيل على الأول أيضا : لم لا يجوز اقتضاء الشيء الأمرين المتنافيين بحسب شرطين متنافيين . فإن الجسم إذا كان في حيزه يقتضى السكون وفي غيره يقتضى الحركة .

وأجيب بأن محل النزاع هو أن الفعل لذاته ، أو لوصف لازم له ، يقتضى الحسن أو القبح . والشرطان المتنافيان يمتنع أن يكون كل واحد منهما وصفا لازما له ؛ لأن اللازم يمتنع انفكاك الشيء عنه .

ص - واستدل : لو كان ذاتيا - لزم قيام المعنى بالمعنى ؛ لأن حسن الفعل زائد على مفهومه ، وإلا لزم من تعقل الفعل تعقله ، ويلزم وجوده ؛ لأن (١) نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، وإلا استلزم حصوله محلا موجودا ، ولم يكن ذاتيا ، وقد وصف الفعل به ، فيلزم قيامه به .

(١) البارتى : « لا » بدل « لأن » وهو خطأ .

ش - هذا استدلال على أن القبح والحسن ليسا بذاتيين للفاعل .

توجيهه أن يقال : لو كان الحسن ذاتيا للفاعل ، لزم قيام المعنى بالمعنى ، أى قيام العرض بالعرض . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن حسن الفعل زائد على الفعل ؛ لأنه لو لم يكن زائدا عليه لكان نفسه أو داخلا فيه ، وكلاهما باطلان ، وإلا يلزم من تعقل الفعل تعقله ، وليس كذلك ؛ لأننا قد نعقل الفعل ولم يخطر ببالنا أنه حسن أو قبيح ، فيثبت أن الحسن زائد على الفعل .

ويلزم وجوده ، أى يكون الحسن الذى هو زائد على الفعل موجودا لوجهين :

أحدهما : أن نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، أى معدوم ؛ لأن اللاحسن لو كان موجودا استلزم وجوده محلا موجودا يقوم به . وإذا استلزم محلا موجودا امتنع أن يحمل على المعدوم . لكن لا يمتنع أن يحمل على المعدوم ؛ إذ يقال : المعدوم لا حسن .

فثبت أن اللاحسن سلب ، فيكون الحسن موجودا ؛ لأن أحد النقيضين إذا كان سلبا يكون النقيض الآخر موجودا ، وإلا يلزم ارتفاع النقيضين .

الثانى : أن الحسن لو لم يكن موجودا لم يكن ذاتيا للفاعل . والتالى باطل ؛ لأنه خلاف التقدير ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن الحسن لو كان معدوما ، استحال إسناده إلى الذوات ؛ لأن السلب ليس من الصفات الذاتية . وإذا ثبت أن الحسن وصف زائد على الفعل ، موجود ، لزم قيام العرض - وهو الحسن - بالعرض ، وهو الفعل .

وأما بطلان التالى فلما بين فى الكلام من امتناع قيام العرض بالعرض .

ص - واعترض بإجرائه (*) فى الممكن .

و [بأن] (١) الاستدلال بصورة النفى على الوجود ، دور ؛ لأنه قد يكون ثبوتيا (٢) أو منقسما ، فلا يفيد ذلك .

ش - اعترض المصنف على الاستدلال المذكور بنقضين (٣) إجمالى وتفصيلى .

أما الإجمالى فتوجيهه أن يقال : كل من الدليلين اللذين ذكرتم على أن الحسن موجود ، غير صحيح بجميع مقدماته ؛ لأنه يمكن إجراؤه فى الممكن على أن الإمكان موجود .

(*) ط : بإجرائه . وهو خطأ .

(١) فى الأصل : ولأن .

(٢) ع : ثبوتيا وما أثبتناه يؤيده ما فى شرح الأصفهاني وحاشية السعد والسيد

(١ : ٢٠٦) .

(٣) فى الأصل : بنقضين وهو خطأ .

أما الدليل الأول [فبأن] (١) يقال : الإمكان ثبوتى ؛ لأن نقيضه لا إمكان ، وهو سلب ، وإلا استلزم حصوله محلا موجودا ، فيمتنع حمله على المعدوم ، وليس كذلك .

وأما الثانى [فبأن] (٢) يقال : لا نسلم الإمكان ثبوتى ؛ لأنه لو كان عدميا لم يكن وصفا ذاتيا للممكن .

فلو كان صحيحا بجميع مقدماته يلزم كون الإمكان ثبوتيا ، وهو باطل بالاتفاق .

وأما التفصيلى [فبأن] (٣) يقال : لا نسلم أن الحسن ثبوتى . قوله : لأن نقيضه - وهو لا حسن - سلب .

قلنا : هذا استدلال بمجرد صورة السلب - وهو قولنا : « لا حسن » - على وجود نقيضه ، وهو قولنا : حسن .

فما لم يثبت كون الحسن موجودا ، لم يلزم أن يكون نفيه - وهو لا حسن - معدوما .

فلو أثبتنا وجود الحسن ، يكون سلبه عدميا ، يلزم الدور .

وإنما قلنا : ما لم يثبت كون الحسن موجودا ، لم يلزم كون اللاحسن عدميا ؛ لأن صورة النفى قد تكون ثبوتية ، كقولنا : لا معدوم ، فإن اللاحسن الذى هو صورة النفى ، لا يكون إلا موجودا .

وقد يكون منقسما إلى الثبوتى والعدمى ، كما للامتناع (١) ، فإنه يصدق على الممكن الموجود ويصدق على المعدوم الممكن .

وإذا جاز أن يكون صورة النفى ثبوتية أو منقسمة إلى الثبوتى والعدمى ، فما لم يثبت كون نقيضه موجودا لم يلزم كونه عدميا ، فلا يفيد الاستدلال بمجرد صورة النفى كون الحسن موجودا .

أقول : النقض التفصيلى المذكور مختص بالأول من الدليلين المذكورين على أن الحسن موجود .

وأما النقض التفصيلى للدليل الثانى [فهو أن] (٢) يقال : لا نسلم أن الحسن لو كان عدميا لم يكن ذاتيا للفاعل .

قوله : « لأن العدمى ليس من الصفات الذاتية للشيء » .

قلنا : لا نسلم ؛ فإن كل أمر يكون مقتضيا لاتصافه بنقيض مباينه ؛ فإن الإنسان يكون مقتضيا لاتصافه بكونه لا فرسا .

ص - واستدل : فعل العبد غير مختار ، فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته إجماعا .

لأنه إن كان - لازما فواضح ، وإن كان جائزا - فإن افتقر إلى مرجح - عاد التقسيم وإلا فهو اتفاق .

(١) ب : كالاتناع ، وغير واضح فى ج .

(٢) ب : فبأن .

ش - هذا استدلال آخر على أن الحسن والقبح ليسا بذاتيين للفاعل .

تقريره أن فعل العبد غير مختار ، وكل ما ليس بمختار ، لا يكون ٤٣/أ حسنا ولا قبيحا لذاته ، فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا لذاته .
 أما الكبرى فبالإجماع ؛ فإن القائلين بالحسن العقلي وقبحه يقولون : إن الفعل إنما يكون حسنا أو قبيحا إذا صدر عن اختيار .
 والمصنف قد حذف الكبرى وأشار إلى صدقها بقوله :
 « إجماعا » .

وأما بيان الصغرى فلأن فعل العبد إن كان لازما ، أى لا يكون العبد متمكنا من تركه ، فواضح كونه غير مختار ؛ لأن ما لا يتمكن العبد من تركه ، يكون صدوره عنه ضروريا ، والضرورى لا يكون مختارا .

وإن كان جائزا ، أى يتمكن العبد من تركه ، فإن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم فيه بأن يقال : إن الفعل مع ذلك المرجح إما أن يكون لازما أو جائزا ، فإن كان لازما ، ثبت كونه ضروريا ، وإن كان جائزا عاد التقسيم . فإما أن ينتهى إلى ما لا يكون لازما فيكون ضروريا أو إلى ما لا يفتقر إلى مرجح فيكون اتفاقيا ، أو يتسلسل ، وهو محال .

« وإلا » أى وإن لم يفتقر الفعل إلى مرجح فهو اتفاقى ؛ لأن صدور الفعل حينئذ فى زمان دون آخر لا مرجح مع إمكان صدوره فى جميع الأزمان ، يكون اتفاقيا .

ص - وهو ضعيف [فإننا] (١) نفرق بين الضرورية والاختيارية
ضرورة .

ويلزم عليه فعل البارى .

وأن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا .

والتحقيق أنه يترجح بالاختيار .

ش - ذكر المصنف أولا ضعف الاستدلال المذكور بثلاثة وجوه
جدلية . ثم ذكر تحقيق الحق في مرجح الفعل .

الوجه الأول : أن ما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه
بالضرورة ، فيكون تشكيكا في الضروريات ، والتشكيك في الضروريات
لا يستحق الجواب .

وإنما قلنا : استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة ؛ لأننا نجد
التفرقة بين الأفعال الضرورية والاختيارية بضرورة العقل . فإن الأفعال
الضرورية تصدر عن العبد ، وإن أبى عنه ، كحركة الإنسان إلى أسفل
بالقسر . والاختيارية لا تصدر عنه إن أبى ، كحركته بالإرادة في السطوح
المستوية . فالاستدلال على أن فعل العبد غير مختار ، استدلال على
ما علم بطلانه بالضرورة .

الثاني أنه لو كان الدليل الذى ذكرتم على أن فعل العبد غير

(١) هكذا فى أ ، ط ، ع وفى الأصل و ب والبارتى : لأننا ، وغير واضح فى ج .

مختار ، صحيحا ، لزم أن يكون فعل الله تعالى غير مختار ؛ لأن التريد المذكور يطرد فيه ، بأن يقال : فعله إما أن يكون لازما أو جائزا . والأول يكون ضروريا ، والثاني إن افتقر إلى مرجح عاد التقسيم فيه ، وإلا فهو اتفاقى . لكن فعل الله تعالى بالاختيار اتفقا ، فلا يكون الدليل المذكور صحيحا .

الثالث : أن الدليل المذكور لو كان صحيحا ، لزم أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا ؛ لأن فعل العبد غير مختار لما ذكرتم ، وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا بالإجماع .

اعلم أن كل واحد من الوجهين الأخيرين نقض إجمالي للاستدلال المذكور .

ثم قال المصنف : والتحقيق أن فعل العبد جائز صدوره عنه ولا صدوره ، نظرا إلى ذات الفعل ، وبترجح صدوره على لا صدوره باختيار العبد وعند تعلق اختياره بالفعل يكون لازما . واللزوم باختياره لا ينافي كون الفعل مختارا ؛ لأن لزوم صدور الفعل عن العبد بشرط تعلق الاختيار به ، لا ينافي كونه مقدورا عليه .

ص - وعلى الجبائية : لو حسن الفعل أو قبح لغير الطلب - لم يكن تعلق الطلب لنفسه ؛ لتوقفه على أمر زائد .

ش - لما ذكر إبطال المذهبين الأولين للمعتزلة ، شرع في إبطال مذهب الجبائية (١) .

(١) طائفة من المعتزلة تنسب إلى أبي علي الجبائي . انظر ترجمة أبي علي .

وتقريره أن يقال : لو كان حسن الفعل وقبحه لغير نفس الطلب ، من الوجوه والاعتبارات العارضة للفعل بالقياس إلى غيره ، لم يكن تعلق طلب الفعل لنفس الفعل ، بل التعلق لأجل ذلك الاعتبار ؛ لأن التعلق حينئذ يتوقف على حصول ذلك الاعتبار الزائد على الفعل . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

ب/٤٣ أما بيان بطلان التالى فلأن التعلق نسبة بين الطلب والفعل ، والنسبة بين الأمرين لا يتوقف إلا على حصولهما . والطلب قديم . فإذا حصل الفعل تعلق الطلب به ، سواء عرض ذلك الاعتبار للفعل أو لم يعرض .

فإن قيل : لا نسلم انتفاء التالى ، وذلك لأن تعلق الطلب وإن لم يتوقف إلا على الطلب والفعل ، لكن نفس الطلب يتوقف على الاعتبار الحاصل للفعل الموجب للحسن أو القبح .

أجيب بأن الطلب ، أعنى الأمر والنهى قديم قائم بذات الله تعالى ، كما بين فى الكلام . والجهة الموجبة للحسن أو القبح حادثة ، فكيف يصح توقف القديم على الحادث . بل التوقف إما يكون للتعلق على تقدير كون الجهة موجبة للحسن ؛ لأنه ما لم تكن الجهة الموجبة للحسن ، لم يحصل تعلق الطلب به .

ولقائل أن يقول : لا نسلم أن الطلب يتعلق بالفعل من حيث هو هو ، حتى يلزم أن لا يتوقف التعلق إلا على الطلب والفعل . لم لا يجوز أن يكون الطلب يتعلق بالفعل إذا كان على الجهة الموجبة للحسن ،

فيكون التعلق الذى هو [نسبة] ^(١) يتوقف على الفعل بشرط أن يكون على الجهة المذكورة . فما لم يوجد تلك الجهة لم يحصل تعلق الطلب بالفعل .

ص - وأيضا لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو صفته - لم يكن البارى مختارا فى الحكم ؛ لأن الحكم بالمرجوح على خلاف المعقول ، فيلزم الآخر ، فلا اختيار .

ش - لما ذكر على إبطال كل واحد من المذهبين دليلا أراد أن يذكر دليلا متناولا لإبطال مذهبهم جميعا . فقال : لو حسن الفعل أو قبح لذاته ، أو لصفة له لازمة ، أو اعتبارية عارضة ، لم يكن البارى تعالى مختارا فى الحكم .

والتالى باطل بالإجماع ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الفعل الحسن يكون حينئذ راجحا على القبيح فى أن يكون متعلقا لحكم الوجوب ، والفعل القبيح يكون راجحا على الحسن فى أن يكون متعلقا لحكم التحريم ، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الحكم متعلقا بما هو غير راجح بالنسبة إليه ، أو متعلقا بما هو راجح بالنسبة إليه .

والأول باطل ، وإلا يلزم ترجيح المرجوح ، وهو خلاف صريح الحكم ، فيلزم أن يكون متعلقا بما هو راجح بالنسبة إليه . وإذا كان تعلق الحكم بالراجح ضروريا لم يكن مختارا فى حكمه .

(١) ب : « فيه » بدل « نسبة » .

فإن قيل : لا يلزم من كون تعلق الحكم بما هو راجح بالنسبة إليه ، أن لا يكون الحكم اختياريا ؛ فإن المختار الحكيم يختار ما يكون على وفق الحكمة .

أجيب بأن أفعال الله تعالى لا تعلق بالحكم والأغراض ، كما بين في الكلام .

ص - ومن السمع : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ لاستلزام مذهبهم خلافه .

ش - هذا دليل آخر للأصحاب على نفى الحسن والقبح العقلين ، مأخوذ من السمع .

توجيهه أن يقال : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (١) يقتضى نفى التعذيب بمباشرة بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل إلى غاية البعثة .

ومذهب المعتزلة يستلزم تعذيب تارك بعض الأفعال ومباشرة بعضها قبل بعثة الرسل ؛ لأن الحسن والقبح على مذهبهم يتحقق قبل البعثة .

والحسن في بعض الأفعال مستلزم لكونه واجبا ، والقبح في بعضها مستلزم لكونه حراما ، فيكون بعض الأفعال قبل البعثة واجبا وبعضها حراما . فمن ترك البعض الواجب أو باشر البعض المحرم عذب ؛ لأن

(١) ١٥ : الإسراء - ١٧ .

الواجب ما يستحق تاركة العذاب ، والحرام ما يستحق فاعله العذاب .
فالتعذيب مباشرة بعض الأفعال وترك بعضها قبل بعثة الرسل لازم لمذهب
المعتزلة ، وهو مناف لمقتضى الآية ، فيكون مذهبهم مستلزما لخلاف
مقتضى الآية ، أى لمنافيه . وإذا كان اللازم منافيا لشيء يكون الملزوم
منافيا له ، فيكون مذهبهم منافيا لمقتضى الآية . ومقتضى الآية ثابت فيلزم ١/٤٤
انتفاء مذهبهم .

فإن قيل : لا نسلم أن التعذيب مباشرة بعض الأفعال وترك
بعضها لازم لمذهب المعتزلة ، بل استحقاق التعذيب مباشرة بعضها وترك
بعضها يكون لازما لمذهبهم ، واستحقاق التعذيب لا يستلزم العذاب ؛
لجواز العفو ، فلا يكون مذهبهم مستلزما لما هو خلاف مقتضى الآية .
أجيب بأن مذهب المعتزلة أن تعذيب العبد على ارتكاب الصغائر
قبل التوبة ، وعلى الكبائر بعدها واجب على الله تعالى ، فيكون التعذيب
لازما لاستحقاق العذاب على مذهبهم .

ص - قالوا : حسن الصدق النافع والإيمان ، وقبح الكذب
الضار والكفران ، معلوم بالضرورة (١) من غير نظر إلى عرف أو شرع
أو غيرهما .

والجواب : المنع . [بل] (٢) بما ذكر .

ش - هذا دليل المعتزلة على أن الحسن والقبح ذاتيين للفعل .

(١) فيما عدا ط ، ع : ضرورة بدل « بالضرورة » .

(٢) زيادة من ج ، ع ، ط والبايرقى .

توجيهه أن يقال : حسن الصدق النافع والإيمان وقبح الكذب الضار والكفران معلوم [بالضرورة] (١) لكل عاقل من غير نظر إلى عرف أو شرع ، أو برهان . فلو لم يكن حسن هذه الأمور وقبحها ذاتيين لها ، لما كان كذلك وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في بعض الأفعال ، وجب أن يكونا ذاتيين لجميعها ؛ إذ لا قائل بالفرق .

وتوجيه الجواب أن يقال : لا نسلم أن الحسن والقبح في هذه الأمور معلوم بالضرورة ، بل علم حسن هذه الأمور وقبحها بما ذكر ، أى العرف ، أو الشرع ، أو البرهان . لأننا لو قدرنا أنفسنا خالية عن موجبات الشرع والعرف والبرهان ، وعرضنا هذه الأمور على أنفسنا ، لم يحصل لنا جزم بحسن هذه الأمور ولا بقبحها .

ص - قالوا : إذا استويا في المقصود مع قطع النظر عن كل مقدر (٢) - أثر العقل الصدق .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الحسن والقبح ذاتيان للفاعل .

وتوجيهه أن يقال : إذا استويا ، أى الصدق والكذب في المقصود ، أى في جميع الأمور التى يمكن أن يكون متعلقا لغرض العاقل بحيث لا يختلفان إلا بكون أحدهما صدقا والآخر كذبا مع قطع النظر

(١) فى الأصل : للضرورة .

(٢) ط : « مقدار » بدل « مقدر » وهو خطأ .

عن كل مقدر من شرع أو عرف أو برهان أثر العقل الصدق . فلولا أن الصدق لذاته يقتضى الحسن لما آثره العقل .

ص - وأجيب بأنه تقدير مستحيل ، فلذلك يستبعد منع إثارة الصدق .

ولو سلم [فلا يلزم] ^(١) في الغائب ؛ للقطع بأنه لا يقبح من الله تمكين العبد من المعاصى ويقبح منا .

ش - أجاب المصنف عنه بأن تقدير استواء الصدق والكذب في المقصود مع قطع النظر عن الغير تقدير مستحيل ؛ لأن الصدق والكذب متنافيان . ومن المحال تساوى المتنافيين في جميع الصفات .

فلذلك ، أى فلأجل ذلك التقدير المستحيل يستبعد العقل منع إثارة الصدق ، [ولا يلزم] ^(٢) من استبعاد العقل منع إثارة الصدق على ذلك التقدير استبعاده في نفس الأمر . وإنما يلزم ذلك أن لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الأمر ، وهو ممنوع .

ولئن سلمنا أن ذلك التقدير ممكن . فيكون دليلا على حسن الصدق في حق الشاهد ، فلا نسلم حسنه في حق الغائب ؛ إذ لا يستبعد منع إثارة الصدق بالنسبة إلى الغائب . والنزاع إنما وقع في الحسن والقبح للأفعال بالنسبة إلى أحكام الله ، ولا يمكن قياس حسن

(١) في الأصل و أ : فلا مستحيل يلزم . إلخ .

(٢) في الأصل : ولا يمنع ، وهو خطأ .

الصدق في حق الله تعالى ، الذي هو الغائب ، على حسن الصدق في الشاهد . فإننا نقطع بأنه لا يقبح من الله تعالى تمكين العبد من المعاصي ؛ لأنه واقع ، ولو كان قبيحا لم يقع ؛ لامتناع صدور القبيح من الله تعالى ويقبح منا تمكين الغير من المعصية .

وإذا جاز أن يكون الشيء قبيحا بالنسبة إلينا ، غير قبيح بالنسبة إليه لم يمكن قياس حسن الصدق في حق الله تعالى على حسنه في حقنا .

ص - قالوا لو كان شرعيا - لزم إفحام الرسل ، فيقول لا أنظر ٤٤/ب في معجزتك حتى يجب النظر ويعكس ، أو لا يجب حتى يثبت الشرع ويعكس (١) .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الحسن والقبح غير شرعيين .

وتوجيهه أن يقال لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم إفحام الرسل أى عدم تمكّنهم من إثبات النبوة . والتالى باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الرسول إذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وقال للمعاند : انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي . فيقول المعاند : لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر عليّ في معجزتك . ويعكس أى ويعكس المعاند ويقول : ولا يجب النظر عليّ

(١) ع : ويعكس .

إلا بنظري في معجزتك ؛ لأنه حينئذ يكون وجوب النظر شرعياً ، فيتوقف وجوب النظر على ثبوت الشرع ، وثبوت الشرع على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول في دعواه ، وثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر في المعجزة . وحينئذ يقول : لا أنظر في معجزتك لئلا يثبت نبوتك ، فلا يتمكن الرسول من إثبات النبوة فيلزم الإفحام .

أو يقول المعاند : لا أنظر في معجزتك حتى يجب النظر عليّ ولا يجب على النظر في معجزتك حتى يثبت الشرع ضرورة توقف الوجوب على الشرع حينئذٍ ويعكس المعاند ويقول : ولا يثبت الشرع ما لم يجب على النظر ؛ لأنه حينئذ لا يثبت إلا بنظري في معجزتك ، ولا أنظر فيها ما لم يجب النظر فيلزم الإفحام أيضاً .

ص - والجواب أن وجوبه عندهم نظري فنقول^(١) بعينه على أن النظر لا يتوقف على وجوبه .

ولو سلم - فالوجوب بالشرع نَظَر أو لم ينظر ، ثبت أو لم يثبت .

ش - أجاب المصنف عن الدليل المذكور أولاً بأن الدليل المذكور مشترك الإلزام أي يلزم منه إفحام الأنبياء على تقدير كون الحسن والقبح عقليين . وذلك لأن وجوب النظر عند المعتزلة نظري ، لا يعلم إلا بالنظر والاستدلال ، فحينئذ يقول المعاند للنبي : لا أنظر في

(١) ط ، ع والبارقي : فيقول . والصحيح ما أثبتناه . وفي المنتهى : فنقول بعينه .

معجزتك حتى يجب على النظر ، ولا يجب على النظر في معجزتك إلا بنظري ، فلا أنظر لكلا يجب على النظر . فيلزم الإفحام . وكلما تجعل المعتزلة جوابا عن ذلك فهو جوابنا عما ذكره .

وثانيا : بأن النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر ؛ لإمكان أن ينظر العاقل قبل تعلق الوجوب به .

ولئن سلمنا أن النظر يتوقف على وجوب النظر ، فوجوب النظر إنما يكون بالشرع عندنا ، ولا يتوقف على نظر العاقل في المعجزة . فوجوب النظر على العاقل متحقق في نفس الأمر ، سواء نظر أو لم ينظر ، ثبت الشرع عنده أو لم يثبت ولا امتناع في ذلك ؛ لأن غايته أنه تكليف للغافل عن وجوب المكلف به عليه ، وهو جائز في هذه الصورة للضرورة .

فإن قيل على الأول : لا نسلم أن الإلزام مشترك ؛ فإن وجوب النظر عند المعتزلة وإن كان نظريا لكن من النظريات الجليلة التي تسمى نظرية القياس ؛ فإن النظر يحصل به دفع الضرر ، وكل ما يحصل به دفع الضرر فهو واجب ، فهاتان المقدمتان قطعتان ، وانسباق الذهن منها إلى النتيجة انسباق طبيعي ، فهو واضح يجري مجرى الضروريات .

أجيب بأن العلم بوجوب النظر يتوقف على أن النظر في الأمور الإلهية يفيد العلم . وذلك ليس بجلي بل خفي . ولذلك اختلف في [أن] (١) النظر في الإلهية يفيد العلم أو الظن .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

ثم بتقدير أن النظر يفيد العلم ، إنما يجب أن لو عرف أن غير النظر لا يقوم مقامه في إفادة العلم . وذلك مما لا سبيل إليه إلا بالنظر الدقيق . وإذا كان العلم بوجود النظر موقوفاً على ذينك المقامين ٤٥/أ النظريين ، فالحكم بكونه من النظريات الجليلة من قبيل المكابرة .

ص - قالوا : لو كان ذلك - لجازت المعجزة من الكاذب ، ولا تمتنع [الحكم] (١) بقبح نسبة الكذب إلى (٢) الله تعالى . قبل السمع والتثليث وأنواع الكفر من العالم [بخلافه] (٣) .

ش - قالت المعتزلة : الحسن والقبح ليسا بشريعين لوجهين : أحدهما : أنهما لو كان شرعيين لجاز ظهور المعجزة من الكاذب . والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أنه لو كان شرعيين لحسن من الله كل شيء ، ولو حسن من الله كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب ، فيجوز أن تظهر المعجزة منه .

الثاني : أنه لو كانا شرعيين لامتنع الحكم من العالم قبل ظهور

(١) في الأصل : العلم .

(٢) فيما عدا ط ، ع : على بدل « إلى » .

(٣) زيادة من ط ، ع . وقال التفتازاني : « أي بخلاف ما ذكر من التثليث وغيره » . وفي بعض النسخ : « من العالم بحاله » أي الذي يعلم حاله تعالى وأنه ليس ثالث ثلاثة ولا زوجة له ولا ولد » .

انظر : حاشية التفتازاني على شرح العضد ١ : ٢١٦ .

الشرع بقبح نسبة الكذب على الله تعالى وبقبح التثليث ، وبقبح أنواع الكفر من العالم . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه لا مجال لحكم العقل حينئذ ولم تظهر الشريعة بعد .

وأما بطلان التالى فلأن العقلاء يحكمون بقبح ما ذكرنا من الأمور .

ص - وأجيب بأن الأول إن امتنع فلمدرك آخر .

والثانى [ملتزم] ^(١) إن أريد [به] ^(٢) التحريم الشرعى .

ش - أجب المصنف عن الأول : بأنه إن أريد بالجواز ، الجواز العقلى ، على معنى أنه لا يمتنع إظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا ذاتيا ، فلا نسلم انتفاء التالى ؛ فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب لا يمتنع لذاته .

وإن أريد بالجواز ، الجواز بحسب العادة فلا نسلم صدق الملازمة ؛ لأنه يجوز أن يكون الحسن والقبح شرعيين ، وامتناع إظهار المعجزة على يد الكاذب يدرك بمدرك آخر غير القبح الذاتى . وذلك لأننا نعلم امتناع المعجزة على يد الكاذب بالعادة .

(١) فى الأصل : يلزم .

(٢) زيادة من ط ، ع .

وعن الثانى : بأننا لا نسلم انتفاء التالى أيضا ، إن أريد بالحكم بقبح هذه الأمور ، الحكم بتحريمها بحسب الشرع ؛ لأننا نلتزم أنه يمتنع الحكم بقبح هذه الأمور بحسب الشرع قبل ظهور الشريعة .

وإن أريد به الحكم بتحريمه بحسب العقل فلا مجال له عندنا ؛ إذ لا نقول به .

ص - (مسألتان) على التنزل .

ش - اعلم أن وجوب شكر المنعم عقلا ، وحكم الأشياء قبل ورود الشرع نوعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين ، وبطلانها يوجب بطلانها . إلا أن الأصحاب عادتهم أن يسلموا تلك القاعدة ويشتبوا إبطال قول المعتزلة فى المسألتين على تقدير ثبوت القاعدة المذكورة إظهارا لسقوط كلامهم فى المسألتين . فلهذا يقال لهذين الفرعين مسألتان على التنزل .

ومعنى التنزل ههنا : الانتقال من [مذهب] (١) الحق الذى هو أعلى مرتبة إلى مذهبهم الباطل الذى هو فى غاية الانخفاض .

ص - الأولى : شكر المنعم ليس [بواجب] (٢) عقلا ؛ لأنه لو وجب - لوجب لفائدة ، وإلا كان عبثا ، وهو قبيح .
ولا فائدة لله تعالى لتعالیه عنها .

(١) ب ، ج : مذهبنا .

(٢) فى الأصل : « بواجب واجب » و « واجب » والثانى ، مكرر .

ولا للعبد في الدنيا ؛ لأنه مشقة ، ولا حظ للنفس فيه .

ولا في الآخرة ؛ إذ لا مجال للعقل في ذلك .

ش - المسألة الأولى : في أن شكر المنعم ليس بواجب عقلا .

وشكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما أنعم الله به على العبد من القوى والأعضاء ، ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة ، فيما خلق الله سبحانه وتعالى لأجله ، كاستعمال النظر في مشاهدة مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل على صانعها .

وتوجيه الدليل أن يقال : لو وجب شكر المنعم عقلا ، لوجب

لفائدة .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه لو وجب لا لفائدة لكان عبثا ، وهو قبيح

عقلا .

وأما بيان انتفاء التالى فلأنه لو كان لفائدة لكانت تلك الفائدة

إما للمشكور ، وهو باطل لتعالیه عن الفائدة .

أو للعبد في الدنيا وهو باطل ؛ لأن الشكر الذى هو القيام

ب/٤٥ باستعمال جميع ما أعطاه الله تعالى من القوى والأعضاء فيما خلق الله

لأجله ، مشقة عظيمة ، ولاحظ للنفس فيه .

أو في الآخرة ، وهو باطل ؛ إذ لا مجال للعقل في ذلك ، أى

لا جزم للعقل في حصول الفائدة الأخروية ؛ لأن الجزم بحصول الفائدة

الأخروية للعقل إنما يكون إذا جزم العقل لحصول الثواب أو دفع العقاب على الإتيان بالشكر ، وهو ممنوع ؛ لاحتمال العقاب على الشكر .

ص - قولهم : الفائدة : الأمن من احتمال العقاب في الترك [وذلك] ^(١) لازم الخطور ، مردود بمنع الخطور في الأكثر .

ولم سلم - فمعارض باحتمال العقاب على الشكر ؛ لأنه تصرف في ملك الغير ^(٢) .

أو لأنه كالاستهزاء . كمن شكر ملكا على لقمة ، بل اللقمة بالنسبة إلى الملك أكثر .

ش - هذا جواب إيراد المعتزلة على المقدمة الثانية بأن الشكر لا يجوز أن يكون لفائدة للعبد في الدنيا .

وتوجيه الإيراد أن يقال : لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الشكر لفائدة العبد في الدنيا .

قوله : لأنه لا حظ للنفس في الشكر .

قلنا : لا نسلم أن لا حظ للنفس في الشكر . وذلك لأن فائدة الشكر الأمن من احتمال العقاب في ترك الشكر الموجب لخوف النفس ؛ إذ هذا الاحتمال لازم أن يخطر على قلب العاقل . والأمن من الاحتمال الذي هو موجب للخوف من أعظم الفوائد .

(١) في الأصل : « وهو » بدل « ذلك » .

(٢) ط : غيره .

وتقرير الجواب أن قولهم مردود ؛ لأننا نمنع أن هذا الاحتمال لازم
الخطور بالبال حتى يكون الأمن منه فائدة .

فقوله : « قولهم » مبتدأ ، وقوله : « مردود » خبره .

ولئن سلم أن هذا الاحتمال لازم الخطور بالبال فمعارض باحتمال
العقاب على الشكر بوجهين :

أحدهما : أن إقدامه على الشكر تصرف في ملك الغير بغير إذنه ؛
لأن الإقدام على الشكر إنما هو باستعمال الأعضاء والقوى التي هي كلها
ملك الحق تبارك وتعالى ، والتصرف في ملك الغير بغير إذنه ، يحتمل
العقاب عليه .

الثاني : أن القيام بالشكر على نعم الله تعالى كالأستهزاء بالمنعم .
كمن شكر ملكا على لقمة أنعم الملك عليه في المحافل العظيمة . بل
اللقمة بالنسبة إلى خزانة الملك أكثر من [نعم] ^(١) الله تعالى على العبد
بالقياس إلى خزائنه ^(٢) تعالى . فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب
شكره .

ص - الثانية : لا حكم فيما لا يقضى العقل فيه بحسن
ولا قبح .

(١) أ ، ب ، ج : نعمة .

(٢) أ : خزانة الله تعالى .

وثالثها : لهم الوقف عن (١) الحظر والإباحة .

وأما غيرها - فانقسم عندهم إلى الخمسة .

ش - المسألة الثانية : في حكم الأشياء قبل الشرع .

مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله وأتباعه أن أفعال

العقلاء قبل الشرع لا حكم لها ؛ ضرورة بطلان الحسن والقبح العقليين وعدم الشرع .

وأما المعتزلة فقالوا : الأفعال إما أن تكون اضطرارية ، كالنفس في

الهواء ونحوه ، أو لا . والأولى : لا بد من القطع بكونها مباحة .

والثانية : إما أن لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، أى لا

يهتدى العقل إلى حسنها أو قبحها ، أو يقضى فيها بحسن أو قبح .

والأولى : اختلفوا فيها على ثلاثة مذاهب :

الأول : الحظر ، وهو مذهب البغدادية من المعتزلة (٢) .

والثاني : الإباحة ، وهو مذهب معتزلة البصرة (٣) .

(١) البارقي : « على » بدل « عن » .

(٢) وهم : واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وعثمان الطويل ، وحفص بن

سالم ، والحسن بن ذكوان ، وخالد بن صفوان ، وإبراهيم بن يحيى المدني ، وأبو الهذيل

العلاف ، وأبو بكر الأصم ، ومعمربن عباد ، والنظام ، والشمام ، والفوطى ، وبشر بن

المعتمر ، والاسوارس ، وعباد بن سليمان ، والجاحظ ، وأبو على الجبائى ، وأبو هاشم

الجبائى . (انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ١٣٥) .

(٣) وهم : بشر بن المعتمر ، وهو مؤسس فرع بغداد ، وأبو موسى المرदार ،

وأحمد بن أبى داؤد ، وثمامة بن الأشرس ، وجعفر بن حرب ، وجعفر بن مبشر ،

والإسكافى ، وعيسى بن الهيثم الصوفى ، والخياط ، وأبو القاسم البلخى الكعبى . (المرجع

السابق ص ١٣٦) .

و « ثالثها » أى ثالث المذاهب « لهم » أى للمعتزلة : التوقف عن الحظر والإباحة .

وأفاد بقوله : « لهم » : أن هذا الاختلاف فيما بين المعتزلة القائلين بوجود الحكم .

لا فيما بين الأشاعرة ؛ لأن مذهبهم ، أن لا حكم للأفعال قبل الشرع مطلقا .

ولما نبه « بالثالث » على مذهب التوقف عن الحظر والإباحة ، علم أن أحد الأولين : الحظر ، والآخر : الإباحة .

والثانية : وهى التى يقضى العقل فيها بحسن أو قبح فعندهم ينقسم إلى الأقسام الخمسة . لأن قضاء العقل فيها إما بالحسن أو بالقبح . والأول : إما أن لا يترجح وجوده على تركه ، وهو المباح . أو يترجح وجوده على تركه ، وحينئذ إما أن يلحق تاركه الدم ، وهو الواجب أولا ، وهو المندوب .

والثانى ، وهو الذى قضاء العقل فيه بالقبح : إما أن يلحق فاعله دم ، وهو الحرام ، أو لا ، وهو المكروه .

وأفاد بقوله : « عندهم » أن تحقق هذه الأقسام الخمسة قبل الشرع على رأى المعتزلة . وأما على رأى الأشاعرة فلا . فعلم من سياق كلامه أن مذهب الأشاعرة أن لا حكم قبل الشرع للأفعال مطلقا ، وإن لم يصرح به .

ص - لأنها لو كانت محظورة وفرضنا ضدين - لكلف
بالمحال .

ش - اعلم أن غرض الأصحاب عن التنزل إبطال قول المعتزلة
في الأفعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح ، على
تقدير ثبوت قاعدة الحسن والقبح ، لا إبطال قولهم في الأفعال
الاضطرارية ، والأفعال التي يقضى العقل فيها بحسن وقبح ؛ فإنهم اکتفوا
في إبطال قولهم في هذين المقامين على ما قيل في إبطال قاعدة الحسن
والقبح . فلذلك لم يتعرض المصنف إلا لإبطال المذاهب الثلاثة في
الأفعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح . فبدأ بإبطال مذهب
القائلين بالخطر .

وتقريره أن الأفعال التي لم يقض العقل فيها بحسن ولا قبح ، لو
كانت محظورة ، أى محرمة قبل الشرع ، وفرضنا ضدين ، لزم التكليف
بالمحال . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن هذه الأفعال لو كانت محرمة ، لوجب ترك
جميعها . فلو فرض في تلك الأفعال ضدان بحيث يمتنع ترك كل منهما
كالحركة والسكون فإنه يمتنع ترك واحد منهما ، لزم التكليف بالمحال .
ص - الأستاذ إذا ملك جواداً بجرأ لا ينزف ، وأحب مملوكه
قطرةً - فكيف يدرك تحريمها عقلاً ؟

ش - اعلم أن الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائينى قنع في رد هذه
الطائفة أعنى القائلين بالحرمه ، بمثال في الشاهد ، وهو لا يفيد إلا مجرد
الاستبعاد .

وتوجيهه أن يقال أن الجواد إذا ملك بحرا لا ينزف ، أى لا يذهب مائه ، وأحب مملوكه قطرة منه فكيف يدرك تحريمه عقلا ؟ أى لا يتصور منع الجواد المملوك عن تلك القطرة . فكذلك الجواد المطلق جل شأنه المالك لجميع النعم ، إذا أحب عبد من عباده الاستلذاذ بنعمة من نعمه التى هى أقل بالنسبة إلى نعمه من تلك القطرة إلى بحر الجواد ، فكيف يتصور تحريمها .

ص - قالوا : تصرف فى ملك الغير .

قلنا : يبتنى (*) على السمع .

ولو سلم (١) ففيمن يلحقه ضرر ما (٢) .

ولو سلم - فمعارض بالضرر الناجز .

ش - القائلون بالحظر قالوا : إن مباشرة الأفعال المذكورة ،

تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، فيكون حراما ، كما فى الشاهد .

أجاب المصنف عنه بأن كون التصرف فى ملك الغير حراما يبتنى

على السمع ولا سمع قبل الشرع ، فلا يحكم بكونه حراما .

ولو سلم أنه علم بالعقل لا بالسمع أن التصرف فى ملك الغير

حرام ، ولكن لا نسلم أن التصرف فى ملك الغير مطلقا حرام عقلا ، بل

(*) ط : يبتنى .

(١) « ولو سلم » ساقط من البابرى .

(٢) « ما » ساقط من البابرى .

التصرف في ملك من يلحقه ضرر حرام عقلا ، أما غيره فلا ،
[كالأستغلال بمجدار الغير والاقتباس من نار غيره] (١) .

ولو سلم أن التصرف في ملك الغير مطلقا - سواء تضرر أو لم
يتضرر - حرام عقلا ، لأنه يجوز أن يتضرر المتصرف به آجلا ، لكنه
معارض بالضرر الناجز أى الحاضر ، فإن الترك يوجب الضرر في الحال ،
ودفع الضرر واجب عقلا ، واعتبار الحاضر أولى .

قيل في هذه المعارضة نظر ؛ لأن صورة الضرر الناجز هي التي
يقضى العقل فيها بالقبح ، وهي لا تكون محل النزاع . بل النزاع إنما
كان (٢) في صورة لا يهتدى العقل إلى حسنها وقبحها .

أجيب بأن المراد بقوله : بالضرر الناجز ، (٣) [جواز الضرر
الناجز بطريق الاحتمال ، لا الجزم بتحقق الضرر الناجز] (٣) . فحينئذ
لا يكون خارجا عن محل النزاع ؛ لأن العقل وإن لم يقض فيه بحسن
ولا قبح لكن لم يجزم بعدم احتمال الضرر الناجز .

ص - وإن أراد المبيح أن لا حرج - فمسلم .

وإن أراد خطاب الشارع - فلا شرع .

(١) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) ب : يكون .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

وإن أراد حكم العقل (بالتخيير ،) (١) - فالفرض أنه لا مجال للعقل فيه .

ب/٤٦ ش - لما فرغ عن إبطال مذهب الحظر ، شرع في إبطال مذهب الإباحة .

وتقريره أن المبيح إن أراد بكونه مباحا ، أن لا حرج في الفعل والترك فمسلم ؛ إذ الحرج إنما يحصل من الشرع ولا شرع .

وإن أراد بالإباحة خطاب الشارع - وهو الإذن الشرعى في الفعل مع نفي الحرج - فلا إباحة قبل الشرع ؛ إذ لا شرع .

وإن أراد بالإباحة حكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك ، فلا إباحة أيضا ؛ إذ الفرض أنه من الأفعال التى لا مجال للعقل فيها بأن تقضى بكونها حسنة أو قبيحة .

ص - قالوا : خلقه وخلق المنتفع به ، فالحكمة تقتضى الإباحة .

قلنا : معارض بأنه ملك غيره .

وخلفه ليصبر فيثاب .

ش - القائلون بالإباحة قالوا : إن الله تعالى خلق ما ينتفع به

(١) بالتخيير ساقط من ط .

من الطعوم ، وخلق ما ينتفع به مع إمكان أن لا يخلقهما ، فالحكمة تقتضى الإباحة ؛ إذ المنع من الانتفاع به لا يناسب الحكيم لأنه إن لم يكن فى خلقه فائدة ، يكون عبثا . ويستحيل أن يعود الفائدة إلى الخالق لتعالیه عنها . فلا بد وأن يكون للمنتفع به .

ولیست الإضرار اتفاقا ، فیکون الفائدة الانتفاع ، وهو إما التلذذ أو الاجتناب مع الميل ، أو الاستدلال بالصانع ؛ إذ الأصل عدم الغير ، ولا يحصل شئ منها إلا بالتناول ، فیکون التناول مباحا .

أجاب المصنف عنه بمعارضة ومناقضة .

أما المعارضة فهى ما استدل به القائلون بالخطر بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه فيحرم ؛ لأن الحكمة تقتضى عدم التصرف فى ملك الغير .

وأما المناقضة فهى أنا لا نسلم أن الانتفاع لا يحصل بدون التناول ؛ لجواز أن يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول فيثاب على الصبر .

ولقائل أن يقول : المعارضة بدليل القائلين بالحرمة مما ينافى تسليم المصنف الإباحة بمعنى أن لا حرج فيه .

ص - وإن أراد الواقف أنه وقف لتعارض الأدلة - ففاسد .

ش - لما فرغ من إبطال المذهبين شرع فى إبطال مذهب

التوقف . واستفسر بأن قال (١) : إن أراد الواقف بالتوقف عن الحظر والإباحة أنه وقف عن الحكم بكون تلك الأفعال محظورة أو مباحة لتعارض أدلة أصحاب الحظر والإباحة ففساد ؛ إذ قد بينا فسادها ، فلا تعارض .

وإن أراد أنه وقف لتوقف الحكم بالحظر والإباحة وغيرها على ورود الشرع ، فذلك حق .

★ ★ ★

(١) « بأن قال » ساقط من ب .

ص - الحكم

قيل خطاب الله - تعالى - المتعلق بأفعال المكلفين . فورد مثل :
﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ فزيد بالاقتضاء أو التخيير . فورد كون
الشيء دليلا وسببا وشرطا . فزيد أو الوضع ، فاستقام .
وقيل بل هو راجع إلى الاقتضاء أو (١) التخيير .
وقيل ليس بحكم .

ش - الأصل الثاني في الحكم .

وفيه مقدمة وإحدى عشرة (٢) مسألة .

أما المقدمة ففي تعريف الحكم وأقسامه .

قيل في تعريفه : إنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين .
والخطاب مصدر ، معناه توجيه ما أفاد في الاصطلاح نحو
الحاضر أو من في (٣) حكمه . وأريد به ههنا ما وقع به الخطاب ، وهو
ما يقصد به إفهام من هو متبهي للفهم .

(١) ط : « و » بدل « أو » .

(٢) ب : ثلاث عشرة ، وفي ج : ثلاث عشرة ، ثم شطب لفظ « ثلاث »

وكتب في الحاشية « إحدى » .

(٣) « في » ساقطة من ب .

فقوله : « الخطاب » كالجنس للحكم ، يتناول خطاب الله تعالى وخطاب الملك والبشر . وبإضافته إلى الله تعالى ، خرج عنه خطاب غيره .

ويقوله : « المتعلق بأفعال المكلفين » خرج مثل ﴿ وَاللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ (١) . فإنه خطاب الله تعالى ، لكن لم يتعلق بأفعال المكلفين .

وقد ورد على اطراد التعريف المذكور مثل : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٢) ؛ فإنه يصدق الحد عليه ؛ لأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، وليس بحكم .

فزيد على التعريف المذكور قولنا : « بالاقتضاء أو التخيير » فخرج عنه مثل : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ ؛ فإنه وإن كان خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، لكن لا بالاقتضاء أو التخيير ؛ فإنه لم يفهم منه طلب فعل أو ترك من المكلف أو تخييره في فعله وتركه .

فورد بسبب ازدياد قيد الاقتضاء أو التخيير على عكس الحد كون الشئ دليلا ، كدلوك الشمس للصلاة ، وسببا ، كالزنا لوجوب الحد ، أو شرطا ، كالوضوء للصلاة ، فإنها أحكام ولا يصدق الحد عليها ؛ لأنها وإن كانت متعلقة بأفعال المكلفين ، لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير .

(١) ٢٥٥ : البقرة - ٢ .

(٢) ٩٦ : الصافات - ٣٧ .

والتزم بعض الأصوليين اختلال هذا التعريف لكون هذه الأمور أحكاما لا ترجع إلى الاقتضاء والتخير ، فزاد على التعريف لفظة : « أو الوضع » فاستقام التعريف طردا وعكسا ؛ لأنه دخل في التعريف حينئذ ما خرج عنه عند عدم ذلك القيد .

وذلك لأن الله تعالى لما جعل الدلوك دليلا على وجوب الصلاة (١) ، والزنا سببا لوجوب الحد (٢) ، والوضوء شرطا لصحة الصلاة (٣) ، كان كلها بوضعه تعالى ، فيدخل جميع ذلك بسبب كونه وضعيا تحت الحكم .

فإن قيل : الحد غير منعكس ؛ لأن بعض الأحكام - وهو الأحكام الثابتة بالسنة والإجماع والقياس - خارج عنه ؛ ضرورة كون الأول خطاب الرسول ، والثاني خطاب أهل الإجماع ، والثالث خطاب القائل .

أجيب عنه بأننا لا نسلم أنها مثبتة للحكم ، بل معرفات للأحكام ، والأحكام ثابتة قبلها ؛ لأنها قائمة بذات الله تعالى .

ومنع الآخرون اختلال التعريف بدون قيد الوضع وقالوا : لا حاجة إلى هذا القيد في استقامة التعريف .

-
- (١) بقوله تعالى : ﴿ أقم الصلوة للدلوك الشمس ﴾ . ٧٨ : الإسراء - ١٧ .
 (٢) بقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا ﴾ الآية . ٢ : النور - ٢٤ .
 (٣) بقوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾ الآية ٦ : المائدة - ٥ .

فذهب فرقة منهم إلى أن ما هو من باب الوضع أحكام راجعة إلى الاقتضاء أو التخيير . وذلك لأن كون الدلوك دليلا على وجوب الصلاة ، وكون الزنا سببا لوجوب الحد ، راجعان إلى الوجوب ، وهو من الاقتضاء . وكون الوضوء شرطا لصحة الصلاة ، راجع إلى الإباحة (١) ، وهو التخيير . فلا حاجة إلى قيد الوضع .

وذهب طائفة أخرى إلى أن ما هو من باب الوضع ليست بأحكام بل علامات لها . وذلك لأن المعنى من كون [الدلوك] (٢) دليلا على وجوب الصلاة ، أن وجوب الصلاة يظهر عند دلوك الشمس .

وكذا سببية الزنا وشرطية الوضوء .

وإذا لم تكن هذه أحكاما ، فلو قيد الحد بالوضع لدخلت تحت الحكم فيلزم بطلان الحد : ضرورة دخول ما ليس من المحدود فيه .

ص - وقيل : الحكم : خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به ، أى لا تفهم إلا منه لأنه إنشاء فلا خارج له (٣) .

(١) ج : كون الوضوء شرطا لصحة الصلاة راجع إلى تحريم الصلاة مع النجاسة أو الحدث ، وكون البيع قبيحا راجع إلى الإباحة ، وهو التخيير . إلخ .

وراجع شرح العضد وحاشية السير (١ : ٢٢٢) .

(٢) ب : الدليل ، وهو خطأ .

(٣) قال الباري (٥٥ ب) : « واختاره منا صاحب البديع » وانظر أيضا : بديع

النظام لابن الساعاتي ورقة (٢٦ ب) ونصه : « والأولى : خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به أى لا تفهم إلا منه لكونه إنشاء لا خارج له يفهم منه » .

ش - اعلم أن بعض الأصوليين ذكر للحكم تعريفا آخر ، وهو : أنه خطاب الشارع بفائدة شرعية .

فقوله : « خطاب » كالجنس . وبإضافته إلى الشارع خرج خطاب غيره .

والفائدة هي ما يكون الشيء به أحسن حالا . وخرج بقوله : « بفائدة شرعية » الخطاب الذى يفيد فائدة عقلية أو حسية ، كالإخبار عن المعقولات أو المحسوسات .

وقد أورد عليه بأنه إن أراد بالفائدة الشرعية متعلق الحكم الشرعى ، لزم الدور ؛ لأنه حينئذ يتوقف تعريف الحكم الشرعى على متعلق الحكم الشرعى ، ومتعلق الحكم الشرعى يتوقف معرفته على الحكم الشرعى ، فيلزم الدور .

وإن أراد بها الفائدة التى لا تكون عقلية ولا حسية ، يلزم عدم اطراد الحد ؛ لأن إخبار الشارع عن المغيبات ، مثل قوله تعالى : ﴿ آلم . غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ﴾ (١) . يصدق عليه أنه خطاب الشارع بفائدة غير عقلية ولا حسية . ولا يكون حكما ، فزيد على الحد قيد « تختص به » أى بالخطاب . فخرج عنه الإخبار الشرعى ؛ لأن المراد من قوله : « تختص به » أنه لا يفهم الفائدة الشرعية إلا من ذلك الخطاب .

(١) ٢ : الروم - ٣٠ .

والإخبار الشرعى وإن كان خطابا بفائدة شرعية ، لكن تفهم تلك الفائدة من غير ذلك الإخبار .

وأما الفائدة الشرعية التى هى فى الحكم فلا يفهم إلا من الخطاب الذى هو الحكم ؛ لأن الحكم إنشاء ، فلهذا لا يحتمل الصدق والكذب . وإذا كان إنشاء يكون موجبا لمعناه ، أى الفائدة الشرعية .
 ب/٤٧ فلا شئ خارج للحكم حتى يمكن أن يفهم من غيره ؛ ضرورة كونه موجبا لمعناه . بخلاف الإخبار الشرعى ؛ فإن معناه خارج عنه ، لا يكون الإخبار موجبا له ، فيمكن أن يفهم من غيره .
 هذا ما فهمته من كلامه (١) .

ص - فإن كان طلبا لفعل غير كف ، ينتهض تركه فى جميع وقته ، سببا للعقاب - فوجوب .

وإن انتهض فعله خاصة للثواب - فندب .

وإن كان طلبا لكيف (٢) عن فعل ينتهض فعله سببا للعقاب - فتحریم .

ومن يسقط « غير كف » فى الوجوب - يقول : « طلبا لنفى فعل » فى التحريم .

وإن انتهض الكف خاصة للثواب - فكراهة .

(١) راجع شرح العضد وحاشية السعد والسيد (١ : ٢٢٤) .

(٢) ع والباقرى : للكف وفى المنتهى : لكيف .

وإن كان تخيرا - فإباحة .

وإلا فوضعي .

وفي تسمية الكلام في الأزل خطابا ، خلاف .

ش - لما ذكر تعريف الحكم أراد أن يبين أقسامه .

والحكم الشرعي إن كان طلبا لفعل غير كف ينتهض ترك ذلك

الفعل في جميع وقته سببا للعقاب ، فهو الوجوب .

فقوله : « طلبا » يخرج التخيير والوضعي .

وقوله : « غير كف » يخرج عنه الحرمة ؛ فإنها أيضا طلب فعل ،

وهو الكف على رأى من يقول : إن الكف فعل .

وقوله : ينتهض تركه سببا للعقاب ، أى يصير تركه سببا

لاستحقاق العقاب ، يخرج عنه الندب والكرهية .

وخروجها بقوله : « غير كف » لا ينافى خروجها بهذا القيد .

وإنما قال : « في جميع وقته » ليدخل في التعريف مثل وجوب

صلاة الظهر ؛ فإنه طلب فعل غير كف لا يكون تركه سببا لاستحقاق

العقاب في وقته ، لكن يكون تركه في جميع وقته سببا للعقاب .

وإن كان الحكم طلبا لفعل غير كف ينتهض فعله خاصة سببا

للثواب فندب .

وإنما قال : « خاصة » ليعرف أنه لا يترتب على تركه شيء .

فيخرج عنه الوجوب .

وإن كان الحكم طلبا لكف عن فعل يكون فعله سببا لاستحقاق العقاب ، فتحريم .

والأولى أن يقال : فحرمة ، ليكون مناسبا لقوله : « فوجوب » و « ندب » .

وقوله : « ومن يسقط غير كف في الوجوب » إشارة إلى قول من يقول : الكف غير فعل ، وهو يسقط « غير كف » في تعريف الوجوب ؛ لأن ذكر الفعل يغني عنه ، ويقول في تعريف التحريم : إنه طلب لنفي فعل يكون فعله سببا للعقاب .

وإن كان الحكم طلبا لكف انتهض ذلك الكف خاصة سببا للثواب ، فكراهة .

وإنما ذكر « خاصة » ليعلم أن فعله لا يترتب عليه شيء .

وإن كان الحكم بتخير المكلف بين الفعل والترك ، فأباحة .

وإلا ، أي وإن لم يكن الحكم طلبا ولا تخيرا فوضعي .

وتحقق مما ذكرنا أقسام الحكم وتعريفاتها .

واختلف الأصوليون في تسمية الكلام في الأزل خطابا . فمن ذهب إلى أن الخطاب هو ما يقصد به إفهام من هو متهيء للفهم ، لا يسمّى الكلام في الأزل خطابا ؛ لأنه لم يقصد به إفهام متهيء للفهم .

ومن ذهب إلى أن الخطاب ما يقصد به الإفهام ، ولم يقيد بقوله « من هو متهيء للفهم » يسمّى خطابا ؛ لأنه يقصد به الإفهام في الجملة .

ص - الوجوب : الثبوت والسقوط .

وفي الاصطلاح ، ما تقدم .

والواجب : الفعل المتعلق للوجوب ، كما تقدم .

ش - الوجوب في اللغة يطلق على الثبوت . قال عليه السلام :

« إذا وجب المريض فلا تبكين باكية » (١) أى ثبت واستقر وزال عن الاضطراب .

وعلى السقوط . قال الله تعالى : ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾ (٢) أى سقطت .

والوجوب في عرف الفقهاء ، هو ما تقدم في قسمة الحكم الشرعى .

والواجب : الفعل الذى تعلق به الوجوب ، كما تقدم من أنه فعل

غير كف ينتهى تركه سببا للعقاب ؛ لأنه هو الذى تعلق به .

(١) رواه مالك في الموطأ ١٦ - كتاب الجنائز ، ١٢ - باب النهى عن البكاء على الميت ، حديث رقم (٣٦) ٢٣٣/١ ، عن جابر بن عتيك أن رسول الله ﷺ جاء يعود عبد الله بن ثابت . فوجده قد غلب عليه . فصاح به . فلم يجبه فاسترجع رسول الله ﷺ وقال : غلبنا عليك يا أبا الربيع . فصاح النسوة وبكين . فجعل جابر يسكنهن . فقال رسول الله ﷺ : « دعهن ، فإذا وجب فلا تبكين باكية » . قالوا : يا رسول الله وما الوجوب ؟ قال : « إذا مات » الحديث ورواه النسائي في الجنائز ، النهى عن البكاء على الميت ١٣/٤ .

(٢) ٣٦ : الحج - ٢٢ .

ص - وما يعاقب تاركه - مردود ؛ لجواز (١) العفو .

وما أوعد بالعقاب على تركه (٢) - مردود بصدق إيعاد الله تعالى .

وما يخاف - مردود بما يشك فيه .

ش - لما ذكر التعريف الصحيح للواجب ، أراد أن يبين الرسوم المزيفة التي ذكرها الأصوليون له . ٤٨/أ

منها : أن الواجب : ما يعاقب تاركه . وهو مردود ؛ لأنه غير معكس ؛ لأنه يجوز العفو عن العقاب بشفاعة أو بغيرها . فيصدق الواجب بدون الحد ؛ ضرورة انتفاء العقاب .

ولا يقدح ذلك في التعريف المختار للواجب ؛ لأن الترك وإن كان سببا لاستحقاق العقاب لكن يجوز أن يتخلف العقاب عنه لمانع ، وهو : العفو .

ومنها : أن الواجب : ما أوعد بالعقاب على تركه . وهو أيضا مردود ؛ ضرورة عدم انعكاسه ؛ لأن ما أوعد بالعقاب على تركه ، يجب أن يعاقب على تركه ؛ لأن إيعاد الله تعالى صدق ؛ لامتناع الخلف في خبره ، فيتحقق الواجب في صورة العفو ، مع عدم تحقق التعريف المذكور .

(١) ط : بجواز .

(٢) ط : تاركه بدل « على تركه » .

ومنها : أن الواجب ما يخاف على تركه . وهو أيضا مردود ؛ لأن
المندوب الذى يشك فيه ، قد يخاف على تركه ، مع أنه غير واجب ،
فيلزم عدم اطراد التعريف .

قيل : يمكن أن يكون مراده أن الفعل الواجب الذى يشك فى
وجوبه لعدم الدليل على وجوبه لا يخاف على تركه ، فيصدق الواجب
بدون التعريف ، فيلزم عدم الانعكاس .

ص - القاضى : ما يذم تاركه شرعا بوجه ما .

وقال : « بوجه ما » ليدخل (١) الواجب الموسع والكفاية .

حافظ على عكسه فأحل بطرده ؛ إذ يرد الناسى والنائم والمسافر .

فإن قال : يسقط الوجوب بذلك .

قلنا : ويسقط بفعل البعض .

ش - رسم القاضى أبو بكر الباقلانى الواجب بأنه : ما يذم

تاركه شرعا بوجه ما .

وقال : شرعا ، ليوافق ما يذهب إليه من أن الحكم لا يثبت

إلا بالشرع .

وقال : « بوجه ما » ليدخل فى حده الواجب الموسع وواجب

الكفاية ؛ لأنهما لا يذم تاركهما مطلقا ، بل يذم بوجه ما .

أما الواجب الموسع ، فإنما يذم تاركه إذا تركه فى جميع وقته .

(١) البارتى : ليدخل فيه .

وواجب الكفاية ، إنما يذم تاركه إذا تركه الكل .

والقاضي حافظ بهذا القيد على عكس التعريف ، لكن أدخل بطرده ؛ لأنه دخل فيه ما ليس من المعرف ؛ لأن من الأفعال ما يذم شرعا تاركه بوجه ما وليس بواجب . كصلاة الناسى والنائم وصوم المسافر ؛ فإنها ليست بواجبة ويذم شرعا تاركها بوجه ما ، وهو إذا لم يقضها إلى الموت مع القدرة على القضاء ، فإنه يذم على هذا الوجه .

ثم قال المصنف : فإن قال القاضي : لا نسلم أن هذه الأمور ليست بواجبة ، حتى يلزم عدم الاطراد ؛ بل تكون واجبة لكن يسقط وجوبها بذلك ، أى بسبب النسيان والنوم والسفر .

قلنا : إذا جَوَّزَ تم سقوط وجوبها بسبب ، فلا حاجة إلى زيادة هذا القيد ؛ لأنه حيثئذ يقال : إن الواجب على الكفاية إنما يذم تاركه ؛ لأن الوجوب سقط بفعل البعض .

وكذا يقال فى الواجب الموسع .

وقال بعض الشارحين (١) : إن المصنف اعترض عليه بأنه لا يطرد ؛ فإن الناسى والنائم والمسافر يجب عليهم الصوم لقوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (٢) . ولا يذمون على تركه بوجه

(١) عنى به الحلبي : انظر النقود والردود ١٠٨ ألف .

(٢) ١٨٥ : البقرة - ٢ .

أصلا . فإن أجاب بأن الوجوب سقط بالنوم والنسيان والسفر . وإذا كان الوجوب ساقطا عنهم لم يذموا على تركه لعدم الوجوب عليهم .

قلنا : فالواجب على الكفاية يسقط بفعل البعض .

هذا كلامه . ولا يخفى أنه غير مستقيم ؛ لأنه حينئذ يكون واردا على عكسه لا على طرده .

ص - والفرض والواجب مترادفان .

الحنفية : الفرض : المقطوع به . والواجب : المظنون .

ش - الواجب لغة : الثابت والساقط .

والفرض لغة : التقدير .

قال الله تعالى : ﴿ فَنَصِّفُ مَا فَرَضْتُمْ ﴾ (١) أى قدرتم .

وفى الشرع الفرض والواجب لفظان مترادفان عندنا .

وقالت الحنفية : الفرض : المقطوع به ، وهو ما عرف وجوبه

بدليل قاطع . والواجب : المظنون ، وهو ما عرف وجوبه بدليل

مظنون (٢) .

(١) ٢٣٧ : البقرة - ٢ .

(٢) قال العضد (١ : ٢٣٢) والسبكي فى رفع الحاجب (١٦ ب) : والنزاع

لفظى . وقال السبكي : وحكى القاضى فى التقريب عن بعضهم (أى الحنفية) أن

الفرض : ما ورد فى القرآن ، والواجب : ما ورد فى السنة . وهو فاسد . وقال الغزالي فى

المستصطفى (٤٢/١) : « ولا حجر فى الاصطلاحات بعد فهم المعانى » وقال أيضا :

« نحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون » . وراجع جمع الجوامع ١/٨٨ ،

ونهاية السؤل ١/٣٥ ، والإبهام ١/٣٥ .

قالوا : إنما خصّصنا اسم الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ؛ لأنه هو الذى يعلم من حاله أنه تعالى قدره علينا .

واسم الواجب بما ثبت بدليل ظنى ؛ لأنه ساقط علينا ، لم نعلم أن الله تعالى قدره علينا .

وهذا الفرق ضعيف ؛ لأن الفرض هو المقدر ، سواء كان ثبت تقديره علما أو ظنا ، كما أن الواجب هو الساقط ، سواء ثبت كونه ساقطا علما أو ظنا . وإذا كان كذلك كان تخصيص كل واحد من هذين اللفظين بأحد القسمين تحكما محضاً .

ص - الأداء : ما فعل فى وقته المقدر له شرعاً أولاً .

والقضاء : ما فعل بعد وقت الأداء ، استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً أخره عمداً أو سهواً ، تمكن من فعله ، كالمسافر ، أو لم يتمكن لما منع من الوجوب شرعاً ، كالحائض ، أو عقلاً ، كالنائم .

وقيل : لما سبق وجوبه على المستدرك .

ف فعل الحائض والنائم قضاء على الأول ، لا الثانى ، إلا فى (١) قول ضعيف .

والإعادة : ما فعل فى وقت الأداء ثانياً [لخلل] (٢) .

وقيل : [لعذر] (٣) .

(١) ط : على بدل « فى » .

(٢) فى الأصل : بخلل ، وفى المنتهى كذلك .

(٣) فى الأصل : بعذر ، وفى المنتهى كذلك .

ش - اعلم أن الواجب باعتبار نفسه ينقسم إلى معين ومخير .
 وباعتبار فاعله ، إلى فرض عين وفرض كفاية . وباعتبار كون وقته
 زائدا عليه ، إلى مضيق وموسع . وباعتبار وقوعه في وقته أو خارج وقته ،
 إلى أداء وقضاء .

والمصنف ذكر أحكامها في مسائل . وذكر الأداء والإعادة
 والقضاء في المقدمة .

العبادة إما أن يكون لها وقت معين أو لا .
 والثاني لا يوصف بالأداء والإعادة والقضاء ، كالأذكار والنفائل
 المطلقة .

والأول - وهو أن لا يكون له وقت معين - فإما أن يكون ذلك
 الوقت محدوداً أو لا .

والثاني يوصف بالأداء ، كالحج ، ولا يوصف بالقضاء .
 وإطلاق القضاء على الحج المستدرك لحج فاسد ، من حيث أنه
 يشابه المقضى في الاستدراك .

والأول - وهو أن يكون له وقت محدود - يوصف بالأداء والإعادة
 والقضاء .

إذا عرفت هذا ، فالأداء : ما فُعل في وقته المقدر له شرعاً أولاً .
 وإنما قال : « ما فعل » ولم يقل : واجب ؛ ليشمل النوافل الموقته .
 وقوله : « في وقته المقدر له » احتراز عما لا وقت له ، وعن
 القضاء .

قيل : قوله « شرعا » احتراز عن الصلاة الفاسدة في وقتها المقدر لها أولاً . وحينئذ يختص الحد بالأداء الصحيح ، ولا يمتنع تسمية مقيد باسم المطلق ، إذا غلب ذلك المقيد .

وقوله : « أولاً » - وهو متعلق بقوله : « فِعْلٌ » - احتراز عن الإعادة .

والقضاء : ما فُعِلَ بعد وقت الأداء ، استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا ، أى بالنظر إلى [انعقاد سبب الوجوب] ^(١) لا بالنظر إلى المستدرك ، سواء وجب على المستدرك ^(٢) أو لا .

فقوله : « استدراكا » احتراز عما أتى به بعد وقت الأداء ، لا بقصد الاستدراك .

وقوله : « لما سبق له وجوب » احتراز عن النوافل .

وقوله : « مطلقا » احتراز عن المذاهب الأخر .

والفعل إذا وجد سبب وجوبه يسمى قضاء .

سواء أخرج الذى انعقد سبب وجوبه عليه الأداء عمدا .

كمن ترك الصلاة في وقته ثم أداها خارج الوقت .

أو أخره سهوا .

(١) فى الأصل : سبب انعقاد الوجوب .

(٢) « المستدرك » محو فى ب .

كمن ترك الصلاة ناسيا ثم أتى بها بعد وقتها .
 وسواء تمكن الذى انعقد عليه سبب الوجوب من الأداء ،
 كالصوم فى حق المسافر أو لم يتمكن من أدائه لمانع من الوجوب .
 إما شرعا ، كصوم الحائض .
 أو عقلا ، كصلاة النائم .

فعلى هذا التعريف لا يتوقف وجوب القضاء على وجوب الأداء
 على المستدرك ، بل يتوقف على انعقاد سبب وجوبه .

وقيل : القضاء : ما فعل بعد وقته استدراكا لما سبق وجوبه على
 المستدرك . فعلى هذا يشترط وجوب الأداء على المستدرك . ففعل الحائض
 والنائم يكون قضاء على الحد الأول ؛ لأنه استدراك لما انعقد سبب وجوبه
 على المستدرك ، وإن لم يجب الأداء . ولا يكون قضاء على الحد الثانى ؛
 لأنه لم يجب الأداء على المستدرك إلا فى قول ضعيف . وهو قول من
 قال : إن الصلاة تجب على الحائض والنائم ؛ لأنهما شهدا الوقت .

ووجه ضعفه أن الفعل يمتنع صدوره عنهما فيكون الوجوب عليهما ٤٩/أ
 تكليفا بالمتنع .

ويلزم على التعريفين أن النوافل لا توصف بالقضاء إلا مجازا .

والإعادة : ما فعل فى وقت الأداء ثانيا للخلل .

فقوله : « فى وقت الأداء » يخرج القضاء .

وقوله : « ثانيا » يخرج الأداء .

وقوله : « للخلل » أى لفوات ركن أو شرط ، احتراز عن صلاة من صلى صلاة مستجمعة لشرائط الصحة مرة ثانية في وقته ؛ فإنها لا تسمى إعادة .

وقيل : الإعادة : ما فعل في وقت الأداء ثانيا لعذر . وهو أعم من الخلل . فصلاة من صلى مع الإمام بعد أن صلى صلاة صحيحة منفردا ، إعادة على الثانى ، لا تكون إعادة على الأول .

ص - (مسألة) : الواجب على الكفاية على الجميع ، ويسقط بالبعض .

لنا : إثم الجميع بالترك باتفاق .

قالوا : [يسقط] (١) بالبعض .

قلنا : استبعاد .

قالوا : كما أمر بواحد مبهم (٢) أمر بعض (٣) مبهم (٤) .

قلنا : إثم واحد مبهم (٥) لا يعقل .

قالوا : « فَلَوْلَا نَفَرَ » .

قلنا : يجب تأويله على المسقط ، جمعا بين الأدلة .

(١) فى جميع النسخ سوى ط ، ع : سقط .

(٢ ، ٤ ، ٥) البابرى : منهم .

(٣) ع : « يبعض » بدل « بعض » وهو خطأ .

ش - لما فرغ عن المقدمة شرع في المسائل ، وذكر أربع مسائل في أحكام الواجب .

المسألة الأولى في الواجب على الكفاية .

اختلف الأصوليون في أن الواجب على الكفاية هل هو واجب على جميع المكلفين ، ويسقط الوجوب عنهم بفعل بعضهم ، أم على بعض غير معيّن . فذهب طائفة إلى الأول والأخرى إلى الآخر .

واختار المصنف المذهب الأول .

لنا أن الواجب على الكفاية [لو] ^(١) لم يكن على جميع المكلفين لما أتم الجميع بتركه . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه يمتنع مؤاخذه الإنسان بترك ما لا يجب عليه .
واستدل الخصم بثلاثة وجوه :

أحدها على إبطال المذهب المختار ، والآخران على إثبات مذهبه .

الأول : أن الواجب على الكفاية سقط عن المكلفين بفعل البعض ، فلو كان واجبا على الجميع لما كان كذلك ؛ لأن الواجب على المكلف يستبعد أن يسقط عنه بفعل غيره .

أجاب المصنف عنه بأن ما ذكرتم مجرد استبعاد ، وهو لا يقتضى الامتناع ، فيجوز أن يسقط الوجوب عن المكلف بفعل غيره .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

[الوجه] (١) الثاني : أنه كما يجوز أمر المكلف بواحد مبهم ، كخصال الكفارة ، فكذا يجوز أمر واحد مبهم ، قياسا عليه . والجامع تعدد متعلق الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض .
أجاب المصنف عنه بالفرق .

وتوجيهه أن يقال : الإثم بترك واحد مبهم من أمور متعددة ، ممكن معقول . فلهذا جاز أن يكون متعلقا للوجوب .

بخلاف إثم واحد مبهم فإنه لا يعقل ، فلا يكون متعلقا للوجوب .
الوجه الثالث : قوله تعالى : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ﴾ (٢) يدل على أن الواجب على الكفاية على بعض غير معين . وذلك لأن طلب الفقه من فروض الكفايات . والآية أوجبت على كل فرقة أن ينفر منهم طائفة ، وتلك غير معينة ، فيكون المأمور بعضا غير معين .

أجاب المصنف عنه بأن الطائفة كما يحتمل أن يكونوا هم الذين أوجب الله عليهم طلب الفقه ، احتمل أن يكونوا هم الذين يسقطون الوجوب بالمباشرة عن الجميع . والاحتمال الثاني وإن كان مرجوحا ، يحمل عليه جمعا بين الدليلين . فإننا لو حملنا الطائفة على الذين أوجب الله عليهم ، يلزم بطلان دليلنا ، وهو الإجماع على تأييم الجميع بتركه .

(١) « الوجه » ساقط من ب .

(٢) ١٢٢ : التوبة - ٩ .

ولو حملناه على المسقطين ، لم يلزم بطلان دليلنا ، ولا العمل بالآية .
فتعين المصير إليه ؛ لأن الجمع بين الدليلين واجب بقدر الإمكان .
ص - (مسألة) : الأمر بواحد من أشياء ، كخصال الكفارة
مستقيم .

وقال بعض المعتزلة : الجميع واجب .

وبعضهم : الواجب : ما يفعل .

وبعضهم : الواجب واحد معين ويسقط به وبالأخر .

ش - المسألة الثانية في الواجب المخير .

اختلفوا في أن الأمر بواحد من أشياء متعددة ، كخصال ٤٩/ب
الكفارة ، هل هو مستقيم أم لا .
فقال الأصحاب : نعم .

وقال المعتزلة : لا معنى للإيجاب مع التخيير ؛ فإنهما متناقضان .
فذهب بعضهم إلى أن الجميع واجب . وذهب بعضهم أن ما يفعله
المكلف منها واجب .

وذهب بعضهم إلى أن الواجب واحد معين عند الله تعالى ، لكن
يسقط الوجوب به وبغيره من الأمور المتعددة (١) .

(١) قال الرازي في المحصول (٢٦٧/١) « هذا مذهب يرويه أصحابنا عن
المعتزلة ويرويه المعتزلة عن أصحابنا . واتفق الفريقان على فساده » . وهذا المذهب يسمى
مذهب التراجم لأن كل واحد يرجم به الآخر ويتبرأ منه . فهو مذهب مفترض ، لا قائل
به . وانظر أيضا : نهاية السؤل ١٤٠/١ .

ص - لنا : القطع بالجواز ، والنص دل عليه .
 وأيضا وجوب تزويج أحد الخاطبين وإعتاق واحد من الجنس .
 فلو كان التخيير يوجب الجميع - لوجب تزويج الجميع ،
 ولو كان معينا لخصوص (١) أحدهما - امتنع التخيير .
 ش - لما فرغ عن تقرير المذاهب شرع في الاحتجاج ، فبدأ
 بإثبات ما هو الحق عنده .

وهو أن الواجب واحد من جملتها لا بعينه .
 لنا أن نقطع (٢) بجواز تعلق الأمر بواحد غير معين من جملة
 الأمور المتعددة عقلا ، والنص دل على جوازه سمعا .

أما الأول : فلأن السيد إذا قال لعبده : أمرتك أن تحيط هذا
 الثوب ، أو تبني هذا الحائط في هذا اليوم ، أيهما فعلت اكتفيتُ به .
 وإن تركت الجميع عاقبتك ، ولست آمرأ أن تجمع بينهما ، بل أمرتك أن
 تفعل واحدا منهما بعينه .

فهذا الكلام معقول .

ولا يمكن أن يقال : لم يكن مأمورا بشيء ؛ لأنه عرضه للعقاب
 بترك الجميع . ولا يمكن أن يقال : الجميع مأمور به ؛ فإنه صرح

(١) فيما عدا ج ، ط ، ع بخصوص .

(٢) ب ، ج : القطع .

بنقيضه . ولا واحد بعينه ؛ لأنه صرح بالتخير . فلا يبقى إلا أن يقال :
المأمور به واحد لا بعينه .

وأما الثاني : فقوله تعالى : ﴿ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ
أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (١) فإن
التخير فيه ، دل على جواز كون المأمور به واحدا منها لا بعينه .

وأيضا : وجوب تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفوين
الخاطبين .

ووجوب إعتاق واحد من جنس أرقائه في كفارة الظهار ، يدل
على جواز تعلق الأمر بواحد لا بعينه من جملتها .

وذلك لأنه لو كان التخير يوجب تعلق الوجوب بالجميع ،
لوجب تزويج الخاطبين ، وإعتاق جميع الرقاب .

والتالى ظاهر الفساد ، فالمقدم مثله .

ولو كان التخير يوجب تزويج واحد [بخصوصه] (٢) ، أى على
التعيين ، وكذا إعتاق واحد بعينه ، لامتنع التخير .

والتالى باطل ضرورة تحقق التخير ، فيلزم بطلان المقدم .

(١) : المائة - ٥ .

(٢) فى الأصل : بخصوصيته .

بيان الملازمة أن التخيير لو كان موجبا لوجوب واحد بعينه لكان موجبا لنقيضه ؛ لأن التخيير يناقى التعيين ؛ لأن التخيير يجوز ترك المعين والتعيين لا يجوزه .

وكل ما كان موجبا لنقيضه كان ممتعا .

ص - المعتزلة : غير المعين مجهول ، ويستحيل وقوعه فلا يكلف به .

والجواب أنه معين من حيث [أنه] ^(١) واجب ، وهو واحد من الثلاثة فينتفى الخصوص ، [فصح] ^(٢) إطلاق غير المعين عليه ^(٣) .

ش - قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون الواجب من جملتها واحدا غير معين ؛ لأن غير المعين مجهول ، وكل مجهول لا يكلف به ؛ لأن شرط التكليف الشعور بالملكف به .

وأیضا : غير المعين يستحيل وقوعه ؛ لأن كل ما هو واقع ، فهو مشخص ، وكل مشخص معين ، وكل ما يستحيل وقوعه لا يكلف به ، وإلا لكان تكليفا بما لا يطاق ، وهو محال .

أجاب المصنف بأن واحدا من الأشياء المتعددة [معين] ^(٤) من

(١) في جميع النسخ سوى ط ، ع « هو » بدل « أنه » .

(٢) ع : وصح .

(٣) « عليه » ساقط من ع .

(٤) ب ، ج : متعين .

حيث إنه واجب [وهو] ^(١) موصوف بكونه واحدا من الثلاثة ، فينتفى [خصوصه] ^(٢) أى تعينه الشخصى بهذا الاعتبار ^(٣) ؛ لأنه واحد من الثلاثة ، لا بعينه فصح إطلاق الغير المعين عليه باعتبار انتفاء [خصوصه] ^(٤) الشخصى ، وإطلاق المعين عليه باعتبار كونه واجبا .
فهذا الاعتبار يصح أن يكون معلوما ويصح وقوعه فيجوز أن يكلف به .

ص - قالوا : لو كان الواجب واحدا ، من حيث هو أحدها بعينه ، مبهماً - لوجب أن يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو أ/٥٠ .
أحدها . فإن تعددا - لزم التخيير بين واجب وغير واجب . وإن اتحدا - لزم اجتماع التخيير والوجوب .
وأجيب بلزومه فى الجنس وفى الخاطبين .

والحق أن الذى وجب لم يخير فيه ، والمخير فيه لم يجب لعدم التعيين . والتعدد يأبى كون المتعلقين واحدا . كما لو حرّم واحدا وأوجب واحدا .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الواجب لا يكون واحداً من الأمور المتعددة من حيث هو واحد ، لا بعينه .

(١) ساقط من ج ، وفى الأصل « هو » بدون الواو .

(٢) فى الأصل : خصوصيته .

(٣) « بهذا الاعتبار » ساقط من أ و ب .

(٤) فى الأصل : خصوصيته .

وتقريره أن يقال : لو كان الواجب واحدا من حيث هو أحدها لا بعينه مبهما ، لوجب أن يكون المخير فيه واحدا لا بعينه من حيث هو أحدها . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن الكلام فى الواجب المخير [فإذا كان الواجب المخير] ^(١) واحداً ، يكون المخير فيه واحدا .

وأما بيان انتفاء التالى ؛ فلأنه على تقدير صدق التالى يلزم أحد الأمرين : إما التخيير بين واجب وغير واجب ، وإما اجتماع التخيير والوجوب . وكل واحد منهما منتف ، فيلزم انتفاء التالى .

أما لزوم أحد الأمرين ؛ فلأن الواحد الذى هو الواجب لا يخلو إما أن يكون هو الواحد المخير فيه ، أو غيره .

فإن كان الثانى ، يلزم أن يكون التخيير بين واجب وغير واجب ؛ ضرورة كون الواحد المخير فيه غير الواحد الذى هو الواجب .

وإن كان الأول ، يلزم اجتماع التخيير والوجوب فى شىء واحد .

وأما بيان انتفاء الأمر الثانى ؛ فلأنه لو ثبت التخيير بين واجب وغير واجب [جاز] ^(٢) أن يختار المكلف غير الواجب ، وغير الواجب يجوز تركه ، فيجوز أن [لا يأتى] ^(٣) المكلف بواحد منهما .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) فى الأصل : لجاز .

(٣) فى الأصل : لا يأتى .

وأما بيان انتفاء الأمر الأول ؛ فلأن الوجوب يناهى التخيير ، ويمتنع اجتماع المتنافيين فى شىء واحد .

أجاب المصنف عنه بأن ما ذكرتم لازم عليكم فى صورة الأمر بإعتاق واحد من جنس أرقائه .

وفى صورة تزويج البكر البالغة الطالبة للنكاح من أحد الخاطبين الكفوين .

فإن الواجب إعتاق واحد لا بعينه ، وتزويجها من أحدهما لا بعينه .

وكل ما يكون جوابا عن هاتين الصورتين فهو الجواب عن صورة النزاع .

ولما كان هذا المنع إلزاميا لم يقتنع به وأشار إلى ما هو الحق . فقال : والحق أن الواجب والخيير ليسا بواحد ؛ فإن الذى وجب غير متعين ؛ لأنه واحد من الثلاثة من حيث هو واحد لا بعينه . وهو أمر كلى مشترك بينهما ، وهو غير مخير فيه . والخيير فيه معين ؛ لأن الخيير فيه هو [كل] ^(١) واحد من الثلاثة على التعيين ، وهو غير واجب .

هذا على تقدير أن يجعل قوله : « لعدم التعيين » متعلقا بقوله : « الذى وجب » .

وأما على تقدير أن يكون متعلقا بقوله : « والخيير فيه » فيمكن توجيهه على [تعدد] ^(٢) وهو أن يقال : الذى وجب متعين من حيث

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) ب و ج : بعد ، وفى أ : على تقرير بعيد .

هو واحد ، لا تعدد فيه . والمخير فيه لا يكون معينا من حيث هو متعدد .

قوله : « والتعدد » إشارة إلى دليل آخر على أن الواجب والمخير فيه لا يتحدان .

وتوجيهه أن الوجوب والتخير يتعددان . وتعدد المتعلقين يأبى أن يكون المتعلقان ، أى الواجب والمخير فيه واحدا . كما لو حرّم الشارع واحدا ، وأوجب آخر . فإن تعدد الوجوب والحرمة يأبى أن يكون متعلقاهما - أى الواجب والحرام - واحدا . وإذا كان الواجب غير المخير فيه ، لم يجب أن يكون المخير فيه واحدا لا بعينه على تقدير أن يكون الواجب واحدا لا بعينه .

ولا يلزم من تعدد المخير فيه والواجب ، التخيير بين واجب وغير واجب ؛ لأن التخيير لا يكون بين الواجب الذى هو أحدها لا بعينه ، وبين غيره ، بل التخيير بين كل واحد من الثلاثة على التعيين ، وكل واحد منهما على التعيين غير واجب .

ص - قالوا : يعم ويسقط وإن كان بلفظ التخيير ، كالكفاية .

قلنا : الإجماع ثمة على (١) تأثيم الجميع ، وههنا بترك واحد (٢) .

وأیضا : فتأثيم واحد لا بعينه غير معقول .

(١) فيما عدا ط ، ع والبايرقى : ثم .

(٢) ط ، ع زيادة « لا بعينه » بعد قوله « واحد » راجع فى هذا المحل شرح العضد

١ : ٢٤٠ ، ومنتهى الوصول ص ٢٥ .

بمخلاف التأثيم على ترك واحد من ثلاثة .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الكل واجب .

تقريره أن يقال : الواجب المخير يعمُّ الجميع ويسقط بفعل البعض قياسا على الواجب على الكفاية ، فإنه يعم جميع المكلفين ويسقط بفعل البعض عنهم . والجامع اشتراكهما في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض . وورود النص بلفظ التخيير لا ينافي عموم الوجوب للجميع وسقوطه بفعل البعض .

أجاب المصنف عنه بالفرق من وجهين :

الأول : أن الإجماع منعقد على أن الواجب على الكفاية ، يأثم الجميع بتركه . وههنا إنما يأثم المكلف بترك واحد . فلهذا قيل : إن الواجب على الكفاية على الجميع ، ولم يقل بإيجاب الجميع في المخير .

الثاني : أن تأثيم مكلف واحد لا بعينه غير معقول ؛ لأنه لا (١) يمكن عقاب أحد الشخصين لا على التعيين ، فلم يكن الوجوب متعلقا بواحد غير معين . بمخلاف تأثيم المكلف على ترك واحد لا بعينه ؛ فإنه معقول ؛ لأنه يجوز أن يعاقب المكلف على أحد الفعلين لا بعينه ، فيكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه .

قيل على الثاني : إن التأثيم بترك واحد لا بعينه من ثلاثة ، غير معقول ؛ لأنه يلزم الترجيح من غير مرجح .

(١) « لا » ساقط من ب .

وفيه نظر ؛ لأنه إنما يلزم الترجيح من غير مرجح إذا كان التأثيم بترك أحدها على التعيين . أما إذا كان التأثيم بترك أحدها لا بعينه ، [لم يلزم ترجيح من غير مرجح] (١) .

ولقائل أن يقول على الفرق الأول : لا نسلم أن تأثيم المكلف ههنا بترك واحد ؛ فإن من ترك واحدا من الثلاثة [لم يَأْثَم] (٢) بل التأثيم بترك الجميع ؛ فإن من ترك الجميع ، أثم به .

ص - قالوا : يجب أن يعلم الأمر الواجب .

قلنا : يعلمه حسبا أوجهه .

وإذا (٣) أوجب (٤) غير معين وجب أن يعلمه غير معين .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الواجب لا يكون واحدا غير معين .

تقريره أن الواجب أن يعلمه الأمر ، وكل ما يعلمه الأمر لا يكون غير معين ، فالواجب لا يكون غير معين .

بيان الصغرى أن الأمر طالبٌ للمأمور به ، أعنى الواجب . ومن المحال طلب المجهول .

(١) في الأصل : لم يلزم ترجيح مرجح من غير مرجح .

(٢) في الأصل و أ : لم يَأْثَم .

(٣) البارقي : فإذا .

(٤) ط : أوجهه .

بيان الكبرى أن كل ما هو معلوم متميز عن غيره . وكل ما هو متميز عن غيره يكون متعينا .

أجاب المصنف عنه بمنع الكبرى .

تقريره أن يقال : لا نسلم أن كل ما يعلمه الأمر لا يكون غير معين .

وذلك لأن الأمر يعلم الواجب على الوجه الذى أوجبه . وإذا أوجب واحدا غير معين وجب أن يعلم غير معين . وكون المعلوم متعينا باعتبار تميزه عن غيره فى العقل لا ينافى عدم تعينه باعتبار كونه واحدا من الثلاثة ؛ فإنه يجوز أن يكون متعينا بحسب النوع ، غير متعين بحسب الشخص .

ص - قالوا : علم ما يفعل فكان (١) الواجب .

قلنا : فكان (٢) الواجب لكونه واحدا منها (٣) لا لخصوصه (٤) ؛ للقطع بأن الخلق فيه سواء .

ش - هذا دليل القائلين بأن الواجب واحد معين ، وهو ما يفعله المكلف .

(١) ع : وكان .

(٢) فيما عدا ج ، ط ، ع : وكان .

(٣) ع : « مبهما » بدل « منها » وهو خطأ .

(٤) فيما عدا ط ، ع : بخصوصه .

توجيهه أن يقال : علم الله تعالى ما يفعله المكلف من الخصال
الثلاث فيكون متعينا في علم الله تعالى ، والوجوب تعلق به ، فيكون
الواجب معينا ، وهو ما يفعل المكلف .

أجاب المصنف عنه بأن الواجب ما يفعله المكلف من حيث هو
أحدها (١) ، لا بعينه ، لا من حيث [خصوصه] (٢) ، وإلا يلزم تفاوت
المكلفين فيه فإنه إذا فعل أحد المكلفين واحدا منها والآخر غيره ، فإذا قلنا :
الواجب هو ما فعله بخصوصه لا من حيث هو أحدها ، كان الواجب على
هذا المكلف غير الواجب على ذلك ، فيلزم تفاوت المكلفين ، وهو باطل ؛
لأننا نقطع بأن المكلفين في الواجب المخير على السواء .
ص - الموسع (٣) .

الجمهور أن جميع وقت الظهر ، ونحوه وقت لأدائه .
القاضي : الواجب : الفعل أو العزم ، ويتعين آخره .
وقيل وقته أوله . فإن أخره - فقضاء .

(١) أي أحد الثلاثة .

(٢) الأصل : خصوصيته .

(٣) ط ، ع : ﴿ مسألة ﴾ - الموسع . والصحيح عند الأصفهاني - رحمه الله -
بدون لفظ « المسألة » ، حيث قال : جعله تابعا للواجب المخير ولم يذكره في مسألة منفردة .
والسبكي والبارقي أيضا لم يصدره بلفظ المسألة . انظر : رفع الحاجب (ق ١٩ / ب)
وشرح البارقي (ق ٦٠ / ب ، ٦١ / أ) وهذا أيضا موافق لصنيع ابن الحاجب في المنتهى .
وقال القطبي : كان المناسب أن يصدره بالمسألة ويقول : مسألة - الموسع . وإنما لم
يفعل بل جعله ردفا للمخير لرجوع الموسع عند التحقيق إلى المخير . انظر : النقود والردود
(ق ١١٦ / ب) .

بعض الحنفية (١) : آخره ، فإن قدمه - فنفل يُسقط الفرض .

الكرخى : إلا أن يبقى بصفة المكلف (٢) فما قدمه واجب .

ش - الواجب الموسع راجع عند التحقيق [إلى] (٣) الواجب

المخير ؛ إذ الصلاة المؤداة في كل جزء من أجزاء الوقت غير المؤداة في غيره بحسب الشخص . والواجب هو أحد الأشخاص المتمايزة بالأوقات من

حيث هو أحدها [لا بعينه ، كخصال] (٤) الكفارة . فلذلك جعله

[تابعا للواجب] (٥) المخير ، ولم يذكره في [مسألة منفردة] (٦) .

واعلم أن الفعل بالنسبة إلى الوقت على أحد وجوه ثلاثة .

الأول : أن [يكون] (٧) الفعل زائدا على الوقت . والتكليف

بذلك لا يجوز عند من لا يجوز تكليف ما لا يطاق إلا لغرض القضاء كما

إذا بلغ الصبي وقد بقي من الوقت [قدر] (٨) تكبيرة .

(١) ع : الحنفية ، بسقوط لفظ « بعض » . وقال السيد في حاشيته لشرح العضد

(١ : ٢٤٢) : « في بعض نسخ الشرح والتمن « بعض الحنفية ، وهذا هو الصحيح » .

وفي المنتهى أيضا : وقال بعض الحنفية . (ص ٢٥) .

وفي شرح البارقي (ورقة ٦٠ ب) أيضا : بعض الحنفية .

(٢) ط ، ع : التكليف ، ويؤيده شرح العضد . وما أثبتناه يؤيده شرح

الأصفهاني . وفي المنتهى أيضا : بصفة المكلف .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٤) ، ٥ ، ٦) مطموس في ب .

(٧) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٨) في الأصل : « قد » بسقوط الراء .

الثاني : أن يكون الفعل مساويا للوقت ، كصوم رمضان ، وهو الواجب المضيق .

الثالث : أن يكون الوقت زائدا على الفعل . وهذا هو الواجب الموسع .

واختلف الناس فيه . فذهب الجمهور من أصحابنا إلى أن جميع وقت الظهر مثلا ، ونحوه من وقت العصر والعشاء ، وقت لأداء الواجب ، إما بلا بدل - وهو المختار عند المصنف - أو مع بدل في أول الوقت ، وهو العزم . والواجب أحدهما ، أعنى العزم أو الفعل في أول الوقت ، ويتعين الفعل في آخر الوقت . وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني .

وذهب طائفة إلى أن أول الوقت وقته ، فإن أخره وأتى به في آخر الوقت فهو قضاء .

وقال بعض الحنفية : الوقت آخره ، فإن قدمه ، أى أتى به في أول الوقت ، فما فعله نفل يسقط الفرض (١) .

وقال الكرخي (٢) : إن الصلاة المأتي بها في أول الوقت موقوفة .

(١) هذا قول لمشائخ العراق من الحنفية . انظر : أصول البيهقي وشرحه (١) : (٢١٩) ، ومسلم الثبوت مع الشرح (١ : ٧٤) .

(٢) الكرخي هو عبد الله أو عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دهم ، ولد سنة ٢٦٠ وتوفي سنة ٣٤٠ هـ انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بعد أبي حازم وأبي سعيد البردعي ، وعنه أخذ أبو سعيد الدامغانى وأبو علي الشاشي وأبو القاسم علي بن =

فإن أدرك المصلى آخر الوقت وهو باق على صفة المكلفين ، فما قدمه واجب . وإن لم يدرك آخر الوقت ، أو أدرك ولم يبق على صفة المكلفين ، فما قدمه نفل (١) .

= محمد التنوخي . عده ابن كمال باشا في طبقة المجتهدين في المسائل كان كثير الصوم والصلاة ، صبوراً على الفقر والحاجة . له في الأصول رسالة ذكر فيها الأصول التي عليها مدار كتب أصحاب أبي حنيفة .

انظر : تاريخ بغداد ١٠ : ٣٥٣ ، معجم البلدان لياقوت ٧ : ٢٣٤ ، والبداية والنهاية ١١ : ٢٤١ ، وشذرات الذهب ٢ : ٣٥٨ ، والفوائد البهية ص ١٠٨ ، والجواهر المضية ٢ : ٤٩٣ ، والفتح المبين ١ : ١٨٦ ، وتاج التراجم ص ١١٤ رقم ١١٥ .
(١) قال السيد في حاشيته على العضد (٢٢٤/١) : يسمى مذهب الكرخي بالمراعاة وقال السمرقندي في ميزان الأصول (٤١ ب) واختلف الرواية عن أصحابنا في أول الوقت ووسطه وآخره قبل أن يتضيق الوقت . فعن الكرخي ثلاث روايات عن أصحابنا روى عنه الجصاص :

أن الوقت كله وقت الفرض وعليه أدؤه في وقت مطلق من جميع الوقت وهو مخير في الأداء . وإنما يتعين الوجوب إما بالأداء أو بتضييق الوقت . فإن أدى في أوله يكون واجبا وإن أخر لا يأتّم لأنه لم يجب قبل التعيين . وإن لم يؤد حتى لم يبق من الوقت إلا بقدر ما يؤدى فيه ، يتعين الوجوب حتى يأتّم بالتأخير عنه .
وهذه الرواية هي المعتمد عليهما .

وروى عن الكرخي أيضاً أنه إذا أدى في أوله فهو موقوف ، إن بقى إلى آخر الوقت بصفة المكلفين ، بأن بقى حياً عاقلاً مسلماً يقع واجبا . وإن فات شيء من التكليف يكون نفلاً . وفي رواية أخرى عنه أنه إذا أدى في أوله يقع نفلاً لكن إن بقى إلى آخر الوقت بصفة المكلفين يكون ذلك النفل مانعاً للوجوب في آخره ويكون مسقطاً للفرض .
وهذه الرواية مهجورة .

وروى محمد بن شجاع عن أصحابنا - رحمهم الله - أن الصلاة في أول الوقت واجبة على طريق التوسع .

وانظر أيضاً : أصول البزدوى وشرحه ١ : ٢١٩ ، ومسلم الثبوت وشرحه ١ : ٧٤ .

ص - لنا أن الأمر قُيد بجميع الوقت . فالتخيير والتعيين
تحكم .

وأيضاً : لو كان معينا - لكان المصلى في غيره مقدما ، فلا
يصح ، أو قاضيا ، فيعصى ، وهو خلاف الإجماع .

ش - لما فرغ عن تحرير المذاهب ، شرع في إثبات المذهب
المختار وتمسك بوجهين .

الأول : أن الأمر بصلاة الظهر مثلا قيد بجميع وقت الظهر ،
ولم يتعرض لتخصيصه بجزء من أجزاء ذلك الوقت ، وكان كل جزء من
أجزاء الوقت قابلا له ، فوجب أن يكون حكم ذلك الأمر إيجاب
[إيقاع] ^(١) ذلك الفعل في أى جزء من أجزائه بحسب إرادة المكلف .
فحينئذ يكون التخيير بين الفعل والعزم تحكما .

وكذا تعيين أول الوقت أو آخره تحكم ؛ إذ لا دليل على التعيين
ولا على التخيير .

الثانى : أنه لو كان جزء من أجزاء الوقت معينا ، لتعلق الوجوب
به ، لكان المصلى في غير ذلك الجزء مقدما ، إن أتى قبل دخول ذلك
الجزء ، فلا تصح صلاته ؛ لأن الإتيان بالصلاة قبل وقتها غير صحيح ،
أو قاضيا ، إن أتى بها بعد ذلك الجزء ، فيكون عاصيا ؛ لأنه أخرج
الصلاة عن وقتها بالعمد .

(١) فى الأصل « ارتفاع » وهو خطأ .

والقسمان باطلان ؛ لأنهما خلاف الإجماع .

ص - القاضي : ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة .
وأجيب بأن الفاعل ممثل لكونها صلاة قطعا ، لا لأحد
الأميرين (١) .

ووجوب العزم في كل [واجب] (٢) من أحكام الإيمان .

ش - تقرير قول القاضي أنه ثبت في الفعل والعزم قبل آخر
الوقت حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب أحدهما لا بعينه .
وذلك لأن الفعل لما جاز تركه في أول الوقت ، فلو لم يجب العزم بدلا ،
لم يكن الفعل واجبا مطلقا ؛ لأنه جاز تركه بلا بدل . فيكون الواجب في
أول الوقت أحدهما .

تقرير الجواب أن يقال : لو كان الواجب في أول الوقت أحدهما ، ٥١/ب
أعنى العزم أو الفعل ، لكان الفاعل ممثلا في أول الوقت بفعل الصلاة
لكونها أحد الأمرين من حيث هو أحدهما ، لا على التعيين ، كخصال
الكفارة .

والتالي باطل ؛ لأن الفاعل إنما يكون ممثلا في أول الوقت بفعل
الصلاة لكونها صلاة بخصوصها قطعا ، وإلا لجاز الإتيان بالعزم دون
الصلاة . ووجوب العزم لا يدل على التخيير ؛ لأن وجوب العزم غير

(١) البairقي : « لا لأجل الأمرين » .

(٢) كذا في ط ، ع والبairقي ، وفيما سواهما « واحد » بدل « واجب » .

مخصوص بالواجب الموسع ، بل كل حكم من أحكام الإيمان ، أى كل أمر ديني ، يجب العزم على فعله إذا كان واجبا ؛ لقوله عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات » .

ص - الحنفية : لو كان واجبا أولا - عصى بتأخيره ؛ لأنه ترك .

قلنا : التأخير والتعجيل فيه كخصال الكفارة .

ش - قالت الحنفية : الفعل غير واجب في أول الوقت ؛ لأنه لو كان واجبا في أول [الوقت] ^(١) ، عصى المكلف بتأخيره ^(٢) .
والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه حيثئذ يكون المكلف قد ترك الواجب ، وكل من ترك الواجب فهو عاص .

أجاب المصنف عنه بأن التعجيل والتأخير ^(٣) في الواجب الموسع كخصال الكفارة ، فكما [أن] ^(٤) تارك إحدى الخصال لا يعصى ، إذا أتى بالباقي ، كذلك تارك الواجب الموسع في أول الوقت لا يعصى إذا أتى به آخر الوقت .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) سبق تفصيل مذهب الحنفية في ص ٣٥٩ رقم (١) .

(٣) أ ب ج : التأخير والتعجيل .

(٤) زيادة من أ ، ب ، ج .

ص - (مسألة) : من أخر مع ظن الموت قبل الفعل ، عصى اتفاقاً . فإن لم يمت ثم فعله في وقته - فالجمهور : أداء .

وقال القاضى : إنه قضاء (١) .

فإن أراد وجوب نية القضاء - فبعيد .

ويلزمه لو اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت - [يعصى] (٢) بالتأخير .

ومن أخر مع ظن السلامة فمات فجأة - فالتحقيق لا يعصى . بخلاف ما وقته العمر .

ش - المسألة [الثالثة] (٣) فرع على ثبوت الواجب الموسع .

القائلون بالواجب الموسع أجمعوا على أن المكلف لو أخر الواجب الموسع عن أول الوقت مع غلبة ظن الموت قبل الفعل ، لو لم يشتغل به ،

(١) فيما عدا الأصل ، ط ، ع : قضاء بدل « إنه قضاء » .

(٢) هكذا في ع ، وفي الأصل و ب والبايرتى : فعصى ، وفي أ و ج و ط :

فيعصى . وقال السعد في حاشيته على العضد (١ : ٢٤٤) : وفي بعض الشروح أن فاعل « يلزمه » هو قوله « يعصى » على سقوط لفظ أنه ، أى يلزم القاضى أنه يعصى فيما إلخ . وهكذا قال الأصفهاني ، كما سيأتى .

(٣) وجعله العضد مسألة رابعة ، لأنه جعل « الموسع » قبل هذا ، مسألة

مستقلة . وفي الأصل : الثانية .

وقال البairتى (ورقة ٦١ ب) « لم يفرد المصنف الواجب الموسع بذكر مسألة

وجعله تبعاً للواجب الخير مع بعد فيه ، وأفرد هذه المسألة عن الواجب الموسع مع شدة اتصالها به . وذلك تقريب للبعيد وتبعيد للقريب .

عصى بتركه في أول الوقت اتفاقا ؛ لأنه قد تضيق الوقت بناء على ظنه وترك الواجب في وقته المضيق بلا عذر ، عصيان .

فإن لم يمت المكلف ، ثم فعل الواجب الموسع في آخر وقته ، [فالجمهور على أنه أداء ؛] ^(١) لأنه فعل في وقته المقدر له أولا [شرعا] ^(٢) .

وقال القاضى : يكون ما فعله في آخر الوقت قضاء ؛ لأنه قد تضيق الوقت بظنه ، فيكون وقوعه في الآخر ، وقوع الواجب بعد انقضاء وقته ، فيكون قضاء .

والمصنف زيف قول القاضى بأنه إن أراد القاضى بكونه قضاء : وجوب نية القضاء ، فبعيد ؛ لأن القضاء ما يؤتى به خارج وقته المعين ، وهذا ليس كذلك ؛ لأنه قد كان قبل الظن وقتا للأداء ، والأصل بقاء الشيء على ما كان ؛ فلا تجب نية القضاء .

وأما قوله : قد تضيق الوقت عليه بظنه وقد خرج عن ذلك الوقت فيكون الفعل بعده قضاء ، فباطل ؛ لأن الظن البيّن خطأؤه لا يؤثر .

ويمكن تقرير كلام المصنف على هذا الوجه . وهو أن يقال : إن أراد وجوب نية انقضاء فبعيد ؛ لأن المختار جواز استعمال نية القضاء والأداء كل مكان الآخر . فوجوب نيته يكون بعيدا .

وللقاضى أن يقول : إنه قضاء بمعنى أنه وقع خارج وقته بناء على الظن المعتبر ؛ وذلك لأن الظن لو لم يكن معتبرا ، لم يكن عاصيا بتركه فى أول الوقت ؛ لأن العصيان إنما هو بسبب ظنه .

والتالى باطل بالإجماع فىلزم بطلان المقدم .

ويمكن أن يجاب عنه بأن الظن يعتبر ما لم يتبين خطأه . فحيثذ يكون هذا الظن معتبرا قبل ظهور الخطأ ، فوجب العمل به ، فتركه يكون عاصيا . وبعد ظهور الخطأ لم يعتبر ، فىكون الوقت غير مضيق .

ثم قال المصنف : ويلزم القاضى : لو اعتقد المكلف قبل دخول الوقت أن الوقت قد دخل ، وأنه إذا لم يشتغل به انقضى الوقت ، فعصى بالتأخير . أنه يكون ما فعله فى وقته المقدر له شرعا بعد أن تبين خطأ اعتقاده ، قضاء ؛ لأنه حيثذ قد تضيق الوقت عليه بناء على اعتقاده . فوقوعه بعد ذلك الوقت فى وقته المقدر له شرعا يكون خارجا عن وقته ٥٢/أ المضيق على زعم القاضى .

وقال بعض الشارحين (١) : إنه يرد على مذهب القاضى أن لا يعصى المكلف بترك الإتيان بالواجب فى الباقى من الوقت ، وتأخيره عنه ؛ لأن القضاء وقته موسع ما لم يتعمد بالترك . ولا يعصى إذا لم يأت به فى الوقت إذا ظن المكلف قبل الوقت دخوله وخروجه [لو] (٢) لم يشتغل به وليس كذلك ؛ فإنه لا يجوز له الترك والتأخير بالإجماع .

(١) وهو الخنجى . انظر : النقود والردود ١١٩ ب .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

فإن كان مراد المصنف ما ذكرنا فعله سقط من لفظه « أنه »
 [عن] (١) أول قوله : « يعصى » وإن أراد غيره لم يتحقق (٢) .

ومن آخر مع ظن السلامة فمات فجأة في الوقت الموسع ،
 فالتحقيق أنه لا يعصى ؛ إذ الواجب الموسع يجوز تركه في أول الوقت مع
 عدم علمه بالعاقبة . وإذا كان تركه جائزا فكيف يعصى به .
 وأيضا أجمع السلف على عدم العصيان .

وقولهم إنما يجوز التأخير بشرط سلامة العاقبة ، باطل ؛ لأن العاقبة
 مستورة عنه . فإذا سألنا وقال العاقبة مستورة ، وأريد تأخير الواجب
 الموسع عن أول الوقت ، فهل يجوز لى التأخير مع الجهل بالعاقبة ،
 أو أعصى بالتأخير ، فلا بد له من جواب .

فإن قلنا : لا يعصى ، فلم يَأثم بالموت الذى ليس إليه .
 وإن قلنا : يعصى فهو خلاف مقتضى الواجب الموسع .

(١) فى الأصل : عين ، وهو تصحيف .

(٢) فى الأصل زيادة : « أما إذا كان عاصيا بتركه فلا » بعد قوله : « لم يتحقق » .
 والظاهر أن هذه الزيادة لا صلة لها بالسباق والسباق . وفى ج ، بعد قوله « لم يتحقق »
 زيادة : « وفيه نظر لأن القضاء إنما يكون على التوسع إذا لم يكن المكلف عاصيا بتركه .
 أما إذا كان عاصيا بتركه فلا » . ثم شطبت هذه العبارة كلها . فعلم أن ما فى الأصل جزء
 مما شطب فى ج . وأيضا كلام الخنجى انتهى إلى قوله : « لم يتحقق » فإن كانت العبارة
 التى شطبت فى ج ، أعنى « وفيه نظر ... عاصيا بتركه فلا » من قول الأصفهاني لذكره
 الكرمانى حسبما التزمه ، ولكنه لم يذكر .

وإن قلنا : إن كان في علم الله تعالى أنك تموت قبل الفعل ،
فأنت في الحال عاصي بالتأخير . وإن كان في علمه تعالى أنك تعيش إلى
الآخر ، فلك التأخير . فيقول : وما يدريني ماذا في علم الله تعالى
وما فتواكم في حق الجاهل ؟

فلا بد من الحكم بالتحليل أو التحريم ، فلم يبق إلا أن يقول :
يجوز التأخير بشرط أن يغلب على ظنه أنه يبقى بعد ذلك ، سواء بقي
أو لم يبق .

وهذا بخلاف ما وقته العمر كالحج ، ، فإنه لو أحر مع ظن السلامة
ومات يعصى بالتأخير ؛ لأن البقاء إلى سنة أخرى ليس بغالب إلى الظن .
ولهذا قال أبو حنيفة (١) : لا يجوز تأخير الحج إلى سنة

(١) هو النعمان بن ثابت بن زوطى ، ولد سنة ٨٠ هـ وتوفى - رحمه الله - سنة
١٥٠ هـ .

نبغ أبو حنيفة في علم الكلام كما برز في النحو والأدب ، ولكنه امتاز بالفقه .
قال الإمام الشافعى : إن الناس عيال على أبى حنيفة في الفقه . عرض عليه القضاء
فأبى ، والولاية على بيت المال فرفض .

انظر : الوفيات ٢ : ٢١٩ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٤٩٥ ، وفهرست لابن النديم
ص ٢٨٤ ، والجواهر المضيئة ١ : ٢٦ - ٣٢ ، والطبقات السنية ١ - ٨٦ - ١٩٥
وشذرات الذهب ١ : ٢٢٧ وما بعدها ، وأخبار أبى حنيفة ، وأصحابه ص ١ - ٨٩ ،
وعقود الجمان ، ومناقب الإمام الأعظم للموفق ، ومناقب الإمام الأعظم للكردرى ،
وأبو حنيفة لأبى زهرة ، والفتح المبين ١ - ١٠١

أخرى (١) . وأما تأخير الصوم إلى شهر أو شهرين جائز ؛ لأنه لا يغلب على الظن الموت إلى هذه المدة .

والشافعي يرى البقاء إلى السنة الثانية غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ .

ص - (مسألة) : ما لا يتم الواجب إلا به [وكان] (٢) مقدورا شرطا (٣) واجب .

والأكثر : وغير شرط . كترك الأضداد في الواجب ، وفعل ضد في المحرم (٤) ، وغسل جزء الرأس .
وقيل : لا فيهما .

ش - المسألة الرابعة في أن ما لا يتم الواجب إلا به ، هل هو واجب أم لا ؟

اعلم أن ما لا يتم الواجب إلا به لا يخلو إما أن يكون مقدورا للمكلف أم لا .

(١) في الهداية للمرغيناني (٢ : ٣٢٣ ، ٣٢٤) من فتح القدير « ثم هو واجب على الفور عن أبي يوسف ، وعن أبي حنيفة - رحمه الله - ما يدل عليه . وعند محمد هو على التراخي ، وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله » .

(٢) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع والبارقي .

(٣) البارقي : شرطا شرعيا .

(٤) هكذا في ط ع والبارقي وفي ج : فعل ضده في المحرم وفي بقية النسخ : فعل

ضد المحرم .

والثاني كالقدرة على الفعل ، وكاليد في الكتابة ، والرجل في المشي ، وحضور الإمام الجمعة ، وحضور تمام العدد . فإنها لا تكون واجبة ، بل عدمها يمنع الوجوب ، إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال .

الأول - وهو ما يكون مقدورا للمكلف - هو محل النزاع في المسألة ، وهو لا يخلو إما أن يكون شرطا شرعيا للواجب ، كالوضوء للصلاة . أو لا يكون شرطا شرعيا .

والمختار عند المصنف أن وجوب الشيء مطلقا ، أى من غير تقييده بوجوب شيء من مقدماته يوجب وجوب الشرط الشرعى دون غيره .

وعند أكثر الأصوليين أنه كما يوجب وجوب الشرط ، يوجب وجوب غير الشرط ، سواء كان غير الشرط سببا ، كالنار للإحراق ، أو غير سبب .

أما ترك ضد الواجب الذى لا يتم الواجب إلا به ، أو فعل ضد المحرم الذى لا يتم ترك الحرام إلا به ، أو طريق إلى الإتيان بالواجب ، كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه ، فإنه لا يمكن غسل الوجه إلا بغسل جزء من الرأس ، أو طريق إلى العلم [بإتيان] ^(١) الواجب ، كالإتيان بخمس صلوات إذا ترك واحدة منها ، ولم يعرفها بعينها .

(١) فى الأصل : بإتيان ، وهو خطأ .

وقيل : لا فيهما . أى وجوب الشيء مطلقا لا يوجب وجوب واحد من الشرط وغيره .

ص - لنا : لو لم يجب الشرط لم يكن شرطاً .

وفي غيره لو استلزم الواجب وجوبه - لزم تعقل (١) الموجب له ،
ب/٥٢ ولم يكن تعلق الوجوب لنفسه ، ولا تمتنع التصريح بغيره ، ولعصى بتركه ،
ولصح قول الكعبي في نفي المباح ، ولوجبت [نيته] (٢) .

ش - لما فرغ عن تحرير المذاهب ، أقام الدليل على أن ما لا يتم
الواجب إلا به ، إن كان شرطا ، فهو واجب ، وإن كان غير شرط فليس
بواجب .

أما الأول فتقريره أن يقال : لو لم يكن الشرط واجبا ، لم يكن هو
شرطا . والتالى باطل ؛ لأنه خلاف المفروض ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الشرط إذا لم يكن واجبا ، جاز تركه ، فإذا تركه
فلا يخلو إما أن يكون الفعل حينئذ مأمورا به أو لا ، والثانى باطل ،
وإلا يلزم أن يكون وجوب الشيء مقيدا بوقت وجود الشرط ، وهو
خلاف المفروض .

والأول لا يخلو إما أن يكون الفعل ممكن الحصول عند عدم الشرط
أو لا .

(١) البairقى : لزم من تعقل .

(٢) « نيته » مطموس فى الأصل .

والثاني باطل ، وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق فيتحقق الأول ، فلا يكون شرطا .

وأما الثاني فمن ستة وجوه :

الأول : أنه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط مما لا يتم إلا به ، لم تعقل الموجب ، أى الأمر لغير الشرط ؛ لاستحالة إيجاب الشيء مع الذهول عنه . والتالى باطل فإن الموجب للشيء قد يغفل عن ما يتوقف عليه ، فيلزم بطلان المقدم .

الثاني : أنه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط لم يكن تعلق الوجوب الذى هو طلب الوجود مع منع النقيض بغير الشرط لنفس الوجوب أو لنفس ذلك الغير ؛ لأن اللفظ يحتملها ؛ لتوقف تعلق الوجوب على تعلقه بملزومه . والتالى باطل ؛ لأن الطلب لا يعقل تعلقه بشيء غير المطلوب ، فيلزم بطلان المقدم .

الثالث : أنه لو استلزم الواجب وجوب غير الشرط ، لامتنع التصريح بغير وجوبه ، أى امتنع التصريح بأن غير الشرط لا يكون واجبا ؛ لأنه يناقض الحكم بكون الواجب مستلزما لوجوبه . والتالى باطل للقطع بأنه يصح أن يقول الشارع : أوجبت عليكم غسل الوجه ، وما أوجبت عليكم غسل شيء من الرأس .

الرابع : لو كان الواجب مستلزما لوجوب غير الشرط ، لعصى المكلف بتركه . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما انتفاء التالى ؛ فلأن تارك الصوم يكون عاصيا بترك الصوم ،
لا بترك إمساك جزء من الليل .

الخامس : أنه لو استلزم وجوبه ، لصح قول الكعبى (١) فى نفى
الفعل المباح فى الشرع . والتالى باطل لما سنذكره ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المباح يحصل به ترك الحرام ، وما يحصل به ترك
الحرام يكون واجبا .

السادس : أنه لو كان غير الشرط مما لا يتم الواجب إلا به ، واجبا
لوجبت نيته ؛ لأنه عبادة شرعية . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان
المقدم .

ولقائل أن يقول على الأول : لا نسلم لزوم تعقل الموجب له ، وإنما
يلزم أن لو كان الوجوب بالأصالة ، أما إذا كان بالتبعية فلا .

سلمناه لكنه منقوض بوجوب الشرط .

وعلى الثانى : إن أراد بالتعلق لنفسه : [التعلق] (٢) بالأصالة ،
فلا نسلم انتفاء التالى ؛ فإن تعلق الوجوب بالمقدمات ليست بالأصالة
بل بالفرعية ؛ لتعلق الوجوب بملزومها أولا ، وبواسطة الملزوم يتعلق بها .

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبى البلخى ، من شيوخ
المعتزلة . مات سنة ٣١٩ هـ .

انظر : الفرق بين الفرق ص ١٦٥ ، و فرق وطبقات المعتزلة ص ٩٣ ، والبداية
والنهاية ١١ : ٢٨٤ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٨١ ، والفتح المبين ١ : ١٧٠ ، والأعلام
٤ : ١٨٩ .

(٢) فى الأصل : التعليق .

وإن أراد به تعلق الوجوب الفرعى بالمقدمات ليس من مقتضاه ،
فمنعه ظاهر ؛ فإن الوجوب الأول يتعلق بالشيء ، ثم نشأ منه الوجوب
الثانى ، فتعلق الوجوب الثانى الفرعى بالمقدمات لذاته .
وأيضاً فمنقوض بوجوب الشرط .

وعلى الثالث أن غسل جزء من الرأس ليس بواجب على كل
أحد ؛ إذ الوجوب عندهم إنما يتحقق بالنسبة إلى العاجز عن الإتيان
بغسل الوجه ، دون غسل جزء من الرأس لا القادر . وعند ذلك فالملازمة
ممنوعة فى صورة القادر ، ونفى التالى فى صورة العاجز .
وبه خرج الجواب على الرابع .

ويقال على الرابع أيضاً : لا نسلم نفى اللازم ؛ فإن تركه يوجب
ترك الواجب بالذات ؛ لأن الواجب بالذات لا يتم بدونه فيكون تركه سبباً
للعصيان . على أنه منقوض بوجوب الشرط .

١/٥٣

وعن الخامس أنه يلزم نفى المباح إن لم يحصل ترك الحرام إلا بفعل
المباح . أما إذا حصل بغيره فلا ؛ لأنه حينئذ لا يكون المباح مقدمة
للوأجب .

وعن السادس : لا نسلم الملازمة . وإنما يلزم أن لو كان غير
الشرط مقصوداً بالذات . أما إذا كان مقصوداً بالعرض فلا .

ص - قالوا : لو لم يجب - لصح دونه ، ولما وجب (١)
التوصل إلى الواجب . والتوصل واجب بالإجماع .

(١) ط ، ع : واجب ، وهو خطأ .

وأجيب : إن أريد بـ « لا يصح » و « واجب » لابد منه -
فمسلم .

وإن أريد مأمور به - فأين دليله ؟

[وإن سلم الإجماع ففى] (١) الأسباب بدليل خارجى .

ش - اعلم أن القائلين بأن وجوب الشيء يستلزم وجوب
ما لا يتم إلا به ، سواء كان شرطاً أو غيره ، قد تمسكوا بوجهين .

أحدهما : أنه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب ، شرطاً كان
أو غيره ، لصح الفعل الواجب بدونه (٢) .

والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن الآتى بالفعل الواجب يكون آتياً بجميع ما وجب
عليه ، والإتيان بجميع ما وجب عليه يوجب الصحة .

ولأنه لو لم يكن الفعل صحيحاً دونه ، لزم تكليف ما لا يطاق
على تقدير عدمه . ولما كان التكليف بالمحال باطلاً كان القول بعدم صحة
الفعل دون باطلاً .

وأما انتفاء التالى فبالاتفاق .

الثانى أنه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب ، شرطاً كان

(١) البارى : وإن سلم الإجماع على أن الوصل واجب نفى .

(٢) أ ، ب : دونه .

أو غيره ، لما وجب التوصل إلى الواجب ؛ لأن التوصل إلى الواجب به ،
والتقدير أنه ليس بواجب . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

أجاب المصنف عنه بأنه إن أرادوا بقولهم أنه « لا يصح الواجب
بدونه » فى نفى تالى الملازمة الأولى ، وبقولهم : « وجب التوصل به إلى
الواجب » فى نفى تالى الملازمة الثانية : أن ما لا يتم الواجب إلا به لا بد
منه فى تحصيل الواجب ، فنفى التالى مسلم . ولكن لا نسلم صدق
الملازمة ؛ فإنه يجوز أن لا يكون منه بد ، مع أنه لا يكون مأمورا به .
وإن أرادوا به أنه مأمور به ، فأين دليلهم على هذا .

وإن سلم أن التوصل إلى الواجب واجبٌ ، لكنه إنما يصح ذلك
القول فى الأسباب بدليل خارجى ، وهو الإجماع ، لا لنفس وجوب
الفعل .

وفى هذا الجواب نظر من وجهين :

أما أولا ؛ فلأنه كل ما لا بد منه ممتنع تركه ، وكل ما هو ممتنع تركه
فهو واجب ، وكل واجب فهو مأمور به .

وأما ثانيا ؛ فلأن الفرق بين الأسباب وغيرها بأنها يجب التوصل
بها إلى الواجب دون غيرها ، تحكم محض .

إذا عرفت هذا فاعلم أن الحق ما ذهب إليه المحققون ، وهو أن
ما لا يتم الواجب إلا به ، شرطا كان أو غيره ، فهو واجب .

بيانه أن إيجاب الشيء مطلقا ، إيجاب له على كل حال ؛ فإن

لم يكن مقتضيا لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم المقدمة ، لزم التكليف به حال عدمها ، وهو محال .

فإن قيل : لا نسلم لزوم التكليف به حال عدم المقدمة ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدمها ، وهو ممنوع .
أجيب بأن إيجاب الشيء مطلقا يستلزم إيجابه في جميع الأحوال .
ومن جعلتها الحالة التي عدت فيها المقدمة ، فيلزم إيجابه حال المقدمة ، وهو تكليف بالمحال .

وأیضا عدم إيجاب المقدمة وإن لم يوجب عدمها ، لكنه يجوز فيلزم منه جواز المحال .

فإن قيل : لا نسلم أن إيجابه مطلقا يستدعي إيجاب المقدمة ؛ إذ من الجائز تقيده بوقت حصول المقدمة .

فإن قلت : إنه خلاف الظاهر (١) من غير دليل لورود الأمر مطلقا ، وذلك غير جائز .

قلت : يلزمك أيضا خلاف الظاهر ؛ لأنك توجب المقدمة من غير دلالة لإيجاب الشيء عليه .

فالجواب ، أن إيجاب المقدمة أمر لم يدل عليه اللفظ ، لا نفيا ولا إثباتا . فلم يكن خلاف الظاهر . والتقييد بوقت وجوب المقدمة ينفيه ٥٣/ب اللفظ ؛ لأن المطلق يقتضي الوجوب على كل حال . فتقيده بوقت

(١) لفظ « الظاهر » مكرر في الأصل .

وجوب الشرط ينافيه ، فيكون خلاف الظاهر ؛ لأن خلاف الظاهر إثبات ما ينفيه اللفظ ، أو رفع ما أثبتته اللفظ . وما لا يدل اللفظ عليه ، لا يكون إثباته ونفيه مخالفة للظاهر .

ص - (مسألة) : يجوز أن يحرم واحد لا بعينه .
خلافاً للمعتزلة .

وهي كالخير .

ش - لما فرغ من أحكام الواجب شرع في أحكام الحرام ، وذكرها في مسألتين .

الأولى أنه هل يجوز أن يحرم واحد لا بعينه من أشياء متعددة أم لا .

فقال الأصحاب : نعم ، وقالت المعتزلة : لا .

لنا أنه لا مانع عقلاً ؛ إذ يجوز أن يقول السيد لغلامه : لا تكلم زيدا أو عمروا ، فقد حرمت عليك كلام أحدهما لا بعينه ، ولم أحرم عليك كلامهما جميعاً ، ولا كلام واحد بعينه . فليس المحرم مجموع كلامهما ، ولا كلام أحدهما بعينه ؛ لتصريحه بنقيضه . فلم يبق المحرم إلا كلام واحد منهما لا بعينه .

وطريق الخصم في الاعتراض وطريقنا في الجواب كالواجب الخير .

ص - (مسألة) : يستحيل كون الشيء واجبا حراما من جهة واحدة ، إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال (١) .

(١) الباري : التكليف بالمحال .

وأما الشيء الواحد له جهتان ، كالصلاة في الدار المغصوبة - فالجمهور : [تصح] (١) .

والقاضي : [لا تصح ،] (٢) ويسقط الطلب عندها .

وأحمد وأكثر المتكلمين : [لا تصح ،] (٣) ولا يسقط .

ش - المسألة الثانية في أن الشيء الواحد هل يجوز أن يكون واجبا حراما أم لا .

الواحد لا يخلو من أن يكون واحدا بالنوع أو بالشخص .

والأول كالسجود مثلا ، فإنه نوع واحد من الأفعال ، ذو أشخاص كثيرة ، يجوز أن ينقسم إلى (٤) الواجب والحرام ، فيكون بعض أفرادها واجبا ، كالسجود لله تعالى ، وبعضها حراما ، كالسجود للصنم . ولا امتناع في ذلك .

والثاني وهو الواحد بالشخص . فإن كان ذا جهة واحدة يستحيل كونه واجبا حراما لتنافيهما ، إلا عند بعض من يجوز تكليف المحال ، وهم القائلون بجواز تكليف المحال عقلا وشرعا .

وأما القائلون بامتناعه شرعا لا عقلا فلا يجوزونه ، تمسكا بقوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ (٥) .

(١) ع : يصح .

(٢) ع : لا يصح .

(٣) « إلى » ساقطة من ب .

(٥) ٢٨٦ : البقرة - ٢ .

وأما الشيء الواحد الذى له جهتان ، كالصلاة فى الدار المغصوبة . فإن الصلاة فى الدار المغصوبة ذات جهتين : أحدهما : كونها صلاة ، والثانية كونها غصبا . وكل واحدة من الجهتين معقولة بدون الأخرى . فقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

فذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يجوز أن يكون حراما واجبا من جهتين ، وتصح الصلاة إذا أتى بها فى الدار المغصوبة . وهو المختار عند المصنف .

وذهب القاضى إلى أنه لا يجوز أن يكون حراما واجبا من جهتين ، ولا تصح إذا أتى بها ، ويسقط الطلب عن المكلف عند الصلاة لا بها .

وذهب أحمد وأكثر المتكلمين إلى أنه لا يجوز أن يكون حراما واجبا من جهتين ، ولا تصح إذا أتى بها ، ولا يسقط عنه الطلب .
ص - لنا : القطع بطاعة العبد وعصيانه بأمره بالخياطة ونبيه عن مكان مخصوص للجهتين .

وأیضا : لو لم تصح - لكان لاتحاد المتعلقين ؛ إذ لا مانع سواه اتفاقا ، ولا اتحاد ؛ لأن الأمر للصلاة والنهى للغصب .
واختيار المكلف [جمعهما] (١) لا يخرجهما عن حقيقتهما .

(١) فى الأصل : جميعها ، وهو خطأ .

ش - لما فرغ عن تقرير الأقوال ، شرع في إقامة الدليل على مدعاه ، وبينه بوجهين :

أحدهما : القطع بجواز ذلك عقلا . كما إذا قال السيد لعبده : خَطِّ هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار . فإنه إذا خاط الثوب في الدار المنهى عنها ، نقطع بطاعته من جهة أنه خاط ، وبمعصيته من جهة أنه خاط في الدار . فيكون فعل الخياطة مأمورا به منيها عنه من جهتين .

فكذلك يجوز فيما نحن فيه من غير فرق ؛ فإن الصلاة مأمور بها من حيث هي صلاة ، منهى عنها من حيث كونها في الدار المغصوبة .

الثاني أنه لو لم يصح كون الصلاة في الدار المغصوبة مأمورا بها منيها عنها ، كان عدم الصحة لاتحاد متعلقى الأمر والنهى ؛ إذ لا مانع ١/٥٤ سواه بالإجماع . والتالى باطل ؛ إذ لا اتحاد بين متعلقيهما ؛ لأن متعلق الأمر هو الصلاة ، ومتعلق النهى كونها في الدار المغصوبة . وأحدهما غير الآخر . واختيار المكلف الجمع بين الصلاة وبين كونها في الدار المغصوبة لا يخرجهما عن حقيقتهما ، حتى يتحد الجهتان .

وقد قيل على الوجه الأول : لا نسلم أن الصلاة مأمور بها ، فإنه بعد الجمع بينها وبين كونها في الدار المغصوبة ، صارت هيئة الصلاة منيها عنها ، ولا يمكن حصولها بدونها ، فتكون الصلاة منيها عنها ، فلم يأت بالمأمور بها .

وأیضا : الخياطة ، إن أمر بها كيف كانت فلا يكون شغل الحيز ممنوعا عنه ، فلا يكون نظيرا لمتنازع فيه .

وإن أمر بها في الجملة ومنع العبد عن شغل المكان المخصوص واشتغل بالخياطة فيها فهذه الخياطة ممنوع عنها ، ولكن يُعد العبد ممتثلاً ؛ لأنها فعل حقيقى لا يبطل بالمنع ، بخلاف الصلاة .

وعلى الثانى أن للمانع أن يقول : لا كلام في التغير ، بل الكلام في أن الجمع أوجب للصلاة هيئة منهيها عنها منعت أن تكون الصلاة مأموراً بها . وما ذكرت لا يدفعه .

وقيل على الثانى أيضاً أن الصلاة في الدار المغصوبة أحد أجزائها : الكون الذى هو الحركة والسكون . وهذا الكون منهي عنه ؛ لأنه كون في الدار المغصوبة ، وهو منهي عنه . وإذا كان الجزء منهيها عنه ، يكون الكل منهيها عنه بالضرورة .

ويمكن أن يجاب عن الأول بأن الصلاة في الدار المغصوبة ليست مأموراً بها من حيث أنها صلاة مقيدة بكونها في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلاة مطلقاً . والهيئة الحاصلة لها بعد الجمع وإن كانت منهيها عنها ، لا يكون نهياً موجبا لنهى الصلاة المطلقة ؛ ضرورة كونها غير لازمة [لها] (١) ؛ لأن الصلاة المطلقة قد تتحقق بدون تلك الهيئة . وإذا كانت الصلاة المطلقة غير منهي عنها ، وقد أتى بها ؛ لأنه قد أتى بالصلاة المقيدة ، والمقيد يستلزم المطلق ، فيكون قد أتى بالمأمور بها .

وعن الثانى أن السيد إذا أمر العبد بالخياطة في الجملة ونهاه عن شغله المكان المخصوص وقال : إن ارتكبت النهى ضربتك ، وإن امتثلت

(١) « لها » ساقط من أ .

الأمر أعتقتك ، فخاط الثوب في الدار ، فيحسن من السيد أن يضربه ويعتقه ، ويقول : أطاع بالخياطة وعصى بدخول الدار . فالخياطة من حيث هي خياطة غير ممنوع عنها قطعاً .

وأما الفرق بأنه إنما يعد العبد ممثلاً لأنها فعل حقيقي لا يبطل بالمنع منها ، بخلاف الصلاة ، فضعيف ؛ لأن المنع ليس عن الصلاة ، حتى يلزم أن لا يعد ممثلاً ، بل المنع عن كونها في الدار المغصوبة . وورود المنع من هذه الجهة لا يخلو من أن يكون موجبا لعدم وقوع الفعل على وجه الامتثال أو لا يكون موجبا . وأيا ما كان ، لا فرق بين خياطة العبد والصلاة في الدار المغصوبة في كونهما واقعين على وجه الامتثال أو غير واقعين .

وبما ذكرنا أولاً يعرف جواب ما قيل على الوجه الثاني .

ص - واستدل : لو لم تصح - لما ثبت صلاة مكروهة ، ولا صيام مكروه ؛ لتضاد الأحكام .

وأجيب بأنه إن اتحد الكون مُنع ، وإلا لم يفد ؛ لرجوع النهي إلى وصف منفك .

ش - هذا استدلال على المذهب المختار .

تقريره أنه لو لم تصح الصلاة في الدار المغصوبة ، لما ثبت صلاة مكروهة ولا صيام مكروه .

والتالى باطل ؛ لأن الصلاة فى الأمكنة التى نص الشارع على كراهتها فيها ، كمعاطن الإبل والأودية والحمام (١) ، صلاة مكروهة . وكذا الصوم فى يوم الشك صوم مكروه ، فىلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه لو استحال اجتماع التحريم والوجوب ، لاستحال اجتماع الوجوب والكراهة ؛ لأنه كما يكون التحريم ضدًا للوجوب ، تكون الكراهة أيضًا ضدًا له .

أجاب المصنف عنه بأن الكون ، أى الجهة التى تعلق بها ٥٤/ب الوجوب ، والكراهة إن اتحد ، منع انتفاء التالى ؛ لأننا لا نسلم ثبوت صلاة مكروهة تكون جهة وجوبها وكراهتها متحدة ، ولا ثبوت صوم كذلك .

وإلا ، أى وإن يتحد الكون ، أى الجهة المذكورة ، لم يفد الدليل ؛ لأن النهى فى الصلاة المكروهة حيثئذ راجع إلى وصف جائز الانفكاك عن الصلاة ، وهو التعرض لنفار الإبل فى أعطانها ، ولحظر السيل فى بطن الوادى ، ولخوف الرشاش فى الحمام .

(١) رواه أبو داؤد فى كتاب الصلاة باب فى المواضع التى لا تجوز فيها الصلاة ، حديث رقم ٤٩٢ ، ١ : ١١٤ .

والترمذى فى ٢ - أبواب الصلاة ٢٣٦ - باب ما جاء أن الأرض كلها مسجد إلا المقبرة والحمام ، ٢ : ١٣١ ، رقم ٣١٧ .

وابن ماجه فى ٤ - كتاب المساجد والجماعات ٤ - باب المواضع التى تكره فيها الصلاة عن أبى سعيد وعن ابن عمر ، ولفظه : « نهى رسول الله ﷺ أن يصلى فى سبع مواطن : فى المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق ، والحمام ، ومعاطن الإبل وفوق الكعبة » ، حديث رقم (٧٤٥ - ٧٤٧) ١ / ٢٤٦ .

والأمر راجع إلى الصلاة مطلقا ، فيجوز تعلق الوجوب والكراهة بهاتين الجهتين المتغايرتين . بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة فإن الجهة التي تعلق النهى بها - وهى كونها في الدار المغصوبة - لا تنفك عن الصلاة ، فلم يلزم من ثبوت اجتماع الكراهة والوجوب ثبوت إجتماع الوجوب والحرمة .

قيل : إن جهة الوجوب في الصلاة في الدار المغصوبة ، هى الصلاة المطلقة ، وكونها في الدار المغصوبة وإن كانت غير منفكة عن الصلاة المشخصة لكن جائزة الانفكاك عن الصلاة المطلقة . وحيث لا فرق بين جواز اجتماع الوجوب والكراهة في الصلاة المكروهة وبين جواز اجتماع الحرمة والوجوب في الصلاة في الدار المغصوبة .

أجيب بأن الوصف المنهى عنه في الصلاة المكروهة ، وصف منفك عن الصلاة المشخصة ، بخلاف الوصف المنهى عنه في الصلاة في الدار المغصوبة فإنه غير منفك عن الصلاة المشخصة .

وفيه نظر ؛ لأن الفرق من هذه الجهة غير مفيد ؛ لأن متعلق الوجوب في الصلاة في الدار المغصوبة هو الصلاة المطلقة ، لا المشخصة .

ص - واستدل : لو لم تصح - لما سقط التكليف .

قال القاضى : وقد سقط بالإجماع ؛ لأنهم [لم يأمرهم] (١) بقضاء الصلوات .

(١) فى الأصل : لم يأمرهم .

ورد بمنع الإجماع مع مخالفة أحمد وهو أقعد (١) بمعرفة الإجماع .

ش - هذا استدلال آخر على المذهب المختار .

وتوجيهه أن يقال : لو لم تصح الصلاة (٢) في الدار المغصوبة ، لما سقط التكليف بها عن المكلف . والتالي باطل فالقدم مثله .

بيان الملازمة أن الصلاة إذا لم تكن صحيحة لم يمكن الإتيان بها ، [إتياناً بالمأمور به ، (٣) والتكليف كيف يسقط بعدم إتيان المأمور به .

وأما بطلان التالى فلما قال القاضى من أنه قد سقط التكليف بالإجماع والدليل على تحقق الإجماع أن السلف لم يأمرهم بقضاء الصلوات المأتى بها فى الأراضى المغصوبة .

أجاب المصنف عنه بمنع الإجماع ؛ فإن أحمد قد خالف الفقهاء فى سقوط التكليف بالصلاة فى الدار المغصوبة ، وهو أقعد بمعرفة الإجماع من غيره ؛ لأنه قد بالغ فى تفتيش النقلات ، ومع مخالفته كيف يصح دعوى الإجماع .

ص - قال القاضى والمتكلمون : لو صحت - لاتحد المتعلقان ؛ لأن الكون واحد ، [وهو غصب] (٤) .

(١) البارى : « أبعد » بدل « أقعد » .

(٢) « الصلاة » ساقط من ب .

(٣) فى الأصل : إتيان المأمور بها .

(٤) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع والبارقى .

وأجيب باعتبار الجهتين بما سبق .

ش - قال القاضى أبو بكر والمتكلمون : لو صحت الصلاة فى الدار المغصوبة لاتحد المتعلقان ، أى متعلق الأمر والنهى .

والتالى باطل ، وإلا يلزم التكليف بالمحال ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الكون المخصوص الذى هو الصلاة (١) هو بعينه الكون الذى هو الغصب . والكون الذى هو الغصب منهى عنه بالاتفاق . فلو كانت الصلاة صحيحة لكانت مأمورا بها ؛ لأن الصحة هى : موافقة الأمر ، فيكون ذلك الكون مأمورا به ، فيكون متعلق الأمر والنهى واحدا .

أجاب المصنف عنه بمنع الملازمة بأن قال : لا نسلم لو صحت لاتحد المتعلقان . وذلك لأن الكون المخصوص له جهتان : إحداهما جهة الصلاة ، والأخرى جهة الغصب . ولا شك فى تغاير الجهتين وجواز انفكاك إحداهما عن الآخر ، فباعتبار الجهة الأولى متعلق الأمر ، وباعتبار الجهة الثانية متعلق النهى .

قيل : للقاضى أن يقول : إن الصلاة من حيث هى صلاة لم تنفك فى الخارج عن الجهة المنهى عنها ، ولملزم المنهى منهى . فهذه الصلاة من حيث هى صلاة منبهة ، فلا تكون صحيحة .

وأجيب عنه بأننا لا نسلم أن الصلاة لم تنفك فى الخارج عن

(١) ب : « الغصب » بدل « الصلاة » وهو خطأ .

الجهة المنهية . وذلك لأن الجهة المنهية كون الفعل غصبا ، والصلاة تجوز [انفكاكها] ^(١) عن كون الفعل غصبا .

ص - قالوا : لو صحت يصح صوم يوم النحر بالجهتين .
وأجيب بأن صوم يوم النحر غير منفك عن الصوم بوجه ^(٢) فلا يتحقق جهتان . أو بأن نهى التحريم لا يعتبر فيه تعدد إلا بدليل خاص فيه .

ش - قال القاضى والمتكلمون : لو صحت الصلاة فى الدار المغصوبة باعتبار جهتين يصح صوم يوم النحر باعتبار الجهتين . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن علة صحة الصلاة فى الدار المغصوبة تعدد الجهة ، وتعدد الجهة متحقق فى صوم يوم النحر ، فيلزم صحة الصوم ، وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة ، وهو محال .

أجاب المصنف عنه بوجهين :

أحدهما : أن الجهتين فى صوم يوم النحر إحداهما الصوم ، والأخرى صوم يوم النحر ، وصوم يوم النحر غير منفك عن الصوم ؛ لأنه خاص ، والخاص لا ينفك عن العام ، فلا يتحقق فيه جهتان يجوز انفكاك كل منهما عن الأخرى ، فيمتنع تعلق الأمر والنهى به ؛ لأن الأمر

(١) « انفكاكها » غير واضح فى الأصل .

(٢) أ ، ب ، ج : بوجه ما .

والنهي يجوز تعلقهما بشيء ذي جهتين ، إذا جاز انفكاك أحدهما عن الآخر . والجهتان في الدار المغصوبة جاز انفكاك كل منهما عن الأخرى ؛ لأن الجهة المتعلقة للأمر هي الصلاة ، والجهة المتعلقة للنهي كون الفعل غصبا . ويمكن أن تتحقق الصلاة بدون كونها في الدار المغصوبة وكذا كون الفعل في الدار المغصوبة يجوز انفكاكه عن الصلاة . فيجوز تعلق الأمر والنهي بالصلاة في الدار المغصوبة .

بخلاف صوم يوم النحر ، لما بينا من الفرق .

الثاني : أن [نهي] ^(١) صوم النحر نهي تحريم ، والمنهى عنه نهي التحريم لا يعتبر فيه تعدد الجهتين ، إلا بدليل خاص فيه .

وإنما قلنا : لا يعتبر في المنهى عنه نهي التحريم تعدد الجهتين ؛ لأن نهي التحريم يقتضى الانتهاء عن المنهى عنه ، واعتبار تعدد الجهتين يقتضى جواز الإتيان به ، وهما متنافيان .

فإذاً لا يجوز اعتبار الجهتين في نهي التحريم إلا بدليل خارجي . ولما دل الدليل على صحة اعتبار جهة الصلاة ، وهو قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ ، ودل الدليل أيضا على اعتبار جهة الغضب ، وهو قوله عليه السلام : « من غصب شبرا من الأرض طوقه الله يوم القيامة » ^(٢) .

(١) « نهي » ساقط من ب .

(٢) رواه البخارى في ٥٩ - كتاب بدء الخلق ، ٢ - باب ما جاء في سبع أرضين حديث رقم (٣١٩٨) ٢٩٣/٦ عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ولفظه : « من أخذ شبرا من الأرض ظلما فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين » ورواه مسلم ، ٢٢ - كتاب المساقاة ، ٣٠ - باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها . حديث رقم (١٤٠)

اعتبر تعدد الجهتين في الصلاة ، ولم يعتبر في صوم يوم النحر لعدم الدليل .

وأيضاً : الإجماع على سقوط قضاء الصلوات المأتي بها في الأماكن المغصوبة ، دل على اعتبار الجهتين في الصلاة .

ولقائل أن يمنع الإجماع .

وقيل على الوجه الأول : إن النهي عن الغضب بعد الجمع بينه وبين الصلاة يوجب النهي عن الصلاة التي أوقعت فيها .

وعلى الثاني إن الدليل كما دل على تعدد الجهة في الصلاة فقد دل على اعتبار تعدد الجهتين في صوم يوم النحر ؛ وذلك لأن قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ (١) دل على اعتبار جهة وجوب الصوم . ونهى رسول الله ﷺ عن صوم يومى العيد (٢) ، دل على اعتبار خصوصية يوم العيد ؛ فإن الصوم من حيث هو صوم لا مفسدة فيه .

وقيل على الأول أيضاً : إن لصوم يوم النحر جهتين ، كما للصلاة في الأرض المغصوبة : إحداها : الصوم ، والأخرى : إيقاعه في ذلك

(١) ١٨٣ : البقرة - ٢ .

(٢) أخرج البخارى في ٣٠ - الصوم ، ٦٦ - باب صوم يوم الفطر ، حديث رقم (١٩٩١) ٢٣٩/٦ عن أنى سعيد قال : نهى النبي - ﷺ - عن صوم يوم الفطر والنحر الحديث .

وروى مسلم في ١٣ - الصيام ، ٢٢ - باب النهي عن صوم يوم الفطر ويوم الأضحى ، حديث رقم (١٣٩) ٧٩٩/٢ عن أنى هريرة أن رسول الله - ﷺ - نهى عن صيام يومين : يوم الأضحى ويوم الفطر .

اليوم . فالصوم مأمور به في ذلك اليوم ومنهى عنه . وحينئذ لو صحت الصلاة في الأرض المغصوبة ، لصح صوم يوم النحر . والتالى باطل فالمقدم مثله .

والجواب عن الأول : لا نسلم أن النهى عن الغصب بعد الجمع يوجب النهى عن الصلاة ، وإنما يلزم ذلك لو لم يجز انفكك الغصب ، ب/٥٥ الذى تعلق النهى به ، عن الصلاة ، وهو ممنوع .

وعن الثانى أن النهى فى صوم يوم النحر إنما كان متعلقا بنفس صوم يوم النحر ، ولم يتصور [انفكك صوم يوم النحر عن صوم] (١) . بخلاف النهى عن الصلاة ؛ فإنه إنما كان متعلقا بالغصب فالغصب يجوز انفكاه عن الصلاة .

ص - وأما من توسط أرضا مغصوبة - فحظ الأصولى فيه بيان استحالة تعلق الأمر والنهى معاً بالخروج ، وخطأ أبى هاشم . وإذا تعيّن الخروج للأمر - قطع بنفى المعصية به (٢) بشرطه . وقول (٣) الإمام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ، ولا نهى ، بعيد .

ولا جهتين لتعذر الامتثال .

(١) فى الأصل : انفكك يوم صوم يوم النحر عن صوم ، ولا يستقيم . وفى ج (فى الآخر) « عن الصوم » .
 (٢) كذا فى ج ، ط ، ع والباقرى ، وفيما سواها : « له » بدل « به » .
 (٣) كذا فى ج ، ط ، ع ، وفيما سواها من النسخ : نقول .

ش - لما فرغ عن إثبات كون مثل الصلاة في الدار المغصوبة مأمورا به ومنهيا عنه ، أراد أن يفرق بين الصلاة في الدار المغصوبة وبين الخروج منها .

وحظ الأصولي بيان استحالة كون الشيء الواحدة من جهة واحدة مأمورا به ومنهيا عنه . أما بيان أن الشيء الواحد مأمور به على التعيين ، منهي عنه كذلك فلاحظ للأصولي فيه ، بل أمره موكول إلى نظر الفقيه .

فمن توسط أرضا مغصوبة ، فلاحظ للأصولي فيه أن يبين أن الخروج عنها مأمور به أو منهي عنه ، بل حظ الأصولي فيه أن يبين استحالة تعلق الأمر والنهي معا بالخروج عنها ؛ لأن الخروج عنها ليس له جهتان يتعلق الأمر بإحدهما والنهي بالأخرى .

وكذلك حظ الأصولي أن يبين خطأ أبي هاشم لاستلزام مذهبه كون الخروج متعلقا للأمر والنهي . وذلك لأن أبا هاشم يذهب إلى أنه يكون عاصيا بالخروج والإقامة معا . وحينئذ يلزم أن يكون الخروج مأمورا به منهيا عنه ؛ لأن الإقامة إذا كانت عصيانا ، تكون منهيا عنها نهى تحريم ، فيكون الخروج مأمورا به منهيا عنه .

وإذا تعين الخروج لكونه متعلقا للأمر ، يجب أن يقطع بنفي المعصية ، لأجل الأمر بالخروج ، لكن بشرط نفي المعصية عن نفسه ، وهو أن يقصد الخروج عن الغضب . فإنه لو قصد بالخروج التصرف في ملك الغير لم ينتف المعصية عنه .

أما لو قصد الخروج عن الغضب انتفى المعصية ؛ لكون الخروج حينئذ مأمورا به ، والمأمور به لا يكون معصية .

وقال إمام الحرمين : يتعين الخروج لكونه متعلقا للأمر ، ولا يكون النهى متعلقا به ، ولكن يستصحح حكم المعصية مع الخروج ؛ إذ الموجب للمعصية هو الغضب ، وهو باق إلى أن يخرج (١) .

واستبعد المصنف قول الإمام ؛ لأن المعصية لا يكون إلا بفعل منهي عنه ، وإذا لم يتعلق النهى بالخروج فكيف يتصور كونه معصية .
قوله : « وقول الإمام » مبتدأ ، وقوله : « بعيد » خبره .

وقوله : « ولا جهتين لتعذر الامتثال » إشارة إلى دخل مقدر .
تقريره أنه يجوز تعلق الأمر والنهى معا بالخروج من جهتين ، كما في الدار (٢) المغصوبة .

وتقرير الجواب أنه لا جهتين للخروج حتى يتعلق الأمر والنهى بهما لأنه يتعذر الامتثال بالخروج لو كان منهيًا عنه ، ولو كان للخروج جهتان لم يتعذر الامتثال على تقدير كونه منهيًا عنه .

ص - (مسألة) : المندوب مأمور به .

خلافًا للكرخي والرازي .

لنا أنه طاعة .

وأنهم قسموا الأمر إلى إيجاب وندب .

(١) انظر : البرهان ١ : ٣٠١ ، فقرة ٢١١ .

(٢) « في الدار » مطموس في ب .

قالوا : لو كان - لكان تركه معصية ؛ لأنها مخالفة الأمر ، ولما صح : « لأمرتهم بالسواك » .

قلنا : المعنى أمر الإيجاب فيهما .

ش - لما فرغ من المسألتين المتعلقين بالحرام ، شرع في أحكام المندوب وذكرها في مسألتين .

المندوب لغة : المدعو لهم ، من النذب وهو الدعاء . وفي الشرع : الفعل الذى تعلق به النذب .

واختلفوا في كون المندوب مأمورا به . فذهب الكرخي وأبو بكر الرازي (١) من أصحاب أئى حنيفة (٢) إلى أنه غير مأمور به ، والباقون إلى أنه مأمور به ، وهو المختار عند المصنف ، وبين كونه مأمورا به بوجهين :

(١) الرازي هو أحمد بن على الملقب بالخصاص ، ولد سنة ٣٠٥ هـ وتوفى سنة ٣٧٠ هـ ودرس الفقه على أئى الحسن الكرخي . كان إمام الحنفية في عصره ببغداد ، طلب منه قضاء القضاة فامتنع ، وأعيد عليه الطلب فلم يفعل . وعده ابن كمال باشا في الطبقة الرابعة من طبقات الفقهاء السبع ، أى من أصحاب التخريج .

وله من التصانيف : « أصول الخصاص » وهو كتاب يشتمل على ما يحتاج إليه المستنبط للأحكام من القرآن الكريم ، وقد جعله مقدمة لكتابه « أحكام القرآن » .

انظر : الفوائد البية ص ٢٧ - ٢٨ ، والجواهر المضيئة ١ : ٨٤ ، والطبقات السنية ١ : ٤٧٧ - ٤٨٠ ، وتاج التراجم ص ٨٨ ، وطبقات المفسرين للسيوطى ١ : ٥٥ ، وشذرات الذهب ٣ : ٧١ ، والفتح المبين ١ : ٢٠٣ .

(٢) وهو رأى الشيخ أئى حامد ، والقاضى أئى الطيب ، وابن الصباغ وابن السمعانى ، والإمام الرازي وغيرهم من الشافعية . انظر : رفع الحاجب ورقة ٢٣ ب .

أحدهما : أن المندوب طاعة ، وكل ما هو طاعة فهو مأمور به ، فالمندوب مأمور به .

أما الصغرى فبالإجماع . وأما الكبرى فلأن الطاعة تقابل المعصية ، والمعصية : مخالفة الأمر ، فالطاعة امتثال الأمر ؛ ولهذا يقال فلان مطاع الأمر فيكون مأمورا به .

الثاني أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وإلى أمر نذب . ومورد القسمة مشترك بين القسمين بالضرورة . وإذا كان كذلك يكون المندوب مأمورا به .

ولقائل أن يقول على الأول : إن أردتم بالطاعة : ما يتوقع الثواب على فعله ، فالصغرى مسلمة ، والكبرى ممنوعة ؛ لأن الطاعة بهذا المعنى لا تقابل المعصية ؛ لأن تاركه لا يستحق الذم .

وإن أردتم بالطاعة : فعل المأمور به ، فالكبرى مسلمة ، لكن الصغرى ممنوعة ؛ لأنه حينئذ يكون مصادرة على المطلوب .

وعلى الثاني أن المختار أن الأمر بالحقيقة للوجوب . فإذا أطلق على النذب [كان] (١) مجازا . ونحن نمنع إطلاق المأمور به على المندوب (٢) بالحقيقة ، ونسلم إطلاقه عليه بالمجاز .

قال الكرخي (٣) والرازي ومن يخذو حذوهما : إن المندوب لا يكون مأمورا به لوجهين :

(١) في الأصل : يكون .

(٢) تبدأ نسخة د بقوله « بالحقيقة » .

(٣) د : وقال .

أحدهما : أن المندوب لو كان مأموراً به لكان تركه معصية ؛ لأن المعصية : مخالفة الأمر ؛ لقوله تعالى : ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ (١) ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴾ (٢) .

والتالى باطل وإلا لاستحق النار ؛ لقوله (٣) تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ ﴾ (٤) فيلزم بطلان المقدم .

الثانى : أنه لو كان المندوب مأموراً به ، لما صح قوله عليه السلام : « لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » (٥) والتالى ظاهر الفساد ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الحديث دل على سلب الأمر عن السواك ، فلو كان المندوب مأموراً به كان السواك - لكونه مندوباً بالاتفاق - مأموراً به (٦) ، فلا يكون سلب الأمر عنه صحيحاً .

أجاب المصنف عن الوجهين بأن الأمر : الذى يكون مخالفته معصية ، والأمر المسلوب عن السواك أمر الإيجاب ، لا مطلق الأمر .

(١) ٩٣ : طه - ٢٠ .

(٢) ٦ : التحريم - ٦٦ .

(٣) د : كقوله .

(٤) ٢٣ : الجن - ٧٢ .

(٥) رواه البخارى ١١ - كتاب الجمعة ، ٨ - باب السواك يوم الجمعة ،

حديث رقم (٨٨٧) ٣٧٤/٢ . ومسلم ، ٣ - كتاب الطهارة ، ١٥ - باب السواك

رقم (٤٢) ٢٢٠/١ .

(٦) كذا فى أ . وفى الأصل و ب ، ج ، د : « يكون مأموراً به » .

واعلم أن هذا البحث مبنى على أن الأمر للوجوب ، أو للقدر المشترك بين الوجوب والندب . فإن كان الأول يلزم أن [لا] ^(١) يكون المندوب مأمورا به . وإن كان الثاني يكون مأمورا به .

ص - (مسألة) : المندوب ليس بتكليف ، خلافا للأستاذ .
وهى لفظية .

ش - اختلف الأصوليون في أن المندوب هل يكون تكليفا
أو لا ؟

فذهب كثير منهم إلى أنه ليس بتكليف .

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني إلى أنه تكليف .

والمسألة لفظية أى النزاع فيها مبنى على تفسير لفظ التكليف .

فإن أريد بالتكليف : ما يترجح فعله على تركه ، فالمندوب

تكليف .

وإن أريد به أنه مطلوب طلبا يمنع النقيض ، فهو ليس بتكليف .

ص - (مسألة) : المكروه منهى عنه ، غير مكلف به ،

كالمندوب ويطلق أيضا على الحرام ، وعلى ترك الأولى .

ش - ذكر مسألة واحدة فى المكروه .

والمكروه لغة ضد المحبوب . وفى الشرع يطلق على الفعل الذى

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

تعلق به الكراهة ، كما سبق . وبهذا المعنى يكون الخلاف في كون المكروه منهيًا عنه ، غير مكلف ، كالخلاف في المندوب في كونه مأمورا به مكلفا .

ولا يخفى وجه الكلام في الطرفين تزييفا واختيارا .

ويطلق المكروه أيضا على الحرام ، ويطلق أيضا على ترك الأولى ، كترك الجمع بين الماء والحجر في الاستنجاء .

ص - (مسألة) : يطلق الجائز على المباح ، وعلى ما لا يمتنع شرعا أو عقلا . وعلى ما استوى الأمران فيه [فيهما] ^(١) وعلى المشكوك فيه [فيهما] ^(٢) بالاعتبارين .

ش - ذكر أحكام المباح في أربع مسائل :

المسألة الأولى في بيان مفهوم المباح والجائز .

المباح لغة ^(٣) : المعلن والمأذون ، من الإباحة . وفي الشرع : الفعل الذي تعلق به الإباحة . والجائز في اللغة : العابر . وفي الاصطلاح يطلق على معان : على المباح الشرعي . وعلى ما لا يمتنع وجوده شرعا ، ٥٦/ب فيتناول الواجب والمندوب والمكروه . وعلى ما لا يمتنع وجوده عقلا ، فيتناول الواجب والممكن الخاص . وعلى ما لا يمتنع وجوده وعدمه ، وهو

(١) زيادة من ط .

(٢) زيادة من أ ، ب ، د ، ط ، ع . وفي البارتى : فيها .

(٣) « لغة » ساقط من أ .

المراد بقوله : « ما استوى الأمران فيه » وهو الممكن الخاص ، فيكون أخص من قبله . وعلى ما يشك فيه في الشرع والعقل باعتبار عدم الامتناع ، وباعتبار الاستواء .

والمعنى أن الجائز يطلق في الشرع على ما يشك أنه لا يمتنع شرعا وعلى ما يشك أنه استوى الأمران فيه شرعا . وفي العقل على ما يشك أنه لا يمتنع عقلا ، وعلى ما يشك أنه استوى الأمران فيه عقلا .

ص - (مسألة) : الإباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة .

لنا أنها (١) خطاب الشارع .

قالوا : انتفاء الحرج ، وهو قبل الشرع .

ش - المسألة الثانية : الإباحة حكم شرعى ، خلافا لبعض المعتزلة .

لنا أن الإباحة خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك ، وقد سبق أنه حكم شرعى .

قال الباقر : الإباحة : انتفاء الحرج عن الفعل والترك ، وهو قبل الشرع متحقق مع عدم تحقق الحكم الشرعى .

والحق أن النزاع فيه لفظى .

(١) فيما عدا ط ، ع : أن الإباحة .

فإن أريد بالإباحة : عدم الحرج عن الفعل ، فليست حكما شرعيا ؛ لأنه قبل الشرع متحقق ، ولا حكم قبل الشرع . وإن أريد به : الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين ، فهي من الأحكام الشرعية .

ص - (مسألة) : المباح غير مأمور به ، خلافا للكعبى .

لنا أن الأمر طلب يستلزم الترجيح ، ولا ترجيح .

ش - المسألة الثالثة في أن المباح هل هو مأمور به أو لا . فقال الجمهور : لا . والكعبى : نعم (١) .

دليل الجمهور أن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك ، ولا ترجيح في المباح ، فلا يتعلق الطلب به ، فلا يكون مأمورا به .

ص - [قال] (٢) : كل مباح ترك حرام ، وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب .

[وتؤول] (٣) الإجماع على ذات الفعل ، لا بالنظر إلى ما يستلزم ، جمعا بين الأدلة .

(١) قال ابن السبكي في رفع الحاجب (ورقة ٢٤ ب) ، والمباح غير مأمور به خلافا للكعبى ، وحقيقته حيث قالوا : المباح مأمور به دون الأمر بالندب والندب دون الأمر بالإيجاب . كذا نقل عنهم القاضى والغزالي وغيرهما . ثم لا يقولون إنه مأمور به باعتبار ذاته بل باعتبار أنه يترك به الحرام . وقيل بل أنكر المباح في الشريعة رأساً . وهذا ما نقله عنه إمام الحرمين وابن برهان والآمدى وغيرهم . والأول عندى أثبت وعليه جرى المصنف .

(٢) في الأصل : « قالوا » والصحيح ما أثبتنا لأن الضمير يرجع إلى الكعبى .

(٣) ع : تؤول ، والصحيح ما أثبتناه .

ش - قال الكعبي : المباح مأمور به ؛ لأن المباح واجب ، وكل واجب فهو مأمور به .

أما الكبرى فبالاتفاق . وأما الصغرى فلأن كل مباح يحصل به ترك حرام ؛ إذ ما من فعل مباح إلا ويتحقق بمباشرة ترك حرام ما . وترك الحرام واجب . ولا يتم ترك الحرام إلا بما يحصل به الترك ، فيكون المباح الذى يتم به ترك الحرام واجبا ؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب .

ولو حمل قول الكعبي : « المباح ترك حرام » على ظاهره ، لم يصح أصلا ؛ لأن ترك الحرام يحصل بالمباح لا نفسه .

وأیضا لو حمل على ظاهره ، لم يكن لقوله : « وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » وجه .

« وتأول الإجماع » إشارة إلى جواب سؤال وارد على الكعبي .

توجيه السؤال أن الدليل الذى ذكره الكعبي على أن كل مباح واجب ، يقتضى كون أفعال المكلفين ، التى تعلق بها الأحكام ، أربعة ؛ ضرورة كون المباح واجبا حينئذ . وهو خلاف الإجماع ؛ لأن الجمهور أجمعوا على أن الأفعال تنقسم إلى خمسة : واجب ، ومندوب ، ومباح ، ومكروه ، ومحرم . فيكون الدليل المذكور باطلا .

وتقرير الجواب أن الإجماع يحمل على أن الأفعال - نظرا إلى ذاتها ، مع قطع النظر عما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام - تنقسم إلى الخمسة ، فيكون الفعل المباح - نظرا إلى ذاته - لم يخرج عن

كونه مباحا . وبالنظر إلى ما يستلزمه من كونه يحصل به ترك الحرام ،
يكون واجبا .

وإنما أول الإجماع على هذا ليكون جمعا بين الدليلين بقدر
الإمكان ، فإن الإجماع لو حمل على كون الفعل منقسما إلى الخمسة
بالنظر إلى ما يستلزمه ، يلزم بطلان دليل الكعبي . ولو حمل على ما
ذكرنا ، لا يكون واحدا من الدليلين ، أعنى الإجماع على أن الأفعال
خمسة ، ودليل الكعبي ضائعا .

ص - وأجيب بجوابين :

[الأول] ^(١) أنه غير متعين لذلك ، فليس بواجب . وفيه تسليم
أن الواجب واحد ، فما [فعله] ^(٢) فهو واجب قطعاً .
أ/٥٧

الثاني : إلزامه أن الصلاة حرام إذا ترك بها واجب ، وهو
يلتزمه ^(٣) باعتبار الجهتين .

ش - أجيب عن دليل الكعبي بوجهين :

الأول أن فعل المباح غير متعين لكونه يحصل به ترك الحرام . وذلك
لأنه كما يحصل ترك الحرام بالمباح ، كذلك يحصل بالواجب والمندوب ،
فيكون الواجب أحد ما يحصل به ترك الحرام ، فلا يكون المباح على
التعيين واجبا .

(١) في الأصل وب : أحدهما وكذا في البارقي (ورقة ٦٦ ب) .

(٢) ع والبارقي : « فعل » بدل « فعله » . وفي المنتهى « فعله » .

(٣) ع : يلزمه . وفي المنتهى : يلتزمه .

وزيَّف المصنف هذا الجواب بأن في الجواب تسليم أن الواجب أحد ما يحصل به ترك الحرام ، فما فعله ، أعنى المباح ، يكون واجبا ؛ لأنه أحد ما يحصل به ترك الحرام .

الثاني : نقض إجمالي .

تقريره : أنه لو كان الدليل الذي ذكره الكعبي صحيحا ، يلزم أن تكون الصلاة حراما . والتالى باطل فالقدم مثله .

بيان الملازمة أن الصلاة إذا ترك بها واجب ، كالزكاة الواجبة على الفور ، يكون تركها واجبا ؛ لأن الواجب الذي هو الزكاة على الفور ، لا يتم إلا بترك الصلاة ، فيكون ترك الصلاة واجبا ، فتكون الصلاة حراما .

وزيَّف المصنف هذا الجواب أيضا ، بأن الكعبي يمنع انتفاء التالى ويلتزم كون الصلاة واجبا حراما باعتبار الجهتين ، كالصلاة في الدار المغصوبة .

ص - ولا مخلص إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به [من عقلى أو عادى] (١) فليس بواجب .

ش - لما زيف الجوابين ، أشار إلى أنه لا مخلص من دليل الكعبي إلا بأن ما لا يتم الواجب إلا به ، إن كان شرطا شرعيا ، كالوضوء للصلاة ، فهو واجب وإن كان شرطا عقلا ، كنصب السلم للصعود ،

(١) فى الأصل : من عقل أو عادة .

أو عادة ، كطلب الرفيق في السفر ، فليس بواجب شرعا . فحينئذ يندفع دليل الكعبي لكون ترك الأضداد من الشروط الواجبة عقلا . فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب ترك أضداده .

ص - وقول الأستاذ : « الإباحة تكليف » بعيد .

ش - ذهب الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني إلى أن الإباحة تكليف ، خلافا للجمهور .

وقول الأستاذ بعيد ؛ لأن التكليف إنما يتحقق بطلب ما فيه كلفة ، ولا كلفة في التخيير ؛ لأنه لم يطلب به شيء .

ص - (مسألة) : المباح ليس بجنس للواجب ، بل هما نوعان للحكم .

لنا : لو كان جنسه - لاستلزم النوع التخيير .

قالوا : مأذون فيهما ، واختص الواجب .

قلنا : تركتم فصل المباح .

ش - المسألة الرابعة : اختلفوا في أن المباح هل هو من جنس الواجب أم لا .

فذهب طائفة إلى الأول والأخرى إلى الآخر .

واختار المصنف أنه ليس بجنس للواجب ، بل الواجب والمباح نوعان مندرجان تحت جنس ، وهو فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي . وتسميته بالحكم مجاز .

ودليله أنه لو كان المباح جنسا للواجب لاستلزم النوع أعنى الواجب التخيير بين فعله وتركه . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن المباح مستلزم للتخيير ، وإذا كان الجنس مستلزما لشيء يكون النوع مستلزما له ، فيكون الواجب مستلزما للتخيير .

القائلون بكون المباح جنسا للواجب ، قالوا : المباح والواجب مأذون فيهما ، واختص الواجب بفصل المنع من الترك . فالمأذون [الذى] (١) هو حقيقة المباح مشترك بين الواجب وغيره ، فيكون جنسا له .

أجاب المصنف عنه بأنكم تركتم فصل المباح ؛ لأن المباح ليس هو المأذون فقط ، بل المأذون مع عدم المنع من الترك . والمأذون المقيد بهذا القيد لا يكون مشتركا بين الواجب وغيره ، بل يكون مباينا للواجب . والحق أن النزاع لفظى . وذلك لأنه إن أريد بالمباح : المأذون فقط ، فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره ، فيكون جنسا . وإن أريد به المأذون مع عدم المنع من الترك ، فلا شك أنه يكون نوعا مباينا للواجب ، فلم يكن جنسا له .

ص - (٢) خطاب الوضع ، كالحكم على الوصف بالسببية ، الوقتية ، كالزوال .

(١) « الذى » مطموس فى الأصل .

(٢) ط ، ع : مسألة - خطاب الوضع إلخ . وفى جميع نسخ شرح الأصفهاني وكذا فى الباهرتي (ورقة ٦٨ ألف) بدون لفظ « مسألة » .

والمعنوية ، كالإسكار والملك والضمان والعقوبات ، وبالمناعية (١) للحكم لحكمة تقتضى نقيض الحكم ، كالأبوة فى القصاص والسبب لحكمة تحل بحكمة السبب ، كالدين فى الزكاة .

فإن كان المستلزم عدمه - فهو شرط (٢) فىهما ، كالقدره على التسليم ، والطهارة .

ش - لما فرغ من [خطاب] (٣) الاقتضاء والتخير شرع فى ٥٧/ب خطاب الوضع .

وهو على أقسام :

أحدها : الحكم على الوصف المعين بكونه سببا .

والسبب فى اللغة : كل شئ يتوصل به إلى غيره . ومنه سمي

الحبل : السبب .

وفى الشرع : هو الوصف الظاهر المنضبط الذى دل الدليل

السمعى على كونه معرفا للحكم الشرعى لا مؤثرا فيه . فإن الأحكام

قديمة ، والأوصاف التى جعلت أسبابا ، حادثة ، والحادث لا يؤثر فى

القديم .

وإنما اشترط فى السبب كونه ظاهرا منضبطا ؛ لأن الأسباب إنما

وضعت معرفات للأحكام لسهولة اطلاع المكلفين على أحكام الوقائع

(١) فيما سوى ط ، ع ، بالمانع .

(٢) فيما سوى ط ، ع : الشرط .

(٣) زيادة من أ ، ب ، د .

المتعين عليهم معرفتها ، خصوصا بعد انقطاع الوحي ، فيجب أن تكون تلك الأسباب ظاهرة منضبطة حتى يحصل الغرض المذكور .

والسبب ينقسم إلى وقتي ، وإلى معنوي . فالوقتي : هو ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة ، كدلوك الشمس ، فإنه يعرف وقت وجوب الظهر ، ولا يكون مستلزما لحكمة باعثة .

والمعنوي : هو ما يستلزم حكمة باعثة في تعريفه للحكم الشرعي ، كالإسكار جعل علة للتحريم . والملك فإنه جعل سببا لإباحة الانتفاع . والضمان فإنه جعل سببا لمطالبة الضامن بالدين . والعقوبات فإنه جعل سببا لوجوب القصاص أو الدية .

الثاني : الحكم على الوصف المعين [بكونه] (١) مانعا ، إما للحكم ، وهو الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقتضي نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب . كالأبوة في القصاص فإنها وصف وجودي منضبط ظاهر مانع لحكم القصاص مع القتل العمد العدوان لاشتغالها على حكمة تقتضي عدم القصاص . وتلك الحكمة : كون الأب سبب وجود الابن ، فلا يحسن أن يكون الابن سببا معدما له .

وإما لسبب الحكم ، وهذا المانع هو الوصف الوجودي المقتضى لاختلال حكمة السبب ، كالدين على من ملك نصابا كاملا . فإنه [وصف] (٢) وجودي مقتض لاختلال حكمة سبب وجوب الزكاة .

(١) في الأصل : كونه .

(٢) زيادة من أ ، ب ، د .

فإن سبب وجوب الزكاة تحقق النصاب وحكمته سد خلة الفقراء .
وحكمة المانع للسبب تخل بحكمة السبب .

الثالث : الحكم على الوصف بالشرطية .

قد ذكرنا أن الوصف المانع للحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضى نقيض الحكم . والوصف المانع لسبب الحكم هو المستلزم وجوده لحكمة تقتضى اختلال حكمة السبب . فإن كان الوصف يستلزم عدمه حكمةً تقتضى نقيض الحكم ، يسمى شرط الحكم . وإن كان الوصف يستلزم عدمه حكمةً تقتضى اختلال حكمة سبب الحكم ، يسمى شرط السبب .

مثال شرط السبب : القدرة على التسليم ؛ فإن ثبوت الملك حكم ، وصحة البيع سببه ، وإباحة الانتفاع حكمة صحة البيع ، والقدرة على التسليم شرط صحة البيع ؛ لأن عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال إباحة الانتفاع .

مثال شرط الحكم : الطهارة في باب الصلاة ؛ فإن حصول الثواب ودفع العقاب حكم ، والصلاة سببه ، وحكمة الصلاة التوجه إلى جناب الحق ، والطهارة شرط الصلاة ؛ فإن عدم الطهارة يستلزم ما يقتضى نقيض الحكم ، أعنى عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلاة .

ص - وأما الصحة والبطلان أو الحكم بهما - فأمر عقلي ؛ لأنها إما كون الفعل مستقطاً للقضاء ، وإما موافقة أمر الشرع . والبطلان والفساد نقيضها .

الحنفية : الفاسد : المشروع بأصله ، الممنوع بوصفه .

ش - اعلم أن ما هو من باب الوضع اختلفوا في كونه حكما شرعيا أم لا .

فقال قوم : خطاب الله تعالى كما يرد [بالاقتضاء] ^(١) والتخيير ، فقد يرد لجعل الشيء سببا وشرطا ومانعا . فلهه تعالى في الزاني حكمان : أحدهما وجوب الحد عليه . والثاني جعل الزنا سببا لوجوب الحد .

واختار المصنف هذا المذهب . فلهذا التزم وجوب ذكر الوضع في

١/٥٨ تعريف الحكم لاستقامته .

وليس المراد من الحكم الوضعي كون الزنا مثلا سببا لوجوب الحد ، بل المراد حكم الشرع بكونه سببا ، أى معرفًا لوجوب الحد . فتكون الأقسام الثلاثة المذكورة حكما وضعيا .

وأما الصحة والبطلان ، فقليل : إنهما من باب الوضع ؛ لأنهما من الأحكام وليست داخلة في الاقتضاء والتخيير ؛ لأن الحكم بصحة العبادة وبطالانها ، وكذا بصحة المعاملات وبطالانها لا يفهم منه اقتضاء ولا تخيير .

وقال آخرون : الصحة معناها : الإباحة . والبطلان معناه :

الحرمة .

(١) في الأصل : به الاقتضاء .

وزهب المصنف إلى أن الصحة والبطلان ، أو الحكم بالصحة والبطلان أمر عقلي ، غير مستفاد من الشرع ، فلا يكون داخلا في الحكم الشرعى .

وإنما قلنا : إنها أمر عقلي ؛ لأن الصحة فى العبادة إما كون الفعل مسقطا للقضاء ، كما هو مذهب الفقهاء ، أو موافقته لأمر الشريعة ، كما هو مذهب المتكلمين . فصلاة من ظن أنه متطهر ، ثم تبين خطؤه غير صحيحة على الأول ؛ لعدم [سقوط] (١) القضاء ، وصحيحة على الثانى ؛ لكونها متوافقة لأمر الشرع . ولا شك أن العبادة إذا اشتملت على أركانها وشرائطها ، حكم العقل بصحتها بكل من التفسيرين ، سواء حكم الشارع بها أو لا .

وأما الصحة فى المعاملات فلم يتعرض المصنف لها . ويمكن أن يقال : [إنها أيضا] (٢) أمر عقلي ؛ لأن الصحة فى المعاملات : كون الشئ بحيث يترتب عليه أثره . وإذا كان الشئ مشتملا على الأسباب والشرائط وارتفاع الموانع ، حكم العقل بترتب أثره عليه ، سواء حكم الشرع بها أو لم يحكم .

والبطلان والفساد عندنا نقيض الصحة . فهما مترادفان .

(١) فى الأصل : سقوطه .

(٢) ب : أيضا إنها .

وقالت الحنفية : الفاسد قسم متوسط بين الصحيح والباطل (١) .

فالصحيح ما شرع بأصله ووصفه . والباطل ما لم يشرع بأصله ووصفه ، كبيع الملاقيح . والفاسد ما شرع بأصله ولم يشرع بوصفه . كعقد الربا فإنه مشروع من حيث أنه بيع ، وممنوع عنه من حيث أنه يشتمل على وصف الزيادة (٢) .

ص - وأما الرخصة : فالمشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر . كأكل الميتة للمضطر ، والقصر والفطر في السفر واجبا ومندوبا ومباحا .

ش - الرخصة في اللغة : التيسير . وفي الشرع عبارة عما ذكره المصنف .

وإنما قال : « المشروع » ولم يقل ما جاز فعله ؛ ليتناول الفعل والترك ؛ فإن الرخصة كما تكون بالفعل ، كذلك قد تكون بالترك .

(١) انظر : فواتح الرحموت ١ : ١٢٢ ، والتعريفات للجرجاني ص ٤٢ ، ١٧٠ ، وكشاف اصطلاحات الفنون ١ : ٢١٣ . وراجع للتفصيل : الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٣٣٧ .

(٢) قال السبكي في رفع الحاجب (ورقة ٢٥ ألف) : « ثم الفاسد عندهم (الحنفية) إذا اتصل بالقبض أفاد ملكا خبيثا ، والباطل لا يفيد شيئا . والخطب في هذه المسألة يسير ؛ إذ هو آيل إلى الاصطلاح . فإن ثبت لهم إفادة بعض البياعات الفاسدة شيئا فليسمونه بما شاء . وإنما يعظم الخطب عند متفهمة الشافعية إذا وردت بهم فروع فرق فيها الأصحاب بين الباطل والفاسد ، حيث يظنون بها مناقضتهم لأصلهم ثم أتى السبكي بالأجوبة .

« والمشروع » كالجنس . وقوله « لعذر » احتراز عن المشروع لا لعذر ، كوجوب الصلاة وغيره .

وقوله : « مع قيام المحرم » احتراز عن المشروع لعذر ، مع عدم قيام المحرم ، كالإطعام في كفارة الظهر ، فإن الإطعام هو المشروع لعذر ، وهو عدم القدرة على الإعتاق ، لكن المحرم غير قائم ؛ لأن عند فقد الرقبة لا يكون الإعتاق واجبا ، لاستحالة التكليف بالمحال . وإذا لم يكن واجبا لم يكن محرم ترك الإعتاق قائما .

وإنما قيد بقوله : « لولا العذر » ليعلم أن قيام المحرم إنما يكون على تقدير انتفاء العذر ، لا على تقدير وجود العذر ؛ فإن عند وجود العذر لم يكن المحرم قائما .

ولقائل أن يقول : يلزم أن يكون الإطعام في كفارة الظهر عند فقد الرقبة رخصة ؛ لأنه لو العذر - وهو فقد الرقبة - لكان المحرم قائما .

والمشروع الذي هو الرخصة قد يكون واجبا ، كأكل الميتة للمضطر .

وقد يكون مندوبا كالقصر للمسافر ، إذا كان السفر على ثلاث مراحل .

وقد يكون مباحا ، كالفطر للمسافر .

وفي كلام المصنف لف ونشر .

وقد ظهر من كلامه أن الرخصة ليست من أقسام خطاب
الوضع ، بل راجعة إلى الاقتضاء أو التخيير لكونها واجبة ومندوبة
ومباحة .

والعزيمة في اللغة : الرقية ، وهي مأخوذة من عقد القلب المؤكد
على أمرٍ ما . ومنه قوله تعالى : ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً ﴾ (١) ومنه
سمى بعض الرسل « أولى العزم » لتأكيد قصدهم في إظهار الحق .
وأما في الشرع فعبرة عما لزم العباد بإلزام الله تعالى ، كالعبادات
الخمس ونحوها .

★ ★ ★

ص - المحكوم فيه : الأفعال .

(مسألة) : شرط المطلوب : الإمكان . ونسب خلافه إلى الأشعري . ٥٨/ب

والإجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع .
لنا : لو صح التكليف [بالمستحيل] ^(١) ، لكان مستدعى
الحصول ؛ لأنه معنى الطلب . ولا يصح ؛ لأنه لا يتصور وقوعه .
واستدعاء حصوله فرعه ؛ لأنه لو تصور مثبتا - لزم تصور الأمر على
خلاف ماهيته ، وهو محال .

ش - الأصل الثالث المحكوم فيه ، وهو الأفعال التي هي متعلق
الأحكام .

والأفعال لا تخلو إما أن تكون ممتنعة لذاتها أو لا .
والأول اختلفوا في صحة كونه مطلوبا ، أى مكلفا به .
فقال قوم : لا يصح أن يكلف به ، وهو المختار عند المصنف .
وقال آخرون : إنه يصح أن يكلف به وقد نسب هذا إلى الشيخ
أبى الحسن الأشعري ، رحمه الله .

والثاني - وهو الذى لا يكون ممتنعا لذاته - لا يخلو إما أن يكون
ممتنعا لغيره - وهو الذى علم الله تعالى أنه لا يقع - أو لا .

(١) فى الأصل : بالمحال .

والثاني لا نزاع في جواز كونه مطلوباً ووقوع التكليف به .
والأول - وهو الممتنع لغيره - انعقد الإجماع على صحة التكليف
به .

واحتج المصنف على عدم صحة التكليف بالمحال ، أى الممتنع
لذاته ، بأنه لو صح التكليف بالمحال لكان المحال مستدعى الحصول .
والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما بيان الملازمة فلأنه لو كان المحال مكلفاً به ، لكان مطلوباً ؛
لأن التكليف : طلب ما فيه كلفة . ولو كان مطلوباً لكان مستدعى
الحصول ؛ لأن استدعاء الحصول معنى الطلب .

وأما بيان انتفاء التالى فلأن المحال لا يتصور وقوعه ، واستدعاء
حصوله فرع تصور وقوعه ؛ لاستحالة استدعاء ما لا يتصور وقوعه .
وإذا انتفى الأصل ، انتفى الفرع .

وإنما قلنا : إن المحال لا يتصور وقوعه ؛ لأنه لو تصور مثبتاً ، أى
تصور وقوعه من المكلف - وهو ممتنع الحصول منه - لزم تصور الشيء
على خلاف ماهيته ، وهو محال .

وللخصم أن يقول : هذا منقوض بما علم الله تعالى أنه لا يقع ؛
فإنه لا يتصور وقوعه مع صحة التكليف به بالاتفاق .

ص - فإن قيل : لو لم يتصور - لم يعلم إحالة الجمع بين
الضدين ؛ لأن العلم بصفة الشيء فرع تصوره .

قلنا : الجمع المتصور جمع المختلفات ، وهو المحكوم بنفيه (١) ولا يلزم من تصوره منفيًا عن الضدين تصوره مثبتًا .

ش - هذه معارضة في المقدمة .

توجيهها أن يقال : لو لم يتصور وقوع المحال امتنع التصديق بإحالة الجمع بين الضدين ؛ لأن التصديق بثبوت الصفة للشيء فرع تصور ثبوت ذلك الشيء . فالحكم بإحالة الجمع بين التصديق ، فرع على تصور وقوع الجمع بين الضدين .

وقوله : « لم يعلم » أى لم يصدق به ؛ لأن العلم قد ينخص بالتصديق .

وكذا قوله : « العلم » فى قوله : « العلم بصفة الشيء » .

أجاب المصنف عنه بأن الجمع المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التى ليست مضادة . ولا يلزم من تصوره منفيًا عن الضدين تصوره ثابتًا لهما ، فلا يلزم تصور وقوع المحال .

وفى قوله : « لا يلزم من تصوره منفيًا تصوره مثبتًا » نظر ؛ لأن تصور السلب موقوف على تصور الإيجاب ؛ إذ السلب المطلق غير معقول ابتداء .

ولهذا قيل : الإيجاب أبسط من السلب .

(١) الأصل ، ط : بنفسه .

ص - فإن قيل يتصور (١) ذهنًا للحكم عليه ، لا (٢) في الخارج .

قلنا : فيكون الخارج مستحيلًا ، والذهني بخلافه .

وأيضًا : يكون (٣) الحكم بالاستحالة على ما ليس بمستحيل .

وأيضًا : الحكم على الخارج يستدعى تصوره للخارج (٤) .

ش - هذا اعتراض على الجواب المذكور .

توجيهه أن يقال : يلزم من تصور الجمع بين الضدين تصوره مثبتًا في الذهن لكونه محكومًا عليه ؛ والمحكوم عليه حاصل في الذهن ، فيتصور ثبوته فيه . ولا يتصور وقوع الجمع بين الضدين في الخارج حتى يلزم منه تصور الشيء على خلاف ما عليه .

أجاب المصنف عنه بثلاثة أجوبة .

أحدها أن الجمع بين الضدين في الخارج مستحيل ، والجمع بين الضدين في الذهن غير مستحيل . فلا يكون تصور وقوع الجمع بين الضدين ذهنًا ، تصور وقوع المحال ، بل تصور وقوع الممكن ، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع في تصور وقوع المحال .

(١) كذا في جميع النسخ الخطية وكذا في الباری (٦٩ ب) وفي ع : متصور .

(٢) فيما عدا ط ، ع : ولا .

(٣) في الباری (٦٩ ب) فيكون .

(٤) ط : في الخارج .

الثاني : أنه حينئذ يكون الحكم باستحالة الجمع بين الضدين حكما باستحالة ما ليس بمستحيل ؛ لأن الجمع بين الضدين في الذهن الذي هو المحكوم عليه غير مستحيل .

الثالث : أن الحكم على المستحيل في الخارج يستدعى تصور وقوعه في الخارج ؛ لأنه لو لم يتصور وقوعه في الخارج ، استحال الحكم باستحالته فيه .

ص - المخالف : لو لم يصح - لم يقع ؛ لأن العاصي مأمور ، وقد علم الله تعالى أنه لا يقع .

وأخبر (١) أنه لا يؤمن .

وكذلك من علم بموته ، ومن نسخ عنه قبل تمكنه .

ولأن المكلف لا قدرة له إلا حال الفعل ، وهو حينئذ غير مكلف فقد كلف غير مستطيع .

ولأن الأفعال مخلوقة لله تعالى .

ومن هذين نُسب تكليف المحال إلى الأشعري .

ش - قال المخالف : لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع .
والتالي باطل فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن وقوع الشيء فرع إمكانه ، فكل ما لا يكون ممكنا ، لا يكون واقعا .

(١) ع : وأيضا أخبر .

بيان انتفاء التالى من وجوه :

منها أن العاصى بترك الفعل مأمور بالإتيان به ، وإلا لم يكن عاصيا بتركه . والإتيان به محال ؛ لأنه تعالى يعلم عدم وقوعه . وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه ، يمتنع وقوعه ، وإلا لزم جهله ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

فيكون ما يتركه العاصى ممتنع الوقوع ، وهو مكلف به . فيكون التكليف بالمحال واقعا .

ومنها : أنه تعالى أخبر أن الكافر لا يؤمن ؛ لقوله تعالى : ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (١) وقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (٢) فوقع الإيـمان منهم محال ولا يلزم كذب خبر الله تعالى وهو محال . والكافر مكلف بالإيمان فيكون التكليف بالمحال واقعا .

ومنها : أن الله تعالى كلف من علم بموته قبل تمكنه من الفعل . وكذلك كلف من نسخ عنه الفعل قبل تمكنه منه . وذلك بعينه تكليف بالمحال ، فيكون واقعا .

ومنها : أن المكلف لا قدرة له على الفعل إلا حال صدور الفعل منه ؛ إذ لو وجدت القدرة قبل الفعل لكان لها متعلق موجود ؛ لاستحالة

(١) ٦ : البقرة - ٢ ، ١٠ : يس - ٣٦ .

(٢) ٧ : يس - ٣٦ .

أن يكون المعدوم مقدورا . وإذا كانت القدرة مع صدور الفعل يكون الفعل قبل صدوره ممتنعا ؛ ضرورة عدم قدرته عليه . والتكليف بالفعل لا يكون حالة صدور الفعل لاستحالة التكليف بإيجاد الموجود ، فيكون التكليف بالفعل قبل صدوره من المكلف ، ويكون قبل صدوره من المكلف (١) غير مستطيع ، فيكون التكليف به [تكليفا] (٢) بالمستحيل .

ومنها : أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ؛ لقوله تعالى : « وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ » (٣) .

ولأنه لو كانت مخلوقة للعبد لكان العبد خالقها ، إما بالطبع ، وهو باطل بالإجماع ، أو بالاختيار فيكون عالما بتفاصيل الحركات والسكنات الصادرة منه ؛ لأنه لا بد وأن يكون مريداً لتفاصيل ما صدر عنه من الحركات والسكنات ، وإلا لم يكن صدور الحركات والسكنات بالاختيار .

ويلزم من كونه مريدا لها أن يكون عالما بتفاصيلها ، وليس كذلك ، فلا تكون مخلوقة له ، فتكون مخلوقة لله تعالى . فيكون [تكليف] (٤) العبد بها تكليفا بما لا قدرة له عليه ؛ لامتناع وقوع ما وقع بقدرة الله تعالى بقدرة الغير .

(١) ب : « منه » بدل « من المكلف » .

(٢) في الأصل : تكلفا .

(٣) ٩٦ : الصافات - ٣٧ .

(٤) « تكليف » ساقط من ب .

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله إلى أن لا قدرة للفاعل على الفعل إلا حال إيجاد الفعل ، وأن أفعال العبد مخلوقة لله تعالى .

ومن هذين نسب التكليف بالمحال إليه ؛ لأنه يلزم من القول بواحد منهما ، التكليف بالمحال ، فضلا عن القول بهما .

ص - وأجيب بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجوازه منه ، [فهو] ^(١) غير محل النزاع .

وبأن ذلك يستلزم أن التكاليف كلها تكليف بالمستحيل ، وهو باطل [بالإجماع] ^(٢) .

ش - أجاب المصنف بجوابين :

أحدهما : أن الصور المذكورة في نفى التالى لا يمتنع تصور وقوعها من المكلف ، لجواز صدورها من المكلف بحسب الذات ، وإن امتنع صدورها منه بأمر خارجي ، وهو تعلق علمه تعالى بعدم وقوعه ، فيكون غير محل النزاع ؛ لأن النزاع إنما هو في الممتنع بالذات .

الثاني : أنه يلزم بما ذكرتم أن التكاليف كلها تكليف بالمحال وهو باطل بالإجماع . أما استلزام كون القدرة مع الفعل ، وكون الفعل مخلوقا لله تعالى ، فظاهر . وأما استلزام علم الله تعالى ذلك ، فلأنه لو وجب

(١) في الأصل : وهو .

(٢) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع البابرق (٧٠ ألف) .

كل ما علم الله وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه ، لكانت الأفعال إما واجبة أو ممتنعة ، والتكليف بهما تكليف بالمحال .

ص - قالوا : كلف أبا جهل تصديق رسوله في جميع ما جاء به ومنه أنه لا يصدقه ، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا يصدقه ، وهو مستلزم (١) أن لا يصدقه .

ش - القائلون بجواز التكليف بالمحال ذكروا دليلا آخر على جواز التكليف بالمحال .

تقريره أن التكليف بالمحال جائز . وذلك لأن الله تعالى كلف أبا جهل (٢) تصديق رسول الله ﷺ في جميع ما جاء به ؛ لأنه كلفه بالإيمان ، وهو عبارة عن تصديقه بجميع ما جا به . ومما جاء به أنه لا يصدقه ؛ فيكون أبو جهل مكلفا [بتصديق] (٣) الرسول في أن لا يصدقه . [وهذا] (٤) الخبر يستلزم أن لا يصدقه ، وإلا يلزم الكذب في خبر الله ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا . فيكون مكلفا بالتصديق حال عدم التصديق ، وهو تكليف بالجمع بين الضدين ، فيكون التكليف بالمحال واقعا .

(١) البارقى : يستلزم .

(٢) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزومي القرشي . أشد الناس عداوة للنبي ﷺ في صدر الإسلام وأحد سادات قريش وأبطالها ودهاتها في الجاهلية . كان يقال له « أبو الحكم » فدعاه المسلمون « أبا جهل » قتل في غزوة بدر الكبرى .

انظر : الأعلام ٥ : ٨٧ ، وعيون التاريخ ١ : ١٤٤ وإمتاع الأسماع ١ : ١٨ .

(٣ ، ٤) مطموس في ب .

ص - والجواب أنهم كلفوا بتصديقه .

وإخبار (١) رسوله (٢) كإخبار نوح عليه السلام .

ولا يخرج الممكن عن الإمكان بخبر أو علم .

نعم لو كلفوا بعد علمهم - لانتفت فائدة التكليف ، ومثله غير

واقع .

ش - أجاب المصنف عنه بأن أبا جهل وأمثاله كلفوا بتصديق

الرسول عليه السلام فيما جاء به ، وتصديق الرسول عليه السلام فيما

جاء به أمر ممكن في نفسه . وإخبار الرسول عليه السلام بأنهم

لا يصدقونه ، كإخبار نوح عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ

قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ﴾ (٣) والممكن لا يخرج عن إمكانه بخبر الرسول

بعد وقوعه ، ويعلم الله تعالى [أيضا] (٤) بعدم وقوعه . غاية ما في

الباب أنه يكون ممتنعاً بسبب الغير .

والعلم والامتناع بالغير لا ينافي الإمكان بحسب الذات . فلا يكون

تكليفهم بتصديق الرسول تكليفاً بالمتنع لذاته الذي هو المتنازع فيه .

نعم لو كلفوا بتصديقه بعد علمهم بأنهم لا يصدقونه ، لانتفت

فائدة التكليف : لأن فائدة التكليف ، الابتلاء والاختبار ، وهو لا يتصور

(١) ع : أخبار . واعتقد أنه خطأ مطبعي .

(٢) د : إخبار رسول الله ﷺ .

(٣) ٣٦ : هود - ١١ .

(٤) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه . ومثل هذا التكليف - وهو التكليف بالفعل مع علم المكلف بعدم وقوع الفعل منه - غير واقع .
ص - (مسألة) : حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى التكليف قطعا ، خلافا لأصحاب الرأى .

وهى مفروضة فى تكليف الكفار بالفروع (١) .
والظاهر [الوقوع] (٢) .

ش - ذكر فى المحكوم فيه ثلاث مسائل :
المسألة الأولى فى أن حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى التكليف بالمشروط أم لا ؟

فقال جمهور الأشاعرة والشافعية : لا .
وقال أصحاب الرأى أى الحنفية : نعم .

(١) قال ابن عابدين فى رد المختار (١٢٨/٤ كتاب الجهاد) : « الذى تحرر فى المنار وشرحه لصاحب البحر أنهم مخاطبون بالإيمان ، وبالعقوبات سوى حد الشرب ، والمعاملات . وأما العبادات قال السمرقنديون : إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقادا . قال البخاريون : إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط ، وقال العراقيون : إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون عليهما وهو المعتمد » .

وقال ابن نجيم فى فتح الغفار ٧٥/١ - ٧٧ : ثم اعلم أن المسألة حيث لم تكن منقولة عن أصحاب المذهب وإنما هى مستنبطة من شىء لا يشهد فالراجع ما عليه الأكثر من العلماء على التكليف لموافقته لظاهر النصوص فليكن هذا هو المعتمد .

(٢) فى الأصل و ب و ج : « وقوعه » وفى البارى (٧١ ب) : « الواقع » .
وفى المنتهى (ص ٣٠) ما أثبتناه .

والمراد بالشرط الشرعى : ما يتوقف عليه صحة الشيء ، كالوضوء للصلاة .

وهذه المسألة مفروضة فى تكليف الكفار بفروع الإسلام حالة الكفر ، وإن كانت أعم منه .

والظاهر عند المصنف أن التكليف بالمشروط واقع عند عدم الشرط الشرعى .

ص - لنا : لو كان شرطا - لم تجب صلاة على محدث وجنب ، ولا قبل النية ، ولا « الله أكبر » قبل النية ، ولا اللام قبل الهمزة . وذلك باطل قطعا .

ش - أقام المصنف الدليل على أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف بالمشروط قطعا .

وبيانه أنه لو كان حصول الشرط الشرعى شرطا فى صحة التكليف بالمشروط ، لم تجب صلاة على محدث وجنب ، ولم تجب صلاة قبل النية ، ولم يجب أيضا « الله أكبر » قبل النية ، ولا اللام قبل الهمزة (١) . والتالى باطل قطعا فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن الطهارة عن الحدث الأصغر والأكبر والنية شرط شرعى لصحة الصلاة ، والنية شرط شرعى لصحة التلفظ بـ « الله

(١) قال العضد (٢ : ١٢) « ولا اللام من الله قبل الهمزة . وراجع ، فى هذا المحل ، حاشية السعد (٢ : ١٣) والمنتهى لابن الحاجب ص ٣١ .

أكبر» . والهمزة أيضا شرط شرعى لصحة التلفظ باللام . وإذا لم يحصل الشرط - الذى هو حصول هذه الشرائط - انتفى المشروط ، وهو وجوب هذه الأمور .

ص - قالوا : لو كلف بها - لصحت منه .

قلنا : غير محل النزاع .

ش - الحنفية قالوا : لو كلف المكلف بالعبادة قبل حصول الشرط الشرعى لصحت العبادة منه حال عدم الشرط الشرعى . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن التكليف بالشيء مشروط بإمكان صدوره منه ، وإلا لزم التكليف بالمحال . فحينئذ يقتضى التكليف صحة المكلف به إذا أتى به .

أجاب المصنف بما يمكن تقريره بوجهين :

أحدهما : أن النزاع إنما وقع فى أنه حال عدم الشرط الشرعى هل يكون مكلفا بالمشروط ، بمعنى أنه يستحق العقاب على ترك المشروط ، كما يعاقب بترك شرطه ، لا أنه مكلف بأن يأتى بالمشروط حال عدم الشرط . وإذا لم يكن مكلفا بالإتيان به حال عدم الشرط ، لم يلزم أن يصح منه لو أتى به حال عدم الشرط .

الثانى : أن النزاع إنما وقع فى أن المكلف حال عدم الشرط هل يكون مكلفا بالفعل بأن يأتى به بعد إتيانه بالشرط الشرعى . وإذا كان كذلك لم يلزم من التكليف بهذا المعنى صحة العبادة لو أتى بها قبل الشرط الشرعى .

ص - قالوا : لو صح لأمكن الامتثال .

وفي الكفر لا يمكن وبعده يسقط (١) .

قلنا : يسلم ويفعل ، كالمحدث .

ش - هذا دليل آخر للحنفية على أن الكافر لا يكون مكلفا

بفروع الإسلام حالة الكفر .

توجيهه أن يقال : لو صح تكليف الكافر بالصلاة مثلا حالة

الكفر لأمكن الامتثال ، وإلا يلزم التكليف بالمحال . والتالي باطل فالمقدم

مثله .

بيان انتفاء التالى أن الامتثال إما حالة الكفر وهو مستحيل لعدم

حصول شرطه ، وهو الإسلام ، أو بعد الكفر ، وهو مستحيل أيضا

لسقوط الوجوب عند الإسلام وفاقا .

أجاب المصنف بأننا لا نسلم أن الامتثال بعد الكفر ممتنع وذلك

لأنه يجوز أن يسلم ويفعل كالمحدث فإنه يتوضأ ، ويفعل .

ص - الوقوع .

﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ﴾ ﴿ وَلَمْ نَكُ ﴾ (٢) مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿ .

ش - ولما فرغ من إقامة الدليل على صحة التكليف بالمشروط

(١) ع : سقط .

(٢) ط : ع : لم يك . والصحيح ما أثبتناه .

عند عدم الشرط الشرعي ، ذكر الدليل على وقوعه ، وهو الظاهر عنده ، واستدل عليه بالآيتين .

الأول قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا . يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ (١) .

ووجه الاستدلال بها أنه تعالى لما ذكر المنتهين عن الشرك ، وقتل النفس بغير حق ، والزنا ، عطف عليه قوله : ﴿ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴾ . وأشار بلفظ « ذلك » إلى جميع ما تقدم ؛ لأن العود إلى البعض خلاف الظاهر ، فيكون تضاعف العذاب والخلود فيه في مقابلة الجميع . فلو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما استحقوا العذاب بفعل هذه المحرمات .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون في مقابلة الشرك ؟

أجيب بأنه لو لم يكن للباقي مدخل في العذاب لكان ذكره مع الشرك قبيحا .

فإن قيل : لفظ « ذلك » يعود إلى الكل ، ولا يلزم من حرمة الكل حرمة كل واحد .

أجيب بأنه لو لم يكن كل واحد حراما لكان غير الحرام منضمما إلى الحرام في الوعيد وهو غير جائز .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون تضاعف العذاب بسبب الشرك
والباقي شرطا لاقتضاء استحقاق العقاب ؟

أجيب بأنه لو كان للباقي مدخل في اقتضاء استحقاق العذاب
لكان محرما ، وهو المطلوب .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴾ (١) .

ووجه التمسك بها أن الله تعالى حكى عن الكفار أنهم عللوا دخول
النار بترك الصلاة والزكاة ، ولم يكذبهم الله تعالى ، ولم يحكم العقل
ب/٦ بكذبهم ، فيكون الظاهر حقيقة فتكون الصلاة والزكاة واجبة على
الكفار ، وإلا لم يكن تركهما علة لدخول النار .

وحمل المصلين على المعتقدين انصراف عن الحقيقة .

ص - قالوا : لو وقع - لوجب القضاء .

قلنا : القضاء بأمر جديد .

فليس (٢) بينه وبين وقوع التكليف ولا صحته ربط عقلي .

ش - الحنفية قالوا : تكليف الكفار بفروع الإسلام غير واقع ؛
لأنه لو وقع ، لوجب عليهم قضاء العبادات . والتالى باطل بالإجماع ،
فيلزم بطلان المقدم .

(١) ٤٣ : المدثر - ٧٤ .

(٢) كذا في ع والبارقي وفيما سواهما : « وليس » .

بيان الملازمة أن الكفار لو كانوا مكلفين بالفروع ، لوجبت عليهم العبادات ، وإذا وجبت عليهم العبادات ، وجب القضاء عليهم .
 أجاب المصنف عنه بأن وجوب القضاء لا يترتب على وجوب الأداء ، بل القضاء بأمر جديد على ما سيأتى تحقيقه . وليس بين وجوب القضاء وبين وقوع التكليف ولا صحة التكليف ربط عقلى ، حتى يلزم من وقوع التكليف بالعبادات أو صحته وجوب قضائها . ولهذا قد يقع التكليف بوجوب العبادة دون قضائها ، كوجوب الجمعة ، وبالعكس كصوم الحائض .

ص - (مسألة) : لا تكليف إلا بفعل .

فالمكلف به (١) فى النهى : كف النفس عن الفعل .

وعن أبى هاشم وكثير : نفى الفعل .

لنا : لو كان - لكان مستدعى حصوله منه ، ولا يتصور ؛ لأنه غير مقدور [له] (٢) .

وأجيب بمنع أنه غير مقدور [له] (٣) ، كأحد قولى القاضى .

ورد بأنه كان معدوما واستمر .

والقدرة تقتضى أثرا عقلا . وفيه نظر .

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبايرقى : والمكلف به .

(٢ ، ٣) زيادة من أ ، ط ، ع والبايرقى (٧٣ ألف) .

ش - المسألة الثانية في أن المكلف به هل يشترط أن يكون فعلا أم لا ؟

فمذهب أكثر الأصوليين أنه لا تكليف إلا بفعل . والمصنف أقام الدليل على هذا .

ومذهب الباقيين أنه يجوز التكليف بغير فعل .

فعل المذهب الأول ، المكلف به في النهي كف النفس عن الفعل ، لا نفى الفعل ؛ لأن كف النفس فعل ونفى الفعل ليس بفعل . وقد نقل عن أبي هاشم وكثير من الأصوليين أن المكلف به في النهي نفى الفعل .

والدليل على أن نفى الفعل لا يكون مكلفا به أنه لو كان نفى الفعل مكلفا به لكان نفى الفعل مستدعى حصوله من المكلف . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فلأن التكليف طلب ، والطلب استدعاء الحصول ، فيكون المكلف به مطلوبا ، والمطلوب مستدعى حصوله .

وأما انتفاء التالى فلأن استدعاء الحصول فرع تصور وقوعه من المكلف ، ولا يتصور وقوع نفى الفعل ؛ لأنه غير مقدور عليه ؛ لأنه نفى محض ، والنفى المحض لا يكون مقدورا عليه . وإذا لم يكن مقدورا عليه لم يتصور وقوعه .

أجيب عنه بأننا لا نسلم أن نفى الفعل غير مقدور عليه ، كما

ذهب إليه القاضي أبو بكر في أحد قوليهِ . وهو أن نفى الفعل مقدور العبد ومكتسبه ، ولهذا يمدح المكلف بترك الزنا .

ورد هذا الجواب بأن الفعل كان معدوماً قبل وجود المكلف ، وبعده استمر العدم ، ولم يحصل بقدرته ؛ لأنه لو حصل بقدرته لكان له أثر في ذلك النفي ؛ لأن القدرة تقتضي أثراً عقلاً ، ولا أثر للمكلف فيه ؛ لأن نفي الفعل بعد وجود المكلف على حاله قبل وجوده .

ثم قال المصنف وفي هذا الرد نظر ؛ لأننا لا نسلم أن نفي الفعل غير مقدور للمكلف . وذلك لأن نفي الفعل وإن كان متحققاً قبل وجود المكلف ، إلا أنه بعد أن وجد المكلف ودعاه نفسه إلى الفعل ولم يطعها وكف عن الفعل يتبع هذا الكف بقاء نفي الفعل ، وهو أثر قدرة المكلف ، فيجوز أن يكون نفي الفعل مكلفاً به من هذا الوجه .

ص - (مسألة) : قال الأشعري : لا ينقطع التكليف بفعل حال حدوثه .

ومنه الإمام والمعتزلة .

فإن أراد الشيخ أن [تعلقه لنفسه] (١) فلا ينقطع بعده أيضاً .

وإن أراد أن تنجيز [التكليف به] (٢) باق فتكليف (٣) بإيجاد

الموجود [وهو محال] (٤) ولعدم صحة الابتلاء فتنتفى فائدة التكليف .

(١) في الأصل : يعلقه ، وفي أ : تعلقه بنفسه لنفسه ، وفي الباقرى : تعلقه

بنفسه . وفي المنتهى ما أثبتناه (ص ٣١) .

(٢) زيادة من ط ، ع والباقرى وكذلك في المنتهى و « به » ساقط من ع .

(٣) ع والباقرى : فيكلف .

(٤) زيادة من أ ، ب ، ج ، د ، ط ، ع والباقرى - وكذلك في المنتهى .

ش - المسألة الثالثة في أن التكليف بفعل هل ينقطع عن المكلف حال حدوث الفعل أم لا .

فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري : لا ينقطع .

ومنع إمام الحرمين ^(١) والمعتزلة مذهب الشيخ ، وقالوا : إنه ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه . ١/٦١

واختار المصنف المذهب الثاني ، وزيف قول الشيخ بأن قال : إن أراد الشيخ بعدم انقطاع التكليف حال حدوث الفعل أن تعلق التكليف بالفعل لنفس التكليف ، والمتعلق ^(٢) لنفسه بالشئ امتنع انقطاعه عنه ، فيلزم أن لا ينقطع التكليف بعد حدوث الفعل أيضا . وهو باطل بالإجماع .

وإن أراد الشيخ أن تنجز التكليف ، أى كون المكلف مكلفا بالإتيان بالمكلف به ، باق حال حدوث الفعل ، لزم أن يكون مكلفا بإيجاد الموجود وهو محال . وأيضا لو كان التكليف بالإتيان بالمكلف [به] ^(٣) باقيا حال حدوث الفعل ؛ لعدم صحة الابتلاء ؛ لأن الابتلاء إنما يصح قبل الشروع في الفعل ، فينتفى فائدة التكليف ؛ لأن فائدة التكليف إما الامتثال أو الابتلاء ، وكل واحد منهما منتفٍ .

(١) انظر : البرهان ١ : ٢٨٦ - ٢٨٩ ، فقرات ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) في الأصل : والتعلق .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

قيل : لا نسلم أنه إن أراد أن تعلق التكليف لنفسه بالفعل يلزم أن لا ينقطع بعد حدوث الفعل بتمامه . وذلك لأن المقتضى للتعلق هو الطلب ؛ إذ هو معنى التكليف ، وبعد الفراغ من الفعل المطلوب ينقطع الطلب ؛ لأن المفروغ عنه بعد الفراغ غير مطلوب . وكذا غيره ؛ لأن الأمر ليس للتكرار .

وفيه نظر ؛ لأنه يلزم أن ينعدم الطلب القائم بذات الله ، وهو محال .

ولقائل أن يقول : مراد الشيخ أن المكلف حال حدوث الفعل مكلف بالإتيان بالكل المجموعى ، لا بإيجاد كل واحد من أجزاء الفعل ، فلا يكون التكليف حال الحدوث تكليفا بإيجاد الموجود ؛ لأن الكل المجموعى لم يوجد حال حدوث الفعل ، والابتلاء صحيح حال حدوث الفعل ؛ لأن المكلف لم يأت بتمام الفعل بعد .

وأیضا : لا نسلم انحصار فائدة التكليف فيما ذكرتم من الامتثال والابتلاء .

فإن قيل : ما وجد من الفعل فقد انقطع عنه التكليف ؛ فيكون تعلق التكليف بالباقي ، لا بالمجموع من حيث هو مجموع .

أجيب بأن التكليف بالذات قد تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع ، وبأجزائه بالعرض . [فما] ^(١) لم يحدث ، فالمجموع لا ينقطع عنه التكليف .

(١) ب : فيما .

ص - قالوا : مقدور حينئذ باتفاق ، فيصح التكليف به .

قلنا : [بل] ^(١) يمتنع بما ^(٢) ذكرنا .

ش - قال الشيخ ومن تابعه : الفعل حال حدوثه مقدور باتفاق ، سواء قلنا بتقدم القدرة على الفعل ، كما هو مذهب المعتزلة ، أو لم نقل . وإذا كان حال حدوث الفعل مقدورا ، صح التكليف به .

أجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم صحة التكليف حينئذ ، بل يمتنع لما ذكرنا من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل ، أو لزوم إيجاد الموجود وعدم الابتلاء .

ومما أورد على المصنف يعرف جوابه .

★ ★ ★

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د ، ط ، ع .

(٢) فيما عدا ط ، ع والبايرقي : « لما » بدل « بما » .

ص - المحكوم عليه : المكلف

(مسألة) : الفهم شرط التكليف . وقال به بعض من جوز المستحيل ؛ لعدم الابتلاء .

لنا : لو صح - لكان مستدعى حصوله منه طاعة ، كما تقدم .
ولصح تكليف البهيمة ؛ لأنها سواء في عدم الفهم .
ش - الأصل الرابع : المحكوم عليه ، وهو المكلف .
وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى في أن فهم المكلف هل هو شرط التكليف أو لا ؟
فذهب جمهور المحققين إلى أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب . ووافقهم بعض من جوز التكليف بالمحال ، بناءً على أن فائدة التكليف : الابتلاء ، وهو لا يتصور في تكليف من لم يفهم الخطاب . لأنه إنما يتصور التهيؤ للامتثال إذا فهم المبتلى الخطاب .

بخلاف التكليف بالمحال ، فإنه يتصور فيه التهيؤ للامتثال وإن لم يمكن الامتثال ، فتحصل فائدة التكليف التي هي الابتلاء .

وذكر المصنف دليلين على أن التكليف لا يصح بدون الفهم . أحدهما : أنه لو صح التكليف بدون فهم المكلف الخطاب ، لكان المكلف به مستدعى حصوله من المكلف طاعة ، أي على وجه الامتثال . والثاني باطل فالمقدم مثله .

٦١/ب أما الملازمة فلما تقدم من [أن] (١) التكليف طلب . والطلب يستدعى الحصول .

وأما انتفاء التالى فلأن حصول المكلف به على وجه الامتثال مشروط بالقصد إلى الامتثال ، والقصد إلى الامتثال إنما يتصور بعد الفهم . وكل خطاب متضمن (٢) للأمر (٣) بالفهم . فمن لم يفهم كيف يقال له : افهم .

الثانى أنه لو صح تكليف من لم يفهم الخطاب ، يصح تكليف الهيمة ؛ لأن الذى لم يفهم الخطاب والهيمة متساويان فى عدم الفهم . والتالى باطل قطعاً فالمقدم مثله .

ص - قالوا : لو لم يصح - لم يقع ، وقد اعتبر طلاق السكران وقتله وإتلافه .

وأجيب بأن ذلك غير تكليف بل من قبيل الأسباب ، كقتل الطفل وإتلافه .

ش - هذا دليل القائلين بجواز تكليف من لم يفهم لخطاب . تقريره أن يقال : لو لم يصح تكليف من لم يفهم الخطاب ، لم يقع ؛ لأن الوقوع فرع الجواز . والتالى باطل ؛ لأن السكران لا يفهم الخطاب وهو مكلف ؛ لأنه قد اعتبر طلاقه وقتله وإتلافه .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) ج ، د : مضمن .

(٣) فى الأصل و ج : بالأمر .

أجاب المصنف عنه بأن هذا غير تكليف ، بل من قبيل الأسباب التي هي أحد أنواع خطاب الوضع ، كإتلاف الصبي ، وإتلاف البهيمة حيث أرسلت بالليل وأتلفت الزرع . فإن الصبي والبهيمة لم يكونا مكلفين ، بل جعل فعلهما سببا لوجوب الضمان على معنى أنه يجب على ولي الصبي أداؤها أو على الصبي بعد صيرورته بالغاً . ويجب على مالك البهيمة أداؤها .

كذلك السكران ليس بمكلف بشيء من الأحكام ، بل جعل الله طلاق السكران سببا لترتب (١) حكم الطلاق عليه . وكذلك باقى أفعاله .

ص - قالوا : ﴿ لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى ﴾ .

قلنا : يجب تأويله ، إما بمثل « لا تمت وأنت ظالم » .

وإما على أن المراد الشمل لمنعه التثبت ، كالغضب .

ش - هذا دليل آخر على وقوع التكليف بدون فهم

الخطاب .

توجيهه أن قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ (٢) يدل صريحا على أن السكران مكلف بالنهي عن الصلاة حالة السكر ، والسكران حالة السكر غافل لا يفهم الخطاب .

(١) في الأصل : لترتيب .

(٢) ٤٣ : النساء - ٤ .

أجاب المصنف عنه بأن هذه الآية لا تحمل على ظاهرها ،
وإلا يلزم بطلان الدليل الذى ذكرنا على عدم جواز تكليف الغافل ، بل
لابد من التأويل .

ولها تأويلان :

أحدهما : أن المراد النهى عن السكر حالة إرادة الصلاة ، إن كان
نزول الآية قبل التحريم ، لا النهى عن الصلاة حالة السكر . مثل
ما يقال : لا تمت وأنت ظالم . فإن النهى عن الظلم عند الموت ،
لا النهى عن الموت حالة الظلم .

الثانى : أن المراد من السكران : الثمل . وهو الذى ظهرت منه
مبادئ النشاط والطرب ومازال عقله .

وقوله تعالى : ﴿ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ معناه حتى تكامل (١)
فيكم (٢) العقل والفهم . ويكون تسمية الثمل بالسكران تسمية الشىء
باسم ما يؤول إليه .

وإنما نهى الله سبحانه وتعالى عن الصلاة فى تلك الحالة ، وإن
فهم المكلف الخطاب فى تلك الحالة ، لعدم تثبيت الثمل فى الصلاة ؛
لأنه يعسر فى تلك الحالة إتمام الخشوع ومحافظة أركان الصلاة على الوجه
الصحيح ، كالغضبان .

(١) د : بتكامل .

(٢) ب : منكم .

ص - (مسألة) : قولهم : الأمر يتعلق بالمعدوم ، لم يُردّ (١)
تنجيز التكليف ، وإنما أريد التعلق العقلي (٢) .

لنا : لو لم يتعلق به - لم يكن أزلما ؛ لأن من حقيقته التعلق ، وهو
أزلى .

ش - المسألة الثانية في أن الأمر هل يتعلق بالمعدوم أم لا ؟

فقال الشيخ : نعم .

وقالت المعتزلة : لا .

وليس المراد من قولهم : يجوز أن يتعلق الأمر بالمعدوم ، أن المعدوم
يجوز أن يكون مأمورا بالإتيان بالمأمور به حال كونه معدوما ؛ فإن المجنون
والصبي عندهم غير مأمورين ، وهما أقرب إلى درجة المأمورين من
المعدوم . بل المراد التعلق المعنوي ، وهو تعلق الطلب القائم بذات الله
تعالى بالمعدوم الذي هو ثابت في علمه تعالى في الأزل ، بمعنى أنه إذا
وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم من غير
تجدد طلب .

والدليل على ذلك أنه لو لم يتعلق الأمر بالمعدوم بالمعنى المذكور ،

١/٦٢

لم يكن الأمر أزلما . والتالى باطل فالمقدم مثله .

(١) في الباری : « وإن لم يرد » وفي ط : ولم يرد .

(٢) في الأصل : « المعنوي » بدل « العقلي » وفي ب كتب في الصلب « العقلي »

ثم كتب في الحاشية « المعنوي » ولم يشطب « العقلي » من الصلب .

بيان الملازمة أن التعلق بالغير بالغير جزء من حقيقة الأمر . فإذا لم يجز التعلق بالمعدوم ، لم يكن التعلق حاصلًا في الأزل ؛ ضرورة كون المكلف معدومًا في الأزل . وإذا لم يكن التعلق حاصلًا ، لم يكن الأمر حاصلًا في الأزل ؛ ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء ، فلا يكون الأمر أزليًا .
وأما بيان انتفاء التالي فلما بُيِّن في الكلام من أن خطاب الله تعالى قديم .

فقوله « لأن من حقيقته التعلق » إشارة إلى بيان الملازمة .

وقوله : « وهو أزلى » إشارة إلى نفي التالي .

ص - قالوا : أمر ونهى وخبر من غير متعلق [موجود] (١)

محال .

قلنا : محل النزاع وهو استبعاد .

ومن ثمة (٢) قال ابن سعيد : إنما يتصف بذلك فيما لا يزال ،

وقال : القديم الأمر المشترك .

وأورد [أنها] (٣) أنواعه فيستحيل وجوده .

ش - المعتزلة قالوا : لا يجوز أن يكون الأمر أزليًا . وذلك لأن

كل واحد من الأمر والنهى والخبر لو كان أزليًا ، لكان له متعلق موجود ؛

(١) ساقط من ط ، ع .

(٢) فيما عدا ط ، ع والباقرى : ثم .

(٣) ساقط من الباقرى .

لأن كلا منهما يستحيل بدون متعلق موجود . والتالى باطل ؛ لأن المتعلق غير موجود فى الأزل ، فيلزم بطلان المقدم .

تقرير الجواب أن يقال : إن أردتم بقولكم : « إن كل واحد يستحيل بدون متعلق موجود » أن المتعلق لابد وأن يكون له وجود فى الجملة ، أعم من أن يكون علميا أو خارجيا ، فلا نسلم انتفاء التالى . لأن المتعلق الذى هو معدوم فى الخارج ثابت فى علم الله تعالى أزلا . وإن أريد أن المتعلق لابد وأن يكون موجودا فى الخارج ، فلا نسلم الملازمة .

قوله : « لأن كل واحد منها يستحيل بدون متعلق موجود » . قلنا : هو محل النزاع . غاية ما فى الباب أن وجود الأمر بدون متعلق موجود فى الخارج مستبعد ، والاستبعاد لا يدل على الامتناع . ومن أجل استبعاد تحقق الأمر بدون متعلق موجود فى الخارج سامع للخطاب قال عبد الله بن سعيد (١) من أصحابنا : إن الأمر والنهى والخبر إنما يتصف كلام الله تعالى بها فيما لا يزال الذى هو نقيض الأزل ، ولم يثبت فى الأزل شىء منها ، فلا يكون واحدا منها قديما ، بل

(١) هو عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب القطان البصرى أحد المتكلمين فى أيام المأمون توفى سنة ٢٤٠ هـ . له تصانيف فى الرد على المعتزلة ، منها : كتاب الصفات ، وكتاب خلق الأفعال ، وكتاب الرد على المعتزلة .

انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٩٩ ، ولسان الميزان ٣ : ٢٩٠ ، والفهرست لابن نديم ص ٢٥٥ ، ومعجم المؤلفين ٦ : ٥٩ .

القديم ، الأمر المشترك بين الثلاثة الذى هو الكلام . فقد جمع بين المصلحتين : إثبات الكلام فى الأزل ، والحكم بحدوث الأمر والنهى والخبر الموجب لرفع الاستبعاد .

وأورد على قول عبد الله بن سعيد أن الأمر والنهى والخبر أنواع الكلام ، ولا نوع له سواه . فحينئذ يستحيل وجود الكلام فى الأزل على تقدير كون أنواعه حادثة ؛ لأن الجنس لا يوجد إلا فى أحد أنواعه ، وإذا لم يتحقق واحد من أنواعه فى الأزل لم يتحقق هو فيه .

ص - قالوا : يلزم التعدد .

قلنا : التعدد باعتبار المتعلقات لا يوجب تعددا وجوديا .

ش - هذا دليل آخر للمعتزلة على أن الأمر والنهى والخبر ، لا تكون قديمة .

توجيهه أن يقال : لو كان الأمر والنهى والخبر قديمة ، يلزم التعدد فى كلام الله تعالى فى الأزل ؛ ضرورة كونها أنواعا للكلام . والتالى باطل ؛ لأن الجمهور اتفقوا أن كلام الله تعالى واحد فى الأزل ، لا تعدد فيه ، وأن تناول جميع معانى الكتب الإلهية المنزلة إلى رسله ، كما أن علمه واحد ، ومع وحدته يحيط بجميع الأشياء ، فيلزم بطلان المقدم .

تقرير الجواب أن يقال : التعدد الذى يكون فى الكلام ، هو التعدد باعتبار المتعلقات التى هى الأمر والنهى والخبر . والتعدد باعتبار المتعلقات لما كان اعتباريا لا يوجب التعدد بحسب الوجود .

والجمهور قد اتفقوا على أن التعدد بحسب الوجود غير واقع في الأزل ، لا التعدد الاعتباري .

ومعنى كون كلامه واحدا باعتبار الذات ، و (١) متعددا باعتبار المتعلقات أن الكلام في نفسه واحد .

فباعتبار أن يكون متعلقا بما لو فعل استحق فاعله المدح ، وإن ترك استحق الذم ، يكون أمرا .

وباعتبار كونه متعلقا بما لو ترك استحق تاركه المدح ، وإن فعل يستحق الذم يكون نهيا .

وباعتبار أن يكون متعلقا بما لا طلب فيه ، يكون خيرا . ٦٢/ب

ص - (مسألة) : يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته . فلذلك يعلم قبل (٢) الوقت .

وخالف الإمام والمعتزلة . ويصح مع جهل الأمر اتفاقا .

ش - المسألة الثالثة في أنه هل يصح التكليف بفعل علم الأمر انتفاء شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقته أم لا ؟

فذهب أكثر الأصوليون إلى صحته . ولأجل صحة مثل هذا التكليف بعلم المكلف قبل وقت الفعل أنه مكلف به . فلو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن المكلف

(١) في الأصل : « أو » بدل « و » .

(٢) ب : قبيل .

من العلم بكونه مكلفا به قبل الوقت ؛ ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت .
وخالفهم إمام الحرمين ^(١) والمعتزلة .

ويصح التكليف بما جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف عند الوقت بالاتفاق . كما إذا قال السيد لعبده : « صم غدا » فإن هذا مشروط ببقاء العبد غدا ، وهو مجهول للأمر .

ص - لنا : لو لم يصح - لم يعص أحد أبدا ؛ لأنه لم يحصل شرط وقوعه من إرادة قديمة أو حادثة .

وأیضا : لو لم يصح - لم يُعلم تكليف ؛ لأنه بعده ، ومعه ينقطع ^(٢) ، وقبله لا يُعلم . فإن فرضه متسعا ، فرضناه ^(٣) زمنا زمنا ، فلا يعلم أبدا . وذلك باطل .

وأیضا : لو لم يصح - لم يعلم إبراهيم وجوب الذبح .
والمنكر معاند .

ش - لما فرغ عن تحرير محل النزاع شرع في إثبات ما هو الحق عنده ، وهو صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه . وبينه بثلاثة وجوه :

(١) انظر : البرهان ١ : ١٠٤ ، ١٠٥ ، فقرة ٢٨ .

(٢) ع : منقطع .

(٣) في الأصل والبارقي : « فرضنا » .

الأول لو لم يصح التكليف (١) بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ،
لم يعص أحد من المكلفين أبدا بترك فعل من الأفعال . والتالى باطل
بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن وقوع كل فعل من الأفعال مشروط بإرادة قديمة -
وهى الإرادة القائمة بذات الله تعالى - كما هو مذهب الجماعة أو بإرادة
حادثه - وهى إرادة الخلق - كما هو مذهب المعتزلة . فإذا ترك الفاعل
الفعل فقد علم الله تعالى أنه لا يريد وقوع ذلك الفعل منه .

وأیضا : يعلم أن العاصى لا يريد أن يفعل فيكون عالما بانتفاء
شرط وقوع ذلك الفعل ، فلا يكون هو مكلفا بذلك الفعل فلا يكون
عاصيا بتركه .

الثانى : أنه لو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه
لم يعلم تكليف أصلا . والتالى باطل قطعاً ، فالمقدم مثله .

بيان الملازمة أن التكليف ينقطع بعد الفعل بالاتفاق ، ومع الفعل
عند المعتزلة . فلا يكون العلم بالتكليف بعد الفعل ومعه ؛ لأن العلم
لا يكون خلاف الواقع . وقبل الفعل لا يجزم بوقوع الشرط عند وقت
الفعل . وإذا لم يجزم بوقوع الشرط لم يجزم بوقوع المشروط . فلا يعلم
التكليف قبل الفعل . وإذا لم يعلم قبل الفعل ومعه وبعده لم يعلم أصلا .
قوله : « فإن فرضه متسعا » إشارة إلى سؤال وارد على الملازمة .

(١) فى الأصل : التكلف ، وهو خطأ .

توجيهه أن يقال : لا نسلم أنه لو لم يصح التكليف على الوجه المذكور لم يعلم تكليف أصلا . وذلك لأننا نفرض التكليف بالفعل موسعا ، كالواجب الموسع ، فإنه إذا انقضى من الوقت ، القدر الذى تمكن المكلف من الإتيان بالفعل ، ولم يأت بعد ، فقد علم المكلف التكليف بالفعل ؛ لأنه يعلم حينئذ أنه تمكن من الفعل .

تقرير الجواب أن يقال : نفرض زمنا زمنا ، أى يجرى الوقت الموسع إلى ما قبل الفعل ومعه وبعده .

ونقول : التكليف لم يعلم قبل أول الزمان الموسع لعدم الجزم بتمكّنه من الفعل ، ولا مع أول الزمان الموسع ، إن وقع الفعل فيه ، ولا بعده لانقطاع التكليف .

وقس على هذا باقى الأجزاء .

الثالث : لو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يعلم إبراهيم وجوب ذبح ولده . والتالى باطل فالمتقدم مثله .

أما الملازمة فلأنه لو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه لم يكن إبراهيم عليه السلام مكلفا بالذبح (١) ؛ لأن الله تعالى علم بانتفاء شرط وقوعه . وإذا لم يكن مكلفا بالذبح ، لم يكن عالما به . ١/٦٣

أما بطلان التالى فلأنه - عليه السلام - لو لم يعلم وجوب الذبح لم يأخذ فى مقدماته من الإضجاع ، وتلّ الجبين ، وإمرار المديّة .

(١) بما رآه فى المنام وحكاه الله سبحانه بقوله : ﴿ يَا بُنَيَّ إِنَّى أَرَىٰ فِى الْمَنَامِ أَنىٰ أَذْبَحُكَ ﴾ ١٠٢ : الصافات - ٣٧ .

ومن أنكر علم إبراهيم عليه السلام وجوب الذبح فهو معاند للحق مكابر .

ص - وقال القاضى : الإجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن .

ش - احتج القاضى على صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه وقال : الإجماع منعقد قبل ظهور المخالف على أن كل واحد من الوجوب والتحريم قد تحقق قبل التمكن من الفعل . فلو لم يصح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ، لجواز ظهور انتفاء شرط الوقوع عند الوقت .

ص - المعتزلة : لو صح - لم يكن الإمكان شرطا فيه .
وأجيب بأن الإمكان المشروط أن يكون مما يتأتى فعله عادة عند وقته واستجماع شرائطه . والإمكان الذى هو شرط الوقوع محل النزاع .
[وبأنه] يلزم (١) أن لا يصح مع جهل الأمر .

ش - قالت المعتزلة : لو صح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، لم يكن إمكان المكلف به شرطا فى التكليف . واللازم باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن الفعل الذى علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ليس

(١) كذا فى أ ، و ط ، ع . وفى بقية النسخ والبايرقى : « وأيضاً يلزم » .

بممكن (١) ؛ لأن العلم بعدم الشرط يكشف عن تحقق عدم الشرط ،
 وإلا لم يكن العلم علما . وعدم الشرط يستلزم امتناع المشروط .
 أجاب المصنف عنه بجوابين ؛ أحدهما نقض [تفصيلي] (٢)
 والآخر إجمالي :

أما الأول فتقريره أن يقال : الإمكان الذي هو شرط صحة
 التكليف هو أن يكون المكلف به مما يتأتى فعله عادة عند دخول وقته
 واستجماع شرائطه والفعل الذي علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ممكن بهذا
 المعنى ؛ فإنه عند دخول وقته واستجماع شرائطه يتأتى وقوعه من
 المكلف ، وامتناعه (٣) بسبب انتفاء شرط وقوعه (٤) [لا ينافي هذا
 الإمكان ، بل الإمكان الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه بسبب
 انتفاء شرط وقوعه] (٤) .

وكون هذا الإمكان شرطا لصحة التكليف ، هو محل النزاع ، فإن
 عندنا أن هذا لإمكان شرط الامتثال ، ليس بشرط في صحة التكليف ؛
 فإن التكليف لا يقتضى حصول المكلف به ، بل قد يقع التكليف لأجل
 الابتلاء .

وأما الثاني فتقريره أنه لو صح ما ذكرتم ، لم يصح التكليف بما إذا
 جهل الأمر انتفاء شرط وقوعه . والثالث باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

(١) الأصل : يمكن .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٣) في الأصل : ويتأتى امتناعه .

(٤) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

بيان الملازمة أنه لو صح لم يكن الإمكان شرطا ؛ لأن مثل هذا الفعل قد يكون ممتنعا ، لجواز انتفاء شرط وقوعه .

ص - قالوا : لو صح - لصح مع علم المأمور .

وأجيب بانتفاء فائدة التكليف .

ولهذا ^(١) يطيع ويعصى بالعزم والبشر والكرهه .

ش - المعتزلة قالوا أيضا : لو صح التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه ، لصح التكليف بما علم المأمور انتفاء شرط وقوعه ، قياسا عليه . والجامع كون كل واحد منهما معلوما عدم حصوله . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

أجاب المصنف عنه بالفرق . فإن محل الوفاق إنما لا يصح التكليف به لانتفاء فائدة التكليف ؛ لأن فائدة التكليف إما الامتثال أو العزم عليه . وإذا علم المأمور امتناع الفعل ، يمتنع الامتثال منه ، ولم يعزم على الفعل فلا يطيع ولا يعصى .

بخلاف محل النزاع ، فإنه إذا لم يعلم المأمور امتناع الفعل قد يطيع بالعزم والبشر ، وقد يعصى بالترك والكرهه .

★ ★ ★

(١) فيما سوى ج ، ع : « وهذا » .

بَيَانُ الْمَخْضَرِ

شرح مختصر ابن الحاجب



الأدلة الشرعية

(الكتاب والسنة والإجماع)

الأدلة الشرعية

ص - الأدلة الشرعية : الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال .

وهي راجعة إلى الكلام النفسى . و [هو] ^(١) نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم .

والعلم بالنسبة ضرورى .

ولو لم تقم ^(٢) به ^(٣) - لكانت ^(٤) النسبة الخارجية ؛ إذ لا غيرهما .

والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل المفردين .
وهذه متوقفة .

ش - قد ذكر فى صدر هذا الكتاب أن هذا المختصر ينحصر فى المبادئ والأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح .

(١) أ ، ب ، ج ، م ، ط ، ع : « وهى » بدل « وهو » وفى المنتهى : وهو .

(٢) الأصل و ب : يقم .

(٣) « به » ساقط من البابرى .

(٤) فى الأصل و د : « لكان » بدل « لكانت » .

ولما فرغ عن المبادئ شرع في الأدلة الشرعية وقدمها على الاجتهاد والترجيح ؛ لأنه ما لم يعرف الأدلة وأقسامها ، وأحكامها ، لم يتمكن من معرفة كيفية استثمارها ، ولا [معرفة] ^(١) ترجيح بعضها على بعض .
والأدلة قد مر تفسيرها .

والمراد بالشرعية : أن يكون طريق [معرفة دلالتها] ^(٢) مستفادا من الشرع .

ولا فرق بين السمعية والشرعية عند الفقهاء والأصوليين .

وإنما انحصر الدليل الشرعى فى الخمسة المذكورة ؛ لأن الدليل الشرعى . إما أن يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام أو لا .
والأول إما أن يكون معجزا ، وهو الكتاب ، أولا ، وهو السنة .
ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره .

والثانى - وهو الذى لا يكون واردا من جهة الرسول عليه السلام - إما أن يكون صادرا ممن لا يجوز عليه الخطأ - وهو الإجماع - أولا .
وحينئذ إما أن يكون حمل فرع على أصل لعلته مشتركة بينهما - وهو القياس - أولا ، وهو الاستدلال .

وهذه الدلائل الخمسة راجعة إلى الكلام النفسى ^(٣) ؛ لأن أصلها الكتاب .

(١) « معرفة » ساقط من أ ، ب .

(٢) فى الأصل : طريق معرفتها .

(٣) قال الإمام الرازى : إن الشخص إذا قال لغيره : اسقنى ماء . فقبل أن يتلفظ =

أما السنة فلقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (١) .

وأما الإجماع فلأن أصله إما الكتاب أو السنة . وعلى التقديرين يلزم رجوعه إلى الكتاب .

وأما القياس والاستدلال ، فلأن كلا منهما راجع إلى معقول الكتاب أو السنة أو الإجماع . وعلى التقادير يلزم رجوعه إلى الكتاب . والكتاب بالحقيقة هو الكاشف عن الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى . فيكون الجميع راجعا إلى الكلام النفسى . وهو نسبة بين مفردين ، قائمة بالمتكلم .

أما كون الكلام النفسى نسبة فالعلم به ضرورى .

وأما كون النسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم فلأنها لو لم تقم النسبة بين المفردين بالمتكلم ، لكانت النسبة بينهما خارجية ، أى خارجة عن المتكلم ؛ إذ لا غيرهما . لأنها إما أن تكون قائمة بنفس المتكلم أو لا تكون قائمة بها . والتالى باطل فالمقدم مثله .

بيان بطلان التالى أن النسبة بين مفردين يتوقف حصولها على تعقل مفرديهما ، ولا شىء من الخارجية يتوقف حصولها على تعقل شىء . فهذه النسبة لا تكون خارجية ، فتكون قائمة بالمتكلم .

= بهذه الصيغة قام بنفسه تصور حقيقة السقى ، وحقيقة الماء ، والنسبة الطلبية بينهما . فهذا هو الكلام النفسى ، والمعنى القائم بالنفس . وصيغة قوله : « اسقنى ماء » عبارة عنه ، ودليل عنه . انظر : الأربعين فى أصول الدين للإمام الرازى ص ١٧٤ .

١ - الكتاب

ص - الكتاب : القرآن ، وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة

منه .

و (١) قولهم : « ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً » - حدّ
للشئء بما يتوقف عليه ؛ لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن .

ش - لما كان الكتاب أصلاً للأدلة الشرعية قدم ذكره . ثم قدم
السنة على الإجماع ؛ لأنها أصله . ثم قدم الإجماع على القياس لكون
الإجماع سالماً عن الخطأ .

وذكر في الكتاب مقدمة وثلاث مسائل وخاتمة .

اعلم أن الكلام قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس ،
نقول : سمعت كلام فلان . وقد يطلق على مدلول الألفاظ ، وهي المعاني
التي في النفس ، كما قيل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً (٢)

(١) « و » ساقطة من البابرق .

(٢) ذكره ابن هشام مع آخر قبله (لا يعجبك من خطيب خطبة - حتى يكون
مع الكلام أصيلاً) في شذور الذهب (ص ٢٨) عند تعريف الكلام ، ونسبه للأخطل =

والأصولى يبحث فى الكلام بالمعنى الأول . والمتكلم يبحث فى الكلام بالمعنى الثانى .

ولذلك أعرض المصنف عن الكلام النفسانى ، وقيد - فى تعريف الكتاب الذى هو القرآن - الكلام بالمنزل ، ليخرج النفسانى . وأيضاً يخرج عنه كلام البشر .

وقوله : للإعجاز ، وهو قصد إظهار صدق دعوى النبى الرسالة عن الله تعالى ، يخرج الكلام المنزل الذى ليس للإعجاز ، كالأحاديث الربانية والكتب المنزلة على الأنبياء إن لم نقل بكون نزولها للإعجاز .
وقوله : « بسورة منه » (١) وأراد بعضاً مخصوصاً يساوى فى

= النصرانى . واسمه غياث بن غياث بن الصلت . وهو شاعر فحل من شعراء الدولة الأموية .

وليسا فى ديوانه .

وكذلك نسبه ابن يعيش إليه فى شرح المفصل ، وهو فى زيادات شعر الأخطل (ص ٥٠٨) .

وفى إمتاع العقول (ص ١٢٠ ، ١٢١) هذا البيت مخترع مكذوب منسوب للأخطل النصرانى .

(١) قال العضد : (٢ : ١٨) قوله : « بسورة منه » إن أجرى على ظاهره ، فإخراج بعض القرآن ؛ فإن التحدى وقع بسورة من كل القرآن ، أى سورة كانت غير مختصة ببعض .

وإن أريد بسورة من جنسه فى البلاغة والعلو ، فيتناول كل القرآن وكل بعض منه . وهذا أقرب إلى غرض الأصولى .

القدر ، الكوثر التى هى أقصر سورة ، يخرج الآية أو بعضها .
 وأيضاً يخرج الكتب المنقولة التى هى غير القرآن إن قلنا : إن
 إنزالها للإعجاز ؛ لأنها وإن كانت للإعجاز لكن لم يكن الإعجاز بسورة
 منه .

فصار هذا التعريف منطبقاً على مجموع القرآن .

ويلزم منه أن لا يسمى بعض القرآن ، قرآناً ، إلا بالمجاز .

وقول الأصوليين فى حد الكتاب : « ما نقل إلينا بين دفتى
 المصحف نقلاً متواتراً » (١) حدٌ للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك
 الشيء (٢) . لأن معرفة ما نقل إلينا نقلاً متواتراً يتوقف على وجود
 المصحف ، وعلى ما نقل فيه ؛ لأن الذى نقل إلينا نقلاً متواتراً ،
 لا يتصور كونه منقولاً إلا بعد وجود المصحف وبعد النقل . ووجود
 المصحف ونقله فرع تصور القرآن ؛ لأن وجود المصحف فرع على
 إثبات السور والآيات فيه . وإثباتها فرع على تصورهما .

وكذا النقل المضاف إلى ما بين دفتى المصحف لا يمكن إلا بعد
 تصوره ، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواتراً موقوفاً على وجود المصحف

(١) انظر : المستصفى ١/١٠١ .

(٢) قال عبد العزيز البخارى فى كتاب التحقيق ص ٥ : « وإنما يلزم الدور
 المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل عن بعض الأصوليين أنه قال : « القرآن : ما
 نقل إلينا بين دفتار المصحف » على أنه يمكن التفصي عنه أيضاً بأن يقول : المراد من
 المصاحف ما جمعتها الصحابة من الوحي المتلو فى المصحف ، فيندفع الدور .

ونقله ، وهما موقوفان على تصور القرآن ، فيكون معرفة ما نقل إلينا متواترا موقوفة على تصور القرآن . لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء .

فيكون تعريف القرآن به تعريفا للشيء بما يتوقف عليه . وهو باطل .

قال بعض الشارحين (١) في تقريره : « المصنف اعترض على هذا الحد بلزوم الدور ؛ فإن الحكم بوجود المصحف ونقله مسبق بتصور القرآن ؛ لما عرف من أن التصديق مسبق بالتصور . فلو عرف القرآن بهما لزم الدور » .

وهذا الكلام مع مخالفته لما في المتن ، لا توجيه له أصلا .

أما كونه مخالفا لما في المتن فلأن المصنف لم يقل : إن الحكم بوجود المصحف ونقله ، فرع تصور القرآن ، بل قال : وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن .

أما أنه لا توجيه له أصلا ، فلأن قوله : « الحكم بوجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن » غير مستقيم .

قوله : « لما عرف أن التصديق مسبق بالتصور » .

قلنا : هذا مسلم به ولكن لا يفيد ههنا ؛ لأن الحكم بوجود المصحف مسبق بتصور المصحف والوجود ، لا بتصور القرآن .

(١) وهو الحلّي . انظر : النقود والردود ١٦١ ب .

وعلى تقدير أن يكون الحكم بوجود المصحف ونقله مسبوقا بتصور القرآن ، لا نسلم أنه لو عرف القرآن بالمصحف والنقل ، يلزم الدور . وإنما يلزم أن لو عرف القرآن بالحكم بوجود المصحف ونقله . واعلم أن التعريف الذى زيفه المصنف ذكره حجة الإسلام - رحمه الله - فى المستصفى (١) .

ولقائل أن يدفع التزييف بالعناية بأن يقول : هذا التعريف إنما ذكره لغير المثبت . والإثبات والنقل لا يستدعيان تصور القرآن إلا بالنسبة إلى المثبت .

ص - (مسألة) : ما نقل آحادا فليس بقرآن للقطع بأن العادة تقضى بالتواتر فى تفاصيل مثله .

ش - المسألة الأولى فى بيان أن ما نقل آحادا ليس بقرآن . وذلك لأننا قاطعون بأن العادة تقضى بأن مثل هذا الكتاب الذى يكون هاديا للخلق ، معجزا على وجه لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بسورة من مثله لم يقدروا عليه ، يمتنع أن لا يتواتر فى تفاصيله ، أى فى أصله وأجزائه ووضعه وترتيبه ومحله ؛ إذ الدواعى تتوفر على نقله إلى أن يصير شائعا مستفيضا متواترا . فما لم يبلغ إلى حد التواتر يقطع بأنه ليس من القرآن .

ص - وقوة الشبهة فى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ منعت من التكفير من الجانبيين .

(١) انظر : المستصفى ١ : ١٠١ ونصه : « حد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتى المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا » .

والقطع (أنها)^(١) لم تتواتر في أوائل السور قرآنا ، فليست بقرآن فيها^(٢) قطعا ، كغيرها .

وتواترت بعض آية في النمل فلا يخالف .

ش - اعلم أن الأمة أجمعوا على أن التسمية في قوله تعالى في النمل : ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾^(٣) من القرآن . ثم اختلفوا في أنها هل هي من القرآن في أوائل السور سوى التوبة ، ؟ أم لا ؟

فقال الشافعي - رضى الله عنه - : آية من القرآن في أوائل السور . ثم تردّد في أنها هل تكون في أول كل سورة آية برأسها ، أو هي مع أول آية من السورة آية .

ومن الأصحاب من حمل التردد على أنها هل هي من القرآن في كل سورة أولا .

قال حجة الإسلام - رحمه الله - حمل قول الشافعي - رضى الله عنه - على الأول ، أصح^(٤) .

(١) ع : بأنها .

(٢) ب : منها .

(٣) ٣٠ : النمل - ٢٧ .

(٤) انظر : المستصفى ١ : ١٠٢ .

قال العضد (٢ : ٢١) وما يروى من قول الشافعي أنها آية في الفاتحة والخلاف في

غيرها ، تحكم .

وقال فريق من الأصوليين ، منهم القاضى أبو بكر : إنها ليست من القرآن فى أوائل السور .

أما أبو حنيفة - رضى الله عنه - فلم ينص على أنها من القرآن فى أوائل السور أم لا (١) ، وقال : يُسرُّ بها فى الصلاة .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن قول المصنف : « وقوة الشبهة » إلى قوله : « من الجانبين » يمكن أن يكون جوابا لسؤال .

توجيهه أن يقال : إما أن يحكم بكون التسمية من القرآن فى أوائل السور ، أو يحكم بكونها ليست من القرآن فيها . وأياً ما كان ، يلزم ٦٤/ب تكفير طائفة من المسلمين ؛ لأنه يلزم إما جعل ما ليس بقرآن قرآناً ، أو إنكار ما هو من القرآن . وكل واحد منهما موجب للكفر .

تقرير الجواب أن يقال : لم يلزم تكفير كل واحد من الفريقين ؛ لأن قوة الشبهة من الجانبين منعت من التكفير من الجانبين .

فإن قيل : عند المصنف أن الدليل الدال على كون (٢) التسمية

(١) قال السمرقندى فى ميزان الأصول (١٥ ب) : قال علمائنا رحمهم الله ، إن التسمية المكتوبة فى المصاحف على رأس السور من القرآن لكنها ليست من السور ؛ لأنه ثبت بالتواتر أنها مكتوبة فى المصاحف وملتوة مع السور وما ثبت بالتواتر أنها من السور وقد روى عن محمد بن الحسن رحمه الله أن التسمية آية مكررة فى القرآن أنزلت للفصل بين السور ، والبداية بها تبركا . ولهذا قال مشائخنا بأن التسمية تكتب فى المصاحف على رأس السور وتتلى معها لثبوتها بالتواتر ولكن تكتب بخط على حدة غير موصولة بالسورة حتى لا يتوهم أنها منها .

(٢) فى الأصل : « أن » بدل « كون » .

في أوائل السور ليست بقرآن قطعي ، فلا يصح إطلاق قوة الشبهة على ذلك الدليل ؛ لأن قوة الشبهة إنما تطلق عند تعارض الأدلة الظنية .

أجيب عنه بأن ذلك الدليل وإن كان قطعيا عنده ، لكنه عند الخصم ليس بقطعي . فهذا الاعتبار صح إطلاق الشبهة عليه .

قال بعض الشارحين (١) : والأولى أن يقال : إن التكفير إنما يلزم عند مخالفة القطعي ، ولا مخالفة للقطعي ههنا .

وفيه نظر ؛ لأن هذا الجواب لا يستقيم على مذهب المصنف ؛ لأن مذهبه أن القطعي دال على أنها في أوائل السور ليست بقرآن .

ثم ذكر المصنف أنها في أوائل السور ليست (٢) بقرآن قطعيا ؛ لأنها نقطع بأنها لم تتواتر قرآنا في أوائل السور ، وكل ما لم يتواتر لا يكون قرآنا قطعيا . فالتسمية في أوائل السور (٣) لا تكون قرآنا قطعيا (٤) كغيرها الذي لم يتواتر .

وذكر أنها قد تواترت بعض آية في (٥) سورة النمل ، فلا يخالف (٦) في أنها قرآن في سورة النمل ؛ لأن التواتر مقطوع والمقطوع [لا تخالف فيه] (٧) .

(١) وهو الخنجي . انظر : النقود والردود ١٦٢ ألف .

(٢) في الأصل : ليست في أوائل السور بقرآن قطعيا .

(٣) « في أوائل السور » ساقط من أ ، ج .

(٤) ب ، د : فالتسمية لا تكون قرآنا قطعيا في أوائل السور .

(٥) في الأصل « من » بدل « في » .

(٦) كذا في د . وفي الأصل و أ : فلا يخالف ، وفي ج : فلا تخالف .

(٧) ب : لا يخالف فيه .

ص - قولهم : مكتوبة بخط المصحف .

وقول ابن عباس - رضى الله عنهما - : « سرق - الشيطان من الناس آية » . لا يفيد ؛ لأن القاطع ^(١) يقابله .

ش - اعلم أن القائلين بأن التسمية في أوائل السور من القرآن ذكروا دليلين :

أحدهما : أن التسمية في أوائل السور مكتوبة بخط المصحف ، لم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ، ولم ينكر أحد من الصحابة ، فتكون من القرآن . لأنها لو لم تكن من القرآن لمنع الصحابة من أن تكتب بخط المصحف ؛ لأنهم يبالغون في حفظ القرآن وصيانتة وتمييزه عما ليس منه ، حتى يمنعون من كتابة أسامي السور مع القرآن ، ومن التفسير والنقط ، كيلا يختلط بالقرآن غيره .

الثاني : أنه نقل عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال : « سرق الشيطان من الناس آية » إلى أن ترك التسمية في أول كل سورة ^(١) ، ولم ينكر عليه أحد . فدل قوله ، مع عدم الإنكار ، على أنها من القرآن في أوائل السور .

(١) ب : « القطعى » بدل « القاطع » .

(٢) رواه البيهقى فى السنن الكبرى (٢ : ٥٠) ولفظه : إن الشيطان استرق من أهل القرآن أعظم آية فى القرآن : بسم الله الرحمن الرحيم .

قال ابن كثير فى التحفة (٢٣) : قال أبو عبيد القاسم بن سلام فى كتاب فضائل القرآن : ثنا إسماعيل بن إبراهيم عن الليث عن مجاهد عن ابن عباس قال : آية من كتاب الله أغفلها الناس : بسم الله الرحمن الرحيم . إسناده جيد .

أجاب المصنف عن هذين [الدليلين] ^(١) بأنهما لا يفيدان ؛
لأنهما ظنيان ، وما يقابلهما - وهو أنها لو كانت قرآنا لتواترت -
قطعي . والظني لا يفيد إذا كان مقابله قطعيا .

فقوله : « قولهم » مبتدأ . وقوله : « لا يفيد » خبره .

ص - قولهم : لا يشترط التواتر في المحل بعد ثبوت مثله ،
ضعيف ، يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر . وجواز إثبات ما
ليس بقرآن منه . مثل « ويل » و « فبأى » .

ش - هذا إشارة إلى جواب إيراد على ما أجاب به المصنف عن
الدليلين .

تقرير الإيراد أن يقال : لا نسلم أن الدليل القطعي دال على أن
التسمية في أوائل السور ليست بقرآن .

قوله : « لأننا نقطع بأنها غير متواترة في أوائل السور » .

قلنا : التسمية في أوائل السور ، وإن [لم] ^(٢) يتواتر كونها من
القرآن ، لم يلزم أن لا يكون قرآنا ؛ لأن ثبوت التسمية في القرآن متواتر
قطعا ، لا نزاع فيه .

والتواتر في المحل والوضع ليس بشرط بعد ثبوت مثل ما هو من
القرآن بحسب المتن .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) « لم » ساقطة من ب .

والحاصل أن التواتر يشترط في [ثبوت] (١) ما هو من القرآن بحسب المتن ، ولا يشترط في محله ووضعه وترتيبه ، بل يكفي فيها نقل الآحاد . فالتسمية وإن لم تتواتر في أوائل السور قرآنا ، لم يلزم أن لا تكون قرآنا قطعاً . فلا يدل القاطع على أنها ليست من القرآن في أوائل السور .

تقرير الجواب أن نقول : القول بأن التواتر لا يشترط في المحل والوضع ضعيف . ومع ضعفه يستلزم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر وجواز (٢) إثبات ما ليس بقرآن من المكرر . مثل : ﴿ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ (٣) . ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ (٤) .

١/٦٥

أما بيان ضعفه فهو أن العادة تقضى بتواتر المتن والمحل والوضع والترتيب فيما هو مثل القرآن من غير فرق .

أما بيان لزوم جواز سقوط كثير من القرآن المكرر ؛ فلأنه إذا لم يشترط التواتر في المحل جاز أن لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن ، وما لم يتواتر جاز أن لا يصل إلينا ، وما جاز أن لا يصل إلينا جاز سقوطه .

أما بيان لزوم جواز إثبات كثير مما ليس بقرآن من المكررات فلأنه

(١) في الأصل : في تواتر ، هو خطأ .

(٢) ج : جاز .

(٣) ١٥ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ (كررت

عشر مرات) المرسلات ٧٧ .

(٤) ١٣ : الرحمن - ٥٥ (وكررت ٣١ مرة) .

إذا تواتر بعض من القرآن بحسب المتن فبعد ذلك يجوز إثبات ذلك البعض في المواضع بنقل الآحاد ، فجاز أن يكون بعض أفراد المكرر قرآنا ، ثبت بالتواتر ، وبعضها غير قرآن ، ثبت بنقل الآحاد . وكل واحد من الجوازين منتفٍ قطعاً فيلزم انتفاء عدم اشتراط التواتر بحسب المحل .
 فقوله : « مبتدأ » وقوله : « ضعيف » خبره ، وقوله : « يستلزم خبر بعد خبر » ، وقوله : « وجواز إثبات » عطف على قوله « جواز سقوط » .

ص - لا يقال : يجوز ، ولكنه (١) ، اتفق تواتر ذلك .
 لأننا نقول : لو قطع النظر عن ذلك الأصل لم يقطع بانتفاء ذلك (٢) السقوط ونحن نقطع بأنه لا يجوز . والدليل ناهض .
 ولأنه يلزم جواز ذلك في المستقبل ، وهو باطل .
 ش - هذا إيراد على ما أجاب به المصنف عن الإيراد الأول .
 توجيهه أن يقال : لا نسلم أنه لا يجوز الإسقاط والإثبات ، بل يجوز إن لم يمنع مانع يمنعهما ، لكن قد اتفق تواتر التكرار فيما هو مكرر ، والتواتر منع جواز الإسقاط والإثبات .
 أجاب المصنف عنه بجوابين :

أحدهما : أنه لو كان جواز الإسقاط متحققاً ، فلو قطعنا النظر

(١) ع : ولكن .

(٢) « ذلك » ساقط من ط والبايرقي .

عن ذلك الأصل الذى هو اتفاق تواتر المكرر ، لم يقطع بانتفاء سقوط المكرر ؛ لأن الموجب للقطع بانتفاء سقوط المكرر هو اتفاق تواتر المكرر المانع عن جواز السقوط ، وليس كذلك لأننا نقطع بانتفاء سقوط المكرر من القرآن ، سواء قطع النظر عن اتفاق تواتر المكرر ، أو لم نقطع . والدليل قائم على انتفاء جواز السقوط ، وهو ما سبق من وجوب اشتراط التواتر فيما هو من القرآن .

الثانى أنه لو كان كما ذكرتم يلزم جواز ذلك ، أى جواز كل واحد من السقوط والإثبات فى الزمان المستقبل . وذلك لأن الجواز وإن انتفى فى الزمان الحاضر بسبب اتفاق التواتر ، لكن جاز أن ينتفى التواتر فى الزمان المستقبل ، فيلزم جواز السقوط والإثبات فيه .

ص - (مسألة) (١) : القراءات السبع متواترة (٢) [فيما ليس من قبيل الأداء ، كالمدة والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوها] (٢) .

لنا : لو لم تكن - لكان بعض القرآن غير متواتر ، كـ « ملك » و « مالك » ونحوهما .

وتخصيص أحدهما تحكم باطل لاستوائهما .

ش - المسألة الثانية فى أن القراءات السبع متواترة .

والمراد من القراءات السبع : القراءات المنسوبة إلى القراء السبعة

(١) زيادة مما عدا الأصل .

(٢) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع والبارقى . وفى أ « ليس بأداء » بدل « ليس من

قبيل الأداء » .

وهم : نافع (١) ، وابن كثير (٢) ، وأبو عمرو (٣) وابن عامر (٤) ،
وعاصم (٥) ، وحمزة (٦) ، والكسائي (٧) - رحمهم الله تعالى - ، بشرط

(١) هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم . إمام أهل المدينة الذى صاروا
إلى قرائنه ، ورجعوا إلى اختياره .

وأصله من أصبهان ، وكان أسود شديد السواد ، قرأ على سبعين من التابعين ، وأقرأ
بمسجد رسول الله ﷺ ، أكثر من سبعين سنة . ولد فى حدود عام ٧٠ هـ وتوفى بالمدينة
المنورة عام ١٦٩ هـ .

ورواياه : قالون ، وورش .

انظر : غاية النهاية للجزرى ، ٢ : ٣٣٠ .

(٢) هو أبو معبد عبد الله بن كثير المكي الدارى ، كان قاصص الجماعة بمكة ،
وكان شيخا كبيرا ، ولد بمكة سنة ٤٥ هـ فى خلافة معاوية ومات بها سنة ١٢٠ هـ .

ورواياه : قُنبِل والْبَرْزَى . (انظر : غاية ١ : ٤٤٣) .

(٣) كان أعلم الناس بالغريب والعربية والقرآن والشعر وبأيام العرب وأيام
الناس . وهو قارئ أهل البصرة . وتوفى عام ١٥٤ هـ .

ورواياه : أبو عمر الثَّورَى ، وأبو شعيب السوسى . (انظر : غاية ١ : ٢٨٨) .

(٤) هو أبو عمران عبد الله بن عامر اليحصبى ، قاضى دمشق فى أيام الوليد بن
عبد الملك ، وإمام مسجد دمشق ، وكان من التابعين . توفى بدمشق سنة ١١٨ هـ .

ورواياه : ابن ذكوان ، وهشام بن عمار . (انظر : غاية ١ : ٤٢٣) .

(٥) هو أبو بكر عاصم بن أبى النَّجود الضرير الكوفى ، ويقال : ابن بهدلة . وهو
من التابعين أيضا . وتصدر للإقراء عند موت أبى عبد الله السلمى سنة ثلاث وسبعين إلى
أن توفى بالكوفة سنة ١٢٧ هـ .

ورواياه : أبو بكر بن عياش ، وأبو حفص بن أبى داؤد . (انظر : غاية ١ :

٣٤٦) .

(٦) هو أبو عمارة حمزة بن حبيب الكوفى الزيات ، كان صالحا ورعا ، ثقة فى =

[صحة] ^(١) إسناده ^(٢) إليهم ، واستقامة وجهها في العربية ، وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب إلى صاحبها . ك « ملك » بغير الألف الذى نسب إلى نافع ، وابن كثير ، وابن عامر ، وحمزة ، وأبى عمرو ، بإسناد صحيح ، مكتوباً فى مصحفهم بغير الألف ، مستقيماً وجهه فى العربية . وك « مالك » بالألف الذى نسب إلى الكسائى وعاصم بإسناد صحيح أيضاً ، مكتوباً فى مصحفهما بالألف ، مستقيماً وجهه فى العربية .

والدليل على أن القراءات السبع متواترة أنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله :

بيان الملازمة أن بعض القرآن ك « ملك » و « مالك » قرأ بأحدهما بعض القراء ، وقرأ بالآخر بعضهم . فإما أن يكون كل واحد منهما قرآناً ، فيلزم أن يكون بعض القرآن غير متواتر ؛ إذ التقدير أن بعضها غير متواتر .

= الحديث . ولد سنة ٨٠ هـ وأحكم القراءة وله خمس عشرة سنة ، وأم الناس سنة مائة . وعرض عليه من نظرائه : سفيان الثورى ، والحسن بن صالح . وتوفى بجلوان سنة ١٥٦ هـ .

وراويه : خلف بن هشام ، وخلاد بن خالد (انظر : غاية ١ : ٢٦١) .
 (٧) هو أبو الحسن على بن حمزة الكسائى ، الكوفى النحوى ؛ كان صادق اللهجة ، متسع العلم بالقرآن والعربية واللغة ، وهو رأس مدرسة الكوفة النحوية ومؤسسها . وتوفى برنوبيه من قرى الرى حين توجه مع هارون الرشيد إلى خراسان عام ١٨٩ هـ .

وراويه : أبو الحارث الليث بن خالد ، وأبو عمر الدورى (انظر غاية ١ : ٥٣٥) .
 (١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) د : استنادها .

أو يكون بعضهما قرآنا دون بعض ، وهو تحكم (١) باطل ؛ لأن كل واحد منهما مساوٍ (٢) في كونه قرآنا وعدمه .

أولا تكون واحدة منهما (٣) قرآنا فيلزم أن لا يكون بعض القرآن قرآنا (٤) وهو باطل بالاتفاق .

ص - (مسألة) : العمل بالشاذ غير جائز ، مثل : ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ﴾ . ٦٥/ب

واحتج به أبو حنيفة ، رحمه الله .

لنا : ليس بقرآنٍ ولا بخبرٍ يصح العمل به (٥) .

قالوا : يتعين أحدهما ، فيجب .

قلنا : يجوز أن يكون مذهبا (٦) .

(١) في الأصل : يحكم ، وهو خطأ .

(٢) مساوٍ في الأصل : متساوٍ .

(٣) في الأصل : منها ، وفي ب : واحد منهما .

(٤) أ ، ج : بقرآن .

(٥) في الأصل : يصح به العمل .

(٦) قال الباری فی شرحه لمختصر ابن الحاجب ، (ورقة ٧٩ ألف و ب) :

ولقائل أن يقول : إن ذلك قراءة أبي وابن مسعود ، وكان مشهورا في القرن الثاني ، مكتوبا في مصحفهما ومصحف كل من كتب من مصحفهما . فتسميته شاذًا ليس على ما ينبغي . وقوله : « يجوز أن يكون مذهب الراوى » خطأ فاحش ؛ إذ لا يظن أحد من جمال العوام أن يدخل مذهبه في مصحفه ويدعى أنه قرآن ، وهل هو إلا كفر . وكذلك نسبة الخطأ إلى الصحابة نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى .

وإن سلم - فالخبر المقطوع بخطأه لا يعمل به .
ونقله قرآنا ، خطأ .

ش - المسألة الثالثة في أن العمل بالشاذ - وهو ما نقل آحاداً - غير جائز . مثل : ﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ﴾ (١) [مُتَّابِعَاتٌ] . فإن زيادة « متتابعات » بعد قوله « أيام » نقلت آحاداً (٢) . فلا يجوز ، أن يحتج به على وجوب التابع في صوم كفارة اليمين .

(٣) [وأبو حنيفة جوز العمل بالشاذ واحتج به على وجوب التابع في صوم كفارة اليمين] (٣) .

لنا أنه لا يصح العمل به ؛ لأنه ليس بقرآن ؛ إذ لم يتواتر . ولا خبر يصح العمل به ؛ لأن الخبر الذي يصح العمل به : ما رواه الراوى صريحاً على أنه خبر عن الرسول عليه السلام . وهذا ليس كذلك . قالت الحنفية : يتعين أحدهما : إما القرآن وإما خبر الآحاد . لأنه إن ثبت كونه قرآناً فذلك ، وإن لم يثبت كونه قرآناً فلا أقل من كونه خبر الواحد . وعلى التقديرين يجب العمل به .

أجاب المصنف عنه بأننا لا نسلم أنه يتعين أحدهما ؛ لأننا لا نسلم أنه إذا لم يثبت كونه قرآناً يجب أن يكون خبر الواحد . وذلك لأن الراوى لم يذكر على أن يكون خبراً ، فيجوز أن يكون مذهبا للراوى ، وذكره بيانا لمعتقده .

(١) ٨٩ : المائة - ٥ .

(٢) في مصحف ابن مسعود (شرح العضد ٢١/٢) .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

وإن سلم أنه إذا لم يثبت كونه قرآنا يجب أن يكون خبرا ، لكن لا نسلم صحة العمل به ؛ لأنه مقطوع بخطئه ؛ لأنه نقله (١) قرآنا ، وهو ليس بقرآن قطعا . والخبر المقطوع بخطئه لا يصح العمل به (٢) .
ص - المحكم (٣) : المتضح المعنى .

والمتشابه : مقابله ، إما لاشتراك أو إجمال أو ظهور تشبيه .
والظاهر ، الوقف على ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ ؛ لأن الخطاب بما لا يفهم بعيد .

ش - لما فرغ من المسائل الثلاث ، ختم بحث الكتاب بذكر المحكم والمتشابه ؛ لأن القرآن يشملهما . كما قال تعالى : ﴿ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (٤) .
والمحكم : المتضح المعنى بحيث لا يتطرق إليه إشكال ، ولا التباس .

والمتشابه : مقابله ، وهو ما التبس معناه على السامع ، إما لاشتراك ، مثل قوله تعالى : ﴿ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ ﴾ (٥) أو لإجمال في مفهوم

(١) في الأصل : « نقل » بدل « نقله » .

(٢) قال التفازاني في حاشيته على شرح العضد (٢١/٢) : « فيه بحث ؛ لأن غايته أن يكون كونه قرآنا خطأ . وهو لا يوجب أن يكون كونه خبرا خطأ قطعا ؛ لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا . ولا نسلم أن هذا يوجب القطع بخطئه .

(٣) الأصل : الحكم ، وهو تصحيف .

(٤) ٧ : آل عمران - ٣ .

(٥) ٢٢٨ - البقرة - ٢ .

المتواطىء ، مثل : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذَبِّحُوا بِقَرَّةٍ ﴾ (١) أو ظهور تشبيهه ، مثل : ﴿ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ (٢) ومثل : ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (٣) .

ولما وقع في قوله تعالى : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ (٤) اشتباه في أن الواو للعطف أو للاستيناف تعرض له ، فقال : والظاهر الوقف على « والراسخون في العلم » . أى الظاهر على أن الواو للعطف لا للاستيناف ، فيكون الوقف على « وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » لا على « الله » (٥) . لأنه لو كان للاستيناف ، لزم الوقف على « الله » (٦) فيجب أن لا يعلم الراسخون في العلم تأويله ، فيكون الخطاب به خطابا بما لا يفهم ، وهو بعيد .

فإن قيل : لو كان الواو للعطف ، للزم أن يكون قوله تعالى : « يَقُولُونَ آمَنَّا » حالا لـ « الرَّاسِخُونَ » فقط ؛ لامتناع أن يقول سبحانه وتعالى : « آمنا » . فيلزم اختصاص المعطوف بالحال ، وهو غير جائز . أوجب بأن اختصاص المعطوف بالحال يجوز حيث لا لبس (٧) .

(١) ٦٧ : البقرة - ٢ .

(٢) ٦٧ : الزمر - ٣٩ .

(٣) ١٠ : الفتح - ٤٨ .

(٤) ٧ : آل عمران - ٣ .

(٥) ج ، د : إلا الله .

(٦) الأصل ، ج ، د : إلا الله .

(٧) وللإطلاع على أقوال العلماء في المحكم والمتشابه راجع : الإتقان ٢/٢ ،

والتفسير الكبير للرازي ٥٩٦/٢ ، ومناهل العرفان ١٦٨/٢ ، وتفسير القرطبي ٩/٤ ،

وإحكام الآمدى ١٦٥/١ ، وأصول الفقه للجصاص ورقة ٦٦ (ب) .

٢ - السنة

ص - السنة .

(مسألة) : الأكثر على أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء - عليهم السلام - معصية .

وخالف الروافض .

وخالف المعتزلة إلا في الصغائر . ومعتمدتهم التقيح العقلي .

والإجماع على عصمتهم بعد الرسالة من تعمد الكذب في الأحكام ؛ لدلالة المعجزة على الصدق .

وجوّزه القاضي غلطاً ، وقال : دلت على الصدق اعتقاداً .

وأما غيره من المعاصي ، فالإجماع على عصمتهم من الكبائر ، وصغائر الخِسة^(١) .

والأكثر على جواز غيرهما .

ش - لما فرغ من الكتاب ، شرع في السنة ، وذكر أحكامها في أربع مسائل .

(١) كذا في الأصل و أ ، ج ، والبايرقي . وفي المنتهى ما يؤيده . وفي ب : والصغائر الخسة . وفي ط : والصغائر الخسية وفي ع : والصغائر الخيسة .

المسألة الأولى في بيان [أن] (١) الأنبياء عليهم السلام هل هم معصومون أم لا ؟

وهذه المسألة كالمقدمة للمسائل الأخر . وذلك لأن السنة لما كانت منقسمة إلى الأفعال والأقوال والتقارير ، وجب أن يبحث أولا عن الأفعال والأقوال في أنها هل تكون [حقة] (٢) يجب علينا التأسي بها أم لا ؟ وذلك إنما يتحقق بعد بيان عصمتهم .

فقول : ذهب أكثر الأصوليين إلى أنه لا يمتنع عقلا أن يصدر ، قبل البعثة ، من الأنبياء عليهم السلام ، صغيرة كانت أو كبيرة .

وخالفهم الروافض (٣) مطلقا ، أى لا يجوز أن يصدر عنهم ، قبل البعثة ، معصية ، صغيرة كانت أو كبيرة .

وخالفهم المعتزلة إلا في الصغائر ، أى لا يجوز أن يصدر عنهم الكبائر ، ويجوز أن يصدر عنهم ، قبل البعثة ، الصغائر .

ومعتمد الفريقين : التقييح العقلي ؛ لأن إرسال من لم يكن معصوما من الكبائر - كما هو عند المعتزلة - ومن الكبائر والصغائر - كما

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) في الأصل : خفية ، وهو تصحيف .

(٣) هم الذين يترؤن من أصحاب محمد ﷺ ويسبونهم وينتقضونهم ويكفرون الأئمة الأربعة : على وعمار والمقداد وسلمان . وهم يسمون أهل السنة : الناصبة .

انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٩ ، ومقالات الإسلاميين ١/٨٨ - ٩٠ ، وطبقات الخنابلة ١/٣٣ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٩٨ وما بعدها .

هو عند الروافض - يوجب التنفير عنه ، وهو مناف لمقتضى الحكمة ، فيكون قبيحا عقلا . وأما بعد البعثة والرسالة فالإجماع منعقد على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام وما يتعلق بها ؛ لأن المعجزة دلت على صدقهم فيها . فلو جاز كذبهم فيها لبطل دلالة المعجزة .

واختلفوا في جواز صدور الكذب منهم غلطاً ، فجوّزه القاضى ، وقال : دلالة المعجزة على صدقهم فيما صدر عنهم قصدا واعتقادا . وما صدر عنهم غلطا فالمعجزة لا تدل على صدقهم فيه .

وأما غير الكذب من المعاصى ، فالإجماع منعقد على عصمتهم من الكبائر مطلقا ، والصغائر الدالة على خسة فاعله ونقص مروءته ، كسرقة كسرة .

وأما غير الكبائر والصغائر الخسيصة فالأكثر على جواز صدورها منهم .

ص - (مسألة) : (١) [فعله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، -] (١) ما وضع فيه أمر الجبلة ، كالقيام والقعود ، والأكل والشرب ، أو تخصيصه ، كالضحى ، والوتر ، والتهجد ، والمشاورة ، والتخيير ، والوصال ، والزيادة على أربع ، فواضح .

(١) ساقط من ب ، د . قال الكرمانى فى النقود والرودود (١٦٢ ألف) : فى بعض النسخ : « ما وضع فيه » .

وفى أخرى « فعله ما وضع فيه » .

وما سواهما (١) ، إن وضح أنه بيان لقول أو قرينة ، مثل « صَلُّوا »
و « تُحَذِّوْا » . وكالقطع من الكوع (٢) ، والغسل إلى المرافق (٣) -
اعتبر اتفاقاً .

وما سواه ، إن عُلمت صفتة ، فأتمته مثله .

وقيل : في العبادات .

وقيل : كما لو تعلم .

وإن لم تعلم - فالوجوب ، والندب ، والإباحة ، والوقف .

والمختار : إن ظهر قصد القربة - فندب ، وإلا فمباح .

ش - المسألة الثانية في أن فعل الرسول عليه السلام هل يدل
على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة إلينا أم لا ؟

الفعل الصادر عن الرسول عليه السلام لا يخلو إما أن يتضح فيه
أمر الجبلة ، أى يكون مقتضى طبع الإنسان وجبلته ، أو لا .

والأول كالقيام والقعود والأكل والشرب .

والثانى لا يخلو إما أن يتضح فيه تخصيصه عليه السلام بحكم
ذلك الفعل ، أو لا .

(١) البابرى : ما سواها ، بدون الواو .

(٢) ب : الركوع . وهو خطأ .

(٣) فيما عدا ط ، ع ، والبابرى : المرفق .

والأول كالضحى ، والوتر (١) ، والتهجد (٢) ، والمشاورة (٣) ،
وتخيير نسائه بينه وبين زينة الدنيا (٤) . فإنه عليه السلام خصص بوجوب
هذه الأفعال عليه .

(١) أما تخصيصه بالضحى والوتر فعن ابن عباس قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : ثلاث هن عليّ فرائض وهن لكم تطوع : الوتر والنحر وصلاة الضحى . رواه الإمام أحمد في مسنده ١ : ٢٣١ .

وقال ابن كثير في تحفة الطالب (٢ ألف) « هذا الحديث لم يروه أحد من الكتب الستة وإنما رواه أحمد في مسنده ، وهو ضعيف » .

وقال الزركشى في المعبر (١/٧) : رواه الحاكم في مستدركه والبيهقى في سننه وخلافياته من حديث أبي جناب الكلبي عن عكرمة عن ابن عباس . وأبو خباب ، ضعّفه جماعة .

(٢) قال ابن كثير (١/٢) : وأما التهجد فقد قال الله تعالى : ﴿ ومن الليل فتهجد به نافلة لك ﴾ .

وأورد الزركشى (٢/٧) بدل هذه الآية ، حديث عائشة عند مسلم أن الله افترض من قيام الليل في أول سورة المزمل ثم صار تطوعا .
وقول ابن كثير ، عندى أدل على المقصود .

(٣) وأما المشاورة فلقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ .

(٤) وأما التخيير ففي الصحيحين عن عائشة رضی الله عنها قالت : لما أمر رسول الله ﷺ بتخيير أزواجه ، بدأ بى ، فقال : إني ذاكرك لك أمرا فلا عليك ألا تعجل حتى تستأمرى أبويك . قالت : وقد علم أن أبوى لم يكونا ليأمرانى برفاقه . قالت : ثم قال : إن الله جل ثناؤه قال : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَتَهَا ﴾ إلى ﴿ أجزا عظيما ﴾ قالت : فقلت : ففى أى هذا أستأمر أبوى ؟ فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة . قالت : ثم فعل أزواج رسول الله ﷺ مثل ما فعلت .

رواه البخارى فى ٦٥ - التفسير ، تفسير سورة الأحزاب (٣٣) حديث رقم

=

(٤٧٨٦) ٥٢٠/٨ واللفظ له .

وكالوصول (١) والزيادة على أربع (٢) ، فإنه عليه السلام مخصوص بإباحتهما له .

فهذه ثلاثة أقسام .

والأولان واضح أمرهما ، لا نزاع لأحد فيهما ؛ فإن الأول منهما حكمه وحكم أمته فيه ، الإباحة . والثاني مختص به ، لسنا متعبدين به .

= ورواه مسلم في ١٨ - كتاب الطلاق ، ٤ - باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقاً إلا بالنية . رقم (٢٢) ١١٠٣/٢ .

(١) وأما الوصول ففي الصحيحين عن ابن عمر قال : نهي رسول الله ﷺ عن الوصول قالوا : إنك تواصل ، قال : إني لست مثلكم ، إني أطعم وأسقى .

رواه البخارى في ٣٠ - كتاب الصوم ، ٤٨ - باب الوصول . حديث رقم (١٩٦٢) ٢٠٢/٤ و ٢٠ - باب بركة السحور حديث رقم (١٩٢٢) ١٣٩/٤ ، وفي ٩٤ - التمني ، ٩ - باب ما يجوز من اللو ، حديث رقم (٧٢٤١) ٢٢٥/١٣ عن أنس . ورواه مسلم في ١٣ - الصيام ، ١١ - باب النهي عن الوصول في الصوم ، رقم (٥٥ ، ٥٦) ٧٧٤/٢ .

(٢) وأما الزيادة على أربع ففي كتب السير والتاريخ أنه ﷺ عقد عقده على خمس عشرة ودخل بثلاث عشرة ، وجمع بين إحدى عشرة ، ومات عن تسع بلا خلاف ، ﷺ ، وأجمع المسلمون قاطبة على أن الزيادة على أربع كان من خصائص النبي ﷺ . ولا عبرة بمخالفة الشيعة في ذلك (انظر : تحفة الطالب ورقة ٢ ب) .

وروى البخارى عن قتادة عن أنس قال : كان النبي - ﷺ - يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار وهن إحدى عشرة . في ٥ - الغسل ، ١٢ - باب إذا جامع ثم عاد ، حديث رقم (٢٦٨) ٣٧٧/١ ثم قال : وقال سعيد عن قتادة إن أنسا حدثهم : تسع نسوة .

وروى تسع نسوة في ٦٧ - النكاح ، ١٠٢ - باب من طاف على نسائه إلخ ، حديث رقم (٥٢١٥) ٣١٦/٩ عن أنس .

وأما الثالث - وهو الذى لم يتضح فيه أمر الجبلة ولا تخصيصه - لا يخلو إما أن يتضح فيه أنه بيان لقول مجمل ، أو لا .

والأول ^(١) [اعتبر اتفاقاً فى مقتضى القول المجمل] ^(١) ، سواء وضح كونه بيانا لقول ، كالأفعال الصادرة عن الرسول عليه السلام فى الصلاة ، والحج . فإنه وضح كونها ^(٢) بيانا بقوله عليه السلام : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ^(٣) و « خذوا عنى مناسككم » ^(٤) أو وضح كونه بيانا بقريئة ، كما إذا ورد لفظ مجمل ولم يبيئه حتى وقعت الحاجة إلى بيانه ، ففعل فعلا صالحا للبيان فإنه وضح كون ذلك الفعل بيانا لذلك القول المجمل بقريئة الحال ، كقطع يد السارق من الكوع ^(٥) فإنه بيان لآية

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) الأصل : واضح لكونها .

(٣) سبق تخريجه .

(٤) رواه مسلم فى ١٥ - الحج ، ٥١ - باب استحباب رمى جمرة العقبة إلخ ، حديث رقم (٣١٠) ٩٤٣/٢ ولفظه : « لتأخذوا مناسككم » .

ورواه النسائى فى المناسك ، باب الركوب إلى الجمار إلخ ، ٢٧٠/٥ ، ولفظه : « خذوا مناسككم » .

(٥) قال الزركشى فى المعبر (١/٩) : القطع من الكوع رواه الدارقطنى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه - عليه السلام - أمر بقطع السارق الذى سرق رداء صفوان من المفصل . والمراد به الكوع . وله شواهد من رواية ابن عدى ورواية ابن أبى شيبة .

وروى البيهقى عن أبى بكر وعمر أنهما قالا : إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع . انتهى قول الزركشى .

السرقه (١) بقرنية الحال . وكغسل اليد مع المرفق (٢) ، فإنه أيضا بيان لقوله تعالى : ﴿ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴾ (٣) .

والثاني : وهو الذي لم يتضح كونه بيانا لقول مجمل - لا يخلو إما أن تعلم صفة الفعل من الوجوب ، والندب ، والإباحة ، أو لا .
فإن علمت صفته ، فأتمته مثله في حكم ذلك الفعل ، سواء كان عبادة أو غيرها ، عند أكثر الأصوليين .
وهو المختار عند المصنف .

= وقال ابن كثير (٢/٢) : ولا يمكن الاحتجاج ههنا بالإجماع - كما ادعاه بعضهم - لأن المسألة فيها خلاف قديم . قال في الإمامة : وقالت الخوارج : يقطع السارق من منكبه . وقال في المستظهرى : وحكى قوم من السلف أنه يقطع أصابع اليد دون الكف . رواه الدارقطنى عن على .
(١) وهى قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ الآية . (٣٨ : المائة - ٥) .

(٢) روى مسلم في ٢ - الطهارة ، ١٢ - باب استحباب إطالة الغرة إلخ ، حديث رقم (٣٤) ٢١٦/١ .

عن أبى هريرة أنه توضأ فغسل وجهه فأسبغ الوضوء ، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد ، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد ، ثم مسح برأسه ، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق ، ثم غسل اليسرى حتى أشرع في الساق . ثم قال : هكذا رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ .

قال الزركشى (٢/٩) : هذا أولى من الاستدلال بحديث جابر أنه - ﷺ - أمر الماء على مرفقيه ؛ فإنه ضعيف الإسناد .

(٣) ٦ : المائة - ٥ .

وقيل : إن كان الفعل عبادة ، فأتمته مثله فيها ، وإلا فلا . وهذا مذهب أبى على بن الخلال (١) .

وقيل : كما لم تعلم ، أى حكم ما علمت صفته كحكم ما لا تعلم صفته .

وأما إذا لم تعلم صفته فقد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب : ٦٦/ب
الأول : الوجوب . وهو مذهب ابن سريج ، وابن أبى هريرة (٢) ،
وابن خيران (٣) ، والحنابلة (٤) ، وجماعة من المعتزلة (٥) .

(١) فى المنتهى ص ٤٥ « أبو على بن الخلال » وكذلك فى شرح العضد ٢ : ٢٣ ،
وأيضاً فى المسودة ص ٦٦ . وهو الصحيح . وفى جميع النسخ : أبو على بن الخلال .
وأبو على بن الخلال هو أبو على محمد بن بن خلال من أصحاب أبى هاشم ،
خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه ، وكان مقدماً من أصحابه . وله من الكتب : كتاب
الأصول ، كان حياً قبل ٣٢١ هـ . انظر : الفهرست لابن نديم ص ٢٤٧ ، ومعجم
المؤلفين ٩ : ٢٨٣ . وفرق وطبقات المعتزلة ص ١١١ .

(٢) هو الحسن بن الحسين بن أبى هريرة البغدادى الشافعى ، أبو على ، المعروف
بابن أبى هريرة ، فقيه ، درس ببغداد ، وتخرج عليه خلق كثير مثل أبى على الطبرى ،
والدارقطنى . وتولى القضاء ، وتوفى ببغداد .

انظر : الوفيات ٢ : ٧٥ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٧٢ ، طبقات
الشافعية الكبرى ٢ : ٢٥٦ ، مرآة الجنان ٢ : ٣٣٧ ، كشف الظنون ١٦٣٦ .

(٣) هو أبو على الحسين بن صالح بن خيران الفقيه الشافعى ، كان من جلة الفقهاء
المتورعين وأفاضل الشيوخ . وعرض عليه القضاء ببغداد فى خلافة المقتدر فلم يقبل . توفى
- رحمه الله - سنة ٣٢٠ هـ .

انظر : الوفيات ٢ : ١٣٣ ، ١٣٤ ، وتاريخ بغداد ٨ : ٥٣ ، وطبقات الشافعية
الكبرى ٣ : ٢٧١ ، والمنظوم ٦ : ٢٤٤ ، وطبقات ابن هداية الله ١٥ . =

- الثاني : النذب . وهو مذهب إمام الحرمين (١) .
 وقد قيل : إنه أحد قولي الشافعي (٢) .
 الثالث : الإباحة . وهو مذهب مالك (٣) .
 الرابع : التوقف . وهو مذهب حجة الإسلام ، وجماعة من
 أصحاب الشافعي (٤) .
 الخامس : التفصيل بأنه إن ظهر منه قصد القرية (٥) ، فنذب ،
 وإلا فمباح (٦) .
 وهو المختار عند المصنف .

= (٤) انظر : المسودة ١٨٧ ، وشرح الكوكب المنير ٢ : ١٨٧ - ١٨٩ ،
 والمختصر للبعلي ٧٤ .

(٥) انظر : إرشاد الفحول ٣٦ ، والمعتمد ١/٣٧٧ وما بعدها .

(١) انظر : البرهان ١ : ٤٩١ ، ٤٩٢ ، فقرة ٤٠٠ . قال إمام الحرمين
 (فقرة ٣٩٧) « فأما ما لم يظهر فيه قصد البيان فهو ينقسم إلى ما يقع في سياق القرب
 ويظهر كونه في قصد الرسول عليه السلام قرية ، وإلى ما لا يقع في سياق القرب . فأما
 ما لا يقع قرية في قصده فهو الذي اختلف فيه الخائضون في هذا الفن » . ثم بين تفصيل
 المذاهب وما هو المختار عنده ، أي النذب .

(٢) انظر : إرشاد الفحول ٣٦ ، واللمع ٣٦ ، والتبصرة ٢٤٢ ، والمنحول ٢٢٥ .

(٣) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢٨٨ . وهو أيضا قول الجصاص ، وهو
 المختار كما قال الخبازي في المغني في بيان أحكام أفعال النبي - ﷺ ص ٢٦٣ .

(٤) انظر : المستصفي ٢ : ٢١٤ ، وإرشاد الفحول ٣٦ ، واللمع ٣٦ ،
 والتبصرة ٢٤٢ ، والمنحول ٢٢٥ .

(٥) ب : القرينة ، وهو تصحيف .

(٦) قال العضد في شرح المختصر (٢ : ٢٣) « فهنا مقامان : أن ما علمت جهته
 فأتمته فيه مثله ، وأن ما لم تعلم جهته فإن ظهر قصد القرية فالنذب وإلا فالإباحة » .

فتبين من هذا أن أفعاله على خمسة أقسام . ثلاثة [منها] ^(١) لم يقع فيها نزاع .

واثنان منها - وهما [الأخيران] ^(٢) ، أعنى ما علمت صفته وما لم تعلم قد اختلفوا فيهما .

ص - لنا : القطع بأن الصحابة - رضى الله عنهم - كانوا يرجعون إلى فعله عليه الصلاة والسلام المعلوم صفته .
وقوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى ﴾ الآية ^(٣) .

وإذا لم تعلم ، وظهر قصد القرية - ثبت الرجحان فيلزم ^(٤) الوقوف [عنده] ^(٥) .

والوجوب زيادة لم تثبت ^(٦) .

وإذا لم يظهر ، فالجواز ، والوجوب والندب زيادة لم تثبت .
وأیضا لما نفى الحرج بعد قوله : « زَوَّجْنَاكَهَا » ، فهتمت الإباحة مع احتمال الوجوب والندب .

(١) « منها » ساقط من ب .

(٢) فى الأصل : « الأخيران » بدل « الأخيران » .

(٣) فى جميع النسخ سوى ع « إلى آخرها » ، وفى البارى (٨٠ ألف) .

(٤) كذا فى ج ، ع ، وفيما عداهما من النسخ : « فلزم » وكذا فى البارى

(٨٠ ب) .

(٥) زيادة من أ ، ب ، ج ، ط ، ع .

(٦) ع : « والزيادة لم تثبت » بدل « والوجوب زيادة لم تثبت » .

ش - لما فرغ عن تحرير المذاهب ، شرع في الاحتجاج عليها
فبدأ بإثبات المذهب المختار عنده في القسمين ، وتمسك بوجهين في
إثبات أن ما علم صفته فأتمته مثله .

أحدهما : الإجماع . وبيانه أنا نقطع بأن الصحابة - رضى الله
عنهم - كانوا يرجعون إلى فعله المعلوم صفته من الوجوب والندب
والإباحة عند كل حادثة ، ويقتدون بالرسول عليه السلام في ذلك
الفعل ، من غير تكبير أحد منهم . كرجوعهم إلى تقبيله عليه السلام
للحجر الأسود . وإلى تقبيله عليه السلام لنسائه وهو صائم .

وذلك دليل إجماعهم على أن حكم الأمة حكمه عليه السلام في
الفعل الذى علم صفته ، وإلا لم تفد المراجعة لهم .

الثانى : الآية . وهو قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا
زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ
أَدْعِيَائِهِمْ ﴾ (١) .

ووجه التمسك : أن الله سبحانه وتعالى علل نفي الحرج عن
المؤمنين في نكاح أزواج أدعيائهم بتزويج الرسول عليه السلام زوجة دعيه
زيد . فلو لم يكن حكم الأمة حكمه عليه السلام في الفعل المعلوم
صفته ، لم يكن للتعليل في الآية معنى ؛ لأنه حينئذ لم يلزم من نفي
الحرج عنه ، نفي الحرج عن المؤمنين .

ولما فرغ من إثبات المذهب المختار في القسم الأول ، شرع في المذهب المختار في القسم الثاني ، وهو أن ما لا تعلم صفته ، إن كان عبادة فندب ، وإلا فمباح . لأن الفعل الذى لم تعلم صفته [إما] (١) أن يظهر (٢) منه أنه قصد حال إتيانه بذلك الفعل ، القرية ، أو لم يظهر . فإن كان الأول فندب ؛ لأنه لما قصد القرية به ، دل على رجحان فعله على الترك ؛ لأنه لو لم يكن الفعل راجحا ، لم تقصد به قرية ، فلزم الوقوف عند الرجحان ، وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب . وخصوصية الوجوب - وهو الذم على الترك - زيادة لم تثبت ؛ لأن الأصل عدم الذم بترك الفعل ؛ لأن البراءة الأصلية ثابتة . وإذا كان راجحا ، ولم يكن واجبا ، تعيّن أن يكون مندوبا ؛ لأن المباح لا يكون فعله راجحا .

وإن كان الثانى - وهو الذى لم يظهر منه أنه قصد به القرية - فمباح ، لأن الجواز ثابت ؛ إذ الأصل عدم [الذنب] (٣) فى فعله عليه السلام ؛ لأن وقوع [الذنب] (٤) فى فعله نادر ، مغلوب ، والنادر المغلوب خلاف الأصل .

وخصوصية الوجوب والندب لم تثبت ؛ إذ لا وجوب ولا ندب إلا بدليل ، ولم يثبت دليل . وإذا ثبت الجواز وانتفى الوجوب والندب ، تعيّن الإباحة .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) أ ، ج : « ظهر » بدل « يظهر » .

(٣ ، ٤) د : الندب .

وأيضاً لو لم تكن الإباحة راجحة في صور ثبوت الجواز ، مع عدم قصد القرية ، لما فهمت الإباحة من قوله تعالى : ﴿ زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْلَا يَكُونَنَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ ﴾ لامتناع [ترجح] (١) المرجوح أو المساوى . ١/٦٧
 لكن فهمت الإباحة فتكون الإباحة راجحة فتعيّن أن يكون مباحا .

ص - (٢) الموجب : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ ﴾ .

أجيب بأن المعنى : ما أمركم لمقابلة ﴿ وَمَا نَهَاكُم ﴾ .

قالوا : « فَاتَّبِعُوهُ » .

أجيب : في الفعل على الوجه الذى فعله ، أو في القول ، أو فيهما .

قالوا : « لَقَدْ كَانَ » إلى آخرها . أى من كان يؤمن فله فيه أسوة .

قلنا : معنى التأسى : إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله .

ش - لما فرغ من إثبات مذهبه فيما لا تعلم صفتة ، شرع في تقرير دلائل القائلين بالوجوب فيما لا تعلم صفتة .

ولما كان دلائلهم من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، اعتبر الترتيب بينها ، فذكر أولاً الدلائل المأخوذة من الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس .

أما المأخوذة من الكتاب :

(١) أ ، ب ، د : ترجيح .

(٢) ط ، ع : قال الموجب .

فمنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ (١) .
 والتمسك به أنه أمرٌ بأخذ ما أتى به الرسول ، أى بإمساك ما أتى به . لأن
 الأخذ ههنا هو الامتثال مجازا . والأمر للوجوب ، فيكون امتثال ما أتى به
 الرسول واجبا . ومن جملة ما أتى به فعله الذى لم تعلم صفته ، فيكون
 امتثاله واجبا .

أجاب المصنف عنه بأن قوله تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ ﴾ بمعنى
 ما أمركم . والذى يدل على ذلك أنه ذكر فى مقابلة قوله : (وَمَا نَهَاكُمْ ﴾
 والأمر لا يتناول الفعل فلا يكون الفعل الذى لم تعلم صفته واجبا .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ (٢) فإنه يدل على وجوب
 متابعتة . والمتابعة هى الإتيان بمثل فعله ، فيكون مثل فعله واجبا .

أجاب عنه بأن المراد بالمتابعة هى المتابعة فى الفعل على الوجه
 الذى فعله ، أى إن كان الرسول فعله على قصد الوجوب ، كانت المتابعة
 هى الإتيان بالفعل على قصد الوجوب ، وإن كان على قصد الندب ،
 فالمتابعة هى الإتيان على قصد الندب . أو المراد من المتابعة هى المتابعة
 فى القول ، وهى الامتثال لقوله . أو المراد المتابعة فى الفعل والقول معا .

وعلى التقادير لم يلزم وجوب الفعل الذى لم تعلم صفته . أما على
 التقدير الأول والثالث فلأن الإتيان فى الفعل على الوجه الذى فعله ، إنما
 يتصور إذا علم صفة الوجوب . وأما على التقدير الثانى فلأن المتابعة فى
 القول لا يستلزم وجوب الفعل الذى لم تعلم صفته .

(١) ٧ : الحشر - ٥٩ .

(٢) ١٥٣ : الأنعام - ٦ .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾ (١) يفهم من ظاهر الآية أن التأسى بالرسول عليه السلام من لوازم رجاء الله واليوم الآخر ، [ورجاء الله واليوم الآخر] (٢) هو الإيمان بهما . فيكون مضمون الآية راجعا إلى جملة شرطية . فكأنه قال : ، من كان يؤمن بالله واليوم [الآخر] (٣) فله أسوة حسنة في رسول الله . فوجب التأسى بفعل النبي عليه السلام ؛ لأنه لو لم يكن التأسى واجبا ، لجاز تركه . والتالى باطل ، فالمقدم مثله .
أما الملازمة فظاهرة ؛ لأن ما ليس بواجب يجوز تركه .

وأما بيان انتفاء التالى ؛ فلأنه لو جاز ترك التأسى به ، لجاز ترك الإيمان بالله واليوم الآخر . والتالى باطل ، وإلا يلزم جواز الكفر ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن التأسى به لازم للإيمان بالله واليوم الآخر ، وجواز ترك اللازم يستلزم (٤) جواز ترك المزوم .

أجاب المصنف عنه (٥) بأن المعنى من التأسى ؛ إيقاع الفعل على الوجه الذى فعله . فلا يتصور وجوب التأسى فى الفعل الذى لم تعلم صفته .

(١) ٢١ : الأحزاب - ٣٣ .

(٢) ، (٣) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٤) ب : مستلزم .

(٥) « عنه » ساقط من ب .

ص - قالوا : خلع نعليه (١) فخلعوا ، وأقرهم على استدلالهم ،
ويبين العلة .

قلنا : لقوله عليه الصلاة والسلام : « صلُّوا » أو لفهم القرية .
قالوا : لما أمرهم بالتمتع ، تمسكوا بفعله .

قلنا : لقوله عليه الصلاة والسلام : « خذوا » أو لفهم القرية .

ش - لما فرغ من دلائلهم المأخوذة من الكتاب مع الجواب
عنها ، شرع في دلائلهم المأخوذة من السنة ، وذكر منها دليلين :

أحدهما : لما خلع الرسول - عليه السلام - نعليه في صلاة جنازة
فهموا وجوب الخلع عليهم ، فخلعوا نعالهم . فسألهم النبي - عليه
السلام - : لم خلعت نعالكم ؟ فقالوا في جوابه : لأنك خلعت . فأقرهم
الرسول - عليه السلام - على استدلالهم ، ويبيِّن علة اختصاصه بالخلع ،
حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال : أخى جبريل - عليه السلام -
أخبرني أن فيهما قذى (٢) . فلولا أن الفعل الذي لم تعلم صفته واجب ،

(١) ط ، ع : نعله .

(٢) رواه من أصحاب السنن أبو داؤد في كتاب الصلاة ، باب الصلاة في النعل
حديث رقم (٦٥٠) ١/١٧٥ عن أبي سعيد الخدرى ، رضى الله عنه ، قال بينا رسول
الله ﷺ يصلى بأصحابه إذ خلع نعليه فوضعهما عن يساره ، فلما رأى ذلك القوم ألقوا
نعالهم ، فلما قضى رسول الله ﷺ صلاته قال : « ما حملكم على إلقاءكم نعالكم ؟ »
قالوا : رأيناك ألقى نعليك فألقينا نعالنا . فقال رسول الله ﷺ : « إن جبريل ﷺ أتاني
فأخبرني أن فيهما قذرا » وقال : إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر . في نعليه قذرا أو أذى
فليمسحه وليصل فيهما .

٦٧/ب لما خلعوا ، ولما أقرهم الرسول - عليه السلام - على استدلالهم ، ولما احتاج إلى بيان علة اختصاصه به .

أجاب المصنف عنه بأن فهم الوجوب ليس بمجرد الفعل ، بل بواسطة قوله : « صلوا كما رأيتموني أصلى » فإنه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب المتابعة . أو لأنهم خلعوا لفهم قصد القرية بخلع [النبي] (١) - عليه السلام - لا لكونه واجبا عليهم (٢) .

الثاني أنه - عليه السلام - أمر أصحابه عام الحديبية (٣) بالتمتع - وهو أن يعتمر غير المكي ، أى من على مسافة القصر من مكة في أشهر الحج ثم يحرم بالحج من مكة في تلك السنة - ولم يتمتع . فقالوا : مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع (٤) .

(١) أ ، ب ، ج ، د : « الرسول » بدل « النبي » .

(٢) أ ، ب ، ج ، د : أو لأنهم إنما خلعوا لا لكونه واجبا عليهم بل لفهم قصد

القرية إلخ وفي ب : « لفهمهم » بدل « لفهم » .

(٣) هكذا في جميع النسخ وهو سهو إما من الناسخ أو من المصنف لأنه قصة

حجة الوداع لا الحديبية .

(٤) رواه البخارى في ٩٤ - كتاب التمني ، ٣ - باب قول النبي - ﷺ - لو

استقبلت من أمرى ما أهديت ، ولو أن معى الهدى لحلت ، حديث رقم

(٧٢٣٠) ٢١٨/١٣ في حديث طويل عن جابر أن رسول الله - ﷺ - في حجة

الوداع أمر من لم يكن معه هدى إذا طاف بالبيت وبالصفا والمروة أن يحل من إحرامه وأن

يجعل حجته عمرة ، وأن رسول الله - ﷺ - ثبت على إحرامه وأن الناس استعظموا ذلك ،

وأن رسول الله - ﷺ - قال : لو استقبلت من أمرى ما استدرت ما أهديت (وفي

رواية : لولا أن معى الهدى لحلت) .

وذلك يدل على أنهم فهموا من فعله وجوب متابعتة ، والرسول - عليه السلام - لم ينكر ، بل بين عذرا (١) يختص به . فلولا أن فعله واجب على الأمة لأنكره الرسول ، عليه السلام .

أجاب المصنف عنه بأنهم إنما فهموا وجوب متابعتة من قوله - عليه السلام - : « خذوا عني مناسككم » أو أنهم ما فهموا وجوب متابعتة في فعله ، بل فهموا أن متابعتة مندوبة بسبب فهم القرية من فعله .

ص - قالوا : لما اختلفوا في الغسل بغير إنزال ، سأل عمرُ عائشة - رضي الله عنهما - فقالت : فعلته (٢) أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا .

= ورواه في ٢٥ - الحج ، ٨١ - باب تقضى الحائض المناسك إلخ . حديث رقم (١٦٥١) ٥٠٤/٣ عن جابر .

وفي ٢٦ - العمرة ، ٦ - باب عمرة التنعيم ، حديث رقم (١٧٨٥) ٦٠٦/٣ .
وفي ٤٧ - الشركة ، باب الاشتراك في الهدى ، حديث رقم (٢٥٠٥ ، ٢٥٠٦) ١٣٧/٥ ، ١٣٨ عن ابن عباس .

وفي ٩٦ - الاعتصام ، ٢٧ - باب نهى النبي - ﷺ - على التحريم إلخ حديث رقم (٧٣٦٧) ٣٣٧/١٣ عن جابر .

ومسلم في ١٥ - الحج ، ١٧ - باب بيان وجوه الإحرام ، حديث رقم (١٣٠) ٨٧٩/٢ عن عائشة .

قال ابن كثير في التحفة (١/٣) : هذه هي مسألة فسخ الحج إلى العمرة التي اختلف الأئمة فيها . انتهى .

ولم أطلع على لفظ : « فقالوا : مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتمتع » .
(١) وهو قوله عليه السلام : لو استقبلت ما استدبرت من أمرى - لما سقت الهدى . هكذا في شرح العضد ٢ : ٢٤ .
(٢) ع : فقالت : فعلت .

قلنا : إنما استفيد من « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » (١) أو لأنه بيان ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ [جُنُبًا] ﴾ (٢) . أو لأنه شرط الصلاة . أو لفهم الوجوب .

ش - هذا دليل مأخوذ من الإجماع .

تقريره أنه لما اختلف الصحابة في وجوب الغسل من [التقاء] (٣) الختانين بغير إنزال ، رجع عمر إلى عائشة (٤) - رضی الله عنهما - وسألها عن ذلك . فقالت : فعلته أنا ورسول الله ﷺ ، فاغتسلنا (٥) . فأجمعوا على وجوب الغسل بغير إنزال . فلو لم يتقرر

(١) سبق تخريجه في ٢/٦٧ .

(٢) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع .

(٣) الأصل : التقى .

(٤) هي عائشة أم المؤمنين ، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب . تزوجها النبي - ﷺ - في السنة الثانية بعد الهجرة فكانت أحب نسائه إليه وأكثرهن من رواية للحديث عنه . وكان أكابر الصحابة يسئلونها عن الفرائض فتجيبهم . روى عنها (٢٢١٠) أحاديث . توفيت - رضی الله عنها - سنة ٥٨ بالمدينة .

انظر : الإصابة ٣٥٩/٤ ت ٧٠٤ ، والاستيعاب ٣٥٦/٤ ، وصبح الأعشى ٤٣٥/٥ ، ومنهاج السنة ١٨٢/٢ - ١٨٦ ، وأعلام النساء ٩/٣ - ١٣٠ ، وطبقات ابن سعد ٣٩/٨ ، وصفة الصفوة ١٥/٢ - ٣٧ ت ٢٧ ، وتهذيب التهذيب ٤٣٣/١٢ - ٤٤٤ .

(٥) قال الزركشي في المعبر (٢٩/١٠) أما سؤال عمر ، فرواه الطحاوي في مشكل الآثار عن عبد الله بن عدى بن الخيار قال : تذاكر الصحابة عند عمر الغسل من الجنابة . فقال بعضهم : إذا جاوز الختانان فقد وجب الغسل . وقال بعضهم : الماء من الماء . فقال عمر : قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار ، فكيف بالناس بعدكم . فقال علي : =

عندهم أن فعله - عليه السلام - واجب ، لم يتفقوا على وجوب الغسل بغير إنزال .

= يا أمير المؤمنين : إن أردت أن تعلم ذلك فأرسل إلى أزواج النبي - ﷺ - فسلهن عن ذلك . فأرسل إلى عائشة . فقالت إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل . فقال عمر عند ذلك : لا أسمع أحدا يقول : الماء من الماء إلا جعلته نكالا .

ورواه الطبراني في المعجم عن زيد بن ثابت ، كان يقص . فقال في قصصه : وإذا خالط الرجل المرأة فلم يمين ، فليس عليه غسل . فذكر لعمر بن الخطاب . فاستدعاه وأكرهه عليه فقال سمعته من أعمامي . فقال له علي : أرسل إلى أمهات المؤمنين . فأرسل إلى حفصة . فقالت : لا أعلم . فأرسل إلى عائشة . فقالت : إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل .

ورواه مسلم عن أبي موسى . ولم يذكر أن عمر هو السائل ورفعت إذا جاوز الختان ، ولم يجعله من قولها . (مسلم ، ٣ - الحيض ، ٢٢ - باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ، حديث رقم (٨٨ ، ٨٩) ٢٧٢/١ وفيه « مس » بدل « التقى ») .

وأما قولها : « فعلته » فلم يرد في جواب هذا السؤال . لكن رواه النسائي والترمذي وابن ماجه عنها ، قالت : إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، فعلته أنا ورسول الله - ﷺ - فاغتسلنا .

قال الترمذي صحيح . وقال في علله : قال البخاري : هو خطأ ، إنما يرويه الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم بن سلام .

ولم يلتفت ابن حبان إلى ذلك فأخرجه في صحيحه . وكذلك ابن قطان . انتهى قول الزركشي .

(انظر : الترمذي ، أبواب الطهارة ، ٨٠ - باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ، حديث رقم (١٠٨) ١٨١/١ وابن ماجه ، الطهارة ، باب ما جاء في وجوب الغسل ، رقم (٦٠٨) ١٩٩/١ عن عائشة .

ولم أجد هذه الرواية في المحتجى) .

أجاب المصنف عنه بأننا لا نسلم أن وجوب الغسل بالتقاء الختانين بغير إنزال [استفادوه] (١) من حكاية فعله عليه السلام ، بل [استفادوه] (٢) من قوله عليه السلام - : « إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل » وإنما رجع عمر إلى عائشة ليعلم أنه هل يكون أمره - عليه السلام - موافقا لفعله أم لا .

أو لأنهم أجمعوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير إنزال لأن فعله - عليه السلام - وقع بيانا لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ (٣) . ولا نزاع في وجوب اعتبار مثل هذا الفعل .

أو لأن الغسل شرط الصلاة ، وقد بين الرسول - عليه السلام - مساواته لأمته فيما يتعلق بالصلاة بقوله : « صلوا كما رأيتموني أصلي » . ففهموا وجوب الغسل لذلك ؛ لا لأن فعله الذي لم تعلم صفته واجب . أو لأن الصحابة فهموا مما حكته عائشة ، الوجوب ، فيكون من القسم الذي علمت صفته (٤) .

ص - قالوا : أحوط ، كصلاة ، ومطلقة لم تتعينا .

والحق أن الاحتياط فيما ثبت وجوبه .

(١) ، (٢) أ ، ج : استفادوا .

(٣) ٦ : المائة - ٥ .

(٤) قال العضد (٢ : ٢٤) : « وإما لفهم الوجوب من قولها بقرينة ، وهي أنهم

سألوها عنه بعد الخلاف فيه ، أوجب أم لا . فلولا إشعار الجواب به لما تطابقا » .

أو كان الأصل ، كالثلاثين (١) .

وأما ما احتتمل لغير ذلك - فلا .

ش - هذا دليل مأخوذ من القياس .

توجيه أن يقال : إن فعله الذى لم تعلم صفته ، دار بين كونه للوجوب ولغيره . فالأحوط أن يحمل على الوجوب ، قياسا على وجوب قضاء الصلوات الخمس على من ترك واحدة منها ونسيها ؛ فإنه لما لم تتعين الواحدة التى تركها ، حكم بوجوب قضاء الجميع ؛ لأنه أحوط .

وعلى وجوب الكف فى المطلقة التى لم تتعين ، فإنه إذا طلق الرجل واحدة من نسائه واشتبهت المطلقة بغيرها ، بأن نسيها ، فإنه يجب الكف عنهن جميعا ؛ لأنه أحوط أيضا .

أجاب المصنف عنه بالفرق بين المقيس والمقيس عليه بتحقيق الاحتياط فى الأول دون الثانى . فإن الاحتياط إنما يتحقق فيما ثبت وجوبه ، كالصلاة الفائتة والكف عن المطلقة .

أو كان الوجوب هو الأصل ، كيوم ثلاثين من رمضان . فإنه إذا ١/٦٨ غمَّ يوم ثلاثين من رمضان ، يحتتمل أن يكون يوم ثلاثين من رمضان فيحكم بوجوب صومه ، بناء على أنه الأصل ؛ لأن الأصل بقاء الشيء على ما كان عليه .

(١) كذا فى ط ، ع ، والبارقى ، وفيما عداهما : كثلاثين . وفى المنتهى : كما فى

والوجوب لما ثبت في المقيس عليه عملنا (١) فيه بطريق الاحتياط ، ولم يثبت في المقيس ، ولم يكن الوجوب فيه أصلا ، فلم نعمل (٢) فيه بطريق الاحتياط .

ص - الندب : الوجوب يستلزم التبليغ ، والإباحة منتفية بقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ ﴾ وهو ضعيف (٣) .

ش - لما فرغ من إبطال مذهب القائلين بالوجوب ، شرع في إبطال مذهب القائلين بالندب ، وذكر دليلا لهم .

تقريره : أن فعله الذى لم تعلم صفته ليس بمحذور ولا مكروه بالاتفاق ، فيكون إما واجبا أو مندوبا أو مباحا .

والوجوب منتف ؛ لأنه لو كان للوجوب لاستلزم التبليغ ؛ لقوله تعالى : ﴿ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ عَلَيْكَ ﴾ (٤) والتالى باطل ، وإلا لعلم صفته ، فيلزم بطلان المقدم .

والإباحة أيضا منتفية ، لأن الإباحة لا توصف بأنها حسنة ، وهذا الفعل حسن ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ فتعين الندب (٥) .

(١) ب : « عمليا » بدل « عملنا » وهو خطأ .

(٢) ب : فلم يعمل .

(٣) ع : ضعف .

(٤) ٦٧ : المائة - ٥ .

(٥) قال العضد (٢٥/٢) : وكذا الإباحة لقوله « لقد كان لكم في رسول الله

أسوة حسنة » في معرض المدح ولا مدح على المباح فتعين الندب .

أجاب المصنف عنه بأن هذا الدليل ضعيف ؛ لأننا لا نسلم أنه ليس للوجوب .

قوله : الوجوب يستلزم التبليغ ولم يبلغ .

قلنا : لا نسلم استلزام الوجوب للتبليغ . وقوله تعالى : « بَلِّغْ » لا يدل على تخصيص الوجوب بالتبليغ .

ولئن سلمنا وجوب التبليغ ولكن لا نسلم أنه لم يبلغ ، بل بَلِّغْ بدليل قوله تعالى : « فَاتَّبِعُوهُ » .

ولئن سلمنا أن دليلكم يفيد انتفاء الوجوب ، لكن يفيد انتفاء الندب أيضا .

وذلك لأنه لو كان للندب لاستلزم التبليغ ؛ لقوله تعالى : « بَلِّغْ مَا أُنزِلَ [إِلَيْكَ] » ^(١) والتالى باطل ، وإلا لعلم صفته فيلزم بطلان المقدم .

وأیضا لا نسلم انتفاء الإباحة .

وقوله تعالى : « لَقَدْ كَانَ لَكُمْ » لا يدل على حسن التأسي به ، بل حسن التأسي لأن الحسننة صفة للأسوة . فحينئذ جاز أن يكون للإباحة ^(٢) ، ويكون التأسي بها حسنا ، بأن يؤتى بها على الوجه الذى أتى به من غير اختلاف .

(١) زيادة من ب .

(٢) ب : تكون الإباحة .

ص - الإباحة هو المتحقق ، فوجب الوقوف عنده .

أجيب : إذا لم يظهر قصد القرية .

ش - القائلون بإباحة الفعل الذى لم تعلم صفته ، قالوا : إن الإباحة هو المتحقق ؛ لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت ، وزيادة الوجوب والندب لا تثبت إلا بدليل ، ولم يتحقق ، فوجب الوقوف عند الإباحة .

أجاب المصنف عنه بأن هذا إنما يستقيم إذا لم يظهر قصد القرية . أما إذا ظهر قصد القرية ^(١) ، يثبت الندب ؛ لأن ظهور قصد القرية دليل رجحان الفعل ؛ لأن المباح لا يقصد به قرية .

ص - (مسألة) : إذا علم بفعل ولم ينكره قادرا .

فإن كان كمضى كافر إلى كنيسة - فلا أثر للسكوت اتفاقا ، وإلا دل على الجواز .

وإن سبق تحريمه - فنسخ ، وإلا لزم ارتكاب محرم ، وهو باطل .
فإن استبشر به - فأوضح .

وتمسك الشافعى - رحمه الله - فى القيافة بالاستبشار وترك الإنكار لقول المدلجى ، وقد بدت له أقدام زيد وأسامة - رضى الله عنهما - : إن هذه الأقدام بعضها من بعض .

وأورد : إن ترك الإنكار لموافقة الحق .

(١) وهو محل النزاع . (شرح العضد ٢٥/٢) .

والاستبشار بما يلزم الخصم على أصله ؛ لأن المنافقين تعرضوا لذلك .

وأجيب بأن موافقة الحق لا تمنع إذا كان الطريق منكرا .

وإلزام الخصم حصل بالقيافة فلا يصلح مانعا .

ش - المسألة الثالثة في أن تقرير الرسول ، عليه السلام - وهو ما فعل في حضرته ولم ينكره - هل هو حجة أم لا ، إذا علم الرسول - عليه السلام - بفعل صدر عن المكلف ولم ينكر الرسول - عليه السلام - ذلك الفعل ، وكان قادرا على إنكاره .

فإن كان ذلك الفعل مما بين الرسول - عليه السلام - تحريمه ، ولم يتصور نسخه ، كمضى كافر إلى كنيسة ، فلا أثر لسكوت الرسول - عليه السلام - اتفاقا . أى عدم إنكار الرسول - عليه السلام - ذلك الفعل لا يدل على جوازه بالاتفاق .

وإلا ، أى وإن لم يكن ذلك الفعل كمضى كافر إلى كنيسة ، نُظِرَ .

فإن لم يسبق تحريم ذلك الفعل ، دلَّ عدم إنكاره - عليه السلام - على جواز ذلك الفعل (١) . وإن سبق تحريم ذلك الفعل ، يكون عدم إنكاره عليه نسخاً لتحريم ذلك الفعل .

(١) قال العضد في شرح المختصر (٢ : ٢٥) « من فاعله ومن غيره إذا ثبت أن حكمه على الواحد حكمه على الجماعة » .

وإلا ، أى وإن لم يدل عدم إنكاره على الجواز فيما إذا لم يسبق تحريمه ، وعلى النسخ فيما سبق تحريمه ، لزم أن يرتكب الرسول - عليه السلام - فعلا محرّما ؛ لأن ترك إنكار ما هو محرّم مع القدرة على الإنكار ، يكون حراما على الرسول ، عليه السلام . والتالى باطل ؛ لأن مثل هذا الحرام لا يجوز صدوره عن النبي .

فإن استبشر الرسول - عليه السلام - بذلك الفعل مع عدم الإنكار ، كان استبشاره - عليه السلام - بذلك الفعل أوضح دليل على جواز ذلك الفعل . ولهذا تمسك الشافعى - رضى الله عنه - فى جواز إثبات النسب بالقيافة باستبشار النبي - عليه السلام ، - وترك إنكاره لقول المدلجى حيث نظر المدلجى إلى زيد (١) وأسامة (٢) ، وهما تحت قطيفة ، وقد ظهرت للمدلجى أقدامهما ، فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض . فذكر قصته للنبي عليه السلام ، فاستبشر الرسول - عليه السلام - بقوله ولم ينكره (٣) . فلولا أن القيافة حقة ، يجوز إثبات النسب

(١) هو زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي ، أبو أسامة ، مولى رسول الله ﷺ ، صحابى جليل ، من أول الناس إسلاما ، استشهد يوم مؤتة سنة ثمان .

انظر : تقريب التهذيب ١ : ٢٧٣ ، وأسد الغابة ٢ : ٢٨١ ، والإصابة ١ : ٥٦٣ .

(٢) أسامة بن زيد بن حارثة ، الأمير ، أبو محمد . صحابى مشهور . توفى سنة

انظر : تقريب التهذيب ١ : ٥٣ ، وأسد الغابة ١ : ٧٩ ، والإصابة ١ : ٣١ .

(٣) أخرجه البخارى فى ٦٢ - كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ ، ١٧ - باب

مناقب زيد بن حارثة إلخ ، حديث رقم (٣٧٣١) ٨٧/٧ عن عروة عن عائشة قالت : =

بها ، لما (١) استبشر الرسول - عليه السلام - بقوله ، ولأنكره .
 وقد أورد القاضي أبو بكر على الشافعي - رضى الله عنه - أن ترك
 إنكار الرسول - عليه السلام - لقول المدجّي لا يدل على جواز إثبات
 النسب بالقيافة . وذلك لأن ترك الإنكار إنما كان لأن قول المدجّي موافق للحق ،
 وهو ظاهر الشرع المقتضى لثبوت النسب ، لا لأن النسب يثبت بالقيافة .
 واستبشار الرسول - عليه السلام - بقوله إنما هو لأجل إلزام
 الخصم بناء على أصله الذى هو القيافة ؛ لأن المنافقين تعرضوا لنسب
 أسامة (٢) ، فطعنوا فيه ، ولم يعتقدوا ثبوت نسبه بظاهر الشرع ، وكانوا
 [يعتقدون] (٣) بالقيافة فى إثبات النسب .
 فلما كانت القيافة - التى هى أصلهم [كذبهم] (٤) استبشر
 النبى - عليه السلام - بذلك .

= دخل على قائف ، والنبى - ﷺ - شاهد وأسامة بن زيد وزيد بن حارثة
 مضطجعان . فقال : إن هذه الأقدام بعضها من بعض . قال : فسُرَّ بذلك النبى ﷺ -
 وأعجبه ، فأخبر به عائشة .

وأيضاً ، ٨٥ - كتاب الفرائض ، ٣١ - باب القائف ، عن عائشة ، حديث رقم
 (٦٧٧٠ ، ٦٧٧١) ٥٦/١٢ .

وأخرجه مسلم ، ١٧ - كتاب الرضاع ، ١١ - باب العمل بإلحاق القائف
 الولد ، رقم (٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠) (١٠٨١/٢ ، ١٠٨٢) .

(١) فى الأصل : لم ، وهو خطأ .

(٢) لسواد أحدهما وبياض الآخر . انظر : شرح العضد ٢ : ٢٦ .

(٣) ب ، ج ، د : يعتقدون .

(٤) كذا فى ج . وفى الأصل : كذبهم . وفى أ : مكذبة لهم .

أجاب المصنف عنه بأن القيافة إذا لم تكن طريقاً صالحاً لثبوت النسب ، لم يجز للنبي - عليه السلام - ترك إنكارها ، وإن كانت موافقة للحق ، لأن موافقة الحق لا تمنع الإنكار إذا كان الطريق منكراً ؛ لأن ترك الإنكار يوهم حقيقة الطريق . وإلزام الخصم إنما حصل بالقيافة المتقررة عنده .

وإنكار الرسول - عليه السلام - القيافة لا يرفع إلزام الخصم ؛ لأنه يمكن إلزام الخصم بالأصل الذي تقرر عنده ، وإن كان الملزم منكراً لذلك الأصل .

وحينئذ لا يصلح الإلزام أن يكون مانعاً من الإنكار . فلو كان منكراً لأنكره ولم يستبشر به ؛ لأن الاستبشار لا مدخل له في الإلزام ويوهم حقيقة القيافة .

ص - (مسألة) : الفعلان لا يتعارضان ، كصوم وأكل ؛
 (١) [لجواز الأمر في وقت ، والإباحة في آخر] (١) . إلا أن يدل دليل على
 [تكرير] (٢) وجوب الأول له [أو] (٣) لأتمته ، فيكون الثاني ناسخاً .

(١) ط ، ع : لجواز تحريم الأكل في وقت والإباحة في آخر وما أثبتناه مؤيد بشرح الأصفهاني وشرح العضد . قال العضد (٢٦/٢) : الفعلان لا يتعارضان وإن تناقض أحكامهما كصوم في يوم معين وإفطار في يوم آخر لاحتمال الوجوب في وقت والجواز في الآخر .

(٢) في الأصل : تكرار .

(٣) فيما سوى ط ، ع ، والبايرقي « و » بدل « أو » .

ش - المسألة الرابعة في تعارض أفعال الرسول بعضها مع بعض ، وتعارضها مع أقواله .

والتعارض بين الأمرين : تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه .

والفعلان إما أن يمتنع اجتماعهما في زمان واحد ، أو لا .

والثاني لا تعارض بينهما أصلا ، كصوم وصلاة .

والأول لا يمكن صدورهما معا في زمان واحد ، كصوم وأكل ، بل لابد أن يقع أحدهما في زمان والآخر في زمان آخر .

وحيث لا يخلو إما أن يدل دليل على وجوب تكرير الأول منهما أو لا .

والثاني لا تعارض لهما أصلا ، سواء دل دليل على وجوب تكرير الثاني منهما أو لا يدل ؛ لجواز تعلق الأمر بأحدهما في وقت والإباحة به وقت آخر ، فلا يكون أحدهما رافعا للآخر .

والأول : وهو الذى دل دليل على وجوب تكرير الأول منهما - فلا يخلو إما أن يكون وجوب التكرير للرسول عليه السلام أو لأئمة ، أو لهما . فإن كان الأول ، كان الثاني ناسخا لوجوب التكرير بالنسبة إلى الرسول عليه السلام .

ولا معارضة في حق الأمة إن لم يدل دليل على وجوب تأسى الأمة به في الأول .

وإن دل [و] ^(١) وقوع الفعل الثاني بعد تأسى الأمة به ، لم يكن أيضا معارضة في حقهم .

وقبل التأسى يكون الثاني ناسخا للأول في حق الأمة أيضا إن دليل على وجوب التأسى به في الثاني ، وإلا فلا معارضة أيضا في حق الأمة .

وإن كان وجوب التكرير بالنسبة إلى أمته فقط ، فلا معارضة بالنسبة إليه ، ولا بالنسبة إلى أمته ، إن لم يدل دليل على وجوب تأسى الأمة به في الثاني ، وإلا كان الثاني ناسخا للأول في حق الأمة .

وإن كان الدليل دالا على وجوب التكرير له ولأمته ، فتكرر الأول أو الثاني له ولأمته كما تقدم .

ص - فإن كان معه قول ولا دليل على تكرر ولا تأسى به ، والقول خاص به وتأخر - فلا تعارض .

فإن تقدم - الفعل ناسخ قبل التمكن عندنا .

فإن كان خاصا بنا - فلا تعارض ، تقدم أو تأخر .

وإن ^(٢) كان عاما لنا وله - فتقدم الفعل أو القول له وللأمة ، كما تقدم ، إلا أن يكون العام ظاهرا فيه ، فالفعل تخصيص كما سيأتي .

ش - لما فرغ من بيان تعارض أفعاله - عليه السلام - بعضها مع بعض ، شرع في بيان تعارض فعله مع قوله عليه السلام .

(١) زيادة من أ ، ب ، د .

(٢) فيما عدا ط ، ع : فإن .

فإن كان مع فعل الرسول قول - فلا يخلو إما أن لا يدل دليل على وجوب تكرار الفعل في حقه ، وعلى وجوب تأسي الأمة به ، أو يدل دليل على وجوب كل منهما أو يدل دليل على وجوب أحدهما فقط .
 وحينئذ لا يخلو إما أن يدل على وجوب التكرار أو على وجوب التأسي به .

فهذه أربعة أقسام ، ذكر المصنف أحكام كل منها على التفصيل .
 فبدأ بالأول من الأربعة ، وهو الذي لا يدل دليل على وجوب تكرار الفعل ولا على وجوب التأسي به .

فحينئذ لا يخلو إما أن يكون القول خاصا به ، أو خاصا بنا ، أو عاما لنا وله .

فإن كان القول خاصا به فلا يخلو إما أن يتأخر القول عن الفعل أو يتقدم القول ، أو يجهل التاريخ .

فإن كان القول خاصا به وتأخر عن الفعل ، كأن فعل فعلا ثم قال بعد ذلك الفعل ، إما على الفور أو على التراخي : لا يجوز [لى] ^(١) مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت ، فلا تعارض بين القول والفعل أصلا ، لا في حقه ولا في حق أمته ؛ أما في حقه فلأن القول لم يتناول الزمان الذى وقع فيه الفعل ، والفعل أيضا لم يتناول الزمان الذى تعلق به القول ، فلا يكون أحدهما رافعا لحكم الآخر . وأما بالنسبة إلى الأمة فظاهر ؛ لأنه ليس لواحد من القول والفعل تعلق بالأمة .

(١) ب ، ج : « فى » بدل « لى » .

وإن كان القول خاصا به وتقدم على الفعل ، مثل أن يقول : يجب على فعل كذا في وقت كذا ، ثم اشتغل بصد مقتضى القول قبل التمكن من الإتيان بمقتضاه ، ففيه خلاف .

فعدنا الفعل ناسخ للقول ، بناء على جواز النسخ قبل التمكن . وعند المعتزلة لا يتصور صدور مثل هذا الفعل بعد القول إلا على سبيل المعصية ؛ لأن النسخ قبل التمكن غير جائز عندهم .

وإن كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول ، لا يكون الفعل ناسخا للقول ، إلا أن يدل دليل على وجوب تكرار مقتضى القول ، فإنه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرار مقتضى القول .

وإن كان القول خاصا به وجُهل التاريخ ، فحكمه مثل القسم الذى دل دليل على وجوب التكرار والتأسي به والقول خاص به وجُهل التاريخ (١) .

وإنما لم يتعرض المصنف [له لذلك] (٢) .

(١) هذه صورة من صور القسم الثانى . وفي حكمه ثلاثة مذاهب : تقديم القول ، وتقديم الفعل ، والتوقف ، وهو المختار عند المصنف . انظر : شرح العضد (٢٧/٢) .
 (٢) قال العضد (٢٧/٢) : وإن جهل التاريخ (ويكون القول مختصا به) فالمصنف لم يتعرض له لأنه يذكره في نظيره من القسم الرابع ما يعلم به حكمه .
 وقال السعد ، تحت قول الشارح : « لأنه يذكره في نظيره » . وإنما خص القسم الرابع .
 مع أن هذا حكم نظيره من الثانى والثالث أيضا ؛ لأن كلا من صورتى تقدم القول وتأخره أيضا يوافق الرابع دون الثانى والثالث .

وإن كان القول خاصا بنا فلا تعارض أصلا ، سواء تقدم الفعل أو تأخر ؛ لعدم اجتماع القول والفعل في محل واحد ؛ لأن الفعل خاص به ؛ إذ لا دليل على وجوب التأسي به ، والقول خاص بنا .

وإن كان القول عاما لنا وله ، فلا يخلو إما أن يكون القول شاملا له بطريق التنقيص ، مثل أن يقول وجب عليّ وعلى أمّتي فعل كذا ، فحكم تقدم القول أو الفعل له وللأمة كما تقدم ، أى إن كان القول ٦٩/ب متأخرا ، كأن فعل فعلا ثم قال بعده : لا يجوز لى ولأمتى مثل هذا الفعل في ذلك الوقت. ، فلا تعارض أصلا ، لا في حقه ولا في حقا ؛ لعدم وجوب تكرار الفعل ، ولعدم وجوب التأسي به .

وإن كان الفعل متأخرا فلا تعارض بالنسبة إلينا ؛ بعدم وجوب التأسي .

وأما بالنسبة إليه ، فإن كان التلبس بالفعل قبل التمكن فعلى الخلاف .

فعدنا نسخ وعند المعتزلة لا يتصور الفعل إلا على سبيل المعصية .
وإن كان بعد التمكن ، فلا تعارض بالنسبة إليه أيضا إلا أن يقتضى القول التكرار .

وإن كان القول شاملا للرسول - عليه السلام - بطريق ظاهر ، أى لا بصريحه ، مثل أن يقول : وجب على المسلمين كذا . فبالنسبة إلينا كما تقدم ، وبالنسبة إليه يكون الفعل مخصّصا لذلك القول ، كما سيأتى في باب التخصيص أن فعله - صلى الله عليه - مخصّص للعموم .

ص - فإن دل الدليل (١) على تكرر وتأس ، والقول خاص به ، فلا معارضة في الأمة .

وفي حقه ، المتأخر ناسخ .

فإن جهل - فثالثها المختار : الوقف ؛ للتحكم .

فإن كان خاصا بنا - فلا معارضة فيه (٢) .

وفي الأمة ، المتأخر ناسخ .

فإن جهل - فثالثها المختار : يعمل بالقول ؛ لأنه أقوى ؛ لوضعه لذلك ، ولخصوص الفعل بالمحسوس ، وللخلاف فيه ، ولإبطال القول به جملة . والجمع ، ولو بوجه (٣) أولى .

قالوا : الفعل أقوى ؛ لأنه يتبين به القول ، مثل « صلوا » و « خذوا عني » وكخطوط الهندسة وغيرها .

قلنا : القول أكثر .

وإن (٤) سلم التساوي - فيرجح (٥) بما ذكرناه .

والوقف ضعيف للتعبد .

(١) البارتى : دليل .

(٢) « فيه » ساقط من ع .

(٣) في الأصل : « توجه » بدل « بوجه » .

(٤) في جميع النسخ ما عدا ط ، ع « ولو » بدل « وإن » .

(٥) فيما عدا ط ، ع : ترجح .

بخلاف الأول .

فإن كان عاما - فالتأخر ناسخ .

فإن جهل - فالثلاثة .

ش - لما فرغ من القسم الأول شرع في القسم الثاني ، وهو الذى دل الدليل على وجوب تكرر الفعل فى حقه وعلى وجوب تأسى الأمة [به] (١) .

وإليه أشار بقوله : وإن دل دليل على تكرر وتأسى .

وحينئذ لا يخلو إما أن يكون القول خاصا به أو خاصا بنا ، أو عاما له ولنا .

فإن كان خاصا به ، فلا معارضة فى حق الأمة ، سواء تقدم القول أو الفعل ؛ لأن القول لم يتناولهم .

وفى حق الرسول - عليه السلام - المتأخر ناسخ ، سواء كان قولاً أو فعلاً ، إلا أن يتقدم القول على الفعل ، والفعل بعد التمكن من مقتضى القول ، والقول لم يقتض التكرار ، فإنه حينئذ لا معارضة فى حقه أيضا .

وإن كان القول خاصا به وجهل التاريخ فلا معارضة فى حق الأمة لعدم تناول القول لهم .

وفى حقه عليه السلام ثلاثة مذاهب :

(١) « به » ساقط من أ ، ب .

أحدها أنه يجب العمل بالقول ؛ لأن الفعل يحتاج إلى القول في بيان وجه وقوعه .

الثاني أنه يجب العمل بالفعل ؛ لأنه أقوى في البيان .

وثالثها المختار عند المصنف : الوقف حتى يتبين التاريخ ؛ لأنه يحتمل تقدم الفعل على القول ، وبالعكس ، ولا ترجيح لتقدم أحدهما على الآخر ، فالجزم لوجوب العمل بأحدهما على التعيين تحكماً ، وهو باطل .
والمصنف أشار إلى المذاهب الثلاثة بقوله : « فثالثها المختار ، الوقف » .

وإن كان القول خاصاً بنا فلا معارضة في حقه - عليه السلام - تقدم القول أو تأخر ؛ لعدم تناول القول له .

وفي حق الأمة ، إن علم المتأخر ، فالمتأخر ناسخ ، سواء كان القول متقدماً والفعل متأخراً أو بالعكس ، إلا أن يتقدم القول على الفعل ، والفعل بعد التمكن من مقتضى القول ، والقول لم يقتض التكرار ، فإنه حينئذ لا معارضة في حقنا أيضاً .

وإن جهل التاريخ ، ففيه المذاهب الثلاثة . إلا أن المختار عند المصنف ههنا العمل بالقول ، وبينه بوجوه :

أحدها : أن القول أقوى دلالةً من الفعل ؛ لأن القول دلالاته على الوجوب وغيره بلا واسطة ؛ لأن القول وضع لذلك .

بخلاف الفعل فإنه لم يوضع لذلك .

الثانى : أن الفعل مخصوص بالمحسوس ، لأنه لا ينبىء عن ٧٠/أ
المعقول ، والقول يدل على المحسوس والمعقول ، فيكون القول أعم فائدة ،
فهو أولى .

الثالث : أن القول لم يختلف فى كونه دالا ، والفعل اختلف فيه ،
والمتفق عليه أولى .

الرابع : أن العمل بالفعل يبطل القول بالكلية ، أما فى حقه
- عليه السلام - فلعدم تناول القول له ، وأما فى حق الأمة فلوجوب العمل
بالفعل حينئذ والعمل بالقول لا يبطل الفعل بالكلية ؛ لأنه يبقى العمل
بالفعل بالنسبة إلى الرسول ، عليه السلام ، فلو عملنا بالقول أمكن
الجمع بينهما من وجه ، ولو عملنا بالفعل لم يمكن . والجمع بين
الدليلين ، ولو بوجه ، أولى .

والقائلون بوجوب العمل بالفعل قالوا : الفعل أقوى دلالة من
القول ؛ لأن الفعل يتبين به القول ؛ لأن مثل قوله : « صلوا كما رأيتمونى »
و « خذوا عنى مناسككم » يدل على أن فعله فى الصلاة ومناسك الحج
مبين لقوله : « صلوا » و « خذوا » .

وكذا خطوط الهندسة تدل على أن الفعل مبين للقول ؛ فإن بيان
دعاوى الهندسة إنما هو بفعل الخطوط والسطوح والدوائر . فيكون الفعل
أولى .

أجاب المصنف أن البيان بالفعل وإن وقع ، لكن البيان بالقول
أكثر ، فهو أولى .

وإن سلم تساوى القول والفعل في البيان ، رجح جانب القول بما ذكرنا من الوجوه الأربعة .

وأما القول بالوقف ههنا فضعيف ؛ لأننا متعبدون بوجوب العمل بأحدهما ، إما الفعل أو القول ؛ لأن كلا منهما ، بالنسبة إلينا ، ولا يمكن العمل بهما ، وقد ثبت رجحان القول على الفعل ، فتعيّن المصير إلى العمل بالقول .

بخلاف الصورة الأولى التي حكمنا فيها بالوقف . فإننا لسنا متعبدين بواحد منهما ؛ أنهما بالنسبة إلى الرسول عليه السلام . ولا يجب علينا الحكم بوجوب العمل بأحدهما بالنسبة إلى الرسول عليه السلام . فالحكم بالوقف فيها أولى .

وإن كان القول عاما له ولنا ، فإن علم التاريخ وتأخر القول ، فهو ناسخ ؛ لوجوب تكرار الفعل في حقه ، ولوجوب التأسي في حقنا .

وإن تأخر الفعل واشتغل به قبل التمكن من الإتيان بمقتضى القول ، نسخ الفعل ، القول عندنا ، إلا أن يتناول القول له ظاهرا ، فإنه يكون الفعل حينئذ مخصّصا للقول .

وعند المعتزلة لا يتصور هذا الفعل إلا على سبيل المعصية .

وإن اشتغل بالفعل بعد التمكن من الإتيان ، فإن لم يقتض القول التكرار ، فلا معارضة ، لا في حقه ولا في حقنا .

وإن اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار .

والمصنف لم يفصل وحكم بأن المتأخر ناسخ للمتقدم مطلقا .

وإن جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة : الوقف ، والعمل بالقول ،
والعمل بالفعل .

والمختار : الوقف في حقه والعمل بالقول في حق الأمة .

ص - فإن دل دليل على تكرر في حقه لا تأس ، والقول
خاص به ، أو عام - فلا معارضة في الأمة ، والمتأخر ناسخ في حقه .
فإن جهل - فالثلاثة .

وإن كان خاصا بالأمة - فلا معارضة .

ش - هذا هو القسم الثالث ، وهو أن يدل دليل على وجوب
التكرار في حقه دون وجوب التأسي به .

فإن كان القول خاصا به أو عاما له ولنا ، فلا معارضة في حق
الأمة ، تقدم الفعل أو تأخر ؛ لعدم تناول الفعل لهم .

والمتأخر ناسخ للمتقدم في حقه ، عليه السلام ، إن علم التاريخ .

وهذا إنما يستقيم إذا كان العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم ،
أو كان عموم القول له بطريق التنصيص . ومع هذا ، فيه تفصيل
لا يخفى على من أحاط بما قيل في القسم الثاني .

وإن جهل فالمذاهب الثلاثة .

والمختار : الوقف .

وإن كان القول خاصا بالأمة ، فلا معارضة أصلا ، لا في حقه ،
ولا في حق الأمة ، سواء تقدم الفعل أو القول ؛ لعدم توارد الفعل والقول
على محل واحد .

٧٠/ب ص - فإن دل [الدليل] ^(١) على تأسى الأمة به ، دون تكرره في حقه ، والقول خاص به ، وتأخر - فلا معارضة .

فإن تقدم - فالفعل ناسخ في حقه .

فإن جهل - فالثلاثة .

^(٢) [فإن كان خاصا بالأمة فلا معارضة في حقه ، والمتأخر ناسخ

في الأمة . فإن جهل - فالثلاثة] ^(٢) .

فإن كان القول عاما - فكما تقدم .

ش - هذا هو القسم الرابع ، وهو ما يكون الدليل دالاً على

وجوب تأسى الأمة به ، ولم يدل على تكرر الفعل في حقه .

فإن كان القول خاصا به ، وتأخر عن الفعل ، فلا معارضة . أما

في حقه ؛ فلعدم تكرار الفعل . وأما في حق الأمة ؛ فلعدم توارد القول والفعل على محل واحد .

وإن تقدم القول على الفعل ، فالفعل ناسخ للقول قبل التمكن من

الإتيان بمقتضى القول . وفيه الخلاف المذكور .

وإن جهل التاريخ ، فالمذاهب الثلاثة .

والمختار : الوقف .

(١) كذا في أ ، ط ، ع ، والبارقي . وفي الأصل ، ب ، ج ، د : « دليل » بدل

« الدليل » .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ط ، ع . والصحيح ثبوتها كما في شرح

الأصفهاني شرح العضد .

وإن كان القول خاصا بالأمة ، فلا معارضة في حقه ؛ تقدم القول ، أو تأخر ؛ لعدم تواردهما على محل واحد . وفي حق الأمة ، المتأخر - سواء كان فعلا أو قولا - ناسخ للمتقدم .

فإن جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة .

والمختار : العمل بالقول .

وإن كان القول عاما له ولنا ، فحكمه كما تقدم ، أى إن كان الفعل متقدما ، فلا معارضة في حقه ؛ لعدم وجوب تكرر الفعل . وفي حق الأمة ، القول المتأخر ناسخ للفعل قبل وقوع التأسى به ، وبعده ناسخ للتكرار في حقهم ، إن دل دليل على وجوب التكرار في حقهم .

وإن تقدم القول فالفعل ناسخ للقول في حقه قبل التمكن من الإتيان بمقتضى القول ، إلا أن يتناول العموم له ظاهرا ، فإنه يكون الفعل تخصيصا للقول . وفي حق الأمة ، إن كان الدليل على وجوب التأسى مخصوصا بذلك الفعل ، نسخ ، وإلا فتخصيص .

وبعد التمكن لا معارضة ، لا في حقه ولا في حق الأمة ، إن لم يقتض القول التكرار . وإن اقتضى التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار .

واعلم أن في بعض الأقسام تفصيلا ، وتختلف به الأحكام .

والمصنف أهمله ونحن قد تعرضنا لبعض منها ، وأعرضنا عن البعض الآخر ، اعتمادا على استخراج المحصل الفطن أحكامه بقوة الباقي .

٣ - الإجماع

ص - الإجماع : العزم والاتفاق .

وفي الاصطلاح : اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر .

ومن يرى انقراض العصر - يزيد « إلى انقراض العصر » .

ومن يرى أن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميث

أو حتى ، و^(١) جوز وقوعه - يزيد « لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر » .

الغزالي^(٢) ، - رحمه الله - : اتفاق أمة محمد - ﷺ - على أمر

من الأمور الدينية . ويرد عليه أنه [لا يوجد]^(٣) ولا يطرد بتقدير عدم

المجتهدين ، ولا ينعكس بتقدير اتفاقهم على عقلي أو عرفي .

ش - لما فرغ من السنة شرع في الإجماع ، وذكر فيه مقدمة

وإثنتين وعشرين مسألة .

أما المقدمة ففي تعريفه ، وإثباته ، وإثبات العلم به ، وفي كونه

حجة .

والإجماع في اللغة : العزم . قال الله تعالى : ﴿ فَاجْمِعُوا

أَمْرَكُمْ ﴾^(٤) أي اعزموا .

(١) « و » ساقطة م ع ، ط ، والصحيح ثبوتها .

(٢) ط ، ع : قال الغزالي .

(٣) في الأصل : لم يوجد .

(٤) ٧١ : يونس - ١٠ .

والاتفاق . يقال أجمعوا على كذا ، أى اتفقوا .

وفى اصطلاح العلماء هو ما ذكره المصنف .

ف « الاتفاق » كالجِنس ، ونعنى به الاشتراك ، إما فى الاعتقاد ، أو القول ، أو الفعل ، أو إطباق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول ، أو الفعل الدالين على الاعتقاد .

ويقولنا : « المجتهدين » يخرج عنه اتفاق غيرهم من المقلدين .

ويقولنا : « هذه الأمة » نعنى أمة محمد عليه السلام ، يخرج اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة .

ويقولنا : « فى عصر » يدخل اتفاق مجتهدى كل عصر ، فإنه إجماع ؛ إذ لا يشترط فى الإجماع اتفاق هذه الأمة فى كل الأعصار . ويخرج اتفاق بعض المجتهدين فى عصر .

وإنما قال : « فى أمر » ليدخل فيه الإثبات والنفى ، والقول ، والفعل الشرعى والعقلى والعرفى .

وهذا التعريف لمن لا يشترط فى الإجماع انقراض أهل العصر ، وقال : إن الإجماع ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حى .^{أ/٧١} أما من اشترط انقراض أهل العصر فينبغى أن يزيد فى الحد . « إلى انقراض العصر » ليوافق مذهبه .

ومن قال : إن الإجماع لا ينعقد مع سبق خلاف مستقر من ميت أو حى ، أى اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى أهل العصر الأول بعد استقرار خلافهم ، لا ينعقد إجماعا ، وجوز وقوع هذا الاتفاق

بعد استمرار الخلاف من أهل العصر الأول ، يزيد « لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر » ليخرج عن الحد اتفاق أهل العصر الثاني ، ليكون التعريف مطابقا لمذهبه .

ومن لم يجوّز وقوع هذا الاتفاق من أهل العصر الثاني بعد استقرار الخلاف بين أهل العصر الأول ، لم يحتج إلى زيادة هذا القيد ؛ لأن القيد لا يزداد في التعريف لخروج غير المحدود [من الممتنعات] (١) .
 وحد الغزالي - رحمه الله - الإجماع بأن اتفاق أمة محمد - عليه السلام - على أمر من الأمور الدينية (٢) .

وزيفه المصنف بأنه يرد عليه [أن] (٣) لا يوجد إجماع أصلا ؛ لأنه اعتبر اتفاق أمة محمد ، عليه السلام ، وهي تتناول جميع المسلمين إلى يوم القيامة ، [و] (٤) لا يتصور اجتماعهم .

وعلى تقدير تخصيص الأمة بالموجودين منهم في عصر ، لا يطرد الحد ، بتقدير عدم المجتهدين في عصر . فإن اتفاق أهل العصر الخالي عن المجتهدين على أمر ديني ، داخل في حده ، وليس بإجماع ؛ إذ لا اعتداد بقول العوام .

وأیضا لا ینعکس التعریف المذكور بتقدير اتفاق المجتهدين على أمر

(١) في الأصل : ومن الممتنعات .

(٢) انظر : المستصفي ١٧٣/١ . ونصه : « اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر

من الأمور الدينية » .

(٣) كذا في ب وفيما عداها « أنه » بدل « أن » .

(٤) الزيادة من النسخ الأخرى .

عقلى أو عرفى ؛ لأن حده لا يكون صادقا على مثل هذا الاتفاق ؛ ضرورة اعتبار قيد « الدينية » فى تعريفه . وهو إجماع .

ويمكن أن يدفع بالعناية بأنه أراد بـ « أمة محمد » الموجودين فى عصر واحد . فإن أمة محمد - عليه السلام - كما يجوز إطلاقه على الموجودين إلى يوم القيامة ، يجوز إطلاقه على الموجودين فى عصر واحد . وأراد بـ « الأمة » المجتهدين ؛ لأنهم فى محل الاعتبار .

وإنما أتى بلفظ « الأمة » دون « المجتهدين » ليكون موافقا لما فى القرآن والأحاديث الدالة على كون الإجماع حجة . نحو : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ (١) . « لا تجتمع أمتى على الضلالة » (٢) .

(١) ١٤٣ : البقرة - ٢ .

(٢) أخرجه ابن ماجه ، ٣٦ - كتاب الفتن ، ٨ - باب السواد الأعظم ، حديث رقم (٣٩٥٠) (٢ : ١٣٠٣) عن أنس بن مالك يقول : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن أمتى لا تجتمع على الضلالة ، فإذا رأيتم اختلافا فعليكم بالسواد الأعظم » .

ورواه الترمذى ٣٦ - كتاب الفتن ، ٧ - باب ما جاء فى لزوم الجماعة حديث رقم (٢١٦٧) (٤ / ٤٦٦) ، عن ابن عمر ، ولفظه : « إن الله لا يجمع أمتى ، أو قال أمة محمد - ﷺ - على ضلالة » الحديث . وقال : غريب من هذا الوجه .

وأبو داؤد ، كتاب الفتن ، باب ذكر الفتن ودلائلها ، ٤ : ٩٨ حديث رقم (٤٢٥٢) بلفظ : « إن الله أجاركم من ثلاث خصال - إلى أن قال : وأن لا تجتمعوا على الضلالة » قال ابن كثير فى التحفة (٢ / ٣) : وفى إسناده نظر .

وقال ابن حزم فى الإحكام (٤ : ٦٤٣) « وهذا وإن لم يصح لفظه ولا سنده ،

=

فمعناه صحيح » .

وحد الغزالي للإجماع الشرعي ، فلا يكون اتفاق أمة محمد على أمر عقلي أو عرفي إجماعا عنده . فلم يلزم عدم الانعكاس .
 ص - وخالف النظام وبعض الروافض في ثبوته .
 قالوا : انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم عادة .
 وأجيب بالمنع لجدهم وبخثهم .
 ش - لما فرغ من تعريفه شرع في بيان ثبوته .
 والجمهور على أنه يجوز ثبوت الإجماع .
 وخالف النظام (١) من المعتزلة وبعض الروافض في جواز ثبوته ،
 وتمسكوا في عدم جوازه بوجهين :

الأول : قالوا : يمتنع ثبوت الإجماع ؛ لأن اتفاق المجتهدين على

= وفي إشراق الأبصار (ص ٢٩) « هذا الحديث متواتر المعنى » . وفي تحفة الطالب (ورقة ٣ ب) « هذا الحديث له طرق متعددة وله ألفاظ مختلفة » . وقال الزركشي في المعبر (٢/١١) : روى من حديث ابن مالك الأشعري وابن عمر وابن عباس ، وأنس وسمرة ، وأبي نضرة وأبي أمامة وأبي مسعود . وذكر طريق كل واحد منهم ، وقال : لا يخلو من علة .

وقال العراقي في تخریج أحاديث المنهاج : وروى من حديث أبي ذر ، وقدامة بن عبد الله الكلابي . حديث رقم (٤٩) . وفي كلها نظر .

(١) هو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري . من أئمة المعتزلة ، تبحر في علوم الفلسفة ، وانفرد بآراء خاصة . توفي سنة ٢٢١ هـ .

انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٩ ، واللباب ٣ : ٣١٦ ، وأمالى المرتضى ١ : ١٣٢ ، والأعلام ١ : ٣٦ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ١٩٤ وما بعدها ، وطبقات المعتزلة للمرتضى ص ١٣٩ .

حكم إنما يمكن إذا نقل الحكم إليهم ؛ لأن الاتفاق إنما يكون بعد معرفتهم بذلك الحكم ، ومعرفتهم بذلك الحكم لا تحصل إلا بنقله إليهم ، ونقل الحكم إليهم ممتنع ؛ لأن المجتهدين منتشرون في مشارق الأرض ومغاربها . والعادة تقضى بأن انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم .

أجاب المصنف عنه بأن لا نسلم أن العادة تقضى بأن انتشارهم يمنع نقل الحكم إليهم . وذلك لأن المجتهدين كانوا مجتدين في الفحص عن الأحكام ، باحثين عن أدلتها . ومع الجد والبحث يمكن نقل الأحكام إليهم ، وإن كانوا منتشرين في أقطار الأرض .

ص - قالوا : إن كان عن قاطع - فالعادة تحيل عدم نقله . والظنى يمتنع (١) الاتفاق فيه (٢) عادة (٣) ؛ لاختلاف القرائح . وأجيب بالمنع فيهما ؛ فقد يستغنى عن نقل القاطع بحصول الإجماع .

وقد يكون الظنى جلياً .

ش - هذا هو الوجه الثاني .

وتقريره أن الإجماع يمتنع ثبوته ؛ لأن المجتهدين إذا اتفقوا على أمر ، ب/٧١ فاتفاقهم لا بد وأن يكون عن سند ، وإلا لكان خطأً فحينئذ إن كان الاتفاق عن دليل قاطع ، فلا بد وأن يكون القاطع في كل إجماع منقولاً

(١) ج ، د : « ممتنع » بدل « يمتنع » .

(٢) البابرتى : « عليه » بدل « فيه » .

(٣) « عادة » ساقط من ب .

إلينا ؛ لأن العادة تحيل عدم نقل القاطع الذى تتوفر الدواعى إلى نقله .
لكن لم ينقل القاطع إلينا فى كل إجماع (١) .

وإن كان عن ظنى ، فلا بد وأن تتوافق الآراء بواسطة ذلك الظنى حتى يمكن اتفاهم . لكن اتفاق جميعهم فى الظنى ممتنع عادة ؛ لاختلاف قرائحهم فى مقتضى الظنى ؛ فإن الظنى قد يوجب الحكم فى قرينة ، ولا يوجب فى أخرى .

أجاب المصنف عنه بالمنع فى المقدمتين فإننا لا نسلم أنه لو كان اتفاهم عن قاطع ، يوجب أن ينقل القاطع إلينا ، والعادة إنما تحيل عدم نقل القاطع إن لم يستغن عن نقل القاطع ، وهو ممنوع ؛ فإنه قد يستغنى عن القاطع لحصول الإجماع .

ولا نسلم أن الظنى يمتنع الاتفاق فيه عادة . واختلاف القرائح إنما يكون لو لم يكن الظنى جليا . أما إذا كان جليا يجوز توافق القرائح فيه . فيكون موجبا للحكم فى جميع القرائح .

ص - قالوا : يستحيل ثبوته عنهم عادة ؛ لخباء بعضهم ، أو انقطاعه ، أو أسره ، أو خموله ، أو كذبه ، أو رجوعه قبل قول الآخر . ولو سلم - فنقله مستحيل عادة ؛ لأن الآحاد لا تفيد ، والتواتر بعيد .

وأجيب عنهما بالوقوع . فإننا قاطعون بتواتر النقل بتقديم النص القاطع على المظنون .

(١) ولو نقل لأغنى عن الإجماع (العصد ٢٩/٢) .

ش - هذا دليل على استحالة ثبوت الإجماع من المجتهدين بعد جوازه ، أى على استحالة العلم بثبوت الإجماع .

تقريره أن العادة تقضى بأنه يستحيل العلم بثبوت الإجماع لخفاء بعض المجتهدين (١) عند اتفاقهم بحيث لا يعلم وجوده ، أو انقطاعه عن الناس ، بحيث لا يخالط الناس (٢) بعد أن علم وجوده ، أو وقوعه فى الأسر فلم يتمكن من الالتحاق بسائر العلماء ، أو تخوله بمعنى أنه لا يعرف كونه مجتهدا وإن علم وجوده ، أو كذب بعض المجتهدين بمعنى إفتائه بذلك الحكم على خلاف معتقده تقيه من مخالفة الجمهور ، أو رجوع بعض المجتهدين عما أفتى به لتغير اجتهاده قبل إفتاء الآخر بذلك الحكم .

وإنما قيد بقوله : « قبل الآخر » ؛ لأنه لو رجع بعد إفتاء الآخرين لم يعتبر ؛ لكونه خارقا للإجماع .

ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن العلم بثبوت الإجماع ؟

ولئن سلمنا جواز العلم بثبوت الإجماع ، ولكن لا يقع العلم بثبوت الإجماع ؛ لأن العلم بثبوت الإجماع إنما يحصل بالنقل ، ونقل الإجماع مستحيل عادة .

لأنه إن نقل آحادا ، لا يفيد ؛ لأن خبر الواحد لا يكون موجبا للعلم .

(١) عمدا لئلا تلزمه الموافقة أو المخالفة (العضد ٣٠/٢) .

(٢) أو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر (العضد ٣٠/٢) .

ونقله بالتواتر بعيد ؛ لأن التواتر إنما يتحقق إذا أخبر جماعة يحيل العقل تواطئهم على الكذب على أن كل واحد من المجمعين قد أفتى بذلك الحكم .

وأيضاً التواتر فيما هو مختلف فيه جوازا أو وقوعا بعيد .

أجاب المصنف عن استحالة العلم بثبوت الإجماع وعن استحالة النقل بالوقوع ، أى أجاب بوقوع العلم بالإجماع .

فإننا قاطعون بسبب تواتر النقل أن الصحابة أجمعوا على تقديم النص القاطع على المظنون ، فالعلم بالإجماع واقع . ووقوع العلم به يستلزم جواز العلم به وجواز نقله ؛ لأن الوقوع فرع الجواز .

ص - وهو حجة عند الجميع .

ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج والشيعية .

وقول أحمد - رحمه الله - : من ادعى الإجماع فهو كاذب ، استبعاد لوجوده .

ش - لما فرغ عن ثبوت الإجماع وثبوت العلم به ، شرع في بيان أنه [حجة] (١) .

[والجمهور على أن الإجماع حجة شرعية] (٢) .

(١) في الأصل : حجة شرعية .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

ولا يعتد بالنظام وبعض الخوارج (١) والشيعة (٢) ؛ لشذوذهم بالنسبة إلى أهل الحق .

قوله : « وقول أحمد » جواب عن سؤال . توجيهه أن يقال : إنكم قلمت : الإجماع حجة عند الجميع ، وأحمد ، إمام من أئمة المسلمين ، خالف ذلك ؛ لأنه قال : « من ادعى الإجماع في حكم من الأحكام ، فهو كاذب » (٣) . فكيف يستقيم أنه حجة عند الجميع مع مخالفة أحمد ؟

(١) الخوارج هم الذين مرقوا من الدين ، وفارقوا الملة ، وشذوا عن الجماعة ، وخرجوا على السلطان ، وسلوا السيف على الأمة واستحلوا دمائهم وأموالهم . وهم يشتمون أصحاب محمد ﷺ وأصحابه وأختانه ويتبرؤون منهم ويرمونهم بالكفر والعظائم . وأجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب أن حكّم ، وهم مختلفون : هل كفره شرك أم لا . وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر وأن الله سبحانه يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما ، إلا النجيدات . وهم يسمون أهل السنة : المرجئة . وهم على فرق .
انظر : الفرق بين الفرق ص ٧٢ وما بعدها ، والملل والنحل ١ : ١١٤ ، والفصل في الأهواء ٤ : ١٨٨ ، ومقالات الإسلاميين ١ : ١٧٤ - ١٧٥ ، وطبقات الخنابلة ١ : ٣٣ - ٣٤ .

(٢) الشيعة هم الذين شايعوا عليا على الخصوص ، وقالوا بإمامته نصا ووصية إما جليا أو خفيا ، وأن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده . ويعتقدون بثبوت عصمة الأئمة عن الكبائر الصغائر . وهم فرق . انظر الملل والنحل ١ : ٢٣٤ ، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ٢٩٨ وما بعدها .
(٣) في شرح الكوكب المنير (٢ : ٢١٣ ، ٢١٤) : « وأنكر النظام وبعض الرافضة ثبوت الإجماع ، وروى عن الإمام أحمد ، رضى الله عنه ، وحمل على الورع ، أو على غير عالم بالخلاف ، أو على تعذر معرفة الكل ، أو على العلم النطقى ، أو على بعده ، أو على غير الصحابة لحصرهم وانتشار غيرهم . قال الزركشى في المعبر (٢/١١) أن ابن حزم أسنده في الأفضية إلى الإمام أحمد .
وانظر أيضا : المدخل لابن بدران ١٢٩ ، والمسودة ٣١٦ - ٣١٧ . وإعلام الموقعين ١ : ٣٠ .

تقرير الجواب أن قول أحمد ليس إنكاراً لكون الإجماع حجة ، بل استبعاداً لوجوده (١) ، فلا خلاف في كونه حجة .

ص - الأدلة :

منها : أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف .

والعادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع ، فوجب (٢) تقدير نص فيه .

وإجماع الفلاسفة وإجماع اليهود و [إجماع] (٣) النصراني غير

وارد .

لا يقال : أثبتم الإجماع بالإجماع ؛ إذ أثبتم الإجماع بنص يتوقف عليه ؛ لأن المثبت كونه حجة ثبوت نص عن وجود صورة منه بطريق عادي لا يتوقف وجودها ولا دلالتها على ثبوت كونه حجة . فلا دور .

ش - لما فرغ من تزييف قول القائلين بكون الإجماع ليس بحجة ، شرع في إقامة الدليل على أنه حجة قطعية ، وذكر دليلين من الأدلة الدالة على أنه حجة قطعية .

أحدهما : أن الدليل القاطع [دال] (٤) على تخطئة مخالف

(١) أو للإطلاع عليه ممن يزعمه دون أن يعلمه غيره . (العضد ٣٠/٢) .

(٢) ط ، ع : يوجب . والصحيح ما أثبتناه كما في شرح الأصفهاني وشرح

العضد .

(٣) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع ، والبايرقي .

(٤) د : « دل » بدل « دال » .

الإجماع ، وكل ما دل الدليل القاطع على [تخطئة] (١) مخالفه ، يكون حجة قطعية .

أما الكبرى فظاهرة . وأما الصغرى ؛ فلأنه لو لم يكن الدليل القاطع دالا على تخطئة مخالف الإجماع ، لما أجمع الأئمة [و] (٢) المجتهدون على القطع بتخطئة مخالف الإجماع . والثاني باطل ؛ لأننا علمنا بالنقل المتواتر أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع ، فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن العادة تحيل إجماع هذا العدد الكثير (٣) من العلماء المحققين والمجتهدين على القطع في حكم شرعى من غير نص قاطع دال على ما أجمعوا على قطعه . فوجب - بحكم العادة - تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الإجماع .

فإن قيل : لا نسلم أن العادة تحيل اجتماع العدد [الكثير] (٤) من العلماء على القطع من غير نص قاطع ؛ فإن الفلاسفة أجمعوا على القطع بقدوم العالم . واليهود أجمعوا على القطع بكون الرسول - عليه الصلاة والسلام - متنبئا (٥) وكذلك النصارى أجمعوا على القطع بذلك (٦) . وليس إجماعهم عن نص قاطع .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) « و » ساقطة من ب ، د ، وفي د « المجتهدين » وهو خطأ .

(٣) د : الكبير .

(٤) د : الكبير .

(٥) قال العضد (٣٠/٢) : إجماع اليهود على أنه لا نبي بعد موسى .

(٦) قال العضد (٣٠/٢) إجماع النصارى على أن عيسى قد قتل . (شرح

العضد ٣٠/٢) .

أجيب بأن إجماع هؤلاء المذكورين غير وارد ؛ لأنهم ليسوا بجمع كثير ، ولا متفقين [في] (٤) أمر شرعى ، ولا قاطعين على ذلك .
والعادة لا تحيل اجتماع غير الجمع الكثير على أمر غير شرعى ، لا على القطع من غير دليل قاطع ، بل تحيل اجتماع الجمع الكثير على القطع فى أمر شرعى .

لا يقال : الدليل الذى ذكرتم غير صحيح ؛ لاستلزام ثبوت الشئ بنفسه ، وبما يتوقف على نفسه ؛ لأنكم أثبتم الإجماع بالإجماع حيث قلتم : إنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع ، وأثبتتم الإجماع بنص قاطع يتوقف ثبوت ذلك النص القاطع على الإجماع ؛ لأن وجوب ثبوت النص مستفاد من إجماعهم على القطع بتخطئة مخالف الإجماع . لأننا نقول : الدليل الذى ذكرنا هو المثبت لكون الإجماع حجة ، لا للإجماع . وما أثبتنا كون الإجماع حجة (٢) [بالإجماع ، ولا بنص يتوقف ثبوته على كون الإجماع حجة ، حتى يلزم ثبوت الشئ بنفسه وبما يتوقف عليه .

وذلك لأن المثبت لكون الإجماع حجة ، هو ثبوت نص قاطع ، [(٢) . وثبوت ذلك النص القاطع إنما هو مستفاد عن وجود صورة من صور الإجماع ، لا عن كونه حجة . واستفادة ثبوت ذلك النص من تلك الصورة ، إنما هو بطريق عادى . وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الإجماع حجة .

(١) د : « على » بدل « فى » .

(٢- ٢) ما بين القوسين ساقطة من أ .

ودلالاتها على ثبوت النص القاطع أيضا لا يتوقف على كون الإجماع حجة .

فلا يكون دورا . لأن كون الإجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع ، وثبوت النص القاطع يتوقف على وجود صورة من صور ب/٧٢ الإجماع ، ولم يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص على كون الإجماع حجة ؛ لأن وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ، ودلالاتها على ثبوت النص مستفاد من العادة .

ص - ومنها : أجمعوا على تقديمه على القاطع : فدل على أنه قاطع ، وإلا تعارض الإجماعان ؛ [لأن] (١) القاطع مقدم .
فإن قيل : يلزم أن يكون المحتج عليه (٢) عدد التواتر ؛ لتضمن الدليلين ذلك .

قلنا : إن سلم - فلا يضر .

ش - الدليل الثاني على كون الإجماع حجة قطعية .

تقريره أنا علمنا بالتواتر أن العلماء المحققين أجمعوا على تقديم الإجماع على النص القاطع . فدل ذلك على أن الإجماع دليل قطعي ؛ لأنه لو لم يكن دليلا قطعيا ، لزم تعارض الإجماعين . والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

(١) كذا في ط ، ع البارقي ، وفي غيرهما من النسخ : فإن .

(٢) ع : « المجمع عليه » بدل « المحتج عليه » .

بيان الملازمة أنا علمنا أيضا أنهم أجمعوا على أن القاطع مقدم على غير القاطع . فهذا الإجماع يقتضى تقدم القاطع على غيره ، فلو لم يكن الإجماع دليلا قاطعا لكان الإجماع الأول الدال على تقدم الإجماع على النص مقتضيا لتقدم غير القاطع الذى هو الإجماع على القاطع . فيلزم تعارض الإجماعين ؛ لأن أحدهما يقتضى تقدم القاطع على غيره ، والآخر يقتضى عدم تقدمه .

وأما انتفاء التالى ؛ فلأن العادة تقضى بامتناع وقوع التعارض بين أقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين .

فإن قيل : كل واحد من الدليلين الدالين على كون الإجماع حجة قطعية ، يقتضى أن يكون الإجماع المحتج على كونه حجة ، ما بلغ المجمعون فيه عدد التواتر ، لتضمن كل واحد من الدليلين ذلك ، أى كون المجمعين عدد التواتر .

أما الأول ؛ فلأن العادة إنما تحيل اجتماع العدد الكثير على القطع فى شرعى من غير قاطع إذا كان عددهم عدد التواتر .

وأما الثانى ؛ فلأن العادة إنما تقضى بامتناع التعارض [بين] (١) أقوال مثل هذا العدد ، إذا بلغ عددهم عدد التواتر . وإذا كان كذلك ، فلا يكون اتفاق من نقص عددهم من عدد التواتر حجة . ولا اختصاص لكونه حجة باتفاق المجتهدين ، بل كل طائفة بلغ عددهم عدد التواتر ، اتفاقهم إجماع ، وإن (٢) لم يكونوا مجتهدين .

(١) د : « من » بدل « بين » وهو تصحيف .

(٢) د : « وإلا » بدل « وإن » .

أجاب المصنف [عنه] (١) بأننا لا نسلم استلزام الدليلين لذلك ؛ فإن العادة تحيل اجتماع المحققين بالقطع في شرعى من غير قاطع ، سواء بلغ عددهم التواتر أو لم يبلغ .

وكذا تحكم العادة بامتناع التعارض بين أقوال جمع من العلماء المحققين ، سواء بلغوا عدد التواتر أم لا .

ولئن سلمنا لزوم ذلك الدليلين [ولكن] (٢) لا يضر ؛ لأن اللازم حينئذ كون القاطعين بتخطئة مخالف الإجماع والقاطعين على تقدم الإجماع على النص القاطع عددهم عدد التواتر لا [كون] (٣) أهل الإجماع ، فلا ينتهز نقضا .

ص - [استدل] (٤) الشافعى - رضى الله عنه - : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

وليس بقاطع ؛ لاحتمال في (٥) متابعتة أو مناصرتة ، أو الاقتداء به ، أو في الإيمان ، فيصير دورا ؛ لأن التمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع ، بخلاف التمسك بمثله في القياس .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) في الأصل : « وذلك » بدل « ولكن » .

(٣) في الأصل : « يكون » بدل « كون » .

(٤) ط ، ع : استدل الشافعى رحمه الله .

(٥) « في » ساقطة من ط ، ع .

ش - لما فرغ عن الدليلين القطعيين ، شرع في الأدلة التي ذكرها المتقدمون ، وزيفها .

ومن جملتها ما تمسك به الشافعي ، رضى الله عنه . وهو قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (١) .

جمع في الآية بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد . فيجب أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ، وإلا لما جمع بينه وبين الحرام الذي هو المشاقة في الوعيد ؛ لأنه لا يجوز الجمع بين مباح وحرام في الوعيد ، كما لا يجوز أن يقال : إن زنيته وشرب الماء ، عاقبتك . وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ، كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا . والحكم المجمع عليه هو سبيل المؤمنين ؛ لأن المراد من السبيل في الآية : ما اختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل .

وزيفه المصنف بأن ما ذكره ليس بقاطع في وجوب متابعة الإجماع ؛ لأن اتباع سبيل المؤمنين عام يتناول اتباعهم في متابعة الرسول - عليه السلام - واتباعهم في مناصرته - عليه السلام - ودفع الأعداء عنه . أو اتباعهم في الاقتداء بالرسول عليه السلام ، أو اتباعهم بالإيمان به . ودلالة العام على فرد من أفرادها على التعيين ليس بقطعي ؛ لجواز تخصيص العام ، وإخراج ذلك الفرد منه . وإذا لم يكن قطعيا ، وتمسك به في كون الإجماع حجة ، لزم الدور . لأن غاية ما في الباب أنه يدل

(١) ١١٥ : النساء - ٤ ، وتمام الآية : ﴿ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ

مَصِيرًا ۝ .

على وجوب اتباع سبيل المؤمنين ظاهرا . والظاهر إنما يثبت كونه حجة بالإجماع . فلو أثبتنا كون الإجماع حجة بها ، لزم الدور .

وهذا بخلاف التمسك بمثل هذا الظاهر في كون القياس حجة [كالتمسك] ^(١) بقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ ^(٢) فإنه لا يوجب الدور ؛ لأن التمسك بالظاهر ما ثبت بالقياس ، فلا يلزم الدور .

وفيما ذكره المصنف من لزوم الدور نظر ؛ لأنه يلزم الدور أن لو لم يكن غير الإجماع دليلا على أن الظاهر حجة وهو ممنوع ؛ لجواز أن يكون نص قاطع دالا على كون الظاهر حجة ، أو استدلال قطعى .

كما يقال : الظاهر مظنون ، وكل مظنون يجب العمل به قطعاً ؛ لأنه لو لم يعمل بواحد من النقيضين يلزم رفعهما ، وإن عمل بهما يلزم اجتماعهما ، وإن عمل بالطرف المرجوح ، يلزم خلاف صريح العقل . فتعين العمل بالمظنون .

ص - الغزالي - رحمه الله - بقوله : « لا تجتمع أمتي » من وجهين :

أحدهما : تواتر المعنى لكثرتها ، كشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم . وهو حسن .

والثاني : تلقى الأمة لها بالقبول . وذلك لا يخرجها عن الآحاد .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) ٢ : الحشر - ٥٩ .

ش - تمسك الغزالي ، رحمه الله ، في كون الإجماع حجة بقوله : « لا تجتمع أمتي على الخطأ » . من وجهين :

أحدهما : أنه تظاهرت الروايات عن رسول الله ﷺ ، بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة عن الخطأ ، فاشتهرت على لسان الثقات ، كعمرو بن مسعود (١) ، وأبي سعيد الخدري (٢) ، وأنس بن مالك (٣) ، وابن عمر (٤) ، وأبي هريرة (٥) ،

(١) عمرو بن مسعود بن معتب الثقفي ، أخو عروة بن مسعود ، الصحابي ، عاش عمرو إلى أن أسن ثم وفد على معاوية لما استخلف .

انظر : الإصابة ٣ : ١٦ .

(٢) هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصاري ، أبو سعيد الخدري ، له ولأبيه صحبة ، استصغر بأحد ، ثم شهد ما بعدها ، وروى الكثير ، ومات بالمدينة سنة ثلاث أو أربع ، أو خمس وستين ، وقيل سنة أربع وخمسين .

انظر : أسد الغابة ٦ : ١٤٢ ، والإصابة ٢ : ٣٥ .

(٣) هو أنس بن مالك بن نضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري ، أبو ثمامة أو أبو حمزة ، صاحب رسول الله ﷺ وخادمه ، مولده بالمدينة وأسلم صغيرا وخدم النبي ﷺ إلى أن قبض ، ثم رحل إلى دمشق ، ومنها إلى البصرة فمات فيها . وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة . توفي - رضی الله عنه سنة ٩٣ هـ .

انظر : الإصابة ١ : ٣٢ ت ٦٤ هـ ، وتهذيب التهذيب ١ : ٣٧٦ ، وتهذيب ابن عساكر ٣ : ١٣٩ ، وطبقات ابن سعد ٧ : ١٧ ، وصفة الصفوة ١ : ٦٢٣ ت ٧٣ .

(٤) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب ، صحابي ، أفتى الناس في الإسلام ستين سنة . ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة فأبى . له في كتب الحديث ٢٦٣٠ حديثا وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة سنة ٧٣ هـ .

انظر : الإصابة ٢ : ٣٤٧ ت ٤٨٣٤ ، وأسد الغابة ٢ : ١٩٠ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٣٢٨ ، والوفيات ١ : ٣٠٩ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ٢٧٨ ، وصفة الصفوة ١ : ٥٦٣ ت ٦٢ .

(٥) أبو هريرة الدوسي ، صاحب رسول الله ﷺ . واختلفوا في اسمه واسم =

وحذيفة بن اليمان (١) ، وغيرهم ، من نحو قوله : « لا تجتمع أمتى على الضلال » (٢) . و « سألت الله أن لا تجتمع أمتى على الضلالة ؛ فأعطانها » (٣) . وقوله : « يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ » (٤)

أبيه اختلافا كثيرا لا يحاط ولا يضبط في الجاهلية والإسلام والمشهور أنه : عبد الرحمن بن صخر . قال أبو هريرة : كنت أحمل هرة يوما في كمي ، فرآني رسول الله ﷺ فقال : ما هذه ؟ فقلت : هرة ، فقال : يا أبا هريرة . أسلم عام خيبر ثم لزمه وواظب عليه رغبة في العلم راضيا بشبع بطنه . وكان من أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ . توفي - رضي الله عنه - سنة ٥٧ هـ وقيل غير ذلك .

انظر : الاستيعاب والإصابة ٤ : ٢٠٢ ، وتهذيب التهذيب ١٢ : ٢٦٢ ، وصفة الصفوة ١ : ٦٨٥ ت ٩٧ .

(١) حذيفة بن حِسل بن جابر العبسي ، أبو عبد الله ، واليمان لقب حِسل . صحابي من الولاة الشجعان الفاتحين . كان سر النبي ﷺ في المنافقين لم يعلمهم أحد غيره . وكان عمر ، إذا مات ميت ، يسأل عن حذيفة ، فإن حضر الصلاة عليه ، صلى عليه عمر وإلا لم يصل عليه . وولاه عمر على المدائن وفتح بعض البلاد التي جاورها . انظر : الإصابة ١ : ٣١٧ ، وأسد الغابة ١ : ٤٦٨ ، وتهذيب التهذيب ٢ : ٢١٩ ، وتهذيب ابن عساكر ٤ : ٩٦ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) قال الزركشي في المعبر (٢/١٣) روى ابن أبي خيثمة في تاريخه الكبير ثنا عاصم بن علي ثنا ليث بن سعد ، عن أبي هاني الخولاني عن رجل عن أبي نضرة الغفاري صاحب النبي - ﷺ - عن النبي - ﷺ - قال : « سألت ربي أن لا يجتمع أمتى على ضلالة فأعطانها » .

(٤) روى الترمذي في ٣٤ - كتاب الفتن ، ٧ - باب ما جاء في لزوم الجماعة حديث رقم (٢١٦٧) ٤/٤٦٦ عن ابن عمر أن رسول الله - ﷺ - قال : « إن الله لا يجمع أمتي ، أو قال : أمة محمد ﷺ على ضلالة ، ويد الله مع الجماعة ، ومن شذ شذ إلى النار » .

إلى غير ذلك (١) مما لا يحصى . ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه .

فمجموع هذه الأحاديث المتفرقة وإن لم يتواتر أحاديثها من حيث الألفاظ ، لكن تواتر معناها لكثرتها . كشجاعة علي (٢) ، رضى الله عنه ، وسخاوة حاتم (٣) . فإنهما وإن لم يكن آحاد الأخبار فيهما متواترة ، بل يجوز الكذب على كل واحد ، لو جردنا النظر إليه ، ولا يجوز على المجموع . وإذا كان هذا الحديث من حيث المعنى متواترا ، وجب أن يكون الإجماع حجة .

واستحسن المصنف هذا الاستدلال من حيث أنه أثبت كون الإجماع حجة بالتواتر المفيد للقطع (٤) .

(١) مثل « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة ، حتى يجيء المسيح الدجال » « من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية » .

انظر : شرح العضد على المختصر ٢ : ٣٢ .

(٢) هو علي بن أبي طالب ، ابن عم رسول الله ﷺ ، ولد قبل البعثة بعشر سنوات ، ورى في حجر رسول الله ﷺ ، اشتهر بالفروسية والشجاعة والقضاء ببيع سنة ٣٥ ، واستشهد في رمضان ٤٠ هـ .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٢٦ ، والإصابة ٢ : ٥٠٧ ت ٥٦٨٨ ، وتاريخ الخلفاء ص ١٦٦ ، وصفة الصفوة ١ : ٣٠٨ ت ٥ ، وتهذيب التهذيب ٧ : ٣٣٤ .

(٣) هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشر الطائي القحطاني ، فارس ، شاعر ، جواد ، جاهلي ، يضرب به المثل بجوده .

انظر : تاريخ الخميس ١ : ٢٥٥ ، وخزانة البغدادى ١ : ٤٩٤ ، ٢ : ١٦٤ ، والأعلام ٢ : ١٥١ .

(٤) د : القطعى .

الثانى أن الأمة ، قرنا بعد قرن ، تلقوا لعبارات هذه الأحاديث بالقبول ، ولم يظهر إلى الآن خلاف فى صحة هذه الأحاديث ، إلا أن بعضهم احتج بها فى كون الإجماع حجة ، وبعضهم بأولها ، من غير ٧٣/ب طعن فى صحتها . فلو لم تقم الحجة على صحتها ، لم تتوافق الأمم فى أعصار مختلفة بالتسليم ؛ لأن العادة تحيل توافق الأمم فى الأعصار على التسليم لما لم تقم حجة على صحته ، مع اختلاف الطبائع وتفاوت القرائح فى الرد والقبول .

وزيِّفه المصنف بأن تلقى الأمم لعبارات هذه الأحاديث بالقبول ، لا يخرجها عن الآحاد . وإذا لم يخرجها عن الآحاد ، لا تكون إلا ظنية ، والظنية لا تفيد فى المسألة العلمية .

وفيه نظر ؛ لأن الظنى يفيد فى المسألة العلمية بعد بيان وجوب العمل بالظن .

ص - واستدل : إجماعهم يدل على قاطع فى الحكم ؛ لأن العادة امتناع إجماع مثلهم على مظنون (١) .

وأجيب بمنعه فى الجلى وأخبار الآحاد بعد العلم بوجوب العمل بالظاهر .

ش - هذا استدلال على كون الإجماع حجة .

توجيهه أن يقال أن إجماع المجمعين على الحكم يدل على دليل

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبارقى : المظنون .

قاطع يستند الإجماع إليه ؛ لأن العادة تحكم بامتناع اجتماع مثل هذا الجمع الكثير (١) من العلماء المحققين على المظنون .

أجاب المصنف عنه بمنع امتناع اجتماع مثلهم على المظنون عادة . وذلك لأنه إذا كان سند الإجماع قياساً جلياً ، أو أخبار آحاد ، بعد علمهم بوجوب العمل بالظاهر الذى هو المظنون ، لا يمتنع الإجماع عليه بحكم العادة .

ص - المخالف : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ ، ﴿ فَرُدُّوهُ ﴾ ونحوه .
وغايته الظهور .

وبحديث معاذ - رضى الله عنه - حيث لم يذكره (٢) .
وأجيب بأنه لم يكن حينئذ حجة .

ش - احتج المخالف بالكتاب والسنة .

أما الكتاب فقوله تعالى : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (٣) ذكر أن القرآن مبين لكل شيء فيكون مبيناً للأحكام الشرعية (٤) وإذا كان القرآن مبيناً للأحكام الشرعية لم يحتج إلى الإجماع .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ (٥) فإنه يدل على أن الإجماع لا يكون مرجعاً ، بل المرجع هو الكتاب والسنة .

(١) د : الكبير .

(٢) ع : وبحديث معاذ حيث لم يذكره رضى الله عنه .

(٣) ١٩ : النحل - ١٦ .

(٤) د : لكل شيء من الأحكام الشرعية .

(٥) ٥٩ : النساء - ٤ .

ونحو قوله تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ (١) فإنه يدل على أن الإجماع لا يكون مرجعا .

وكل واحد منهما ممنوع .

أما الأول ؛ فلأنه لا يلزم من كون القرآن تبيانا لكل شيء ، أن لا يكون غيره - وهو الإجماع مثلا - تبيانا لبعضها .

وأیضا يلزم أن لا تكون السنة حجة لعين ما ذكر .

وأما الثاني فإنه يدل على أن كل واحد من الكتاب والسنة ، هو المرجع عند التنازع . ولا شك أن الإجماع لا يتصور عند التنازع . ولا يلزم منه أن لا يكون الإجماع حجة عند التوافق . وهكذا نقول في الثالث .

أجاب المصنف بأن غاية هذا الدليل ، الظهور ، أى لو سلم من المنع والنقض لكان دليلا ظاهرا ، فلم يعارض القطعى الدال على كون الإجماع حجة .

وأما السنة فقد احتجوا منها بحديث معاذ (٢) ، رضى الله عنه ، حيث سأله رسول الله ﷺ : بم تقضى يا معاذ ؟ قال - رضى الله عنه :

(١) ١٠ : الشورى - ٤٢ . وانظر شرح العضد وحاشية السعد ٢ : ٣٣ .
 (٢) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصارى الخزرجى ، وهو أحد السبعين الذين شهدوا العقبة مع الأنصار ، وشهد بدرا وأحدا والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ وهو أحد الأربعة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ : « خذوا القرآن من أربعة » توفى في طاعون عموس سنة ثمانى عشرة وكان عمره ثمانيا وثلاثين سنة على الأصح .

انظر : أسد الغابة ٥/١٩٤ ت ٤٩٥٣ ، والإصابة ٣/٤٢٦ ت ٨٣٠٧ .

بالكتاب . قال رسول الله - ﷺ : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال اجتهد برأى (١) .

(١) رواه أبو داؤد في الأفضية ، باب اجتهاد الرأى في القضاء ، حديث رقم (٣٥٩٢) (٣/٣٠٣) من حديث شعبة عن أبي عون ، واسمه محمد بن عبيد الله الثقفى عن الحرث بن عمرو بن أخى المغيرة بن شعبة ، قال : حدثنى أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله - ﷺ - لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : كيف تقضى إذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بكتاب الله . قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال : فى سنة رسول الله ، ﷺ . قال : فإن لم تجد فى سنة رسول الله ، ﷺ ، ولا فى كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأى ولا آلو . قال : فضرب رسول الله - ﷺ - صدره ، وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله - ﷺ - لما يرضى رسول الله - ﷺ . هذا لفظ أبى داؤد .

وروى الترمذى مثله فى ١٣ - الأحكام ، ٣ - باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى ، رقم (١٢٢٧) (٣/٦١٦) . وقال : هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندى بمتصل .

وراه أحمد فى مسنده ٢٣٠/٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢ .

قال ابن كثير فى التحفة (١/٤) : قال البخارى : لا يصح هذا الحديث .

قال الخطاى فى معالم السنن (٥/٢١٢) يريد الاجتهاد فى رد القياس إلى معنى الكتاب والسنة ، ولم يرد الرأى يسنح له من قبل نفسه أو يخطر بباله من غير أصل من كتاب أو سنة . وفى هذا الحديث إثبات القياس وإيجاب الحكم به .

قال الزركشى فى المعبر (٢/١٤) : قال ابن حزم : وأما حديث معاذ فإنه لا يجوز الاحتجاج به لسقوطه وضعف سنده . وذلك أنه لم يروه أحد قط إلا من هذا الطريق .

والحرث بن عمرو مجهول لا يعرف من هو فى غير هذا الحديث أصلاً . ثم عن رجال من أهل حمص غير مسمين ولا معروفين ولا يدرى من هم . قلت : قد رواه الحافظ أبو بكر الخطيب فى كتاب الفقيه والمتفقه وسمى بعض الأناس فقال عن عبد الرحمن =

ولم يذكر الإجماع ، وصوّبه الرسول ، عليه السلام . فلو كان الإجماع أيضا حجة لم يصوّبه .

أجاب المصنف عنه بأن الإجماع حينئذ ، أى فى زمان الرسول - عليه السلام - لم يكن حجة ، فلذلك لم يذكره معاذ ، رضى الله عنه ، وصوبه الرسول - عليه السلام .

ص - (مسألة) : وفاق من سيوجد ، لا يعتبر اتفاقا .

والمختار أن المقلد كذلك .

وميل القاضى إلى اعتباره .

وقيل : يعتبر الأصولى .

وقيل : الفروعى .

ش - لما فرغ من المقدمة ، شرع فى المسائل .

المسألة الأولى فى أن أهل الإجماع من هم :

= ابن غنم عن معاذ . فزالت علة جهالة الراوى عن معاذ . وقال القاضى أبو الطيب فى شرح الجدل : هو حديث صحيح ؛ لأن قوله « أناس من أصحاب معاذ » يدل على شهرتهم وكثرتهم وقد عرف زهد معاذ ، والظاهر من أصحابه الثقة والعدالة . على أنه قد سمى رجل منهم وهو ثقة معروف . فروى عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم ، وهو ثقة . وقال أبو العباس بن القاص فى كتابه رياضة المتعلمين : فإن قيل هو مضطرب ، فإن شعبة وصله مرة وأرسله أخرى ، وفى إسناده من لا يعرف اسمه ، قيل له فى شهرة قصة معاذ عند أهل العلم . ويكفى جميع حكام المسلمين هذا الحديث بالاستعمال كفاية عن الرواية ، كما أخذوا بأن « لا وصية لوارث » لشهرته عند أهل العلم وإن كان تفرد به اسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبى أمامة . انتهى .

إذا اتفق أهل العصر على حكم انعقد الإجماع ، ولا يعتبر فيه موافقة من سيوجد بعد انقراض عصرهم ، أو وجد ولم يبلغ رتبة الاجتهاد في عصرهم بالاتفاق .

أ/٧٤

وأما الذى وجد بعد اتفاق أهل العصر وبلغ رتبة الاجتهاد فى عهدهم فيعتبر موافقته عند من يشترط انقراض العصر ، ولا يعتبر عند من لم يشترط .

فقوله : « من سيوجد » إن حمل على الأولين ، صح قوله « اتفاقا » وإن حمل على الثلاثة ، لم يصح ، إلا إذا لم يعتد بمخالفة من اشتراط انقراض العصر .

وأما أن موافقة المقلد هل تعتبر أم لا ؟ ففيه خلاف .

واعلم أن المجتهد لابد وأن يكون فقيها ، كما ذكره (١) فى باب الاجتهاد .

والمجتهد يقابل المقلد ، فيتناول المقلد العامى الذى لا يعلم الفروع ولا الأصول ، والذى يعلم الأصول دون الفروع ، وبالعكس .

والمجتهد [هو] (٢) الذى يعلم الأصول والفروع .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن المختار عند المصنف أن موافقة المقلد فى الإجماع لا تعتبر مطلقا .

(١) د : يذكره .

(٢) فى الأصل : « مع » بدل « هو » .

(١) [وميل القاضى إلى اعتباره مطلقا] (١) .

وقيل : تعتبر موافقة المقلد الأصولى الذى لا يعلم الفروع .

وقيل : تعتبر موافقة المقلد الفروعى الذى لا يعلم الأصول .

ص - لنا : لو اعتبر لم يتصور .

وأیضا : المخالفة عليه حرام .

فغاياته مجتهد خالف وعلم عصيانه .

ش - ذكر المصنف دليلين على أن وفاق (٢) المقلد غير معتبر :

الأول أنه لو اعتبر موافقة المقلد فى الإجماع ، لم يتصور تحقق

الإجماع ؛ لأن المقلدين لكثرتهم وانتشارهم فى مشارق الأرض ومغاربها ،

لا يمكن ضبطهم ولا يتصور توافق كلمتهم عادة .

والثانى أن المقلد يجب عليه تقليد العلماء ويحرم عليه مخالفتهم ،

فلا يكون موافقته معتبرة ، لأن مخالفته لا تضر بالإجماع ؛ لأن غاية المقلد

أن يكون كمجتهد خالف أهل الإجماع وعلم عصيانه ، وهو المجتهد الذى

لم يوجد وقت الإجماع ، فإنه يعلم عصيانه إذا خالف أهل الإجماع بعد

انعقاد إجماعهم ؛ لأن مخالفتهم حرام ، فلا تضر مخالفته بانعقاد الإجماع .

فكذلك المقلد المخالف . والجامع بينهما حرمة المخالفة ، بل المقلد أولى بأن

لا يعتبر ؛ لأنه لم يقدر على استنباط الأحكام من دليل ، بخلاف المجتهد

الذى لم يوجد وقت الإجماع .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) ب ، د : موافقة .

ص - (مسألة) : المبتدع بما يتضمن (١) كفرا ، كالكافر عند المكفر . وإلا فكغيره .

وبغيره ، ثالثها يعتبر في حق نفسه [فقط] (٢) .

ش - المسألة الثانية في أنه هل يعتبر في الإجماع قول المجتهد المبتدع أم لا ؟

والمبتدع المخطيء من أهل القبلة في مسائل الأصول .

اعلم أن المجتهد المبتدع إن كان مبتدعا بما يوجب الكفر بصريحه فلا نزاع في أنه كافر ، لم تعتبر موافقته في انعقاد الإجماع .

وإن كان مبتدعا بما يتضمن كفرا ، أى بما يوجب الكفر ، لا بصريحه - وهو المخطيء في الأصول بتأويل - ففيه الخلاف .

فعند بعض هو كافر ، وعند بعض لا .

فإن كفرناه فلا تعتبر موافقته في انعقاد الإجماع كالكافر .

وإلا ، أى وإن لم نكفر فحكمه حكم المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا .

كالمبتدع بالفسق (٣) وبغيره ، أى وإن كان مبتدعا بغير ما يتضمن كفرا ففيه ثلاثة مذاهب :

(١) البairقى : تضمن .

(٢) زيادة من ط ، ع ، والبairقى .

(٣) كالحوارج اجتاحتوا الأنفس وأحرقوا الديار وسبوا الذرارى واستباحوا

الفروج والأموال . انظر : شرح العصد ٢ : ٣٣ .

أحدها : أنه تعتبر موافقته مطلقا في انعقاد الإجماع ، حتى لا ينعقد الإجماع على مخالفته .

وقد مال المصنف إلى هذا المذهب .

وثانيها : أنه لا تعتبر مطلقا ؛ إذ هو فاسق .

وثالثها : أنه تعتبر موافقته في حق نفسه دون غيره ، بمعنى أنه يجوز له مخالفة الإجماع الذي انعقد بدونه ، ولا يجوز لغيره ذلك .

ص - لنا أن الأدلة لا تنتهض دونه .

ش - أقام المصنف الدليل على أن موافقته تعتبر في انعقاد الإجماع .

وتقريره : أن الأدلة الدالة على الإجماع شاملة لهذا المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا ، فلا تنتهض دونه ؛ لكونه من المجتهدين ، وفسقه لا يخل بأهلية الاجتهاد .

ص - قالوا : فاسق ، فيرد قوله كالكافر والصبى .

وأجيب بأن الكافر ليس من الأمة ، والصبى لقصوره .

ولو سلم - فيقبل على (١) نفسه .

ش - القائلون بأن موافقته لا تعتبر مطلقا قالوا : إن المجتهد المبتدع بغير ما يتضمن كفرا فاسق ، فيُردُّ قوله كالكافر والصبى ؛ فإنه يرد قولهما ، والجامع عدم التحرز من الكذب .

(١) ط ، ع : « في » بدل « على » .

أجاب المصنف عنه بالفرق : فإن الكافر إنما يرد قوله لأنه ليس من الأمة بخلاف الفاسق ؛ فإن الفسق لا يخرج عن الأمة .

والصبي إنما يرد قوله ؛ لأنه ليس من المجتهدين لقصوره من استنباط الأحكام .

بخلاف الفاسق فإنه قد يكون مجتهدا ؛ لأنه قد يقدر على استنباط الأحكام عن مداركها .

ولو سلم أن الفسق يمنع عن قبول قوله في حق الغير للتهمة ، ولكن لا يمنع عن قبول قوله على نفسه ، لعدم التهمة . فإنهم إذا أجمعوا على ما يكون عليه ، فعدم موافقته لا تعتبر . أما إذا أجمعوا على ما يكون له ، فعدم موافقته تعتبر ؛ لأنه بعيد عن التهمة .

ص - (مسألة) : لا يختص الإجماع بالصحابة .

وعن أحمد - رحمه الله - قولان .

لنا : الأدلة السمعية .

ش - المسألة الثالثة في أن الإجماع هل هو مختص بالصحابة ، رضى الله عنهم ، أم لا ؟

ذهب أكثر المحققين إلى أن الإجماع لا يختص بالصحابة ، بل ينعقد إجماع مجتهدى كل عصر .

وذهب الظاهريون إلى أنه يختص بالصحابة .

ونقل عن أحمد - رحمه الله - قولان :

أحدهما كما ذهب إليه المحققون .

والثاني كما ذهب إليه الظاهريون .

لنا أن الأدلة السمعية (١) الدالة على الإجماع عامة في مجتهدي كل عصر ، فلا وجه لاختصاص تلك الأدلة بالصحابة .

ص - قالوا : إجماع الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم . على أن ما لا قطع فيه سائغ فيه الاجتهاد . فلو اعتبر غيرهم خولف إجماعهم ، وتعارض الإجماعان .

وأجيب بأنه لازم في الصحابة قبل تحقق إجماعهم ، فوجب أن يكون ذلك مشروطا بعدم الإجماع .

ش - الظاهريون قالوا (٢) : لا يعتبر غير إجماع الصحابة . وذلك لأن الصحابة قبل مجيء التابعين وغيرهم من الأئمة والمجتهدين قد أجمعوا على أن ما لا قطع فيه ، أى كل مسألة ليس فيها نص قاطع ، يجوز الاجتهاد فيها ، والأخذ بما أدى إليه اجتهاد المجتهد (٣) . فلو اعتبر إجماع غير الصحابة يلزم مخالفة إجماع الصحابة وتعارض الإجماعان (٤) . والتالى باطل بالإجماع فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه إذا (٥) أجمع التابعون في مسألة اجتهادية لما جاز

(١) نحو : « ويتبع غير سبيل المؤمنين » لا تجتمع أمتي على الخطأ » .

انظر : شرح العضد ٢ : ٣٤ .

(٢) « قالوا » ساقط من د .

(٣) د : المجتهدين .

(٤) د : الإجماعين .

(٥) ب ، د : « لو » بدل « إذا » .

الاجتهاد فيها بعد إجماعهم ، فيلزم مخالفة إجماع الصحابة ؛ لأن إجماعهم على أن الاجتهاد في كل مسألة اجتهادية جائز ، ويلزم تعارض الإجماعين : أحدهما : إجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيها .
والآخر : إجماعهم على أنه لا يجوز الاجتهاد فيها .

أجاب المصنف أن الإلزام الذي ذكرتم على إجماع غير الصحابة ، لازم في إجماع الصحابة ؛ لأن الصحابة قبل إجماعهم على الحكم ، قد أجمعوا على جواز الاجتهاد فيه . وبعد إجماعهم على ذلك الحكم لا يجوز فيه الاجتهاد ، فيلزم مخالفة إجماعهم ، وتعارض الإجماعان (١) .

وإذا كان كذلك فالطريق فيه أن نقول : إن إجماع الصحابة على جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه ليس على الإطلاق وإلا يلزم الإلزام المذكور ، بل وجب أن يكون إجماعهم مشروطاً بعدم الإجماع بعده على الحكم (٢) .

فمتى أجمعوا على ذلك الحكم زال شرط الإجماع الأول ، فيزول الإجماع الأول ، فلا يلزم التعارض بين الإجماعين ، ولا يخالف إجماع الصحابة .

(١) د : الإجماعين .

(٢) قال العضد (٢ : ٣٤) : « فالتحقيق أنه يجب أن يكون المجمع عليه منهم مشروطاً بعدم القاطع ، وهو أن ما لا قاطع فيه يسوغ فيه الاجتهاد ما دام كذلك . وأكثر القضايا العرفية سيما السوالب تفيد ذلك وإن لم يصرح به . فإذا قلت : لا شيء من النائم يقظان ، فهم منه : ما دام نائماً » .

ص - قالوا : لو اعتبر - لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة .
رضى الله عنهم .

وأجيب بفقده (١) الإجماع مع تقدم المخالفة عند معتبرها (٢) .
ش - هذا دليل آخر للظاهريين .

توجيهه أن يقال : لو اعتبر إجماع غير الصحابة من التابعين
وغيرهم لاعتبر مع مخالفة الصحابة ؛ لأنه إذا جاز إجماع غير الصحابة
مع عدم قول الصحابة ، جاز مع مخالفة بعضهم . والتالى باطل ؛ لأنه
لا ينعقد الإجماع مع سبق خلاف ، فالمقدم مثله . ١/٧٥

أجيب عنه بأن الإجماع لا يتحقق مع تقدم المخالفة عند من يعتبر
في صحة الإجماع عدم مخالفة من سبق . فحينئذ تكون الملازمة ممنوعة
ويتحقق الإجماع مع سبق خلاف عند من لا يعتبر في صحة الإجماع
عدم سبق الخلاف . فحينئذ يكون إنتفاء التالى ممنوعاً .

ص - (مسألة) : لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين ،
كإجماع غير ابن عباس - رضى الله عنهما - على العول ، وغير أبى موسى
على أن النوم ينقض الوضوء ، لم يكن إجماعاً قطعياً (٣) ؛ لأن الأدلة
لا تتناولها .

والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف .

(١) فيما عدا ط : بعقد . والصحيح ما أثبتناه من ط .

(٢) فيما عدا ط ، ع : معتبرها .

(٣) كذا فى أ ، ط ، ع . وفيما سواهما « قطعاً » .

ش - المسألة الرابعة في أن اتفاق الأكثر على حكم ، مع مخالفة الأقل ، هل ينعقد إجماعاً أم لا ؟

فقال أكثر الأصوليين : لو خالف بعض المجتهدين ، ولو كان واحداً (١) ، مع كثرة المجمعين ، كإجماع غير ابن عباس على العول في الفرائض (٢) ، وكإجماع غير أبي موسى (٣) على أن النوم ينقض الوضوء (٤) ، لم يكن إجماعاً قطعاً ، أى حجة قطعية .

(١) د : مجتهداً واحداً .

(٢) قال ابن قطلوبغا في تخرىج أحاديث أصول البيهقي (ص ٢٤٠ ، ٢٤١) : رواه الطحاوي في الأحكام وإسماعيل بن إسحاق القاضي في الأحكام أيضاً كلاهما بطوله ، ورواه سعيد بن منصور مختصراً .

(انظر : سنن سعيد بن منصور ١/٦١ ، رقم ٣٥ ، قال ابن مسعود : « لا تعول فريضة ») .

(٣) هو عبد الله بن قيس بن سليم ، من بني الأشعر ، صحابي ، من الشجعان الفاتحين ، ولد في زبيد (باليمن) وقدم مكة عند ظهور الإسلام فأسلم ، وهاجر إلى أرض الحبشة ، ثم استعمله رسول الله ﷺ على زبيد وعدن ، وولاه عمر بن الخطاب البصرة ، وأقره عليها عثمان ، ثم عزله ، ثم ولاة ثانياً ، وأقره على ، ثم عزله . توفي - رضي الله عنه - سنة ٤٤ هـ .

انظر : الإصباة ٢ : ٣٥٩ ، ت ٤٨٩٨ ، وطبقات ابن سعد ٤ : ٧٩ ، وصفة الصفة ١ : ٥٥٦ ت ٦٠ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٣٦٢ ، وحلية الأولياء ١ : ٢٥٦ .

(٤) قال الزركشي في المعتبر (٢/١٦) : رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ، والبيهقي في سننه ، لكن دعوى ابن الحاجب أنه لم يقل به غير أبي موسى مردود . ثم ذكر ما يؤيد قوله .

قال ابن حزم : وذهب الأوزاعي إلى أن النوم لا ينقض الوضوء كيف كان . وهو قول صحيح عن جماعة من الصحابة وعن ابن عمر وعن مكحول وعبيدة السلماني . قال : ولقد ادعى بعضهم الإجماع على خلاف هذا جهلاً وجرأة . (المحلى ١/٣٠١) =

وخالفهم أبو الحسين الخياط ^(١) من المعتزلة ، ومحمد بن جرير الطبري ^(٢) وأبو بكر الرازي .

واختار المصنف مذهب الأكثر .

واحتج عليه بأن اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل ليس بإجماع قطعاً ؛ لأن الأدلة الدالة على ثبوت الإجماع ، لم تتناول اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل ؛ إذ لفظ « الأمة » ولفظ « المؤمنين » يفيد العموم ، فتخصيصه بالبعض بدون ضرورة ومخصّص تحكّم .

ثم القائلون بكونه ليس بإجماع قطعاً ، اختلفوا في أنه هل يكون حجة أم لا ؟

= قال ابن كثير في التحفة : قلت : وقد حكاه المستظهرى عن عمرو بن دينار وأبى مجلز أيضاً ، وحكاه أبو نصر فى الشامل عن حميد الأعرج أيضاً . وبذلك قالت الشيعة الإمامية . (أن النوم لا ينقض الوضوء) .

(١) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، شيخ المعتزلة ببغداد ، تنسب إليه فرقة تدعى « الخياطية » كان من أصحاب جعفر ، وهو من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة فى الكلام وأعرفهم بأقاويلهم . وهو أستاذ أبى القاسم البلخى الكعبى . وله كتب كثيرة توفى نحو ٣٠٠ هـ .

انظر : فضل الاعتزال ص ٢٩٦ ، والأعلام ٣ : ٣٤٧ ، و فرق وطبقات المعتزلة ص ٩٠ . وتاريخ بغداد ١١ : ٨٧ .

(٢) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري ، أبو جعفر ، المفسر ، الإمام ، عرض عليه القضاء فامتنع ، وكان مجتهداً فى أحكام الدين لا يقلد أحداً ، بل قلده بعض الناس . ولد سنة ٢٢٤ هـ وتوفى سنة ٣١٠ هـ .

انظر : طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ١٢٠ ، وتهذيب الأسماء ١ : ٧٨ ، والمنتظم ٦ : ١٧٠ ، وشذرات الذهب ٢ : ٢٦٠ ، والأعلام ٦ : ٢٩٤ .

فقال قوم : لا ، وقال الآخرون : نعم .
واختار المصنف الأخير ، وقال : والظاهر أنه حجة ؛ لأن أحد
القولين لابد وأن يكون حقا ، ويعد أن يكون قول الأقل راجحا ؛ إذ
الغالب أن متمسك الواحد المخالف للجمع العظيم يكون مرجوحا .
ولأن قوله - عليه السلام - « عليكم بالسواد الأعظم » ^(١) يدل
على رجحان قول الأكثر . وإذا كان راجحا ، وجب العمل به ، وإلا يلزم
الترك بالدليل الراجح والعمل بالمرجوح ، وهو باطل .
ص - (مسألة) : التابعى المجتهد معتبر مع الصحابة .
فإن نشأ بعد إجماعهم - فعلى انقراض العصر .
لنا ما تقدم .
ش - المسألة الخامسة : اختلفوا فى انعقاد إجماع الصحابة مع
مخالفة التابعى المجتهد الذى أدركهم .
فذهب أكثر الأصوليين إلى أن التابعى المجتهد تعتبر موافقته فى
إجماع الصحابة . واختاره المصنف .
وذهب طائفة إلى أنه لا يعتبر قوله فى إجماع الصحابة ، بل ينعقد
إجماعهم مع مخالفته .
هذا إذا كان التابعى مجتهدا وقت إجماعهم . وأما إذا بلغ رتبة
الاجتهاد بعد إجماع الصحابة ، فهو مبنى على خلاف انقراض العصر .

(١) سبق تخرجه .

فمن يشترط في انعقاد الإجماع انقراض العصر ، يعتبر موافقته في إجماع الصحابة . ومن لا يشترط لا يعتبر موافقته .

والدليل على أن إجماع الصحابة لا ينعقد مع مخالفة من أدركهم من التابعى المجتهد وقت الإجماع ما تقدم ، وهو أن الدليل الدال على انعقاد الإجماع لا ينتهض دونه ؛ لأن الصحابة بدونه بعض المؤمنين ، ولا يكون اتفاق بعض المؤمنين إجماعا .

ص - واستدل : لو لم يعتبر ، لم يسوّغوا [اجتهاده] (١) معهم ، كسعيد بن المسيب ، وشريح ، والحسن ، ومسروق ، وأبى وائل ، والشعبى ، وابن جبير ، وغيرهم .

وعن أبى سلمة : تذاكرت مع ابن عباس وأبى هريرة فى عدة الحامل للوفاة ، فقال ابن عباس : أبعد الأجلين ، وقلت أنا : بالوضع . فقال أبو هريرة : أنا مع ابن أخى .

وأجيب بأنهم إنما سوّغوه مع اختلافهم .

ش - استدل على المذهب المختار بأنه لو لم يعتبر قول التابعى المجتهد فى إجماع الصحابة ، لم يسوّغ الصحابة اجتهاد التابعين فى وقائع ٧٥/ب حدثت فى عصرهم . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة ؛ فلأن قول التابعى إذا لم يعتبر لما ساع للصحابة تجويزه ، والرجوع إليه .

(١) فيما عدا ط ، ع : اجتهادهم .

أما بيان انتفاء التالي ؛ فلأن الصحابة اعتبروا اجتهاد التابعين الموجودين في عهدهم في وقائع من غير تكبير . كسعيد بن المسيب (١) ، و شريح (٢) ، والحسن البصرى (٣) ، ومسروق (٤) ، وأبى وائل (٥) ،

(١) هو شيخ الإسلام ، فقيه المدينة ، المخزومي ، أبو محمد ، ولد لسنتين خلتما من خلافة عمر وسمع منه شيئاً وسمع من عثمان وزيد وعائشة وسعد وأبى هريرة وخلق . كان واسع العلم ، فقيه النفس ، متين الديانة . توفي سنة ٩٤ هـ وقيل غير ذلك .

انظر : تذكرة الحفاظ ١ : ٥٤ ، والعبر للذهبي ١ : ١١٠ ، وطبقات ابن سعد ٥ : ١١٩ ، والوفيات ١ : ٢٩٨ ، وصفة الصفوة ٢ : ٧٩ - ٨١ ت ١٥٩ ، وحلية الأولياء ٢ : ١٦١ ، وتهذيب التهذيب ٤ : ٨٤ - ٨٨ ، وشذرات الذهب ١ : ١٠٢ ، والأعلام ٣ : ١٥٥ .

(٢) هو شريح بن الحارث بن قيس بن جهم الكندى ، أبو أمية . من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام . أصله من يمن . ولى قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلى ومعاوية . واستغفى في أيام الحجاج ، فأعفاه سنة ٧٧ هـ . له باع في الأدب والشعر ، وعمر طويلاً ، ومات بالكوفة سنة ٧٨ هـ .

انظر طبقات ابن سعد ٦ : ٩٠ - ١٠٠ ، والوفيات ٢ : ٤٦٠ ، وحلية الأولياء ٤ : ١٣٢ ، وشذرات الذهب ١ : ٨٥ .

(٣) هو الحسن بن يسار البصرى ، من سادات التابعين وفضلائهم ، كان إمام أهل البصرة ، وحبر الأمة في زمنه ، وهو أحد الفقهاء الفصحاء الشجعان الساك . ولد بالمدينة سنة ٢١ هـ ، وشب في كنف على بن أبى طالب ، وتوفى بالبصرة سنة ١١٠ هـ . انظر : الوفيات ١ : ١٦٠ ، وميزان الاعتدال ١ : ٥٢٧ ، وحلية الأولياء ٢ : ١٣١ ، وأمالى المرتضى ٢ : ٢٥٩ ، وصفة الصفوة ٣ : ٢٣٣ - ٢٣٦ ت ٥٠٠ ، وشذرات الذهب ١ : ١٣٦ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ١٦١ .

(٤) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني ، الكوفى ، ثقة ، فقيه ، عابد ، محضرم من الثانية ، مات سنة اثنتين ويقال سنة ثلاث وستين .

انظر : تقريب التهذيب ٢ : ٢٤٢ ، وتهذيب التهذيب ١٠ : ٢٠٩ ، والكاشف ٢ : ١٣٦ .

(٥) هو شقيق بن سلمة الأسدى ، الكوفى ، ثقة ، محضرم ، مات في خلافة عمر ابن عبد العزيز ، وله مائة سنة .

والشعبي (١) ، وابن جبير (٢) .

فإن شريحاً خالف علياً (٣) وعمر (٤) - رضى الله عنهما -

= انظر : أسد الغابة ٢ : ٥٢٧ ، والإصابة ٢ : ١٦٧ ، رقم ٣٩٨٢ ، وتجريد أسماء الصحابة ١ : ٢٥٩ ، وتقريب التهذيب ١ : ٣٥٤ .
 (١) هو عامر بن شراحيل بن عبد ذى كبار الحميرى ، أبو عمرو ، راوية ، من التابعين ، يضرب المثل بحفظه . ولد ونشأ ومات فجأة بالكوفة . اتصل بعبد الملك بن مروان فكان نديمه وسميره ورسوله إلى ملك الروم وسئل عما بلغ حفظه ، فقال : ما كتبت سوداء في بيضاء ، ولا حدثنى رجل بحديث إلا حفظته . وهو من رجال الحديث الثقات . استقضاه عمر بن عبد العزيز . واختلف في اسم أبيه ، فقيل : شراحيل ، وقيل : عبد الله . نسبته إلى شعب وهو بطن من همدان .

انظر : الوفيات ٣ : ١٢ - ١٥ ، وحلية الأولياء ٤ : ٣١٠ ، وتهذيب ابن عساكر ٧ : ١٤١ ، وتاريخ بغداد ١٢ : ٢٢٧ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٦٥ ، وهدية العارفين ١ : ٥٣٥ ، والأعلام ٣ : ٢٥١ ، ومعجم المؤلفين ٥ : ٥٤ .
 (٢) هو سعيد بن جبير الأسدى بالولاء ، الكوفى ، أبو عبد الله ، تابعى ، كان أعلمهم على الإطلاق وهو حبشى الأصل أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وابن عمر . قال الإمام أحمد بن حنبل : قتل الحجاج سعيداً وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه . ولد سنة ٤٥ هـ وتوفى سنة ٩٥ هـ .

انظر : طبقات ابن سعد ٦ : ١٧٨ ، وتهذيب التهذيب ٤ : ١١ - ١٤ ، المعارف لابن قتيبة ص ٤٤٥ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١ : ٣٣٣ ، وشذرات الذهب ١ : ١٤٨ ، والأعلام ٣ : ١٤٥ .

(٣) هو على بن أبى طالب بن عبد المطلب ابن عم رسول الله ﷺ ، ولد قبل البعثة بعشر سنوات ورنى في حجر رسول الله ﷺ ، اشتهر بالفروسية والشجاعة والقضاء ، تزوج فاطمة الزهراء ، بايعه الناس بعد قتل عثمان سنة ٣٥ ، واستشهد في رمضان ٤٠ هـ .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٢٦ ، والإصابة ٢ : ٥٠٧ ، وتاريخ الخلفاء ص ١٦٦ ، وصفة الصفوة ١ : ٣٠٨ ، وتهذيب التهذيب ٧ : ٣٣٤ .

(٤) هو عمر بن الخطاب بن نفيل العدوى ، الفاروق ، وأحد فقهاء =

في اجتهاد (١) ولم ينكرا عليه .

وسئل الحسن (٢) بن علي - رضی الله عنهما - عن مسألة ،
فقال : سلوا الحسن البصرى .

وربما سئل أنس عن شيء ، فقال : سلوا مولانا الحسن ، فإنه سمع
وسمعنا ، وحفظ ونسينا (٣) .

= الصحابة وأحد المبشرين بالجنة . أول من سمي بأمر المؤمنين وأول من دون الدواوين
وأول من اتخذ التاريخ . أسلم سنة ست من البعثة وكان شديدا في الحق . ولد قبل البعثة
بثلاثين سنة ، تولى الخلافة بعد أبي بكر وفتح الله في أيامه عدة أمصار . استشهد في آخر
سنة ٢٣ هـ .

انظر : الاستيعاب ٢ : ٤٥٨ ، والإصابة ٢ : ٥١٨ ، والعقد الثمين ٦ : ٢٩١ ،
وتاريخ الخلفاء ص ١٠٨ ، وتهذيب التهذيب ٧ : ٤٣٨ ، وصفة الصفوة ١ : ٢٦٨ .

(١) خالف شريح عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأى على رضی
الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه .

انظر : كشف الأسرار على البزدوى ٣ : ٢٢٥ .

(٢) الحسن بن علي بن أبي طالب ، ولد بالمدينة ، كان عاقلا حليما محبا للخير ،
فصيحا ، من أحسن الناس منطلقا وبديهة ، حج عشرين حجة ماشيا . بايعه أهل العراق
بالخلافة بعد مقتل أبيه سنة ٤٠ هـ ، وصالح معاوية على شروط ، فخلع نفسه من الخلافة
وسلم الأمر لمعاوية سنة ٤١ هـ . ومدة خلافته ستة أشهر وخمسة أيام .

انظر : تهذيب التهذيب ٢ : ٢٩٥ ، والإصابة ١ : ١٧١٩ ، وتهذيب ابن عساكر
٤ : ٢٠٢ ، والبدایة والنهاية ٣ : ٢٢٨ ، وصفة الصفوة ١ : ٧٥٨ ، واليعقوبى ٢ :
٢١٤ وما بعدها .

(٣) انظر : كشف الأسرار على البزدوى ٣ : ٢٢٦ ، وإرشاد الفحول ص ٨١ ،
واللمع ص ٥٠ .

وسئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد ، فأشار إلى مسروق ، ثم أتاه السائل لجوابه ، فتابعه (١) .

وسئل ابن عمر عن فريضة ، فقال : سلوا سعيد بن جبير ، فإنه أعلم بها (٢) .

وروى عن أبي سلمة بن عبد الرحمن (٣) أنه قال : تذاكرت مع ابن عباس وأبي هريرة - رضي الله عنهما - في عدة الزوجة الحامل للوفاة ، فقال ابن عباس : أبعد الأجلين (٤) من وضع الحمل وانقضاء وأربعة أشهر وعشر .

(١) قال القاسم بن قطلوبغا في تخریج أحاديث أصول البيهقي (ص ٢٣٩) : « قلت : حاصل ما رأيت في هذا ما روينا عن محمد بن الحسن في كتاب الآثار له : ثنا أبو حنيفة ثنا سماك بن حرب عن محمد بن المنتشر قال أتى رجل إلى ابن عباس ، قال : إني جعلت ابني نحيرا ، ومسروق بن الأجدع جالس في المسجد ، فقال له ابن عباس : إذهب إلى ذلك الشيخ فسله ، ثم تعال فأخبرني بما يقول : فاتاه فسأله ، فقال مسروق إن كانت نفس مؤمنة تعجلت إلى الجنة ، وإن كانت كافرة عجلتها إلى النار ، اذبح كبشا فإنه يجزيك . فأتى ابن عباس فحدثه بما قال مسروق ، فقال : وأنا أمرك بما أمرك به مسروق .

(٢) انظر : كشف الأسرار على البيهقي ٣ : ٢٢٦ .

(٣) هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني ، ذكره ابن سعد في الطبقة الثانية من المدنيين وقال : كان ثقة فقيها كثير الحديث . وقال أبو زرعة : ثقة إمام . وقال ابن حبان في الثقات : كان من سادات قريش . مات سنة أربع وتسعين ، وقيل أربع ومائة .

انظر : تهذيب التهذيب ١٢ : ١١٥ - ١١٨ ، والكاشف ٣ : ٣٤٢ .

(٤) في ج ، د (بعد « أبعد الأجلين ») زيادة : أي لو مات زوج الحامل فعدتها للوفاة أبعد الأجلين .

فقلت أنا بالوضع ، أى عدة الجامل للوفاة بوضع الحمل .
 فقال أبو هريرة ، أنا مع ابن أخي (١) .
 وسوغ ابن عباس لأبي سلمة أن يخالفه مع أبي هريرة ،
 وأبو سلمة كان تابعيا .

وأمثال هذه الروايات كثيرة لا تعد ولا تحصى .

وأجاب المصنف عنه بأنا لا نسلم أن الصحابة اعتبروا اجتهادهم
 فيما انعقد إجماع الصحابة عليه ، بل اعتبروا اجتهادهم فيما هو المختلف
 فيه . والصور التي نقلتموها إنما هى صور وقع الخلاف فيها بين
 الصحابة . ولا يلزم من اعتبار قولهم فى صور الخلاف ، اعتبار قولهم فى
 الإجماع .

ص - مسألة : إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند
 مالك .

وقيل : محمول على أن روايتهم متقدمة .

وقيل : على المنقولات المستمرة ، كالأذان والإقامة .

والصحيح : التعميم .

(١) رواه البخارى فى ٦٥ - كتاب التفسير ، سورة الطلاق (٦٥) ، ٢ - باب
 وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن حديث رقم (٤٩٠٩) ٦٥٣/٨ .
 ومسلم ١٨ - كتاب الطلاق ، ٨ - باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها
 لوضع الحمل . رقم (٥٧) ١١٢٣/٢ .

ش - المسألة السادسة : اختلف الأئمة في أن إجماع أهل المدينة وحدها من الصحابة والتابعين هل هو حجة أم لا ؟
 فذهب الأكثرون إلى أنه ليس بحجة .
 ونقل عن مالك أنه يكون حجة (١) .

ولما كان حمل هذا النقل على ظاهره مستبعدا ، قيل : إن هذا النقل محمول على أن رواية أهل المدينة متقدمة على رواية غيرهم .
 وقيل : إنه محمول على أن إجماع أهل المدينة على المنقولات المستمرة ، أى المتكرر (٢) وقوعها ، كالأذان والإقامة ، حجة . حتى إنهم لو أجمعوا على أن الإقامة فرادى ، كان حجة . ولو أجمعوا على ما لا يتكرر وجوده ، لا يكون حجة .

والصحيح عند المصنف : التعميم ، أى أن مذهب مالك أن إجماع أهل المدينة ، سواء كان على المنقولات المستمرة أو غيرها ، حجة .
 ص - لنا أن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقن بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح .

ش - احتج المصنف على أن إجماع أهل المدينة وحدها حجة

(١) قال القرافي في التنقيح وشرحه (ص ٣٣٤) « إجماع أهل المدينة عن مالك ، فيما طريقه التوقيف حجة ، خلافا للجميع . ومن الأصحاب من قال : إجماعهم حجة إن كان في عمل عملوه لا في نقل نقلوه . وراجع للتفصيل « عمل أهل المدينة » ص ٧٦ - ٨٦ .

(٢) أ ، ج ، د : المكرر .

على التعميم بأن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع من العلماء المنحصرين ، أى غير متفرقين فى الأقطار الأحققين بالاجتهاد بسبب مشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ، وعرفانهم بأحوال الرسول ، لا يجمعون على حكم من الأحكام ، إلا عن متمسك راجح . وإذا كان متمسك إجماعهم راجحا ، يكون حجة ؛ لأن العمل بالراجح واجب .

ص - فإن قيل : يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ، ولم يطلع عليه بعضهم .

قلنا : العادة تقضى باطلاع الأكثر ، والأكثر كاف [فيما] (١) تقدم .

ش - هذا اعتراض على الدليل المذكور مع الجواب عنه .

توجيه الاعتراض أن يقال : لا نسلم أن العادة تقضى بأن متمسك هذا الجمع راجح ، فإنه يجوز أن يكون متمسك غيرهم أرجح ، ولم يطلع بعض أهل المدينة على ذلك المتمسك .

تقرير الجواب أن يقال : العادة تقضى باطلاع الأكثر عدداً وصحبةً على المتمسك الراجح ، والأكثر كاف فى كون قولهم حجة ، وإن لم يكن كافياً فى كون قولهم إجماعاً قطعاً . كما تقدم من أن مخالفة النادر للأكثر لا تمنع أن يكون اتفاق الأكثر حجة .

وفى ما ذكره المصنف نظر ؛ فإن العادة كما تقضى بأن متمسك

(١) فيما عدا ط ، ع ، والبارقى : كما .

أهل المدينة بسبب اتصافهم بتلك الصفات المذكورة راجح ، كذلك تقضى بأن متمسك غيرهم ، إذا كانوا على الصفات المذكورة راجح . فلا وجه لتخصيص إجماع أهل المدينة بكونه حجة .

والحق أن العبرة بقول الجميع ، ولا مدخل للمكان في كون إجماع أهله حجة .

ص - واستدل بنحو : « إن المدينة طيبة تنفى خبثها » (١) وهو بعيد .

وتشبيهه [عملهم] (٢) بروايتهم .

ورد بأنه تمثيل ، لا دليل .

مع أن الرواية ترجح بالكثرة بخلاف الاجتهاد .

ش - استدل على مذهب مالك بوجهين :

أحدهما قوله عليه السلام : « إن المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد » (٣) .

(١) ط ، ع : زيادة : « كما ينفى الكبر خبث الحديد » .

(٢) ع : « علمهم » بدل « عملهم » . وفي شرح العضد (٢ : ٣٥) : « واستدل بتشبيهه علمهم بروايتهم » . قال السعد : « (قوله : بتشبيه علمهم) كذا في جميع النسخ أى اجتهادهم واتفقهم . وكأنه في نسخة الشارح « علمهم » ففسره برأيهم وعقيدتهم » . وفي المنتهى (ص ٤١) : بتشبيه عملهم بروايتهم .

(٣) رواه البخارى ٢٩ - كتاب فضائل المدينة ، ٢ - باب فضل المدينة وأنها تنفى الناس ، حديث رقم (١٨٧١) ٨٧/٤ عن أبى هريرة يقول : قال رسول الله ﷺ : أمرت بقرية تأكل القرى ، يقولون يثرب ، وهى المدينة ، تنفى الناس كما ينفى الكبر خبث الحديد .

وطيبة ، على وزن شيبة ، اسم من أسماء المدينة .
 وقوله عليه السلام : « إن الإسلام ليأرزُ إلى المدينة كما يأرز الحية إلى جحرها » (١) أى ينضم إليها ويجتمع بعضه إلى بعض فيها .
 ووجه التمسك بالأول أن الخطأ ، خبث ، فيكون منفيًا عن أهل المدينة ، فيكون إجماعهم حجة .
 وبالثاني أنه يدل على أن المدينة مستقر الإسلام وملجأؤه ، فيكون إجماع أهلها حجة .

أجاب المصنف بأن هذا الاستدلال بعيد ؛ فإن الحديث الأول ورد لطائفة كرهوا الإقامة بالمدينة ، فيكون نفى الخبث إشارة إلى نفى تلك الطائفة ، لا إلى نفى الخطأ .

ولأنه لا يدل على أن إجماع أهل المدينة دون غيرهم حجة .
 ولأن الخبث لا يمكن حمله على الخطأ بطريق العموم ؛ لأننا نقطع

= مسلم ١٥ - كتاب الحج ، ٨٨ - باب المدينة تنفى شرارها ، رقم (٤٨٨)
 ١٠٠٦/٢ ، قال الزركشى فى المعتبر (٢/١٧) : قال ابن عبد البر : هذا عندى - والله أعلم - إنما كان فى حياته - عليه السلام - فلم يخرج عنه إلا من لا خير فيه . وإلا فقد خرج منها بعد وفاته الأختيار . وكذا قال عياض لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه إلا من ثبت إيمانه . قال النووى : وليس بظاهر لما صح « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكبر خبث الحديد » ، وهذا - والله أعلم - فى زمن الدجال .

(١) رواه البخارى ، ٢٩ - كتاب فضائل المدينة ، ٦ - باب الإيمان يأرز إلى المدينة ، رقم (١٨٧٦) ٩٣/٤ ومسلم ، ١ - كتاب الإيمان ، ٦٥ - باب بيان الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأن يأرز بين المسجدين رقم (٢٣٣) ١٣١/١ .

بخطأ بعض أهل المدينة (١) . وإذا لم يفد العموم لم يكن حجة .

والحديث الثاني لا يدل إلا على فضل المدينة ، ولا يلزم منه أن قول أهلها بدون غيرهم حجة .

الوجه الثاني أن رواية أهل المدينة متقدمة ، أى راجحة على رواية غيرهم ، فيكون عملهم ، أى اجتهادهم متقدما ، أى راجحا على اجتهاد غيرهم قياسا عليها (٢) ، فيكون إجماعهم حجة .

أجاب المصنف بأن قياس اجتهادهم على الرواية تمثيل ، لا دليل فيه ؛ لأنه يكون مجردا عن الوصف الجامع ، فلا يكون مفيدا ، مع أن الفرق بين الرواية والاجتهاد قائم ؛ فإن الرواية ترجح بكثرة الرواة ، بخلاف الاجتهاد فإنه لا يرجح بكثرة المجتهدين .

ص - (مسألة) : لا ينعقد الإجماع (٣) بأهل البيت وحدهم ، خلافا للشيعنة ولا بالأئمة الأربعة عند الأكثرين ، خلافا لأحمد . ولا بأبي بكر وعمر رضى الله عنهما عند الأكثرين .

قالوا : « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى »
« اقتدوا بالذين من بعدى » .

قلنا : يدل على أهلية اتباع المقلد .

(١) قال العضد (٢ : ٣٦) (هذا الحديث) « إنما يدل على فضلها لما علم من وجود الباطل كالفسوق والمعاصي فيها » .

(٢) أ : عليه ، و د : عليهم .

(٣) ع : الإجماع لا ينعقد .

ومعارض بمثل « أصحابى كالنجوم »^(١) و « خذوا شطر دينكم عن الحميراء »^(٢) .

ش - المسألة السابعة : ذهب الجمهور إلى أنه لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم ، أعنى عليا ، والحسن ، والحسين^(٣) ، وفاطمة^(٤) ، رضى الله عنهم ، خلافا للشيعة .

وعند الأكثرين أنه لا ينعقد الإجماع بالأئمة الأربعة : أبى بكر^(٥) ،

(١) ط ، ع : زيادة « بأيم اقتديتم اهتديتم » .

(٢) ط ، ع : عن هذه الحميراء .

(٣) الحسين بن على بن أبى طالب ، السبط الشهيد ، تخلف عن مبايعة يزيد ، ودعاه أشياعه إلى الكوفة على أن يبايعوه بالخلافة ، فخرج في موابيه ونسائه وذريته ونحو الثمانين من رجاله ، فاعترضه جيش يزيد في كربلاء (بالعراق ، قرب الكوفة) فنشب قتال عنيف وقتله سنان بن أنس النخعي ، وقيل الشمير بن ذى الجوشن ، وأرسل رأسه ونسائه وأطفاله إلى دمشق . واختلفوا في الموضع الذى دفن فيه الرأس ، فقيل في دمشق ، وقيل في كربلاء مع الجثة وقيل في مكان آخر . وكان مقتله يوم الجمعة عاشر المحرم سنة ٦١ هـ .

انظر : البداية والنهاية ٣ : ٣٠١ ، والطبرى ٦ : ٢١٥ ، وصفة الصفوة ١ :

٧٦٢ ، واليعقوبى ٢ : ٢٤٣ ، وتهذيب ابن عساكر ٤ : ٣١٤ ، وتاريخ الخميس ٢ : ٢٩٧ ، والأعلام ٢ : ٢٤٣ .

(٤) فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ ، سيدة نساء هذه الأمة ، تزوجها على في السنة الثانية من الهجرة ومات بعد النبي ﷺ بستة أشهر وقد جاوزت العشرين بقليل .

انظر : الاستيعاب ٤ : ٣٧٣ ، وأسد الغابة ٧ : ٢٢٠ ، والإصابة ٤ : ٣٧٧ .

(٥) هو عبد الله بن أبى قحافة عثمان بن عامر بن كعب التميمي القرشي ، أول الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله ﷺ من الرجال . ولد بمكة وبويع بالخلافة يوم وفاة النبي ﷺ سنة ١١ هـ ، فحارب المرتدين والممتنعين من دفع الزكاة ، وافتتحت في أيامه بلاد الشام وقسم كبير من العراق . مدة خلافته سنتان ، وله في كتب الحديث ٤٢ حديثا . توفي سنة ١٣ هـ .

وعمر ، وعثمان (١) ، وعلى ، - رضى الله عنهم - خلافا لأحمد فى إحدى روايته .

ولا ينعقد الإجماع أيضا (٢) بأبى بكر وعمر وحدهما عند الأكثرين .

لنا فى المطالب الثلاثة ما تقدم من أن دلائل الإجماع لا تدل إلا على [حجية] (٣) قول جميع الأمة . وهؤلاء بعضهم ، فلا ينعقد الإجماع بهم .

حجة الشيعة قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ﴾ (٤) . والخطأ رجس ، فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين عنه . وإذا كان أهل البيت مطهرين عن الخطأ يكون إجماعهم حجة .

= انظر : الإصابة ت ٤٨٠٨ ، وابن الأثير ٢ : ١٦٠ ، والطبرى فى تاريخه ٤ : ٦٤ ، والمعارف لابن قتيبة ص ٧٣ ، وحلية الأولياء ٤ : ٦٤ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطى ٢٧ - ١٠٥ .

(١) هو عثمان بن عفان بن أبى العاص ، القرشى الأموى ، أمير المؤمنين وثالث الخلفاء الراشدين ، ذو النورين أسلم قديما عندما دعاه أبو بكر إلى الإسلام ، وهاجر الهجرة إلى الحبشة ، ثم هاجر إلى المدينة بزوجه رقية بنت رسول الله ﷺ ، وبعد وفاة رقية تزوج أم كلثوم بنت رسول الله ﷺ . روى له ١٤٦ حديثا بويع بالخلافة سنة ٢٤ هـ ، وفتح فى عهده شمال أفريقيا وفارس . وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة . قتل شهيدا سنة ٣٥ هـ .

انظر : الإصابة ٢ : ٤٦٢ ، والاستيعاب ٣ : ٦٩ ، وتهذيب الأسماء ١ : ٣٢١ ، وإتمام الوفاء فى سيرة الخلفاء ص ١٤٢ ، وتاريخ الخلفاء للسيوطى ص ١٤٧ .

(٢) ب ، ج ، د : ولا ينعقد أيضا الإجماع .

(٣) ب ، ج ، د : حجة .

(٤) ٣٣ : الأحزاب - ٣٣ .

وقوله عليه السلام : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتي » (١) .

والجواب عن الأول أن المراد من أهل البيت في الآية ، أزواج الرسول ، عليه السلام ؛ لأن ما قبل الآية وما بعدها خطاب معهن (٢) .

والجواب عن الثاني أن الخبر من باب الآحاد ، وعند الشيعة لا يجوز العمل به .

ولئن سلمنا جواز العمل به ، لكن يقتضى وجوب التمسك بالكتاب والعتره ... وذلك مسلم . ولكن لم قلت : إن قول العتره وحدها حجة والقائلون بانعقاد الإجماع بالأئمة الأربعة تمسكوا بقوله ، عليه

(١) روى الترمذى فى ٥٠ - المناقب ، ٣٢ - باب مناقب أهل النبى ، ﷺ ، حديث رقم (٣٧٨٨) ٦٦٣/٥ عن حبيب بن أبى ثابت عن زيد بن أرقم رضى الله عنهما - قالوا : قال رسول الله - ﷺ - : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى - أحدهما أعظم من الآخر : كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض . وعترتى أهل بيتى ، ولن يتفرقا حتى يردا على الحوض . فانظروا كيف تخلفوني فيهما » . وقال : هذا حديث حسن غريب .

ورواه أحمد فى مسنده (٧٦/٢) والحاكم فى المستدرک ١٤٨/٣ . ومسلم فى ٤٤ - فضائل الصحابة ، ٤ - باب فضائل على بن أبى طالب حديث رقم (٣٦) ١٨٧٣/٤ عن زيد بن أرقم بلفظ آخر .

(٢) أقول وفيه نظر . انظر : مسلم ٤٤ - فضائل الصحابة ، ٤ - باب من فضائل على بن أبى طالب ، حديث رقم (٣٦) ١٨٧٣/٤ . عن زيد بن أرقم .

والترمذى ٥٠ - المناقب ، ٣٢ - مناقب أهل - بيت النبى ﷺ ، رقم (٣٧٨٧) ٦٦٣/٥ .

السلام : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » (١) فإنه يدل على وجوب اتباع سنتهم ، كما يدل على وجوب سنته ، عليه السلام . وإذا كان اتباع سنتهم واجبا ، كان إجماعهم حجة .

واحتج القائلون بانعقاد الإجماع بالشيخين بقوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدى : أبى بكر وعمر » (٢) .

والجواب عنهما أن الحديثين لا يدلان إلا على أن للأئمة الأربعة وللشيخين أهلية اتباع المقلدين لهم ، لا على أن إجماعهم حجة . وأيضا معارض بمثل : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » (٣) .

(١) رواه أبو داؤد ، كتاب السنة ، باب لزوم السنة ، رقم (٤٦٠٧) ٤/٢٠٠ .
والترمذى ، ٤٢ - كتاب العلم ، ١٦ - باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع ، ٥ : ٤٤ رقم ٢٦٧٦ .
(٢) رواه الترمذى ، ٥٠ - كتاب المناقب ، ١٦ - باب في مناقب أبى بكر وعمر رضى الله عنهما ، ٥ : ٦٠٩ رقم ٣٦٦٢ .
وابن ماجه فى المقدمة ، ١١ - باب فى فضائل أصحاب رسول الله ﷺ ، ١ : ٣٧ رقم ٩٧ .

(٣) أخرجه ابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ٢ : ١١٠ ، ١١١ .
ورواه ابن حزم فى الإحكام فى أصول الأحكام ٥ : ٦٤٢ .
وانظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة ١ : ٧٨ ، ٧٩ ، رقم ٥٨ .
قال ابن كثير فى تحفة الطالب (ورقة ٥ ألف) « هذا الحديث لم يروه أحد من الكتب الستة ، وهو ضعيف » . وقال الزركشى فى المعتمر (١/١٨) : روى من حديث عمر ، وابن عمر ، وجابر ، وابن عباس . ثم قال : قال البيهقى : هذا الحديث مشهور المتن وأسانيده ضعيفة لم يثبت فى هذا إسناد . ثم ذكر الزركشى ما يقوى هذا الحديث .

و « خذوا شطر دينكم عن الحميراء » (١) مع أن قول كل واحد من الصحابة وقولها ليس بحجة .

ص - (مسألة) : لا يشترط عدد التواتر عند الأكثر (٢) .
لنا دليل السمع .

فلو لم يبق إلا واحد - فقليل : حجة ؛ لمضمون السمعى .
وقيل : لا ؛ لمعنى الاجتماع .

ش - المسألة الثامنة في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر أم لا ؟

فمن أخذ الإجماع من دليل العقل (٣) واستحالة الخطأ بحكم العادة يلزمه الاشتراط .

والذين استدلووا بالسمعى فقد اختلفوا فيه . فعند الأكثر منهم لا يشترط .

واحتجوا بأن دليل السمع على حجية الإجماع ، مثل قوله تعالى :

(١) قال ابن كثير في تحفة الطالب (ورقة ٥ ب) هذا حديث غريب جدا ، بل هو منكر ؛ سألت عنه شيخنا الحافظ أبا الحجاج المزرى فلم يعرفه وقال : لم أقف له على سند إلى الآن . وقال شيخنا أبو عبد الله الذهبي : هو من الأحاديث الواهية التي لا يعرف لها إسنادها .

وقال الزركشى في المعبر (١/٢٠) : ذكره ابن الأثير في النهاية بلا إسناد . وهو يدل على أن له أصلا . لكن اشتهر من الحفاظ أن هذا الحديث لا أصل له .

(٢) في الأصل وفي البارتى : « الأكثرين » .

(٣) وهو أنه لو لم يكن عن قاطع لما حصل . انظر : شرح العضد ٢ : ٣٦ .

﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (١) وقوله عليه السلام : « لا تجتمع أمتي على الخطأ » (٢) عام يتناول عدد التواتر ودونه ؛ لأن « الأمة » و « المؤمنين » أعم منهما ، ولم يظهر مخصّص ، فيجری على عمومه .
وعند بعض منهم يشترط عدد التواتر ؛ لأنهم إذا لم يبلغوا عدد التواتر لم يعلم إيمانهم بقولهم فضلا عن إجماعهم على حكم .
وهذا الاستدلال فاسد ؛ لأنه يعلم إيمانهم بقوله عليه السلام : « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله » (٣) و « حتى يظهر الدجال » (٤) فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سواهم ، فهم على الحق .

هذا إذا بقي أكثر من واحد ، فأما إذا لم يبق - والعياذ بالله - غير واحد ، فهل يكون قوله حجة ، فيه خلاف :

(١) ١١٥ : النساء - ٤ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) روى البخارى فى ٩٦ - الاعتصام ، ١٠ - باب قول النبى - ﷺ
لا تزال طائفة إلخ حديث رقم (٧٣١١) ٢٩٣/١٣ عن المغيرة بن شعبة عن النبى - ﷺ
قال : لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون .
ورواه مسلم فى ٣٣ - الإمارة ، ٥٣ - باب قوله - ﷺ : لا تزال طائفة إلخ .
حديث رقم (١٧٠) ١٥٢٣/٣ عن ثوبان قال : قال رسول الله - ﷺ : لا تزال طائفة
من أمتى ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهم كذلك . وليس
فى حديث قتبية « وهم كذلك » .

وانظر أيضا حديث رقم ١٧١ - ١٧٥ .

(٤) رواه مسلم فى ٥٢ - الفتن ، ٩ - باب فتح قسطنطينية وخروج الدجال
ونزول عيسى ابن مريم ، حديث رقم (٣٤) ٢٢٢١/٤ بلفظ مختلف .

فقيل ؛ لأن مضمون الدليل السمعي ^(١) دل على أن قول الأمة حجة . والأمة كما تطلق على الجماعة تطلق على الواحد . كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً ﴾ ^(٢) .

وقيل : ليس بحجة ؛ لأن الإجماع إنما يتصور عند الاجتماع ، وأقل ما يقع فيه الاجتماع إثنان فصاعدا .

والمذهب الثاني أظهر ؛ لأن « الأمة » لا تطلق على الواحد إلا مجازا ، والأصل عدمه .

ص - (مسألة) : إذا أفتى واحد وعرفوا ^(٣) به ولم ينكره أحد ^(٤) قبل استقرار المذاهب - فإجماع أو حجة .

وعند الشافعي - رضی الله عنه - ليس إجماعا ولا حجة ^(٥) .
وعنه خلافه .

وقال الجبائي ^(٦) : إجماع بشرط انقراض العصر .

ابن أبي هريرة : إن كان فتيا ، لا حكما .

(١) وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة وإن لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه .

انظر : شرح العضد ٣٧/٢ ، وانظر أيضا حاشية السعد .

(٢) ٢٠ : النحل - ١٦ .

(٣) د : « علموا » بدل « عرفوا » .

(٤) ع : « واحد » بدل « أحد » .

(٥) الباری : ليس بإجماع ولا حجة .

(٦) فيما عدا ط ، ع ، والبارتي : وعن الجبائي .

ش - المسألة التاسعة : إذا ذهب واحد من المجتهدين إلى حكم في صورة قبل استقرار المذهب على حكم تلك الصورة ، والمجتهدون عرفوا بأن ذلك الحكم صدر عن ذلك المجتهد ، ولم ينكر ذلك الحكم أحد فهو إجماع قطعي ، إن علم أن سكوتهم عن رضئى ، وإلا فحجة .
هذا هو المختار عند المصنف .

ونقل عن الشافعى - رضى الله عنه - أنه ليس إجماعا ولا حجة .

ونقل عنه أيضا خلافة ، وهو أنه حجة ، لا إجماع .

١/٧٧

ونقل عن الجبائى أنه إجماع بشرط انقراض عصر المجتهدين وعدم إنكارهم عليه .

وعن أبى على بن أبى هريرة (١) من أصحاب الشافعى أنه إجماع ، إن كان فتيا ، ليس بإجماع ، إن كان حكما من حاكم .

ص - [لنا سكوتهم] (٢) ظاهر فى موافقتهم ، فكان كقولهم الظاهر ، [فينتهض] (٣) دليل السمع .

(١) هو الحسن بن الحسين بن أبى هريرة البغدادى الشافعى المعروف بابن أبى هريرة ، أبو على ، درس ببغداد ، وتخرج عليه خلق كثير مثل أبى على الطبرى والدارقطنى . وتولى القضاء . توفى سنة ٣٤٥ هـ .

انظر الوفيات ١ : ١٦١ ، ١٦٢ ، طبقات الشافعية الكبرى ٢ : ٢٠٦ - ٢١٠ ، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص ٢١ ، ٢٢ ، مرآة الجنان ٢ : ٣٣٧ ، طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩٢ ، معجم المؤلفين ٣ : ٢٢٠ .

(٢) كذا فى ط ، ع ، والبايرقى وفى غيرها : لنا أن سكوتهم .

(٣) فى الأصل وفى البايرقى : فينهض .

ش - لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في إقامة الدليل على المختار .

وتقريره أن سكوت أهل عصره من المتجهدين ظاهر في موافقتهم إياه في ذلك الحكم ؛ إذ احتمال الموافقة راجح . لأن سكوت جميعهم من غير موافقة بعيد عادة ، فيكون سكوتهم الظاهر كقولهم الظاهر ؛ لأنه حينئذ صار السكوت الدال على الموافقة ظاهراً بمنزلة قولهم الدال على الموافقة ظاهراً ، فينتهز دليل السمع على كونه إجماعاً ظاهراً .

وحيث إن علمت موافقتهم باطنا أو لا ، فإن علمت كان إجماعاً قطعاً ، وإلا كان حجة ؛ لأن العمل بالظاهر واجب .

ص - المخالف : يحتمل أنه لم يجتهد ، أو وقف ، أو خالف فتروى^(١) ، أو وقر ، أو هاب . فلا إجماع ولا حجة .

قلنا : خلاف الظاهر ؛ لأن عاداتهم ترك السكوت .

ش - قال المخالف^(٢) - وهو القائل بما نقل عن الشافعي أولاً : يحتمل أن يكون سكوت من سكت ، لأنه لم يجتهد بعد .

أو وقف في حكم تلك المسألة ؛ لأنه اجتهد ولم يصل إلى حكم . أو خالف [ما]^(٣) أفتى به [المفتى]^(٤) في اجتهاده ، إلا أنه تروى أى تفكر في طلب وقت يتمكن من إظهار الخلاف .

(١) ع : فروى .

(٢) أ : قال الآخر .

(٣) الأصل : « لما » بدل « ما » .

(٤) د : « المجتهد » بدل « المفتى » .

أو ورق القائل ؛ لأنه اعتقد أن كل مجتهد مصيب ، فترك الإنكار عليه .
 أو هاب القائل ؛ لأنه إذا أنكره لم يلتفت إليه .
 كما قال ابن عباس - رضى الله عنهما - فى سكوته عن القول (١)
 فى حياة عمر ، رضى الله عنه ، : كان رجلا مهيبا فهبته (٢) .
 ومع هذه الاحتمالات لا يكون احتمال الموافقة راجحا .
 أجاب عنه بأن هذه الاحتمالات وإن كانت قادحة فى احتمال
 الموافقة لكنها خلاف الظاهر ؛ لأن عاداتهم ترك السكوت عما أفتى به
 أحدا إذا لم يكن موافقا لهم (٣) .

(١) القول فى مسألة العول (انظر شرح العضد ٢ : ٣٧) والعول : أن يجتمع فى
 الميراث ذوا فرائض لا يحتملها الميراث . مثل زوج وأختين شقيقتين . فإن للزوج نصفاً
 وللأختين ثلثين . ولا يحتملها الميراث .
 (٢) قال ابن حزم فى المحلى ٣٣٢/١٠ : قال ابن عباس : الفرائض لا تعول .
 وأيضاً قال : (٣٣٣/١٠) : قال له (أى لابن عباس) زفر : فما منعك يا ابن
 عباس أن تشير إليه (أى لعمر) بهذا رأى ؟ قال ابن عباس : هبته .
 وأيضاً قال (٣٣٢/١٠) : عن ابن عباس قال : أترون الذى أحصى رمل علاج عددا ،
 أجعل فى مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً ؟ إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع .
 قال بن قطلوبغا فى تخرىج أحاديث أصول البيهقي (٢٤١) : رواه الطحاوى فى
 الأحكام ، وإسماعيل بن إسحق القاضى فى الأحكام أيضاً . ورواه سعيد بن منصور مختصراً .
 (٣) كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل : ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلاً .
 فقال عمر : لولا معاذ لهلك عمر . وكقول امرأة لما نفى المغالاة فى المهر : أيعطينا الله
 بقوله : ﴿ وإن آتيتهم إحداهن قنطاراً ﴾ . ويمعنا عمر . فقال : كل أفقه من عمر حتى
 المخدرات فى الحجال . وكقول عبيدة لعل لما قال : تجدد بى رأى فى أمهات الأولاد أنهم
 يُعنى : رأيك فى الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك .
 (انظر : شرح العضد ٣٧/٢ ، ٣٨) .

وفي هذا الجواب نظر ؛ لأن عاداتهم ترك السكوت عند مخالفتهم لما أفتى به عند التمكن من ترك السكوت . ومع بعض هذه الاحتمالات لا يتصور تمكنهم من ترك السكوت .

ص - الآخر : دليل ظاهر لما ذكرناه .

ش - قال الآخر - وهو القائل بمثل ما نقل عن الشافعي ثانياً (١) - : سكوت المجتهدين عند عرفانهم بحكم ذلك المفتى دليل ظاهر على موافقتهم ؛ لما ذكرنا من رجحان احتمال الموافقة ، فيكون حجة ، لا إجماعاً قطعاً .

ولما كان هذا المذهب موافقاً لما ذهب إليه المصنف لم يجب عنه .

ص - الجبائي : انقراض العصر يضعف (٢) الاحتمال .

ابن أبي هريرة : العادة في الفتيا لا في الحكم .

وأجيب (٣) بأن الفرض قبل استقرار المذاهب .

وأما إذا لم ينتشر - فليس بحجة عند الأكثر .

ش - قال الجبائي : هذه الاحتمالات التي ذكرها القائلون بكونه

ليس إجماعاً ولا حجة ، وإن كانت قوية ، لكن شرط انقراض عصر

المجتهدين يضعفها . فيكون عند انقراض العصر احتمال الموافقة راجحاً ،

فيتحقق الإجماع .

(١) قال العضد (٢ : ٣٨) : « قال المخالف الآخر ، وهو القائل بأنه إجماع » .

وتعقب عليه التفناراني في حاشيته على شرح العضد . فالصحيح ما قاله الأصفهاني .

(٢) ع : « لضعف » بدل « يضعف » .

(٣) ع : أجيب ، بدون « و » .

وفيه نظر ؛ فإنه يجوز أن يبقى بعض الاحتمالات إلى انقراض العصر .

وقال ابن أبي هريرة : إن العادة تقضى بأن ترك الإنكار في الفتيا للموافقة ظاهرا .

بخلاف ترك الإنكار في حكم الحاكم ، فإنه قد يحضر الفقهاء مجالس الحكام ويشاهدون خطأهم في الأحكام ويتركون الإنكار عليهم ، لمهابتهم ، أو لغير ذلك .

أجاب المصنف عنه بأن الفرض قبل استقرار المذهب ، وإذا لم يستقر المذهب يجوز إنكار قول الحاكم ، كما يجوز إنكار قول المفتى ، فلم يكن بينهما فرق .

اعلم أن هذه المذاهب فيما إذا أفتى واحد وعرف الباقيون به ، أى انتشر قوله بين أهل عصره . وأما إذا لم ينتشر قوله بين أهل عصره فليس بحجة عند الأكثين ؛ لاحتمال أن يكون للباقيين قول في ذلك الحكم لعدم خطور هذا الحكم بياهم ، أو يكون لهم قول مخالف لما أفتى به . أو يكون لهم قول موافق له (١) .

وهذه الاحتمالات سواء لا ترجيح لاحتمال الموافقة على الآخرين فلا يكون حجة .

فقوله : « وأما إذا لم ينتشر » عطف على قوله : « وعرفوا به » في أول المسألة .

(١) د : « لهم » بدل « له » وهو خطأ .

ص - (مسألة) : انقراض العصر غير مشروط (١) عن المحققين .

وقال أحمد وابن فورك : يشترط .

وقيل في السكوتي .

وقال الإمام - رحمه الله - إن كان عن قياس .

ش - المسألة العاشرة : إذا اتفقت كلمة المجتهدين ولو في لحظة ، انعقد الإجماع ، ولم يشترط انقراض العصر عند المحققين .

وقال أحمد وابن فورك (٢) يشترط انقراض العصر في انعقاد الإجماع .

وقيل : يشترط انقراض العصر في الإجماع السكوتي ، وهو الذى أفنى واحد من المجتهدين بالحكم وعرفه الباقر ولم ينكروا عليه .

وقال إمام الحرمين : إن حصل الإجماع عن قياس ، يشترط في

(١) الباقى : غير شرط .

(٢) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصارى ، الأصبهاني ، الشافعى ، أبو بكر ، متكلم ، فقيه ، مفسر ، أصولى ، أديب ، نحوى ، لغوى ، واعظ ، عارف بالرجال ، أقام بالعراق مدة ، وورد اليرى ، وكثر سماعه بالبصرة وبغداد ، وحدث بنيسابور . توفى سنة ٤٠٦ هـ .

انظر : الوفيات ٤ : ٢٧٢ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٤ : ١٢٧ ، والنجوم الزاهرة ٤ : ٢٤٠ ، والوفى ٢ : ٣٤٤ ، وتاج التراجم ص ٤٦ ، وكشف الظنون ٢ : ٤٣٩ ، ١١٠٦ ، ١٩٦٠ ، وإيضاح المكنون ١ : ٤٧٥ ، ٢ : ٤٨٩ ، وشذرات الذهب ٣ : ١٨١ ، ١٨٢ ، ومعجم المؤلفين ٩ : ٢٠٨ ، والأعلام ٦ : ٨٣ .

انعقاده انقراض العصر وإلا فلا (١) .

ص - لنا دليل السمع .

ش - احتج المصنف على مذهب المحققين بدليل السمع ، فإنه يدل على أن اتفاق الأئمة حجة مطلقا من غير تقييده بانقراض عصرهم وموتهم ، فيجربى على العموم ؛ لأن الأصل عدم التقييد .

ص - واستدل بأنه يؤدي إلى عدم الإجماع للتلاحق .

وأجيب بأن المراد عصر المجمعين [الأولين] (٢) إذ لا مدخل للتلاحق .

ش - استدل على مذهب المحققين بأنه لو اشترط انقراض عصر المجمعين ، لما تحقق إجماع أبدا . والتالى باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أنه لو أجمع الصحابة مثلا ، ولحقهم التابعى فى عصرهم ، يجوز له مخالفتهم ؛ لأنه لم ينعقد إجماعهم ؛ ضرورة عدم انقراض عصرهم . وحيث لا يخلو إما أن يوافقهم التابعى أو لا . فإن خالفهم لم يبق إجماعهم إجماعا . وإن وافقهم ولحق تبع التابعين قبل انقراض عصر التابعين يجوز لهم مخالفتهم أيضا ؛ لأنه لم ينعقد بعد إجماعهم . فإن خالفوا لم يكن الإجماع إجماعا ، وهلم جرا إلى زماننا . فلم يتحقق إجماع أبدا .

(١) انظر : البرهان ١ : ٦٩٤ ، فقرة ٦٤١ .

(٢) زيادة من النسخ الأخرى .

أجاب المصنف عنه بأن المراد من انقراض العصر ، انقراض عصر
المجمعين الأولين ، وهم المجتهدون المتفقون عند حدوث الواقعة ، لا انقراض
عصر من يتجدد بعدهم . فإذا انقراض عصر المجمعين الأولين ، ولم يظهر
خلاف منهم ، ولا من التابعين المدركين عصرهم ، انعقد الإجماع ، ولم
يؤثر حدوث تبع التابعين بعد انقراض عصر المجمعين الأولين .

هذا إن قلنا : فائدة اشتراط انقراض العصر اعتبار موافقة من
أدرك عصر المجمعين الأولين في إجماعهم ، كما هو المختار عند بعض
المشترطين .

وإن قلنا : إن فائدة الاشتراط جواز رجوع بعض المجتهدين بسبب
ظهور فكر أو تحصيل اجتهاد - كما هو المختار عند أحمد - لا اعتبار
موافقة من سيوجد في إجماعهم ، فلا مدخل لللاحق حينئذ . فينعقد
إجماع المجمعين الأولين عند انقراض عصرهم ، إذا لم يرجع واحد منهم ،
ولا يؤثر مخالفة من أدرك عصرهم من التابعين .

ص - قالوا : يستلزم إلغاء الخبر الصحيح بتقدير الاطلاع
عليه (١) .

قلنا : بعيد .

وبتقديره فلا أثر له مع القاطع ، كما لو انقضوا .

ش - القائلون باشتراط انقراض العصر قالوا : لو لم يشترط

(١) البارتى : « الإطلاق عليه » وهو خطأ كما يعلم بما كتبه البارتى في شرح هذا

انقراض العصر ، لزم إلغاء الخبر الصحيح المخالف للإجماع على تقدير اطلاعهم عليه . والتالى باطل ، وإلا يلزم استمرارهم على الخطأ مع ظهور دليل صحيح مخالف له ، فيلزم بطلان المقدم .

أجاب المصنف عنه بأن إلغاء الخبر الصحيح ^(١) [إنما يلزم أن لو كان الخبر الصحيح] ^(١) متحققا واطلعوا عليه ، وهو بعيد ؛ لأن اجتماعهم واتفاقهم على الحكم بعد البحث والتفتيش . ١/٧٨

فلو كان الخبر الصحيح موجودا اطلعوا عليه عند البحث والتفتيش . وبتقدير وجوده واطلاعهم عليه بعد الإجماع ، لا أثر لذلك الخبر ؛ لأنه ظنى ، والإجماع قطعى ، والظنى لا أثر له مع القاطع ، كما لو انقراض عصر أهل الإجماع ، فاطلع أهل العصر الثانى على الخبر الصحيح المخالف للإجماع ، فإنه لا أثر للخبر حينئذ بالاتفاق .
ص - قالوا : لو لم يشترط - لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده .

قلنا : واجب لقيام الإجماع .

ش - المشترطون قالوا أيضا : لو لم يشترط انقراض العصر لمنع المجتهد من الرجوع عن اجتهاده . والتالى باطل ؛ فإنه لا حجر على المجتهد ، إذا تغير اجتهاده ، أن يرجع ، فيلزم بطلان المقدم .
بيان الملازمة أنه إذا لم يشترط انقراض العصر وانعقد الإجماع عن اجتهاد فلو أراد بعضهم الرجوع عن اجتهاده فى الإجماع لمنع منه .

(١) مكرر فى الأصل وأشار إليه الناسخ بلفظ « مكرر » .

أجاب بمنع انتفاء التالى . فإن منع المجتهد عن الرجوع عن اجتهاده واجب لقيام الإجماع ؛ فإن المجتهد إنما يجوز رجوعه عن اجتهاده إذا لم ينعقد الإجماع ، فأما إذا انعقد الإجماع فلا .

ص - قالوا : لو لم تعتبر مخالفته - لم تعتبر مخالفة من مات ؛ لأن الباقي كل الأمة .

قلنا : قد التزمه بعض .

والفرق أن هذا قول بعض (١) من وجد من الأمة ، فلا إجماع .

ش - المشترطون قالوا أيضا : لو لم تعتبر مخالفة المجتهد الموجود في عصر الجمعين ، سواء كان المخالف من الجمعين ، أو من المحدثين بعد إجماعهم في عصرهم لم تعتبر مخالفة من مات . والتالى باطل بالاتفاق فيلزم بطلان المقدم .

بيان الملازمة أن المجتهد الموجود في عصرهم إنما لم تعتبر مخالفته ؛ لأن الجمعين كل الأمة ، ومخالفة كل الأمة غير جائزة . وهذا المعنى بعينه موجود في صورة مخالفة من مات ؛ فإن الباقيين بعد موته كل الأمة . أجاب أولا بمنع انتفاء التالى . فإنه قد التزم بعض الأصوليين عدم اعتبار مخالفة من مات ، بناء على أن الباقيين كل الأمة .

وثانيا بالفرق بين المقيس والمقيس عليه . فإن قول الجمعين في المقيس قول كل الأمة ؛ لأن عند اتفاهم لم يكن غيرهم موجودا ، فيكون قولهم إجماعا .

(١) « بعض » ساقط من أ ، ط ، ع .

بخلاف المقيس عليه ؛ لأن قول المجمعين في المقيس عليه ، قول بعض من وجد من الأمة ؛ فإن عند اتفاقهم يكون غيرهم موجودا ، فلا يكون قولهم إجماعا .

ص - (مسألة) : لا إجماع إلا عن مستند (١) ؛ لأنه يستلزم (٢) الخطأ .

ولأنه مستحيل عادة .

ش - المسألة الحادية عشرة : ذهب المحققون إلى أنه لا يحصل الإجماع إلا عن مستند ، سواء كان دليلا أو أمانة .

وقال قوم : يجوز صدور الإجماع من غير مستند .

لنا وجهان :

أحدهما : أنه لو حصل الإجماع من غير مستند لاستلزم الإجماع الخطأ ؛ لأن القول في الدين من غير دليل وأمانة خطأ . والتالي باطل فالقدم مثله .

الثاني أنه يستحيل عادة اتفاق الجمع الكثير من العلماء والمجتهدين على حكم من غير أن يكون لهم مستند .

ص - قالوا : لو كان عن دليل - لم يكن له فائدة .

قلنا : فائدته سقوط البحث وحرمة المخالفة .

(١) ط ، ع : الإجماع لا يكون إلا عن مستند .

(٢) الباقري : « لا يستلزم » بدل « لأنه يستلزم » وهو خطأ كما يعلم من شرحه .

وأيضاً فإنه يوجب أن يكون عن (١) غير دليل ، ولا قائل به .
 ش - القائلون بجواز تحقق الإجماع من غير مستند ، قالوا :
 لو كان انعقاد الإجماع عن دليل ، لم يكن للإجماع فائدة ؛ لأنه حينئذ
 يكون ذلك الدليل حجة على الحكم . والتالى باطل بالاتفاق .

أجاب عنه بأن فائدته حينئذ سقوط البحث والاجتهاد عن
 المجتهدين ، وحرمة مخالفة ذلك الحكم بعد انعقاد الإجماع . فإن هذه
 الفوائد لا تحصل من المستند ، بل من الإجماع .

وأيضاً ما ذكرتم غير صحيح ؛ لأنه يوجب أن يكون الإجماع أبداً ٧٨/ب
 عن غير دليل ، وإلا يلزم عدم الفائدة للإجماع ، ولا قائل به .

ص - (مسألة) : يجوز أن يجمع عن قياس .

ومنعت الظاهرية ، الجواز .

وبعضهم ، الوقوع .

لنا : القطع بالجواز كغيره .

والظاهر ، الوقوع كإمامة أبى بكر - رضى الله عنه - وتحريم

شحم الخنزير ، وإراقة نحو الشيرج .

ش - المسألة الثانية عشرة : القائلون بعدم جواز انعقاد الإجماع

لا عن مستند ، اختلفوا فى جواز الإجماع عن قياس .

فذهب الأكثرون منهم إلى أنه يجوز أن يجمع عن قياس .

(١) ع : « من » بدل « عن » .

ومنعت الظاهرية (١) وابن جرير جواز الإجماع عن قياس .

ومنع بعض المجوزين وقوع الإجماع عن قياس .

لنا أن جواز الإجماع عن القياس قطعى ، كجواز الإجماع عن غير القياس من النصوص ؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، والظاهر وقوعه . كإمامة أبى بكر ، فإن الصحابة أثبتوا إمامة أبى بكر - رضى الله عنه - بالقياس على تقديم الرسول - عليه السلام - إياه فى الصلاة (٢) ، ثم أجمعوا عليها . وكذا أجمعوا على تحريم شحم الخنزير

(١) هم الذين يقفون عند ظواهر النصوص وهم أتباع داود بن على بن خلف .

(٢) قال الزركشى فى المعتبر (٢/٢٠) روى البيهقى فى سننه عن زر بن حبيش عن ابن مسعود قال . لما قبض رسول الله - ﷺ - قالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير . فأتاهم عمر فقال يا معشر الأنصار : أستم تقولون إن رسول الله - ﷺ - أمر أبى بكر أن يؤم الناس ، فأيكم يطيب نفسه أن يتقدم أبى بكر ؟ فقالوا : نعوذ بالله أن نتقدم أبى بكر . وقال الذهبى فى مختصره : سنده جيد .

ثم أورد الزركشى إشكالا على الإجماع بتخلف على بنى هاشم وسعد بن عبادة . ثم قال : اختلف فى إمامة أبى بكر ، هل ثبت بالنص أو بالإجماع . فقيل بالنص ... وذهب آخرون إلى أن ولايته بإجماع الصحابة . قال النووى فى شرح مسلم : وهو قول أهل السنة .

وروى ابن سعد عن الحسن قال : قال على : لما قبض النبى - ﷺ - نظرنا فى أمرنا . فوجدنا النبى - ﷺ . قد قدم أبى بكر فى الصلاة فرضينا لدنيانا من رضى رسول الله - ﷺ - لدیننا .

فقدمنا أبى بكر - (انظر : الطبقات الكبرى ١٨٣/٣ طبع دار صادر ، بيروت) .

وقال العراقى فى تخریج أحاديث إحياء العلوم للغزالي (١٧٤/١) : أخرج ابن شاهين فى شرح مذهب أهل السنة من حديث على قال : لقد أمر رسول الله - ﷺ - أبى بكر أن يصلى بالناس وإنى شاهد - ما أنا بغائب ولا بى مرض - فرضينا لدنيانا ما رضى به النبى - ﷺ - لدیننا .

بالقياس على لحمه (١) ، وأجمعوا على إراقة نحو الشيرج من المائعات إذا وقعت فيه فارة بالقياس على السمن (٢) .

وإنما قال : « والظاهر الوقوع » لاحتمال أن تكون هذه الإجماعات صدرت عن النصوص ولم ينقل إلينا .

ص - (مسألة) : إذا أجمع على قولين وأحدث [قول] (٣) ثالث ، منعه الأكثر .

كوطيء البكر ، قيل : بمنع الرد ، وقيل : مع الأرش . فالرد مجانا ، ثالث .

(١) ولحم الخنزير حرم بقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدًا وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ﴾ الآية (٣ : المائدة - ٥) . وفيه كلام أورده الزركشي في المعبر (٢٣/٢) .
 (٢) روى البخارى في ٤ - كتاب الوضوء ، ٦٧ - باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء حديث رقم (٢٣٥) (١ : ٦٨) عن ابن عباس عن ميمونة أن النبي ﷺ سئل عن فارة سقطت في سمن ، فقال : ألقوها وما حولها فاطرحوه وكلوا سمنكم .
 وروى أبو داود في الأطعمة رقم (٣٨٤٢) ٣/٣٦٤ من حديث معمر عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة ، بلفظ : سئل عن الفارة يكون في السمن فقال : إن كان جامدا فألقوها وما حولها ، وإن كان مائعا فلا تقربوه .
 قال الزركشي في المعبر (٢٤/١) : وخالف فيه الجماعة والذي رواه الجهم الغفير عن الزهرى خلافه .

قال العضدى شرح المختصر (٢ : ٣٩) « وكحد شارب الخمر ، وقد أثبتته على بالقياس حيث قال : إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افتري ، فأرى عليه حد المفترين .

وقال عبد الرحمن هذا حد وأقل الحد ثمانون » .

(٣) زيادة من ط ، ع ، والبايرتى .

وكالجد مع الأخ ، قيل : المال كله (١) ، وقيل : المقاسمة .
فالحرمان ، ثالث .

وكالنية في الطهارات ، قيل : تعتبر ، وقيل : في البعض . فالتعميم
بالنفي (٢) ، ثالث .

وكالفسخ بالعيوب الخمسة ، قيل يفسخ بها ، وقيل : لا .
فالفرق ، ثالث .

وكأم مع زوج أو زوجة وأب ، قيل : الثالث (٣) ، وقيل : ثلث
ما بقى . فالفرق ، ثالث .

والصحيح : التفصيل .

إن كان الثالث يرفع ما اتفقا عليه فممنوع ، [كالبكر ، والجد ،
والطهارات] (٤) ، وإلا فجائز ، كفسخ النكاح ببعض ، وكالأم ؛ فإنه
يوافق في كل صورة مذهبا .

ش - المسألة الثالثة عشرة : إذا أجمع أهل العصر على قولين
مختلفين في مسألة ، واستقر رأي جميعهم فيها على المذهبين هل يجوز لمن
بعدهم إحداث قول ثالث أم لا ؟

(١) البارتى : المال كله للجد .

(٢) ط ، ع : « في النفي » بدل « بالنفي » .

(٣) فيما عدا ط ، ع : ثلث .

(٤) كذا في ع والبارتى ، وفي الأصل : كالبكر وكالجد وكالطهارات ، وفي أ ،

كالبكر وكالجد والطهارات .

منعه الأكثر مطلقا .

وجوزه بعض الحنفية وبعض الشيعة وبعض الظاهرية مطلقا .
 وذلك كما إذا وطئ المشتري الجارية البكر ثم وجد بها عيب (١) ،
 قيل : إن وطئ الجارية يمنع ردها . وقيل : يرد الجارية مع أرش البكارة .
 فالقول بردها مجانا ، أى بلا أرش ، قول ثالث .

وكالجد مع الأخ في الميراث ، قيل : المال كله للجد ، وقيل :
 المقاسمة ، أى تقسيم المال بينهما مناصفة . فالقول بحرمان الجد قول
 ثالث .

وكالنية في الطهارات . قيل تعتبر في جميعها ، أعنى الوضوء
 والغسل والتيمم ، وقيل تعتبر في بعض منها ، وهو التيمم ، فالقول بتعميم
 النفي - وهو أن لا تعتبر في شيء من الطهارات - قول ثالث .

وكفسخ النكاح بالعيوب الخمسة التى هى البرص ، والجذام ،
 والجنون ، والجَب ، والعِنَّة فى الزوج (٢) .

والثلاثة الأول مع القرن والرتق (٣) فى الزوجة .

قيل : يفسخ بها ، أى بالعيوب الخمسة ، وقيل : لا يفسخ بشيء
 منها . فالقول بالفرق - وهو الفسخ ببعض دون بعض - قول ثالث .

(١) د : عيبا .

(٢) والعضد لم يفرق فى هذه العيوب الخمسة بين الزوج والزوجة وتعقب عليه
 التفتازانى فقال مثل ما قاله الأصفهانى . (انظر : شرح العضد حاشية التفتازانى ٢ :

(٤٠) .

(٣) د : مع الرتق والقرن .

وكالأبوين مع زوج أو زوجة في الميراث ، قيل : ثلث جميع المال للأُم ، وقيل : ثلث ما بقى بعد نصيب الزوج أو الزوجة للأُم ، فالقول بالفرق - وهو أن يكون للأُم ثلث المال كله في إحدى الصورتين وثلث الباقي في الصورة الأخرى - قول ثالث .

ثم قال المصنف : والصحيح في هذه المسألة ، التفصيل ، أى إن كان القول الثالث يرفع ما اتفق القولان عليه ، فهو ممنوع ، كوطيء البكر ، فإن القول الثالث - وهو الرد مجانا - يرفع ما اتفقا عليه ؛ لأنهما اتفقا على امتناع الرد من غير أرش .

وكالجد مع الأخ ، فإن القول الثالث - وهو حرمان الجد - يرفع ما اتفقا عليه ؛ فإنهما قد اتفقا على عدم حرمان الجد .

وكالطهارات ، فإن القول الثالث - وهو نفى التعميم - يرفع ما اتفقا عليه ؛ فإنهما قد اتفقا على اشتراطها في البعض .

وإلا ، أى وإن لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفقا عليه ، فهو جائز ، كفسخ النكاح ، فإن القول الثالث - وهو الفسخ ببعض العيوب دون بعض - لم يكن رافعا لما اتفقا عليه ، فإنه يكون موافقا لكل من القولين في صورة .

وكالأُم ، فإن القول الثالث - وهو أن للأُم ثلث جميع المال في إحدى الصورتين ، وثلث الباقي في الصورة الأخرى يوافق في كل من الصورتين مذهباً .

ص - لنا أن الأول مخالفة للإجماع (١) فمنع . بخلاف الثانى .

(١) البارتى : مخالف للإجماع .

كما لو قيل : لا يقتل مسلم بدمي ، ولا يصح بيع الغائب .
وقيل : يقتل ، ويصح ، لم يمنع يقتل ولا يصح ، وعكسه ،
باتفاق .

ش - احتج على التفصيل الذي هو الصحيح بأن الأول - وهو
القول الثالث الرافع لما اتفقا عليه - مخالفة الإجماع ، فيكون ممنوعا ؛ لأن
خرق الإجماع غير جائز بالاتفاق .

بخلاف الثاني - وهو القول الثالث الذي لم يرفع ما اتفقا عليه -
فإنه لا يكون مخالفة الإجماع ، فلا يكون ممنوعا عنه . فإن القول بالفسخ
في بعض العيوب الخمسة دون البعض ، لا يكون (١) رافعا لما اتفقا
عليه ، فلا يكون ممتنعا . كما لو قيل مثلا : لا يقتل مسلم بدمي ،
ولا يصح بيع الغائب ، وقيل : يقتل مسلم بدمي ، ويصح بيع الغائب .
فإن القول الثالث - وهو أن يقتل مسلم بدمي ، ولا يصح بيع الغائب ،
أو عكسه ، أي لا يقتل مسلم بدمي ويصح بيع الغائب - لم يمنع
بالاتفاق ؛ لأنه لم يرفع ما اتفقا عليه ، بل يكون موافقا لكل من القولين
في مسألة دون أخرى .

ص - قالوا : فصل ولم يفصل أحد ، فقد خالف الإجماع .
قلنا : عدم القول به ليس قولا بنفيه ، وإلا امتنع القول في واقعة تتجدد .
ويتحقق (٢) بمسألتى الذمي والغائب .

(١) في النسخ الأخرى : لم يكون .

(٢) ع : يتحقق ، بدون الواو .

ش - الأكثر - وهم المانعون مطلقا - قالوا : القول الثالث ، فصل بين العيوب الخمسة مثلا ، ولم يفصل واحد من الفريقين ، فيكون القول بالفصل مخالفا للإجماع .

أجيب بأن الفريقين لم يقل واحد منهما بالفصل ، وعدم القول بالفصل ليس قولاً بنفى الفصل . لأنه لو كان عدم القول بالفصل قولاً بنفى الفصل ، امتنع القول بحكم في واقعة متجددة لم يكن فيها قول لمن سبق ؛ لأن عدم القول [ليس قولاً بالعدم] ^(١) فلا يكون القول بالفصل مخالفاً للإجماع .

ويتحقق ما ذكرنا من أن عدم القول بالفصل لا يستلزم القول بعدم الفصل ، بمسألتى الذمى والغائب ، حيث جوز فيهما الفصل ، وإن لم يقل واحد من الفريقين بالفصل . فلو كان عدم القول بالفصل مستلزماً للقول بعدم الفصل ، لم يجمعوا على جواز التفصيل في المسألتين .

ص - قالوا : يستلزم تخطئة كل فريق ، وهم [كل] ^(٢) الأمة .

قلنا : الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه .

ش - المانعون من إحداث القول [الثالث] ^(٣) مطلقا قالوا أيضا : القول بالفصل يستلزم تخطئة كل من الفريقين ؛ لأن القول الثالث

(١) في الأصل و ب : « قول بالعدم » بدل « ليس قولاً بالعدم » وهو خطأ .

(٢) في الأصل : « كله » بدل « كل » .

(٣) « الثالث » ساقط من د .

مخالف لكل من الفريقين في بعض ما ذهبوا إليه . وتخطئة كل من الفريقين تخطئة لكل الأمة ؛ لأن الفريقين كل الأمة . وتخطئة كل الأمة غير جائز للدلائل السمعية الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ .

أجاب بأن تخطئة كل الأمة بحيث يكون تخطئة بعضهم في أمرٍ وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر ، غير ممتنع ، بل الممتنع تخطئة كل الأمة فيما اتفقوا عليه . والقول بالفصل لم يستلزم تخطئهم فيما اتفقوا عليه .

ص - الآخر : اختلافهم دليل على أنها اجتهادية .

قلنا : ما منعناه ، لم يختلفوا فيه (١) .

ولو سلم - فهو دليل قبل تقرر إجماع مانع منه .

ش - القائلون بجواز إحداث قول ثالث مطلقا ، قالوا : اختلافهم في المسألة دليل على أن المسألة اجتهادية . والمسألة الاجتهادية يجوز فيها الأخذ بما أدى إليه الاجتهاد .

والقول الثالث نشأ من الاجتهاد ، فيجوز الأخذ به .

أجاب بأن : ما منعناه من إحداث القول الثالث فيه ، كالرد مجانا ، لم يختلفوا فيه ، حتى يجوز الاجتهاد فيه ، والأخذ بما أدى إليه الاجتهاد .

(١) ع : يختلفوا لم فيه ، وفيه خطأ التقديم والتأخير .

ولئن سلمنا أنه مختلف [فيه] (١) ولكن الاختلاف إنما يكون دليل جواز الاجتهاد قبل تقرر الإجماع مانع من الاجتهاد .

والمجتهدون لما اتفقوا على القولين انعقد الإجماع على عدم الرد مجانا ، فلم يجر الاجتهاد فيه بعد .

ص - قالوا : لو كان - لأنكر لَمَّا وقع .

وقد قال ابن سيرين في مسألة الأم مع زوج وأب بقول ابن عباس .

وعكس آخر .

قلنا : لأنها كالعيوب الخمسة ، فلا مخالفة لإجماع .

ش - القائلون بجواز إحداث قول ثالث مطلقا قالوا : لو كان إحداث القول الثالث ممتنعا ، لأنكر إذا وقع ؛ لأن عادة المجتهدين إنكار ما يكون منبها عنه .

والتالى باطل ؛ لأن الصحابة اختلفوا في مسألة زوج أو زوجة وأبوين . فقال ابن عباس : للأم ثلث جميع المال في الصورتين (٢) ، والباقون : للأم ثلث الباقي بعد فرض الزوج ، أو الزوجة (٣) .

وأحدث التابعون قولاً ثالثاً :

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) انظر السنن الكبرى ٦ : ٢٢٨ .

(٣) وممن قال به على بن أبى طالب (المرجع السابق) .

فقال ابن سيرين (١) في مسألة (٢) الزوج للأُم ثلث جميع المال ،
وفي صورة الزوجة للأُم ثلث الباقي .

وعكسَ تابعي آخر ، فقال الأُم في صورة الزوجة ثلث جميع
المال ، وفي صورة الزوج ثلث الباقي (٣) ، ولم ينكر أحد .

أجاب بأنه إنما لم ينكر أحد ؛ لأن هذه المسألة كالعيوب
الخمسة ؛ لأن القول الثالث فيها لا يكون رافعا لما اتفقا عليه .

ص - (مسألة) : يجوز إحداث دليل آخر أو تأويل آخر عند
الأكثر .

لنا : لا مخالفة لهم فجاز .

وأیضا : لو لم يجز - لأنكر . ولم يزل المتأخرون يستخرجون الأدلة
والتأويلات .

ش - المسألة الرابعة عشرة : إذا استدل أهل الإجماع بدليل
أو تأويل في حكم ، هل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر أو تأويل
آخر ؟

(١) هو محمد بن سيرين البصرى الأنصارى بالولاء ، أبو بكر ، إمام وقته في علوم
الدين بالبصرة ، تابعي ، ولد سنة ٣٣ هـ ، وتوفى سنة ١١٠ هـ .

انظر : تهذيب التهذيب ٩ : ٢١٤ ، ومعجم البلدان ٦ : ٢٥٣ ، ومعجم
ما استعجم ١ : ٣١٩ وفهرست ابن النديم ص ٣١٦ ، والأعلام ٧ : ٢٥ .

(٢) ج ، د : « صورة » بدل « مسألة » .

(٣) هذا قول يزيد بن هارون . انظر : السنن الكبرى ٦ / ٢٢٨ .

فإن كان الدليل الآخر أو التأويل الآخر قادحا في دليل أهل الإجماع أو تأويلهم ، لم يجوز بالاتفاق . وإن لم يكن قادحا ، يجوز إحدائه عند الأكثر .

واحتجوا عليه بوجهين :

الأول : أن إحداث الدليل الثاني أو التأويل الثاني لم يكن مخالفا لما أجمعوا عليه ، فجاز إحدائه .

الثاني : أنه لو لم يجوز إحداث الدليل الآخر والتأويل ، لأنكر السلف إذا وقع ؛ لأن عاداتهم إنكار ما لا يجوز .

والتالى باطل ؛ لأن المتأخرين لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات ولم ينكر أحد .

ص - قالوا : اتبع غير سبيل المؤمنين .

قلنا : مؤول فيما اتفقوا ، وإلا لزم المنع في كل متجدد .

ش - المانعون قالوا : إحداث دليل آخر أو تأويل آخر سكت عنه أهل الإجماع ، اتباع لغير سبيل المؤمنين ، فلا يجوز .

أجاب بأن سبيل المؤمنين في الآية مؤول فيما اتفقوا عليه ، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين مخالفتهم فيما اتفقوا عليه ، لا إحداث ما سكتوا عنه .

وإنما أول سبيل المؤمنين بما اتفقوا عليه ؛ لأنه لو لم يؤول بذلك وأجرى على العموم ، لزم المنع من كل متجدد سكت عنه المتقدمون .

ص - قالوا : ﴿ تَأْمُرُونَ ^(١) بِالْمَعْرُوفِ ﴾ .

قلنا : معارض بقوله ﴿ وَتَنْهَوْنَ ^(٢) عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ .

فلو كان منكرا - لنهوا عنه .

ش - المانعون قالوا أيضا : قوله تعالى : ﴿ تَأْمُرُونَ

بِالْمَعْرُوفِ ﴾ ^(٣) ، خطاب مشافهة ، فلا يتناول إلا أهل العصر الأول . فوجب أن يكونوا آمرين بكل معروف ؟ لأن اللام للاستغراق . وكل ما لم يأمروا به لم يكن معروفا ، بل منكرا . فالدليل الآخر أو التأويل الآخر لم يأمروا به فيكون منكرا ، والمنكر لا يجوز إحدائه .

أجاب بأنه معارض بقوله : ﴿ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ فإنه يقتضى

نهيهم عن كل منكر ؛ لأن اللام للاستغراق . فلو كان الدليل الآخر أو التأويل الآخر منكرا لنهوا عنه .

ص - (مسألة) : اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر

الأول بعد أن استقر خلافهم .

قال الأشعري ، وأحمد ، والإمام ، والغزالي - رحمهم الله - :

ممتنع .

وقال بعض المجوزين : حجة .

والحق أنه بعيد إلا في القليل .

(١ ، ٢) فيما عدا ط « يأمرُونَ » « ينهون » .

(٣) (١٠٤ ، ١١٤ : آل عمران - ٣ ، ٧١ : التوبة - ٩ .

كالاختلاف (١) في أم الولد ، ثم زال .

وفي الصحيح أن عثمان - رضى الله عنه - كان ينهى عن المتعة .

قال البغوى : ثم صار إجماعا .

ش - المسألة الخامسة عشرة : إذا اختلف أهل العصر الأول في مسألة على قولين واستقر الخلاف بينهم بحيث صار أحد القولين مذهباً لبعض والآخر مذهباً للباقيين ، هل يمتنع أن يتفق أهل العصر الثانى على أحد القولين أو لا ؟

قال الأشعرى ، وأحمد ، وإمام الحرمين ، والغزالى (٢) : يمتنع .

وقال بعض أصحاب الشافعى ، وأبو حنيفة والمعتزلة : يجوز .

ثم المجوزون اختلفوا ، فقال بعضهم أنه ليس بحجة . وقال الآخرون أنه حجة .

ثم قال المصنف : والحق أن اتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين بعيد ، إلا فى المخالف القليل .

وذلك لأن اتفاق أهل العصر الثانى على أحد القولين لا يكون إلا عن دليل قاطع ، أو جليّ . والعادة تمنع عدم اطلاع الأكثر على القاطع أو الجلى . أما إذا كان المخالف قليلا ، فلا تمنع العادة عدم اطلاع القليل على القاطع أو الجلى .

(١) البارى : كاختلاف .

(٢) انظر : شرح الكوكب المنير ٢/٢٧٢ ، والبرهان ١/٧١٢ ، فقرة ٦٥٨ ، والمستصفى ١/٢٠٣ .

مثال ما إذا كان المخالف قليلا : اختلاف الصحابة في بيع أم
الولد على قولين (١) . فذهب الأكثرون منهم إلى عدم الجواز ، والأقلون
إلى الجواز . ثم أجمع التابعون على عدم الجواز (٢) .

وكذا اختلفوا على قولين في نكاح المتعة ، وهو أن ينكح الرجل
المرأة إلى مدة ، فإذا انقضت بانت منه . فذهب الأكثرون إلى عدم
جوازه ، والأقلون إلى جوازه .

وفي الخبر الصحيح أن عثمان (٣) - رضی الله عنه - كان ينهى

(١) روى أبو داود في العتق ، باب في عتق أمهات الأولاد ، حديث رقم
(٣٩٥٤) ٢٧/٤ عن جابر بن عبد الله قال : بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله
ﷺ وأبى بكر . فلما كان عمر نهانا فانهينا .

وانظر أيضا تحفة الطالب (٥ ب) .

(٢) قال ابن كثير في تحفة الطالب (٥ ب) : « وحكاية الإجماع ههنا
مشكل » . ثم ذكر الخلاف وقال في آخره : « فليس في المسألة إجماع » .

وذكر الزركشي في المعتبر (٢/٢٤) قول الجواز عن علي ورجوعه عنه ثم قال :
وقول ابن الحاجب : ثم زال الخلاف « أي خلاف الصحابة ، وإلا فللشافعي قول بجواز
بيعهن ، وهو مذهب داود وعمر بن عبد العزيز .

وانظر أيضا حاشية التفتازاني على العضد (٢ : ٤١) .

(٣) في شرح العضد (٢ : ٤١) « أن عمر كان يمنع من المتعة » . وتعقب عليه
التفتازاني وقال : الصواب أن عثمان كان ينهى ، على ما في المتن ، دون عمر ، على ما في
الشرح .

عن المتعة (١) .

(١) إن كان المراد بـ « المتعة » : متعة الحج ، وهى التى عنها ابن كثير فى تخرىج أحاديث المختصر وخرجها (تحفة الطالب ٥ ب ، ٦ ألف) ، فرواها البخارى فى ٢٥ - الحج ، ٣٤ - باب التمتع والقران والإفراد وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدى حديث رقم ١٥٦٣ (٢ : ١٧٤) عن مروان بن الحكم قال : شهدت عثمان وعلياً ، وعثمان ينهى عن المتعة ، وأن يُجمع بينهما ، فلما رأى على ، أهل بهما ليك بعمره وحجة . قال : ما كنت لأدع سنة النبى - ﷺ - لقول أحد .

وإن كان المراد : متعة النكاح ، كما قاله الأصفهاني ، فلا توجد هذه الرواية فى الصحيح ، أى البخارى . نعم روى مسلم فى ١٦ - النكاح ، ٣ - باب نكاح المتعة حديث رقم (١٧) ١٠٢٣/٢ عن أبى نضرة قال : كنت عند جابر بن عبد الله ، فأتاه آت ، فقال : ابن عباس وابن الزبير اختلفا فى المتعتين . فقال جابر : فعلناهما مع رسول الله ﷺ ، ثم نهانا عنهما عمر ، فلم نعد لهما .

وروى مسلم مثله فى ١٥ - كتاب الحج ، ٣٠ - باب فى متعة الحج ، حديث رقم (١٩٤) ٩٠٩/٢ .

والمراد بـ « المتعتين » متعة الحج و متعة النكاح ، كما قال الشارحون .

قال التفتازانى : « وجمهور الشارحين أن المراد : نكاح المتعة » .

وقال العضد : إن المراد : متعة الحج . وقال التفتازانى : وهو الحق .

راجع للبحث فى هذه المسألة حاشية التفتازانى على شرح العضد (٢ : ٤١ ،

(٤٢) .

وقال الكرماني فى النقود والردود (١٩٩ ألف و ب) : « قوله (أى العضد) فى

الصحيح أى فيما يروى فى الصحيح أن عمر ، وفى بعض النسخ ، وهو موافق للمتن ، عثمان . وفى بعضها : متعة العمرة إلى الحج .

ثم قال الكرماني : « اعلم أن عمر نهى عن المتعة . كذا ورد فى صحيح مسلم .

وهذا الحديث مما انفرد به مسلم . فالسهو ، أى ذكر عثمان ، من قلم الناسخ أو المصنف ، =

هكذا قال البغوى (١) ، ثم صار عدم جوازه إجماعا باتفاق التابعين (٢) .

= وليس ، فالسهو منه . ذكره البخارى فى باب الحج عن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعلياً ، وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما . فالسهو من الشارح لا من المصنف .

ثم قال : وحمل المتن على متعة الحج أولى ليكون مثلاً للجواز ؛ إذ الأول للحرمة . ولأن « عثمان كان ينهى » مشعر بأنه مخالف لجميع الصحابة ، وهو قليل بالنسبة إليهم ، فيصح مثلاً لقوله : إلا فى القليل . إذ لو حمل على النكاح المؤقت يكون اتفاقاً على قول القليل ، وهو بعيد .

وقال الزركشى فى المعتبر (١/٢٥) : قلت : وفى كلام ابن الحاجب هنا كلام من وجهين : أحدهما بمسألة بعد الاتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الأول . وإنما يتم لو لم يرجع عثمان وقد ورد ما يقتضى رجوعه . (كما رواه الدارقطنى) الثانى أن المتعة فى الحج يطلق على ثنتين : أحدهما على الاعتار فى أشهر الحج قبل الحج ... والثانى على فسخ الحج إلى العمرة . واختلف فى أن ينهى عثمان عن المتعة هل المراد به الأول أو الثانى . وعلى كل منهما فلا يستقيم « استقر الإجماع » فإن الأول يخالف فيه الحنفية ، والثانى يخالف فيه أكثر الحنابلة والمحدثين والظاهرية .

(١) هو حسين بن مسعود بن محمد الفراء ، أو ابن الفراء ، أبو محمد ، الشافعى ، فقيه ، محدث ، مفسر ، نسبته إلى « بغا » من قرى خراسان ، بين هراة ومرو . توفى فى مرو روذ من مدن خراسان سنة ٥١٠ هـ أو ٥١٦ هـ ، أو ٥١٧ هـ .

انظر : الوفيات ١ : ١٤٥ ، وطبقات المفسرين للدأوى ١ : ١٥٧ ، وتهذيب ابن عساكر ٤ : ٣٤٥ ، والبداية والنهاية ١٢ : ١٩٣ ، ومفتاح السعادة ١ : ٤٣٥ ، ٢ : ١٨ . وطبقات الشافعية الكبرى ٧ : ٧٥ ، وطبقات الشافعية للحسينى ص ٢٠٠ ، وشذرات الذهب ٤ : ٤٨ . والمختصر فى تاريخ البشر ٢ : ٢٤٠ .

(٢) الظاهر من صنيع الأصفهاني - رحمه الله - أنه ممن حكى عنهم التفتازانى بقوله : وذهب بعضهم إلى أن قوله : « ثم صار إجماعاً » من كلام المصنف (أى ابن الحاجب) ، وقول البغوى هو أن « فى الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة » . =

ص - الأشعري : العادة تقضى بامتناعه .

وأجيب (١) بمنع العادة وبالوقوع .

ش - قال الأشعري : العادة تقضى بامتناع اتفاق أهل العصر على أحد القولين ؛ لامتناع تطابق الآراء على أحد القولين دون الآخر ، مع أن لكل منهما دليلا .

أجاب بأنا نمنع أن العادة تقضى بامتناعه . وذلك لأنه يجوز أن يكون سند أحد القولين جليا ، فيصير الجميع إليه .

وأیضا مثل هذا الاتفاق واقع ، لما ذكرنا ، فلا يكون ممتنعا .

ص - قالوا : لو وقع - لكان حجة ، فيتعارض الإجماعان ؛ لأن استقرار اختلافهم (٢) دليل إجماعهم على تسويغ كل منهما .

وأجيب بمنع الإجماع الأول .

ولو سلم - فمشروط بانتفاء القاطع ، كما لو لم يستقر خلافهم .

= قال التفتازاني : « وهو بعيد جدا ، وليس يوجد هذا في شيء من كتب البغوى . والمذكور في كتاب الصحيح وشرح السنة أن النبي ﷺ نهى عن متعة النساء ، رواية عن علي وغيره من الصحابة . وليس فيهما أن عثمان أو عمر كان ينهى عن ذلك . ثم قال : « وما ذكر في شرح السنة (٧ : ٧٠) أنه روى عن عمر النهى أيضا ، لكن على هذا لا يكون المراد كتاب الصحيح إذ لا يوجد فيه » .

قلت وقد سبق أن رواية النهى عن عمر في مسلم لا في البخارى .

(١) فيما عدا ط ، ع : أجيب .

(٢) فيما عدا ط ، ع : خلافهم .

ش - القائلون بالامتناع قالوا : لو وقع اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين لكان حجة للدلائل السمعية الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ . ولو كان حجة لتعارض الإجماعان :

أحدهما : إجماع أهل العصر الأول على تسويغ كل من القولين ؛ لأن استقرار خلافهم على القولين يدل على إجماعهم على تسويغ كل منهما .

والثاني : إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين ؛ فإنه يدل على عدم تسويغ القول الآخر .

أجاب عنه بمنع الإجماع الأول .

فإننا لا نسلم أن اختلافهم على القولين دليل إجماعهم على جواز الأخذ بكل منهما ؛ لأن أحد القولين لابد وأن يكون خطأ ، ولا يجوز إجماع الأمة على جواز الأخذ بالخطأ .

ولئن سلم أن اختلافهم على القولين دليل إجماعهم على جواز الأخذ بكل منهما ، فلا نسلم تعارض الإجماعين ؛ لأن الإجماع الأول مشروط بانتفاء القاطع الذي هو الإجماع الثاني . كما لو لم يستقر خلافهم ؛ فإنه يدل على إجماعهم على تسويغ كل منهما بشرط انتفاء القاطع الذي هو الإجماع . وإذا كان الإجماع الأول مشروطا بانتفاء القاطع ، زال عند الإجماع الثاني ، لزوال شرطه ، فلا يقع التعارض بينهما .

ص - المجوز : وليس بحجة .

ولو كان حجة - يتعارض الإجماعان .

وقد تقدم .

ب/٨٠ ش - احتج المجوز - وهو القائل بكون اتفاق العصر الثاني على أحد القولين جائزا ، وليس بحجة - بثلاثة وجوه :

الأول : لو كان اتفاقهم على أحد القولين حجة ، لتعارض الإجماعان .

وتقرير الدليل مع الجواب عنه قد تقدم .

ص - قالوا : لم يحصل الاتفاق .

وأجيب بأنه يلزم إذا لم يستقر خلافهم .

ش - الثاني لو كان حجة لحصل اتفاق كل الأمة ؛ لأنه الموجب لكونه حجة . والثالث باطل ؛ لأنه لم يحصل اتفاقهم ؛ لأنه مسبوق بالخلاف المستقر . وقول من مات لا ينعدم بموت قائله ، ولهذا يحتج به .

أجاب عنه بأن ما ذكرتم لو كان صحيحا لزم أن لا يكون اتفاق [أهل] (١) العصر الثاني ، إذا لم يستقر خلافهم حجة ؛ لأن الدليل الذى ذكرتم يطرد فيه بعينه .

ص - قالوا : لو كان حجة - لكان موت الصحابي المخالف يوجب ذلك ؛ لأن الباقي كل الأمة الأحياء .

وأجيب بالالتزام .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

والأكثر على خلافه .

ش - الثالث : لو كان اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين حجة - لكان موت الصحابي المخالف للباقيين يوجب أن يكون قول الباقيين حجة ؛ لأن قول الباقيين بعد موته قول كل الأمة الأحياء ، كاتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين .

أجاب بالالتزام ، أى بالتزام قول الباقي حجة بعد موت المخالف ، فإنه مذهب لبعض .

والأكثر على خلاف هذا المذهب ، فلا يكون الالتزام جواباً من جهتهم ، بل الجواب من جهتهم الفرق . فإن قول المخالف الذى مات قول من وجد فى العصر الأول ، فيجب اعتباره فى إجماع أهل العصر الأول . وقول المنقرضين ليس قول من وجد فى العصر الثاني ، فلا يعتبر فى إجماع أهل العصر الثاني .

ص - الآخر : لو لم يكن حجة - لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ . والسمعى (١) ياباه .
وأجيب بالمنع .

والماضى ظاهر الدخول لتحقق قوله . بخلاف من لم يأت .

ش - قال الآخر ، أى المجوز القائل بكونه حجة : لو لم يكن اتفاق أهل العصر (٢) الثاني على أحد القولين حجة ، لأدى إلى أن

(١) البابرقي : « السمعى » بدل « السمعى » .

(٢) « العصر » ساقط من د .

تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ . والتالى باطل ؛ لأن الأدلة السمعية دالة على عصمة الأمة عن الخطأ .

بيان الملازمة : لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم ، فيجب أن لا يكون حقا ، وإلا وجب اتباعه .

أجاب بمنع انتفاء التالى ؛ لجواز أن يجتمعوا على الخطأ .

والدلائل السمعية لا تدل إلا على عصمة كل الأمة عن الخطأ . وقولهم لا يكون قول الأمة الموجودين ؛ لأن الماضى ، أى من مات ، داخل فى الأمة ظاهرا ، لتحقق قوله .

بخلاف من لم يأت بعد ، فإنه ليس بداخل فى كل الأمة الموجودين ؛ لعدم تحقق قوله .

ص - (مسألة) : اتفاق العصر (١) عقيب الاختلاف ، إجماع وحجة ، وليس ببعيد .

وأما بعد استقراره ، فقليل : ممتنع .

وقال بعض المجوزين : حجة .

وكل من اشترط انقراض العصر ، قال : إجماع .

وهى كالتى قبلها ، إلا أن كونه حجة ، أظهر ؛ لأنه لا قول لغيرهم على خلافه .

ش - المسألة السادسة عشرة : اتفاق أهل العصر على حكم

(١) البابرقى : اتفاق أهل العصر .

بعد اختلافهم فيه وقبل استقراره ، إجماع وحجة عند الأكثرين . وليس وقوع هذا الإجماع ببعيد عادة ؛ لجواز وقوفهم على سند جلي بعد اختلافهم .

وأما اختلاف أهل العصر بعد استقرار خلافهم ، فالذين لم يشترطوا انقراض العصر اختلفوا فيه : فقال بعضهم ممتنع ، وقال بعضهم : يجوز .

ثم المجوزون اختلفوا : فقال بعضهم : حجة . وقال بعضهم : ليس بحجة .

ومن اشترط انقراض العصر ، قال : إجماع ؛ لأن هذا الاتفاق لم يكن رافعا لمجمع عليه ؛ لأن اختلافهم وإن دل على تسويغ الاجتهاد في الحكم ، لكن لا يدل على انعقاد إجماعهم على ذلك ؛ ضرورة انتفاء شرط انعقاد الإجماع الذي هو انقراض العصر .

وهذه المسألة كالمسألة التي قبلها اختلافا واحتجاجا واعتراضا وجوابا . إلا أن كون الاتفاق حجة ههنا أظهر من ثمة ؛ لأن ههنا لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى يلزم أن لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الأمة . بخلاف ثمة ، فإن أهل العصر الثاني بعض الأمة ؛ لأن لغيرهم قول على خلاف ما اتفقوا عليه .

ص - (مسألة) : اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح إذا عمل على وفقه .

المجوز : ليس إجماعا ، كما لو لم يحكموا في واقعة .

النافى : اتبعوا غير سبيل المؤمنين .

ش - المسألة السابعة عشرة : إذا كان فى الواقع دليل أو خبر يقتضى حكما على المكلفين ، وليس لذلك الحكم دليل آخر ، لم يجوز عدم علم الأمة به ؛ لأنه إن عمل بذلك الحكم ، كان عملا به لا عن دليل بل عن تشهى ، والعمل بالحكم عن التشهى لا يجوز . وإن لم يعمل به كان تركا للحكم المتوجه على المكلف .

وأما إذا كان فى الواقع دليل أو خبر راجح ، أى بلا معارض ، وقد عمل على وفق ذلك الدليل أو الخبر بدليل آخر . ، ^(١) [فهل يجوز عدم علم الأمة به أو لا ؟

فمنهم من جوزة ، ومنهم من نفاه .

واحتج المجوز بأن اشترك جميعهم فى عدم العلم بذلك الخبر أو الدليل الراجح لم يوجب محظورا ؛ إذ ليس اشترك جميعهم فى عدم العلم به [^(١) إجماعا حتى يجب متابعتهم ، بل عدم علمهم بذلك الدليل أو الخبر كعدم حكمهم فى واقعة لم يحكموا فيها بشيء ، فجاز لغيرهم أن يسعى فى طلب ذلك الدليل أو الخبر ليعلم .

واحتج النافى بأنه لو جاز عدم علم جميعهم بذلك الدليل أو الخبر لحرم تحصيل العلم به . والتالى ظاهر الفساد .

بيان الملازمة أنه حينئذ يكون عدم علمهم به سبيل المؤمنين فلو طلبوا العلم لاتبعوا غير سبيل المؤمنين .

(١) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

ويمكن أن يجاب عنه بأن عدم علمهم لا يكون سبيلا لهم ؛ لأن السبيل ما اختاره الإنسان من قول أو عمل . وعدم علمهم ما اختاروه ، فلا يكون سبيلا لهم .

ص - (مسألة) : المختار امتناع ارتداد كل الأمة سمعا .

لنا دليل السمع .

واعترض بأن الارتداد يخرجهم .

ورُدَّ بأنه يصدق أن (١) الأمة ارتدت ، وهو أعظم الخطأ .

ش - المسألة الثامنة عشرة : المختار أنه يمتنع سمعا ، لا عقلا ،

ارتداد أمة محمد - ﷺ - بأجمعهم في عصر من الأعصار .

واحتج المصنف عليه بالدلائل السمعية الدالة على امتناع إجماعهم

على الخطأ والضلال .

واعترض على هذا بأن الأدلة السمعية دالة على امتناع إجماع الأمة

على الخطأ . والارتداد يخرجهم عن كونهم أمة محمد ﷺ ؛ لأنهم إذا

ارتدوا لم يكونوا مؤمنين بمحمد عليه السلام ، فلم يكونوا من أمته ، فلم

يتناولهم الأدلة السمعية .

أجاب عنه (٢) بأنه يصدق بعد ارتدادهم أن أمة محمد عليه

السلام قد ارتدت ، وهو أعظم الخطأ ، فيمتنع للأدلة السمعية .

(١) ط : بأن بدل « أن » .

(٢) د : أجاب المصنف عنه .

وقيل عليه : إن إطلاق أمة محمد عليه السلام بالمجاز . والأمة المذكورة في الأدلة السمعية لم تتناول إلا من هو من الأمة حقيقة ، فاندفع الجواب .

ويمكن أن يجاب عنه بأن ارتدادهم الذي هو أعظم الخطأ ، هو الموجب لسلب اسم الأمة عنهم حقيقة ، فزوال اسم الأمة عنهم بعد الارتداد بالذات ؛ لأن المعلول متأخر عن العلة بالذات . فعند حصول ارتدادهم صدق عليهم اسم الأمة حقيقة ، فتناولهم الأدلة السمعية .
ص - (مسألة) : مثل قول الشافعي - رضی الله عنه - : إن دية اليهودى [الثلث] (١) .

لا يصح التمسك بالإجماع فيه .

قالوا : اشتمل الكامل ، والنصف عليه .

قلنا : فأين نفى الزيادة ؟

فإن أبدى مانع أو نفى شرط أو استصحاب - فليس من الإجماع

في شيء .

ش - المسألة التاسعة عشرة : إذا اختلفوا في ثبوت الأقل

والأكثر في مسألة ، لا يصح أن يتمسك بالإجماع في إثبات مذهب

القائل بالأقل .

مثل قول الشافعي - رضی الله عنه - : إن دية اليهودى ثلث دية

(١) في الأصل و ب : « ثلث » بدل « الثلث » .

المسلم ، فإنه لا يصح أن يتمسك في إثباته بالإجماع . إذ قوله يشتمل على أمرين : الثلث ونفى الزيادة . وإثبات الثلث مجمع عليه ، ونفى الزيادة لا يكون مجمعا عليه ، فلا يكون مذهبه مجمعا عليه .

القائلون بجواز التمسك بالإجماع فيه قالوا : ديته إما مثل دية المسلم أو نصفه أو ثلثه بالإجماع ، والكامل والنصف يشتمل على الثلث ، فالقول بالثلث ثابت بالإجماع .

أجاب عنه بأن الثلث وإن كان مجمعا عليه ، ولكن نفى الزيادة لم يكن مجمعا عليه ، فالجموع لا يكون مجمعا عليه .

والقائل بالثلث مطلوبه مركب من أمرين : الثلث ونفى الزيادة ، فلا يكون مذهبه متفقا عليه .

فإن أبدى نفى الزيادة بوجود المانع من الزيادة ، أو بنفى شرط الزيادة ، أو أبدى نفى الزيادة بالاستصحاب ، لم يكن حينئذ نفى الزيادة ثابتا بالإجماع .

ص - (مسألة) : يجب العمل بالإجماع [المنقول] ^(١) بخبر الآحاد ^(٢) .

وأنكره الغزالي .

لنا نقل الظني [موجب] ^(٣) فالقطعي أولى .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) فيما عدا ط ، ع : بنقل الواحد بدل « بخبر الآحاد » .

(٣) في الأصل و ب ، د : « حجة » بدل « موجب » .

وأیضا : [نحن] (١) نحکم بالظاهر .

ش - المسألة العشرون : الإجماع المنقول إلینا بنقل الآحاد يجب العمل به عند أكثر أصحاب الشافعی ، وبعض أصحاب أبی حنیفة ، والحنابلة .

وأنكره الغزالی وبعض أصحاب أبی حنیفة (٢) .

واحتج المصنف على وجوب العمل به بأن الظنی ، كالخبر ، إذا كان منقولاً بطريق الآحاد ، يجب العمل به ، فالقطعی ، أى الإجماع ، إذا كان منقولاً بطريق الآحاد أولى بأن يجب العمل به ؛ لأن الأول مظنون بحسب النقل والجنس ، والثانى مظنون بحسب النقل ، مقطوع بحسب الجنس .

وأیضا قوله عليه السلام : « نحن نحکم بالظاهر » (٣) يدل على وجوب العمل بالإجماع المنقول بطريق الآحاد .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) انظر تفصیل المذاهب فى : إرشاد الفحول ٧٣ ، ٨٩ ، والمستصفى ١ : ٢١٥ ، وكشف اليزدوى ٣ : ٢٦٥ ، وأصول السرخسى ١ : ٣٠٢ ، وشرح تنقيح الفصول ٣٣٢ ، ونهاية السؤل ٢ : ٣٨٦ ، والإحكام ١ : ٢٨١ ، والمسودة ٣٤٤ ، والروضة ٧٨ ، وتيسير التحرير ٣ : ٣٦١ ، وغاية الوصول ١٠٩ ، والمدخل لابن بدران ١٣٣ ، والمعتمد ٢ : ٥٣١ وما بعدها ، وفواتح الرحموت ٢ : ٢٤٢ ، وجمع الجوامع ٢ : ١٧٩ .

(٣) قال ابن كثير فى تحفة الطالب (ورقة ٦ ألف) هذا الحديث كثيرا ما يلهج به أهل الأصول ولم أقف له على سند . وسألت عنه الحافظ أبى الحجاج المزى ، فلم يعرفه . لكن له معنى فى الصحيح وهو قوله ﷺ : إنما أفضى بنحو مما أسمع .

ومثله قال الزركشى فى المعبر (١/٢٦) .

بيانه أن الحديث دل على أنه - عليه السلام - كان يحكم بالظاهر . فوجب أن تحكم الأمة أيضا بالظاهر ؛ لأن الحديث ذكر في معرض تعليم الأحكام . فعلم أن مراده العمل بالظاهر بالنسبة إلى الأمة أيضا .

والظاهر يتناول الإجماع المنقول بطريق الآحاد ؛ لأن اللام للاستغراق .

ص - قالوا : إثبات أصل (١) بالظاهر .

قلنا : المتمسك (٢) الأول قاطع ، والثاني يبتنى (٣) على اشتراط القطع .

والمعتز مستظهر من الجانبين .

ش - المنكرون قالوا : الإجماع المنقول إلينا بطريق الآحاد أصل من أصول الفقه . فلو أثبتناه بالدليلين المذكورين ، لزم إثبات الأصل بالظاهر ؛ لأن الدليلين ليسا بقطعيين . والتالى باطل ؛ لأنه قاعدة علمية يتوصل بها في المسائل العلمية ، والظاهر لا يفيد العلم .

أجاب بأن المتمسك الأول - وهو القياس الذى استدل به أولا على وجوب العمل به - قطعى ؛ لأنه قياس بطريق الأولى فلا يكون إثباته به إثباتا للأصل بالظاهر . وحينئذ تكون الملازمة ممنوعة .

(١) د : « الأصل » بدل « أصل » .

(٢) الباری : التمسك .

(٣) فيما عدا أ ، ط ، ع : « مبنى » بدل « يبتنى » .

والمتمسك الثاني - وهو الحديث - ظاهر . وإثبات الأصل بالظاهر مبنى على اشتراط القطع في أدلة الأصول . فمن شرط القطع فيها ، منع إثبات الأصل بالظاهر ، فمنع إثبات الإجماع (١) بالحديث المذكور . ومن لم يشترط ، لم يمنع وجوب إثبات الإجماع به .
والمعتز مستظهر من الجانبين (٢) ، أى متمكن من منع دليل النافى والمثبت .

أما منع دليل المثبت ، فبأن يقول : لا نسلم أن كل دليل ظنى يجب العمل به .

وأما منع دليل النافى ، فبأن يقول : لا نسلم امتناع إثبات الأصل بالظواهر .

قيل (٣) : أراد بالتمسك الأول : المستند الذى تمسك به أهل الإجماع ؛ فإنه قطعى ؛ لما مر فى أول الإجماع .
وأراد بالتمسك الثانى القياس والحديث ؛ فإنهما ظنيان ، وإفادتهما المطلوب مبنية على اشتراط القطع فى هذه الأصول .
فمنهم من شرط ؛ لأنها من باب الاعتقادات لا يتعلق بكيفية العمل . ومنهم من لم يشترط ؛ لكونها طرقا إلى الأعمال .

(١) قال الكرماني : والعبارة الصحيحة أن يقول : فمنع إثبات وجوب العمل بالإجماع .

انظر : النقود والردود ٢٠٤ ألف .

(٢) راجع شرح العضد وحاشية السعد فى شرح قول ابن الحاجب : « والمعتز مستظهر من الجانبين » (٢ : ٤٤) .

(٣) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود ٢٠٤ ب .

فعلى هذا البيان يكون المراد من قوله : « المعترض مستظهر من الجانبيين » أن للمعترض أن يمنع في الأول ويقول : لا نسلم أن المستند قاطع ؛ إذ من الجائز أن لا يكون كذلك ؛ لأن دليل الإجماع قد يكون ظنيا . وأن يمنع في الثاني الدليل المتمسك به على عدم اشتراط القطع . ٨٢/أ

ص - (مسألة) : إنكار حكم الإجماع القطعي .

ثالثها المختار أن (١) نحو العبادات الخمس ، يكفر .

ش - المسألة الحادية والعشرون : إنكار حكم الإجماع الظني - وهو السكوتي ، والمنقول بطريق الآحاد - لا يوجب الكفر .
وإنكار حكم الإجماع القطعي هل يوجب الكفر أم لا ؟ فيه ثلاثة مذاهب :

الأول : يوجب الكفر مطلقا ؛ لأن إنكاره يتضمن إنكار سند قاطع ، وإنكار السند القاطع يتضمن إنكار صدق الرسول عليه السلام الموجب للكفر .

والثاني : لا يوجب الكفر مطلقا ؛ لأن أدلة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم . فالإجماع المتفرع عليها لا يفيد القطع . فلا يكون إنكاره موجبا للكفر .

وثالثها المختار عند المصنف : إن كان الإجماع في أمر علم قطعاً كونه من الدين ، كالعبادات الخمس ، كان إنكار حكمه يوجب الكفر وإلا فلا .

(١) ع : « وأن » . وزيادة الواو خطأ .

ص - مسألة : التمسك بالإجماع فيما لا يتوقف صحته عليه ،
صحيح . كرؤية البارى ، عز وجل ، ونفى الشريك .
ولعبد الجبار فى الدينوية قولان .
لنا دليل السمع .

ش - المسألة الثانية والعشرون : التمسك بالإجماع فيما
لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به (١) ، صحيح . مثل
رؤية البارى ونفى الشريك لأن العلم بكون الإجماع حجة لا يتوقف على
العلم بهما ؛ لأننا قبل العلم برؤية الله تعالى ونفى الشريك ، يمكننا أن
نعلم صحة الإجماع .

وللقاضى عبد الجبار (٢) ، فى الأمور الدينوية ، مثل الآراء
والحروب قولان فى صحة التمسك به (٣) .

لنا أن الدليل السمعى دل على التمسك به مطلقا ، من غير
تقييد . فوجب المصير إليه ؛ لأن الأصل عدم التقييد .

* * *

(١) وفيما تتوقف حجية الإجماع عليه ، كوجود البارى وصحة الرسالة ودلالة
المعجزة ، فلا يصح التمسك بالإجماع فيه ... لأنه دور . هكذا فى شرح العضد ، ٢ : ٤٤ .
(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسد آبادى ،
أبو الحسين ، قاض ، أصولى كان شيخ المعتزلة فى عصره ، وهم يلقبونه : قاضى القضاة ،
ولا يطلقون هذا اللقب على غيره . ولى القضاء بالرى .
انظر : فرق وطبقات المعتزلة ص ١١٨ - ١٢٠ ، ولسان الميزان ٣ : ٣٨٦ ،
والأعلام ٤ : ٤٧ .
(٣) انظر : المعتمد ٢ : ٤٩٤ .

[اشتراك الأدلة الشرعية في السند والمتن]

- ص - ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن .
 فالسند : الإخبار عن طريق المتن .
- ش - لما فرغ من الأبحاث المخصوصة بكل واحد من الأدلة الثلاثة ، شرع في الأبحاث المشتركة بين الثلاثة ، فقال :
 « ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن . فالسند : إخبار عن طريق المتن » .
- أعنى بيان أن كل واحد من الثلاثة ، بطريق ثبوته ، إما بالتواتر أو الآحاد .
- ص - والخبر قول مخصوص للصيغة والمعنى .
 فقيل : لا يجد لعسره .
- ش - أى الخبر اسم لقول له صيغة ومعنى مخصوصان .
 واختلف في تحديده . فقيل : لا يمكن تحديده لعسره ، كما قيل في العلم .
- ص - وقيل : لأنه ضرورى من وجهين :
 الأول أن كل أحد (١) يعلم أنه موجود ضرورة . فالمطلق أولى .
- ش - قال الإمام فخر الدين الرازى : الخبر غنى عن التعريف ؛
 لأنه ضرورى من وجهين :

(١) ع : « واحد » بدل « أحد » .

الأول : أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه موجود ، أى يعلم معنى قوله : « أنا موجود » من حيث وقوع النسبة فيه على وجه يحتمل الصدق والكذب ، وهو خبر خاص . فمطلق الخبر الذى هو جزء هذا الخبر الخاص أولى أن يكون ضروريا (١) .

ص - والاستدلال على أن العلم ضرورى ، لا ينافى كونه ضروريا .

بجلاف الاستدلال على حصوله ضرورة .

ش - هذا جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : الاستدلال على أن مطلق الخبر ضرورى ، ينافى دعوى ضرورته ؛ لأن الضرورى هو الذى لا يتوقف على دليل ونظر . وتقدير الجواب أن يقال : استدللنا على أن العلم بالخبر ضرورى ، لا على حصول الخبر ضرورة . والاستدلال على أن العلم بالخبر ضرورى ، لا ينافى كون الخبر ضروريا ؛ لأن توقف ضرورة العلم بالخبر على الدليل والنظر ، لا يستلزم توقف ضرورة الخبر عليهما .

بجلاف الاستدلال على حصول الخبر ضرورة ؛ فإنه يكون منافيا لكون الخبر ضروريا .

فالحاصل أنه يجوز أن يكون الشيء ضروريا ، وضرورته نظرية ، والاستدلال على الثانى لا ينافى دعوى ضرورته .

(١) انظر : المحصول ج ٢ / ق ١ : ٣١٤ .

ص - ورد بأنه يجوز أن (١) يحصل ضرورة ولا نتصوره .

أو بتقدم (٢) تصور .

والمعلوم ضرورة ثبوتها أو نفيها .

وثبوتها غير تصورها (٣) .

ش - أجاب المصنف عن الوجه الأول بأن علم حصول الخبر

ضرورة . ولا يلزم من حصول الخبر ضرورة ، تصور أو تقدم تصور ؛ لأن

حصول الشيء لا يستلزم تصور . والمتنازع فيه تصور الخبر لا حصوله .

فإن قيل : إذا كان العلم بحصول الخبر ضروريا ، يكون تصور

الخبر أيضا ضروريا ؛ لأن العلم بحصول الخبر هو تصور .

أجيب (٤) بأن العلم بحصول الخبر هو العلم بثبوت النسبة

أو نفيها . وثبوت النسبة غير تصورها .

وفيه نظر ؛ لأن المعارض ما قال : إن حصول الخبر هو تصور ،

بل قال : العلم بحصول الخبر ، هو تصور . ولا يمكن أن يقال : إن العلم

بحصول الخبر غير تصور .

ص - الثاني : التفرقة بينه وبين غيره ضرورة (٥) .

(١) « يجوز أن » ساقط من ع . وفي المنتهى كما أثبتناه (ص ٤٧) .

(٢) فيما عدا ط ، ع : تقدم .

(٣) العبارة من قوله « نتصوره » إلى قوله « غير تصورها » ساقطة من الباقرى

(٤) المجيب هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٠٦ ب .

(٥) من قوله « الثانى » إلى قوله : « ضرورة » ساقط من الباقرى .

وقد تقدم مثله (١) .

ش - الوجه الثانى أنا ندرك بالضرورة التفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام والأمر والنهى . والتفرقة بين الشيعين مسبوقة بتصورهما ، فيكون تصور هذه الأمور بديها ، لأن السابق على البديهي أولى أن يكون بديها .

قال المصنف : « وقد تقدم مثله » .

ولم يتقدم فى هذا المختصر مثل هذا الدليل .

وقد قيل فى جوابه : إن التفرقة بين الشيعين غير مسبوقة بتصورهما بطريق الحقيقة .

ص - قال القاضى (٢) والمعتزلة : الخبر : الكلام الذى يدخله الصدق والكذب .

(١) قال التفتازانى (٢ : ٤٦) : « وقد تقدم مثله » إشارة إلى ما ذكر فى العلم ... ولما لم يذكر فى المختصر هذا الدليل الثانى فى بحث العلم حمل جمهور الشارحين كلامه فى هذا المقام من المختصر على أنه غفل فظن أنه قد ذكر هذا السؤال والجواب فى العلم كما فى المنتهى . وذهب بعضهم إلى أنه إشارة إلى ما ذكر فى جواب الاستدلال السابق من أن العلم بحصول أمر لا يتوقف على تصور حقيقته فهنا أولى أن لا يتوقف العلم بحصول التفرقة بين هذه الحقائق على تصوراتها ، فاستحسنه المحقق (أى العضد) . وانظر أيضا شرح العضد ٢ : ٤٦ .

(٢) قال التفتازانى (٢ : ٤٦) « الظاهر على ما عرف من دأبه فى هذا الكتاب أنه القاضى أبو بكر . لكن صرح الآمدى وجمهور الشارحين بأنه القاضى عبد الجبار وهو من المعتزلة .

وكذا فى النقود والرود ٢٠٧ ب وتعريف الخبر عند القاضى أبو بكر هو : « إنه كلام يصح أن يدخله الصدق ، أو الكذب » . انظر : التمهيد للباقلانى ص ٣٧٩ .

واعترض بأنه يستلزم اجتماعهما ، وهو محال . لا سيما في خبر الله تعالى .

أجاب القاضى بصحة دخوله لغة .

فورد أن الصدق : الموافق للخبر ، والكذب نقيضه . فتعريفه به دور .

ولا جواب عنه .

وقيل : التصديق أو التكذيب ، فيرد الدور .

وأن الحد يأبى « أو » .

وأجيب بأن المراد ، قبول أحدهما .

ش - قال القاضى والمعتزلة في تعريف الخبر : الكلام الذى يدخله الصدق والكذب .

ف « الكلام » جنس يشمل الخبر وغيره .

وقوله : « الذى يدخله الصدق والكذب » يخرج الأمر والنهى والاستفهام وسائر الإنشاءات .

واعترض على هذا الحد بأنه يستلزم اجتماع الصدق والكذب في كل خبر ؛ لأن الواو يقتضى الجمع . لكن اجتماعهما محال ؛ لأن الخبر قد يكون كاذبا لا يدخله الصدق أصلا ، مثل قولنا : الإثنان فرد ، والثلاثة زوج .

وقد يكون صادقا لا يدخله الكذب أصلا ، كالبيهيات ، لاسيما في خبر الله تعالى ، فإن احتمال الكذب في خبر الله أشد استحالة ، لا لنفس كونه خيرا ، بل لخصوصية كونه خبر الله تعالى .

وقد قيل (١) في تقرير هذا الاعتراض أنه يقتضى اجتماع الصدق والكذب ، وهو محال ؛ لأن الصدق والكذب متقابلان ، والمتقابلان لا يجوز اجتماعهما .

وفيه نظر ؛ لأن المتقابلين يمتنع اجتماعهما في زمان واحد ، أما في زمانين فلا . والواو لا تقتضى اجتماع المعطوف والمعطوف عليه في زمان واحد ، بل تقتضى اجتماعهما مطلقا .

أجاب القاضى بأن الخير الصادق [صح] (٢) دخول الكذب عليه لغة ، أى من حيث مفهومه لغة ، من غير اعتبار خصوصية المادة . [وكذا صح دخول الصدق على الخير الكاذب] (٣) .

وخير الله تعالى ، والضروريات إنما يمتنع دخول الكذب عليه من خارج مفهوم الخير ؛ لأن الدليل دل على أن كلام الله تعالى ، والضروريات ، يمتنع أن تكون كاذبة .

ولما اعتبر القاضى في تعريف الخير صحة دخوله لغة ، سقط الاعتراض المذكور .

وقد ورد عليه أن الصدق هو الموافق للخير والكذب نقيضه ، أعنى الخير الغير الموافق للخير ، فيتوقف تعريف الصدق والكذب على الخير . فتعريف الخير بهما دور . ولا جواب عن لزوم الدور .

(١) القائل هو القطبى . انظر : النقود والردود ٢٠٧ ب .

(٢) فى الأصل : يصح .

(٣) فى الأصل و أ : « وكذا صح دخول الكذب على الخير الصادق » وفيه

قيل (١) : فيه نظر ؛ لأن الدور إنما يلزم أن لو عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين ، وهما بالخبر المصطلح . أما لو عرفناه بالصدق والكذب اللغويين أو بالمصطلحين (٢) ، ثم عرفناهما بالخبر اللغوى ، لم يلزم الدور .

٨٣/أ

وهذا النظر ضعيف ؛ لأنه إنما يصدق ذلك لو كان لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان ، لغوى واصطلاحى ، وليس كذلك ؛ لأن مفهومهما اللغوى بعينه مفهومهما الاصطلاحى ، فلا يسقط الدور .

قيل (٣) : الجواب عن لزوم الدور أن المعنى الذى علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة ، متميز لكل أحد ، غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر ، فعرفه من هذا الوجه بالصدق والكذب . فلا يلزم الدور . وفيه نظر ؛ لأن هذا التعريف بناء على كون مدلول الخبر ضروريا والمصنف لم يسلم بداهته .

وفى تعريف المصنف الصدق بالموافق للخبر تساهل .

وقيل فى تعريف الخبر : إنه الكلام الذى يدخله التصديق أو التكذيب (٤) .

والاعتراض الأول - وهو استلزام اجتماع الصدق والكذب - لم يرد

(١) القائل هو القطبى . انظر : النقود والردود ٢٠٨ ب .

(٢) د : المصطلحين .

(٣) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٠٨ ب .

(٤) انظر : الإحكام للآمدى ٢ : ٩ .

ههنا ؛ لأن « أو » لا يقتضى الاجتماع ، ولكن يرد الدور ؛ لأن التصديق هو الإخبار عن كون المتكلم صادقا فيتوقف معرفته على الصادق ، والصادق على الصدق ، والصدق على الخبر ، فيلزم الدور . وفي هذا الدور توقف الشيء على نفسه بثلاث مراتب ، وفي الأول بمرتبة واحدة . وأيضا يرد على هذا التعريف أنه يشتمل على لفظ « أو » وهو للتشكيك والترديد ، والحد يأباه .

وأجيب عن هذا بأن المراد أن الخير يدخله أحدهما لا على التعيين ، وليس في دخول أحدهما لا على التعيين تردد ، بل التردد في دخول أحدهما على التعيين ، وهو غير معتبر في الحد .

ص - وأقربها قول أبي الحسين : كلام يفيد بنفسه نسبة .

قال : « بنفسه » ليخرج نحو « قائم » ؛ لأن الكلمة [عنده] (١) كلام ، وهي تفيد نسبة مع الموضوع .

ويرد عليه باب « قم » ونحوه ؛ فإنه كلام يفيد بنفسه نسبة ، إما لأن القيام (٢) منسوب ، وإما لأن الطلب منسوب .

ش - قال المصنف : وأقرب الحدود المذكورة للخبر إلى الصواب قول أبي الحسين (٣) : الخبر كلام يفيد بنفسه نسبة (٤) .

(١) الأصل ، ب ، ج ، د : عندهم .

(٢) البابرقى : « القائم » بدل « القيام » .

(٣) هو محمد بن على بن الطيب ، أحد أئمة المعتزلة ، وكان يشار إليه بالبنان في علمي الأصول والكلام . له تصانيف كثيرة منها كتاب المعتمد في الأصول . وهو كتاب كبير اعتمد عليه الإمام فخر الدين الرازى في تأليف كتابه المحصول ، كما اعتمد على كتاب المستصفى للغزالي . توفي سنة ٤٣٦ هـ .

انظر : فرق وطبقات المعتزلة ١٢٥ - ١٢٦ ، وتاريخ بغداد ١٠٠/٣ ، والفتح المبين ٢٣٧/١ .

(٤) قال أبو الحسين في المعتمد ما نصه : « والأولى أن نحد الخبر بأنه كلام =

والمراد من النسبة : إضافة أمر إلى أمر بنفى أو إثبات بحيث يحسن السكوت عليه . يدل على ذلك قوله : « يفيد » .

وإنما قال : « بنفسه » ليخرج عنه نحو « قائم » من المشتقات والأفعال ؛ فإنها داخلة في حد الكلام ؛ لأن الكلمة عند أبي الحسين ومن تابعه كلام ، لكن لا يفيد بنفسه نسبة ، بل يفيد مع الموضوع ، فإن « قائم » في قولنا « زيد قائم » يفيد نسبة القيام إلى ضمير « زيد » لكن لا بنفسه ، بل بواسطة « زيد » الذى هو الموضوع .

ويرد على طرد هذا التعريف باب « قم » أى فعل الأمر ونحوه ، كالنهي والاستفهام وسائر الإنشاءات ؛ فإنه يصدق عليها هذا التعريف ؛ لأنها كلام يفيد بنفسه نسبة ؛ لأن « قم » يفيد بنفسه نسبة القيام إلى المخاطب ، أو نسبة الطلب إلى الأمر .

وقس عليه باقى الإنشاءات .

ص - والأولى : الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية .

ونعنى (١) الخارج عن كلام النفس .

فبحو طلبت القيام ، حكم بنسبة لها خارجى ، بخلاف « قم » .

ش - اعلم أن أولى الحدود عند المصنف للخبر أنه : الكلام

المحكوم فيه بنسبة خارجية .

= يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور ، نفيًا أو إثباتًا . (٢ : ٥٤٤) .

(١) فيما عدا ط : يعنى .

ويعنى بالكلام : ما تضمن كلمتين بالإسناد . فيخرج عنه الكلمة ، والمركب الإضافي ، والمركب التقيدي ؛ لأنه ليس واحد منها (١) بكلام .

والمراد بالنسبة الخارجية : الأمر الخارج عن كلام النفس الذى تعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة . مثل قولنا : زيد قائم ؛ فإنه يدل على الحكم الموجود فى النفس ، وهو إسناد القيام إلى زيد بالإثبات . ويسمى هذا الحكم كلام النفس . وهو متعلق بأمر آخر من حيث المطابقة واللامطابقة .

ويسمى ذلك الأمر النسبة الخارجية .

فيدخل فى هذا التعريف مثل : طلبت القيام ، فإنه [قد] (٢) حكم [فيه] (٣) لها خارجى ، وهو نسبة طلب القيام إلى المتكلم فى الزمان الماضى .

وهذه النسبة خارجة عن الحكم النفسى [تعلق بها الحكم النفسى] (٤) .

بالمطابقة أو اللامطابقة . بخلاف « قم » فإنه متعلق بالحكم النفسى ، وليس له متعلق خارجى .

(١) د : « منهما » بدل « منها » .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

(٣) زيادة من د . وفى أ : قد حكم بها .

(٤) مكرر فى الأصل .

ص - ويسمى غير الخبر إنشاءً وتنبئها . ومنه الأمر ، والنهى ، والاستفهام ، والتمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء .

ش - ويسمى الكلام الذى هو غير الخبر : إنشاءً وتنبئها .

ومن التنبئ : الأمر ، والنهى ، والاستفهام ، والتمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء .

ولم يفرق المصنف بين التنبئ والإنشاء .

وقال بعض : الكلام الذى لم يحتمل الصدق والكذب ، يسمى إنشاءً . فإن دل بالوضع على طلب الفعل ، يسمى أمراً ، وإن دل على طلب الكف ، يسمى نهياً ، وإن دل على طلب الإفهام ، يسمى استفهاماً ، وإن لم يدل بالوضع على طلب يسمى تنبئها . ويندرج فيه التمنى ، والترجى ، والقسم ، والنداء .

ص - والصحيح أن [نحو] (١) « بعث » و « اشترت » و « طلقت » التى يقصد بها الوقوع ، إنشاءً ؛ [لأنها] (٢) لا خارج لها .

ولأنها لا تقبل صدقاً ولا كذباً .

ولو كان خبراً - لكان ماضياً ولم يقبل التعليق .

ولأننا نقطع بالفرق بينهما . ولذلك لو قال للرجعية : طلقتك -

سئل .

(١) زيادة من ط ، ع ، والبارقى .

(٢) الأصل ، ب ، ج ، د : « لأنه » بدل « لأنها » .

ش - اختلفوا في أن الصيغ التي يقصد بها الوقوع ، أى الصيغ المستعملة في الشرع لتستحدث بها الأحكام ، مثل « بعث » و « اشترت » و « طلقت » هل هو إخبار أم إنشاء ؟
والصحيح أن مثل هذه إنشاء ، لأربعة وجوه :

الأول : أنه غير محكوم فيه بنسبة خارجية ؛ إذ لا خارج له .
والكلام الذى لم يحكم فيه بنسبة خارجية ، إنشاء .

الثانى : أن مثل هذه الصيغ غير قابلة للصدق والكذب :
(١) [فلا يكون خبراً ؛ لأن الخبر قابل للصدق والكذب] (١) لأن قبول الصدق والكذب وإن لم يصلح لأن يكون معرفاً للخبر ، إلا أنه يكون خاصة مساوية له .

الثالث : أنه لو كان خبراً لكان ماضياً ؛ لأن صيغته صيغة الماضى والتالى باطل ؛ لأنه لو كان ماضياً لم يقبل التعليق ؛ لأن التعليق هو توقيف دخول الشئ فى الوجود على دخول غيره فى الوجود . وما دخل فى الوجود لا يمكن توقيف دخوله فى الوجود على دخول غيره .

الرابع : لو كان خبراً لم يقطع بالفرق بينه وبين غيره من الأخبار فى كونها خبرين . والتالى باطل ؛ لأننا نفرق قطعاً بين « طلقت » إذا قصد به [وقوع] (٢) الطلاق و « طلقت » إذا قصد به الإخبار .
والذى يؤكد هذا الفرق أنه لو قال الرجل للمطلقة الرجعية :

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) فى الأصل : الوقوع .

« طلقتك » سئل عنه ماذا تريد بقولك ، إيقاع الطلاق أو الإخبار عن الطلاق السابق ؟ ولولا الفرق ، لم يسأل .

ص - الخبر صدق أو (١) كذب ؛ لأن الحكم إما مطابق للخارجي أو لا .

الجاحظ : إما مطابق مع الاعتقاد ونفيه ، أو لا مطابق مع الاعتقاد ونفيه . والثاني (٢) فيهما ليس بصدق ولا كذب ؛ لقوله تعالى : ﴿ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ .

والمراد الحصر ، فلا يكون صدقا ؛ لأنهم لا يعتقدونه .

وأجيب بأن المعنى : آفترى أم (٣) لم يفتر ، فيكون مجنونا ؛ لأن المجنون لا افتراء له ، [سواء] (٤) قصد أو لم يقصد للمجنون .

ش - لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيمه .

والخبر ينقسم إلى صدق وكذب ، ولا واسطة بينهما عند

الجمهور .

ولأن الحكم الذي هو مدلول الخبر إما مطابق للواقع أو لا . فإن كان مطابقا ، فهو صدق ، سواء كان معه اعتقاد المطابقة أو لا . وإن كان غير مطابق فهو كذب ، سواء كان معه اعتقاد المطابقة أو لا .

(١) فيما عدا ط ، ع : « و » بدل « أو » .

(٢) ط : فالثاني .

(٣) ط : أو بدل « أم » .

(٤) زيادة من ط ، ع .

وذهب الجاحظ (١) إلى أن الخبر لا ينحصر في الصدق والكذب ، بل يكون بينهما واسطة . وذلك لأن الخبر إما مطابق أو غير مطابق . فإن كان مطابقا ، فإما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أو لا . والثاني إما أن يكون معه اعتقاد اللامطابقة أو لا . وإن كان غير مطابق ، فإما أن يكون معه اعتقاد اللامطابقة أو لا . والثاني إما أن يكون معه اعتقاد المطابقة أو لا .

فهذه ستة أقسام .

والأول منها - وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة - صدق والرابع - وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة - كذب . والأربعة الباقية ليس بصدق ولا كذب .

فقوله : « والثاني فيهما » إشارة إلى هذا الأقسام الأربعة ؛ لأن المطابق (٢) مع نفي اعتقاد المطابقة انقسم إلى قسمين . وغير المطابق مع نفي اعتقاد اللامطابقة انقسم أيضا إلى قسمين .

(١) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولاء الليثى ، أبو عثمان ، الشهير بالجاحظ كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة . وله تصانيف كثيرة ولد سنة ١٦٣ هـ وتوفى سنة ٢٥٥ هـ .

انظر : طبقات المعتزلة ص ٧٣ ، وأمرء البيان ص ٣١١ - ٣٨٧ ، وتاريخ بغداد ١٢ : ٢١٢ - ٢٢٠ ، والكامل ٧ : ٧١ ، ومعجم الأدباء لياقوت ١٦ : ٧٤ - ١١٤ ، ومروج الذهب ٤ : ١٩٥ ، وكنوز الأجداد ٧٤ - ٨٧ ، وبغية الوعاة ٢ : ٢٢٨ ، واللباب ١ : ٢٤٨ .

(٢) د : المطابقة .

مثال الصدق قولنا : زيد في الدار ، إذا كان فيها مع اعتقاد أنه فيها .

مثال الكذب قولنا : زيد في الدار ، إذا لم يكن فيها مع اعتقاد أنه ليس فيها .

واستدل الجاحظ بقوله تعالى : ﴿ أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ﴾ (١) .

ووجه التمسك به أنه لما أخبر الرسول - عليه السلام - عن نبوة نفسه حصر الكفار [إخباره النبوة] (٢) في الافتراء ، أى الكذب ، وإخبار من به جنّة ، حصرا على منع الخلو . ويمتنع أن يكون الإخبار في حالة الجنون كذبا ؛ لأنهم جعلوه [قسيم] (٣) الكذب وقسيم الشيء لا يدخل تحته . وليس بصدق ؛ لأنهم لا يعتقدون صدقه . فيثبت قسم آخر لا يكون صدقا ولا كذبا .

فإن قيل : الإخبار في حال الجنون داخل في الكذب ؛ لأن الافتراء هو الكذب عن التعمد . ولا يلزم من كونه قسيما للكذب عن تعمد ، أن لا يكون كذبا .

سلمنا أنه غير داخل في الكذب عند من جعله قسيما للكذب . فيلزم أن يكون الواسطة عنده في نفس الأمر .

(١) ٨ : سبأ - ٣٤ .

(٢) في الأصل و أ : « إخبار النبوة » .

(٣) في الأصل و أ : « قسم الكذب » .

والجواب عن الأول : الافتراء هو الكذب ، أعم من أن يكون عن
تعمد أو لا ، والتقيد خلاف الأصل ، فلا يصر إليها إلا بدليل .
وعن الثاني أنه لو لم يكن واسطة بينهما ، لما قرر الله تعالى
ما قالوه .

أجاب المصنف عنه بأن معنى الآية : افترى في هذا الإخبار ،
أو لم يفتر ، بل به جنون . وكلام المجنون ليس افتراء ، سواء قصد به
الافتراء أو لم يقصد للمجنون ؛ فإنه يستلزم عدم خبرته كلامه ؛ لأنه
لا قصد له [يعتد به] ^(١) ولا شعور فلا يكون كلامه خيرا . فيكون
مرادهم الحصر في كونه خيرا كذبا أو ليس بخبر . فلم يثبت خبر
لا يكون صدقا ولا كذبا .

ص - قالوا : قالت عائشة - رضی الله عنه - : ما كذب ،
ولكنه وهم .

وأجيب ^(٢) بتأويل ما كذب عمدا .

ش - القائلون بثبوت الواسطة قالوا : قالت عائشة - رضی الله
عنها - اعتذارا عن ظهر عدم مطابقة خبره : ما كذب ولكنه
وهم ^(٣) . نفت الكذب عن خبره ، والصدق أيضا منتف [عنه] ^(٤)
بالاتفاق . فثبت خبر لا يكون صدقا ولا كذبا .

(١) في الأصل : يعتمده .

(٢) « و » ساقطة من ع ، ط .

(٣) لما روى ابن عمر رضی الله عنه : « إن الميت ليعذب ببكاء أهله » قالت

عائشة رضی الله عنها : ما كذب ولكنه وهم . وسيأتي تخريج الحديث .

(٤) زيادة مما سوى الأصل .

أجاب بأنها ما نفت الكذب ، بل نفت الكذب المتعمد .
ولا يلزم من انتفاء الكذب المتعمد عنه انتفاء الكذب مطلقا .

ص - وقيل : إن كان معتقدا فصدق وإلا فكذب ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ .

وأجيب : لكاذبون في شهادتهم .
وهي لفظية .

ش - قيل : إن الخبر منحصر في الصدق والكذب ، لا على الوجه الذى اعتبره الجمهور .

بيانه أن الخبر إما أن يكون مطابقا للواقع ومعتقدا مطابقتة أو لا ،
والأول صدق ، والثانى كذب .

ولا فرق بين الصدق بهذا التفسير ، والصدق بتفسير الجاحظ (١) . وأما الكذب فهو أعم بهذا التفسير من الكذب عند الجاحظ ؛ فإن الأقسام الأربعة التى ليست بصدق ولا كذب عند الجاحظ ، تكون كذبا بهذا التفسير .

والدليل على اعتبار اعتقاد المطابقة فى الصدق قوله تعالى : ﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ . وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴾ (٢) فإن الله تعالى كذب المنافقين فى إخبارهم عن رسالة محمد ، عليه السلام .

(١) راجع حاشية السعد على شرح العضد ٢ : ٥٠ .

(٢) ١ : المنافقون - ٦٣ .

فلو كان الخبر المطابق بدون اعتقاد المطابقة صدقا ، لما كذَّبهم الله تعالى ؛ لأن إخبارهم عن رسالته - عليه السلام - مطابق للواقع .
 أجاب بأننا لا نسلم أن الله تعالى كذبهم في إخبارهم عن الرسالة ، بل كذبهم في شهادتهم . والشهادة الصادقة أن يشهد الشاهد بالمطابق مع كونه معتقدا . [و] (١) اعتقاد المطابقة شرط صدق الشهادة ، والمنافقون لما لم يكونوا معتقدين رسالته عليه السلام ، كانوا كاذبين في شهادتهم .

وهذه المنازعة لفظية ؛ لأنه راجع إلى الاصطلاح .

ص - وينقسم إلى ما يعلم صدقه ، وإلى ما يعلم كذبه ، وإلى ما لا يعلم واحد منهما .

فالأول : ضرورى . بنفسه كالمتواتر .

وبغيره ، كالموافق للضرورى .

ونظرى ، كخبر الله تعالى - ورسوله - ﷺ - والإجماع ،
 أو (٢) الموافق للنظر (٣) .

والثانى : المخالف لما علم صدقه (٤) .

(١) فى الأصل و أ : « أو » بدل « و » .

(٢) أ ، ط ، ع : « و » بدل « أو » والصحيح ما أثبتناه .

(٣) البابرقى : « النظرى » بدل « النظر » .

(٤) « صدقه » ساقط من د . وفى ب : لما علم الله صدقه .

والثالث : قد يظن صدقه ، كخبر العدل .

وقد يظن كذبه ، كخبر الكذاب (١) .

وقد يشك ، كالمجهول .

ش - هذا تقسيم آخر للخبر .

والخبر ينقسم إلى خبر يعلم صدقه ، وإلى خبر يعلم كذبه ، وإلى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه .

والأول - وهو ما علم صدقه - إما ضرورى أو غير ضرورى .

والضرورى إما ضرورى بنفس الخبر بتكرر الخبر من غير نظر ، كالمتواتر .

أو ضرورى بغير نفس الخبر ، بل لكونه موافقا للضرورى .

ونعنى بالموافق للضرورى ما يكون متعلقه معلوما لكل أحد من

غير كسب وتكرز .

وغير الضرورى إما نظرى كخبر الله تعالى وخبر الرسول

والإجماع . فإن كل واحد منهما (٢) علم صدقه بالنظر والاستدلال .

وإما موافق للنظر - وهو الخبر الذى علم متعلقه بالنظر -

كقولنا : العالم حادث .

والثانى - وهو ما علم كذبه - هو الخبر المخالف لما علم صدقه

(١) الباری : « وقد يظن كذبه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذب » إلخ

وفيه خطأ .

(٢) فيما سوى ب : منهما .

بأحد الاعتبارات المذكورة ، كقولنا : الكل ليس بأعظم من الجزء .
والثالث - وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه - قد يظن صدقه ،
كخبر العدل ؛ لرجحان صدقه على كذبه . وقد يظن كذبه كخبر
الكذاب ؛ لرجحان كذبه على صدقه . وقد لا يظن صدقه ولا كذبه ،
بل يشك في صدقه وكذبه ، كخبر مجهول الحال .

ص - ومن قال : كل خبر لم يعلم صدقه فكذب قطعاً ؛ لأنه
لو كان صدقاً (١) لنصب عليه دليل ، كخبر مدعى الرسالة ، فاسد
بمثله في النقيض .

ولزوم كذب كل شاهد ، [وكفر] (٢) كل مسلم .
وإنما كذب المدعى للعادة .

ش - قال قوم : كل خبر لم يعلم صدقه ، لا بالضرورة
ولا بالنظر والدليل ، فهو كذب قطعاً ؛ لأنه لو كان صدقاً لما أخلاه الله
تعالى عن نصب دليل كاشف عن صدقه ، كخبر من ادعى الرسالة ؛
فإنه إذا كان صدقاً نصب عليه المعجزة ، وإذا كان كذباً لم تنصب .
أجاب بأن هذا فاسد ؛ لأنه تعارض بمثله في نقيضه ، كما يقول :
لو كان [كذباً] (٣) ، لما أخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن
كذبه .

(١) ط ، ع : « صادقاً » بدل « صدقاً » .

(٢) في الأصل و ب : « وكذب » بدل « وكفر » وفي شرح العضد : « أي
كذب كل مسلم » وقال التفتازاني : وفي المتن « كفر كل مسلم » والمقصود واحد . (٢ :
٥١) ، وفي المنتهى « كفر كل مسلم » .

(٣) في الأصل : « كاذباً » بدل « كذباً » .

وأيضاً يلزم كذب كل شاهد ، إذا لم يعلم صدقه [وكفر] (١) كل مسلم .

وأيضاً الملازمة ممنوعة .

وما ذكره في بيانها لا يدل على صدقها ؛ لأن كذب مدعى الرسالة ليس لأجل عدم نصب دليل على صدقه ، بل لأجل العادة ؛ فإن الرسالة عن الله تعالى على خلاف المعتاد ، والعادة تقضى بكذب الخبير المخالف للعادة من غير دليل .

بخلاف الإخبار عن الأمور المعتادة ، فإن العادة لا تقضى بكذبه من غير دليل .

ص - وينقسم إلى متواتر وآحاد .

فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه .

وقيل « بنفسه » ، ليخرج ما (٢) علم صدقهم (٣) فيه بالقرائن

الزائدة على ما لا ينفك عنه عادة وغيرها .

ش - هذا تقسيم آخر للخبر .

والخبر ينقسم إلى متواتر وآحاد .

والمتواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما .

(١) في الأصل و أ ، د : « وكذب » بدل « وكفر » . وفي ب : « كذب كل

حكم » وهو خطأ .

(٢) ع : « من » بدل « ما » .

(٣) أ ، د : « صدقه » بدل « صدقهم » .

قال الله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا نُرْسَلْنَا نَتَرًا ﴾ (١) . أى رسولا بعد رسول بفترة بينهما .

وفي الاصطلاح المتواتر : خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه . فالخبر كالجنس يشمل المتواتر وغيره . وبإضافته إلى الجماعة ، يخرج عنه خبر الواحد .

وقوله : مفيد العلم ، يخرج خبر جماعة لا يفيد العلم ، بل الظن . وإنما قال : « بنفسه » ليخرج الخبر الذى علم صدق المخبرين فيه بسبب القرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة ، وغيرها . وما لا ينفك عن المتواتر ، الشرائط المعتبرة فى المتواتر ، كما سيذكر .

والقرائن الزائدة المفيدة للعلم قد تكون عادية ، كالقرائن التى تكون على من يخبر عن موت والده ، من شق الجيوب والتفجع . وقد تكون عقلية ، كخبر جماعة تقتضى البديهية أو الاستدلال بصدقه . وقد تكون حسية ، كالقرائن التى تكون على من يخبر عن عطشه .

ص - وخالفت السمنية فى إفادة المتواتر .

وهو بهت ؛ فإننا نجد العلم ضرورة بالبلاد النائبة والأمم الخالية ، والأنبياء والخلفاء بمجرد الأخبار .

وما يوردونه من أنه كأكل طعام واحد ، وأن الجملة مركبة من الواحد .

ويؤدى إلى تناقض المعلومات ، وتصديق (١) اليهود والنصارى فى « لا نبى بعدى » ، وبأنا نفرق بين الضرورى وبينه ضرورة ، وبأن الضرورى يستلزم الوفاق ، مردود .

ش - أكثر العقلاء اتفقوا على أن المتواتر يفيد العلم .

وخالفت السمنية - وهم قوم من الهند (٢) - فى إفادة المتواتر العلم .

وهو بهت ، أى باطل . فإن المتواتر يفيد العلم ، سواء كان إخباراً عن أمور موجودة فى زماننا ، أو أمور ماضية ؛ لأننا نجد بالضرورة العلم بالبلاد النائية ، كمكة وبغداد ومصر ، والأمم الماضية والأنبياء والخلفاء . وما ذلك العلم إلا من الخبر المتواتر .

(١) فى الأصل ب ، و ج : وإلى تصديق ... وفى د : وأنه يؤدى إلى تصديق .
(٢) وهم من عبدة « سومنات » وهى اسم لصنم كسره السلطان محمود الغزنوى ، وهم قائلون بالتناسخ ، ويحصرون العلم فى الخواس . قيل : إنهم فرقة من البراهمة والمشهور أنهم فرقة أخرى غير البراهمة . انظر ، القاموس المحيط ٤ : ٢٣٦ ، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ٢ : ١١٣ ، والمستصفى ١ : ١٣٢ ، وكشف الأسرار شرح البردوى ٢ : ٣٦٢ .

نقول : الراجع عندنا أن السُمِّيَّة فرقة من البراهمة لأن المذهب الهندوكى يقسم الناس أربع طبقات : شوذُر ، وهم الخدام ، ووَيْش ، وهم التجار ، وكَثْرِي ، وهم المقاتلون الذين يدافعون عنهم ، وبرَهْمَن ، وهم العلماء وقادة الناس فى العبادات . ولا يجوز فى المذهب الهندوكى أن يقرأ كتبهم المقدسة ويرأس الناس فى العبادات غير البراهمة . وكانت السُمِّيَّة علماء وقادة الناس فى عباداتهم . ولأجل هذا رجحنا أنهم من البراهمة . والبراهمة هى جمع برَهْمَن .

والسمنية أوردوا وجوها في بيان المتواتر لا يفيد العلم .

منها : أن إفادة الخبر العلم موقوفة على اتفاق جمع عظيم على الإخبار به ، وهو محال ، كاتفاقهم على أكل طعام واحد .

ومنها : أن خبر كل واحد لا يفيد العلم ، فخير الجملة أيضا لا يفيد ؛ لأن الجملة مركبة من الواحد ، وحكم الجملة ، حكم كل واحد .

ومنها : أنه لو كان المتواتر يفيد العلم ، لأدى إلى تناقض المعلومين لأنه إذا تواتر خبر على وجود شيء في وقت ، وتواتر خبر آخر على عدمه في ذلك الوقت ، يلزم العلم بوجوده وعدمه في ذلك الوقت .

ومنها : أنه لو أفاد المتواتر العلم ، لزم صدق اليهود والنصارى في أخبارهم عن نبيهم بأنه قال : « لا نبي بعدى » . والتالى باطل للدليل القاطع على كذب هذا الخبر .

ومنها : أنا نفرق بالضرورة بين الضرورى وبين المتواتر ؛ لأننا إذا عرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الإثنين ، وعرضنا على عقولنا وجود جالينوس (١) وجدنا الجزم بالأول أقوى وأكمل من الجزم بالثانى . فلو كان المتواتر مفيدا للعلم لم يوجد التفاوت بين الجزمين .

(١) حكيم فيلسوف من حكماء اليونان من مدينة « فرماغوس » . ظهر بعد ستائة وخمس وستين سنة بعد وفاة بقراط ، وانتهت إليه الرئاسة في عصره وهو الثامن من الرؤساء أولهم أسقليادس ، مخترع الطب ، وكان معلم جالينوس أرمينس الرومى وأخذ عن اغلوqn . وكان جالينوس في أيام ملوك الطوائف في أيام قباذا بن سابور ، وتوفى أيضا في أيام ملوك الطوائف . وبينه وبين المسيح عليه السلام سبع وخمسون سنة . المسيح =

ومنها : أنه لو كان ضروريا ، لم يختلف فيه ؛ لأن الضرورى يستلزم الوفاق .

أجاب المصنف بأن هذه الوجوه مردودة .

فقوله : « وما يوردونه » مبتدأ وقوله « مردود » خبره .

أما رده من حيث الإجمال فإنها تشكيك فى الضروريات فلا يستحق الجواب .

وأما من حيث التفصيل فلأننا لا نسلم فى الأول امتناع اجتماع جمع عظيم على الأخبار .

ولا نسلم فى الثانى أنه إذا لم يكن كل واحد مفيدا للعلم ، لم يكن المجموع مفيدا له ، ولا نسلم أن حكم الجملة حكم كل واحد ؛ فإنه يصدق على كل واحد من آحاد العشرة أنه جزء العشرة ، ولا يصدق على العشرة أنه جزء العشرة .

ولا نسلم فى الثالث تناقض المعلومين . وذلك لأنه بتقدير تواتر ٨٥/ب أحد الخبرين يمتنع تواتر نقيضه .

ولا نسلم فى الرابع لزوم صدق اليهود والنصارى ، وإنما يلزم لو تواتر خبرهم ، وهو ممنوع ؛ لأن القاطع دل على كذب خبرهم . وخبر الجمع العظيم إنما يكون متواترا إذا لم يكذبه قاطع .

= عليه السلام أقدم منه له كتب هامة فى الطب والعلوم والطبيعات . وقيل : كان بعد المسيح بنحو مائتى عام . انظر : الفهرست لابن نديم ص ٤٠٢ ، وأخبار الحكماء للقفطى ٨٥ وما بعدها .

ولا نسلم في الخامس أنه لو كان ضروريا لم يوجد التفاوت بينه وبين الضروريات ؛ لأن الضروريات قد تتفاوت في الجزم بها .
ولئن سلم فلا يلزم منه المطلوب ؛ إذ حصول التفاوت يوجب أن لا يكون ضروريا ، ولا يوجب أن لا يكون مفيداً للعلم الذي هو المتنازع ههنا .
ولا نسلم في السادس أن الضروري يستلزم الوفاق . وذلك لأن السوفسطائية ينكرون الضروريات .

ص - والجمهور على أنه ضرورى .
والكعبى والبصرى : نظرى (١) .

وقيل بالوقف .

لنا : لو كان نظريا - لافتقر إلى توسط المقدمتين ، ولساغ الخلاف فيه عقلا .

ش - القائلون بكون المتواتر مفيدا للعلم اختلفوا في أن العلم بصدق الخبر المتواتر الحاصل عقيب التواتر ضرورى أم لا .
فالجمهور على أنه ضرورى .
والكعبى (٢) والبصرى (٣) على أنه نظرى .

(١) ط : على أنه نظرى .

(٢) سبقت ترجمته في ٤٨١ .

(٣) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائى أبو عبد الله ، المتكلم ، صحب أبا الحسن الأشعري . له تصانيف كثيرة في الأصول ، منها : هداية المستبصر وعدة المستنصر ، ومنها كتاب في أصول الفقه على مذهب مالك . توفي سنة ٣٧٠ هـ . وانظر لمذهبه المعتمد ٥٥٢/٢ .

وقيل بالوقف .

لنا أن العلم بصدق المتواتر لو كان نظرياً ، لافتقر إلى المقدمتين بين التواتر والعلم ؛ لأن النظرى يفتقر إلى النظر ، وهو ترتيب المقدمتين . والتالى باطل بالبديهية .

وأيضاً لو كان نظرياً ، لجاز الخلاف فيه عقلاً ؛ لأن النظرى قد يكون صواباً وقد يكون خطأً . والتالى ظاهر الفساد .

قيل : لا نسلم الملازمة ؛ لأن تسويغ الخلاف عقلاً إنما يكون فى العلوم النظرية التى مقدماته نظرية . وأما العلوم النظرية التى مقدماتها ضرورية فلا يتصور الخطأ فيها .

أجيب عنه بأنه ليس من ذلك القبيل ؛ لأن [من] (١) مقدماته عدم جواز الكذب على الجمع العظيم . ومبنى ذلك على أن لا يكون [ثمة] (٢) مصلحة مشتركة بنفع الجميع ، وأن لا يجوز الكذب على الجميع كما جاز على كل واحد . وكل واحدة من المقدمتين نظرية (٣) . وفيه نظر .

أما أولاً فلأنه كلام على المستند .

= انظر : تاريخ بغداد ٣/٣٤٣ ، وشذرات الذهب ٣/٧٤ ، ٧٥ ، والفتح المبين

١/٢١٣ ، ومعجم المؤلفين ٩/١٩ .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) ب ، د : ثم .

(٣) هذا قول الخنجى . انظر : النقود والردود ٢١٨ ب .

وأما ثانياً فلأنه يلزم منه خلاف المطلوب ؛ لأنه يلزم من هذا الجواب أن العلم موقوف على المقدمتين فيكون نظرياً .

ص - أبو الحسين (١) : لو كان ضرورياً لما افتقر .

ولا يحصل إلا بعد علم أنه من المحسوسات .

وأنهم عدد لا حامل لهم .

وأن ما كان كذلك ليس بكذب ، فيلزم النقيض .

وأجيب بالمنع . بل إذا حصل ، علم أنهم لا حامل لهم ،

لا أنه (٢) مفتقر إلى سبق علم ذلك .

فالعلم بالصدق ضروري وصورة الترتيب ممكنة في كل ضروري .

ش - قال (٣) قال أبو الحسين : لو كان العلم بصدق الخبر

المتواتر ضرورياً لم يفتقر حصول العلم بصدقه إلى توسط المقدمتين ؛ لأن

الضروري ما لا يفتقر إلى النظر . والتالي باطل ؛ لأن العلم لا يحصل

إلا بعد أن يعلم أن الخبر عنه من المحسوسات ، وأن يعلم أن الخبرين

جمع (٤) عظيم لا داعي لهم إلى توافقه على الكذب . وأن يعلم أن

ما كان كذلك ، أي أن كل خبر عن محسوس أخبره جماعة لا داعي لهم

إلى توافقه على الكذب ، لا يكون كذبا . وأن يعلم أنه إذا لم يكن الخبر

كذبا ، يلزم أن يكون صدقا .

(١) ط ، ع : وأبو الحسين .

(٢) ع : لأنه .

(٣) انظر : المعتمد ٢ : ٥٥٢ .

(٤) في الأصل : جميع . وهو خطأ .

وإليه أشار بقوله : فيلزم [النقيض] (١) .

أجاب بأننا لا نسلم أن العلم بصدق الخبر المتواتر يتوقف على العلم بهذه الأمور ، بل إذا حصل العلم بصدقه علم أنهم لا داعى لهم على توافقه على الكذب . لا أن العلم بصدق الخبر المتواتر يفتقر إلى سبق علم تلك الأمور ، فيكون العلم بصدق الخبر ضروريا .

فإن قيل : إذا كان العلم بصدق المتواتر ضروريا لم يمكن صورة ١٨٦/أ الترتيب فيه .

أجيب بأن صورة الترتيب ممكنة في كل ضرورى ، حتى في أجلى البديهيات كقولنا : الشيء إما أن يكون ، وإما أن لا يكون ، بأن يقال : الكون [واللاكون] (٢) متقابلان ، والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما .

ص - قالوا : لو كان ضروريا - لعلم أنه ضرورى ضرورة .
قلنا : معارض بمثله .

ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته .

ش - القائلون بكونه نظريا قالوا : لو كان العلم بصدق المتواتر ضروريا لعلم أنه ضرورى ضرورة ؛ إذ يستحيل حصول العلم الضرورى بالشيء مع عدم الشعور بضرورته . والتالى باطل .

أجاب أولا : بأنه معارض بمثله بأن يقال : لو كان نظريا لعلم أنه

(١) ب ، ج ، د : نقيضه .

(٢) فى الأصل : واللا يكون . وهو خطأ .

نظري ضرورة ؛ لاستحالة كون الشيء نظريا مع عدم الشعور بكونه نظريا .

وثانيا : بأن حصول العلم لا يستلزم الشعور بالعلم ضرورة ، فضلا عن الشعور بكونه ضروريا .

ولئن سلمنا أن حصول العلم يستلزم الشعور به ضرورة ، ولكن لا نسلم أن الشعور بالعلم ضرورة يستلزم الشعور بصفته ضرورة ؛ فإن الشيء قد يكون مشعورا به وصفته لا يكون مشعورا بها .

ص - وشرط المتواتر ^(١) تعدد المخبرين تعددا ^(٢) يمنع الاتفاق والتواطؤ ، مستنديين إلى الحس ، مستويين في الطرفين والوسط . وعالمين ، غير محتاج إليه ؛ لأنه إن أريد الجميع فباطل ، وإن أريد البعض ^(٣) فلازم ^(٤) مما قيل .

وضابط العلم بحصولها ، حصول العلم ، لا أن ضابط حصول العلم سبق العلم بها .

ش - شرط المتواتر بحسب المخبرين أن يتعدد المخبرون تعددا يمنع اتفاقهم على الكذب بطريق الاتفاق أو بطريق المواضعة . وأن يكونوا مستنديين في أخبارهم إلى الحس لا إلى دليل عقلي . وأن يكونوا مستويين

(١) ع : التواتر .

(٢) « تعددا » ساقط من البايرتي .

(٣) فيما سوى ط ، ع : بعض .

(٤) البايرتي : « ما » بدل « مما » .

في طرفين والوسط ، أى يكون طرفاه والوسط مستويين في التعدد والاستناد إلى الحس .

وقد شرط بعضهم : كونهم عالمين بما أخبروه وهذا غير محتاج إليه . لأنه إن أريد علم جميعهم فباطل ؛ لأنه قد لا يكون جميعهم عالمين ، بل يكون بعضهم ظانين ، ومع هذا يحصل العلم . وإن أريد علم البعض فلا يحتاج إلى تعرضه ؛ لأن علم البعض لازم مما قيل من الشروط ، وهو الشرط الثاني ؛ لأن الاستناد إلى الحس يوجب أن يكون المُحسِّنون عالمين به .

وضابط العلم بحصول هذه الأمور حصول العلم بصدق الخبر المتواتر . فإنه إذا حصل العلم بصدق الخبر المتواتر ، علم أن هذه الشروط حصلت ؛ لأن هذه الأمور لا تنفك عن العلم بصدق المتواتر . لا أن ضابط حصول العلم بصدق المتواتر سبق العلم بهذه الأمور ، على معنى أنه لا يحصل العلم بصدق المتواتر إلا بعد حصول العلم بهذه الأمور . لأننا قد بينا أن العلم بصدق الخبر لا يتوقف على العلم بهذه الأمور .

ص - وقطع القاضى بنقص (١) الأربعة ، وتردد في الخمسة .

وقيل : إثنا عشر ، وقيل : عشرون ، وقيل : أربعون ، وقيل :

سبعون .

والصحيح : يختلف (٢) .

(١) ع : ينقص .

(٢) ع : مختلف .

وضابطه ما حصل العلم عنده ؛ لأننا نقطع بالعلم من غير علم بعددٍ مخصوص ، لا متقدما ولا متأخرا .

ويختلف باختلاف قرائن التعريف وأحوال المخبرين في (١) الاطلاع عليها وإدراك المستمعين والوقائع .

ش - اختلفوا في أقل عدد يحصل عنده العلم بصدق الخبر .
فمنهم من عيّن عددا ، ومنهم من لم يعين .

والمعيّنون اختلفوا فقطع القاضى أبو بكر بأن الأربعة ناقص لا يحصل العلم بهم . ولهذا يحتاج القاضى إلى عرض الشهداء الأربعة في الزنا على المزكين . وتردد في الخمسة في أن أخبارهم هل يكون مفيدا للعلم أو لا ؟ فالسنة عنده موجبة للعلم جزما .

وقيل : أقله إثنا عشر [عدد] (٢) نقباء موسى .

وقيل عشرون ؛ لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ

ب/٨٦ صَابِرُونَ ﴾ (٣) أوجب الجهاد على العشرين .

وإنما خصهم بالجهاد لأنهم إذا أخبروا حصل العلم بصدقهم .

وقيل : أربعون ؛ لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ

اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٤) . نزلت هذه الآية في أربعين . فلو لم يكن

(١) ج ، د ، ط ، ع : « و » بدل « في » .

(٢) زيادة من د .

(٣) ٦٥ : الأنفال - ٨ .

(٤) ٦٤ : الأنفال - ٨ .

قول الأربعين مفيد العلم ، لم يختصر عليهم .

وقيل : سبعون ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا ﴾ (١) .

والظاهر أن هذه المتمسكات تقييدات ، لا تعلق للمتواتر بها ، فلا يفيد المطلوب .

والصحيح أن ذلك العدد غير معين ، ويختلف بحسب المخبرين والوقائع وغير ذلك .

وضابط عدد التواتر حصول العلم بصدق خبرهم ؛ فإن كل عدد حصل عنده العلم بصدق الخبر ، كان عدد التواتر .

والدليل على أن عدد التواتر غير مخصوص أنا نقطع بحصول العلم بصدق الأخبار المتواترة . مثل العلم بوجود مكة والمدينة ومصر والأنبياء والخلفاء من غير علم بعدد مخصوص قبل العلم بصدق الخبر المتواتر ولا بعده . فلو كان عدد مخصوص موجبا للعلم بصدق الخبر ، لم يحصل العلم بصدق الخبر إلا بعد العلم بذلك العدد مخصوص .

ويختلف العدد الذي يحصل العلم بصدق الخبر عنده باختلاف قرائن التعريف ، مثل الهيئات [المقارنة] (٢) للخبر الموجبة لتعريف متعلقه . ولاختلاف أحوال المخبرين في اطلاعهم على قرائن التعريف ،

(١) ١٥٥ : الأعراف - ٧ .

(٢) ب : المفارقة .

ولاختلاف إدراك المستمعين لتفاوت الأذهان والقرائح . ولاختلاف الوقائع في عظيمها وحقارتها .

ص - وشرط قوم : الإسلام والعدالة ؛ لأخبار النصارى بقتل المسيح عليه السلام .

وجوابه اختلال في الأصل والوسط (١) .

وشرط قوم أن لا يحويهم بلد .

وقوم اختلاف النسب والدين والوطن .

والشيعة ، المعصوم ، دفعا للكذب .

واليهود أهل الذلة ، [فيهم] (٢) دفعا للتواطؤ لخوفهم . وهو

فاسد .

ش - هذه هي الشروط التي اعتبرها قوم دون قوم .

شرط قوم الإسلام والعدالة في المخبرين ؛ لأن الكفر والفسق عرضة للكذب والتحريف ، والإسلام والعدالة يمنعانه . ولهذا لم يحصل العلم بأخبار النصارى بقتل المسيح ، عليه السلام .

وهذا الشرط غير معتبر ؛ لأننا نعلم قطعاً أن جمعا كثيرا من الكفار والفساق إذا أخبروا بواقعة يحصل العلم بصدق خبرهم .

وإنما لم يحصل العلم بأخبار النصارى لاختلال في الأصل ، أى

(١) البابرقى : أو الوسط .

(٢) زيادة من ط ، ع .

الطبقة الأولى ، لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر ، أو لأنهم رأوه من بُعد ، أو بعد صلب فشبه لهم ، واختلال في الوسط لكونهم لم يبلغوا عدد التواتر .
 وشرط قوم أن لا يحصرهم عدد وأن لا يحويهم بلد ، وهو باطل ؛ لأن أهل الجامع لو أخبروا عن سقوط المؤذن عن المنارة فيما بين الخلق لكان أخبارهم مفيدا للعلم ، فضلا عن أهل بلد .

وشرط قوم اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم لتندفع التهمة وهو أيضا باطل ؛ لأن التهمة لو حصلت لم يحصل العلم ، سواء كانوا على دين واحد ومن نسب واحد وفي وطن واحد ، أو لم يكونوا كذلك ، وإن ارتفعت حصل العلم كيف كانوا .

وشرط الشيعة وجود المعصوم في المخبرين لئلا يتفقوا على الكذب . وهو باطل ؛ لأن المفيد حينئذ قول المعصوم ، لا خير أهل التواتر .

وشرط اليهود وجود أهل الذلة في المخبرين دفعا لتواطؤهم على الكذب ؛ لأن أهل العزة لا خوف لهم ، فيجوز أن يجتروا على الكذب ، وأهل الذلة أهل الخوف لا يجتروا على الكذب . وهو فاسد ؛ لأن أهل الذلة لِحسنتهم لا ينتهون عن الكذب ، وأهل العزة لشرفهم لا يقدمون على الكذب .

ص - وقول القاضى وأبى الحسين : كل عدد أفاد خبرهم علما بواقعة لشخص [فمثله يفيد غيرها لشخص ،] (١) صحيح

(١) ما بين القوسين ساقط من البارتى ، وفي المنتهى : « فمثله مفيد لغيرها لشخص آخر » .

[بشرط] (١) أن يتساويا من كل وجه .

وذلك بعيد عادة .

ش - قال القاضى وأبو الحسين (٢) : كل عدد أفاد خبرهم فى واقعة علما لشخص ، فمثل ذلك العدد يفيد خبرهم فى غير تلك الواقعة علما لذلك الشخص أو لشخص آخر .

قال المصنف : قول القاضى وأبى الحسين صحيح إن تساويا ، أى العددان من كل وجه من القرائن العائدة إلى الخبر والخبرين والسامعين . واستواء العددين فى جميع ما ذكر مستبعد بحسب العادة .

ص - (مسألة) : إذا اختلف التواتر فى الوقائع - فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام ، كوقائع حاتم وعلى ، رضى الله عنه .
ش - هذه مسألة فى خبر [التواتر] (٣) من جهة المعنى .

إذا وقع أخبار مختلفة عن جمع بلغوا عدد التواتر فى وقائع مختلفة مشتركة فى أمر داخل أو لازم ، يكون المعنى المشترك المتفق عليه الذى دل عليه الأخبار تضمنا أو التزاما ، معلوما . وذلك كالوقائع المنقولة عن

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) ونص أبى الحسين : « فأما أن كل عدد وقع العلم بخبرهم لجماعة ، فإنه يقع العلم بخبرهم لغير تلك الجماعة ويقع العلم بخبر مثل هؤلاء الخبرين ، فالدليل عليه عندنا » إلخ .

انظر : المعتمد ٥٦٤/٢ .

(٣) أ : المتواتر .

على ، رضى الله عنه ، وعن حاتم (١) ؛ فإن كل واحد منها وإن لم يكن متواترا ، إلا أن القدر المشترك - وهو الشجاعة والجدود - صار متواترا .
 وإسناد الاختلاف إلى التواتر مجاز ؛ لأن الاختلاف بالحقيقة [مسند] (٢) إلى الوقائع المتضمنة أو المستلزمة للقدر المشترك .

ص - خبر الواحد : ما لم ينته إلى التواتر .

وقيل : ما أفاد الظن .

ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن .

والمستفيض : ما زاد (٣) نقلته على ثلاثة .

ش - لما فرغ من المتواتر شرع في خبر الواحد . وهو خبر لم ينته إلى حد التواتر ، إما بأن لا يكون المخبر جماعة أو يكون ولكن لم يفد أخبارهم العلم ، أو يفيد العلم ولكن لا بنفسه ، بل بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر .

وقيل : خبر الواحد : خبر أفاد الظن . وهذا الحد غير منعكس

لخروج الخبر الذى لا يفيد الظن عنه ، وهو خبر الواحد بالاتفاق .

(١) هو حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج الطائى القحطاني ، فارس شاعر ، جواد ، جاهلى ، يضرب به المثل بجوده .

انظر : تاريخ الخميس ٢٥٥/١ ، وخزانة البغدادى ٤٩٤/١ ، ١٦٤/٢ ، والأعلام ١٥١/٢ .

(٢) د : مستند .

(٣) ع : هو ما زاد إلخ .

والخبر المستفيض ، أى المشهور : ما زاد نقلته ، أى رواه على
ثلاثة .

ص - (مسألة) : قد يحصل العلم بخبر الواحد العدل بالقرائن
لغير التعريف .

وقيل : وبغير قرينة .

وقال أحمد : ويطرد .

والأكثر : لا بقرينة ولا بغيرها .

ش - ذكر فى خبر الواحد ست مسائل :

الأولى : خبر الواحد العدل لا يخلوا إما أن يكون معه قرينة أو لا .

فإما أن تكون القرينة للتعريف ، كموافقته للدليل العقلى ، أو خبر
الصادق عليه السلام . أو تكون القرينة لغير التعريف ، كالأمارات الدالة
على صدق الخبر ، مثل البكاء وشق الجيوب والتفجع . فالخبر الذى
يكون معه قرينة للتعريف لا أثر له فى إفادة العلم بصدقه ؛ فإن المفيد
للعلم بصدقه الدليل العقلى الذى يقتضى العلم بمتعلق الخبر .

وأما الخبر الذى يكون معه قرينة لغير التعريف ، فقد يحصل العلم
بصدقه عند المصنف .

وقيل : كما يحصل العلم بخبر مع القرينة ، يحصل العلم به بغير
قرينة أيضا .

وقال أحمد : ويطرد ، أى يحصل العلم بخبر كل عدل سواء كان
معه قرينة أو لا .

والأكثر اتفقوا على أن خبر الواحد العدل لا يفيد العلم لا بقرينة ولا بغير قرينة .

ص - لنا : لو حصل بغير قرينة (١) - لكان عاديا ، فيطرد .

ولأدى إلى تناقض المعلومات .

ولوجب تخطئة المخالف .

وأما حصوله بقرينة فلو أخبر مالك بموت [ولد] (٢) مشرف مع صُراخ وجنازة وانتهاك حریم ونحوه - لقطعنا بصحته .

واعترض بأنه حصل بالقرائن .

ورد بأنه لولا الخبر - لجوزنا موت آخر .

ش - احتج المصنف أولا على أنه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة .

وثانيا على أنه يحصل العلم بخبره بالقرينة .

أما الأول فمن ثلاثة وجوه :

الأول : لو كان خبر الواحد العدل بغير قرينة مفيدا للعلم ، لكان العلم عاديا ؛ إذا العقل لا يستقل بإدراك ما لأجله أفاد ذلك الخبر العلم . ولو كان عاديا لكان مطردا ، أى يحصل العلم بخبر كل عدل ؛ لأن المعنى الموجب بحصول العلم بالعادة الذى هو خبر العدل ، متحقق

(١) فيما سوى ط ، ع والبايرقى : لو حصل العلم بغير قرينة .

(٢) فى الأصل : « وإن » بدل « ولد » . وهو خطأ .

في خبر كل عدل ، فيلزم من الشرطيتين أن خبر الواحد العدل لو كان موجبا للعلم لحصل العلم بخبر كل عدل . والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

الثانى : أن خبره لو كان مفيدا للعلم لزم تناقض المعلومين .
والتالى باطل بالضرورة .

بيان الملازمة أنه لو أخبر عدل واحد عن شىء وآخر عن نقيضه ، يلزم العلم بكل واحد من النقيضين .

الثالث : لو حصل العلم بخبره لوجب تخطئة مخالفه ؛ بوجوب تخطئة مخالف اليقين . والتالى باطل بالإجماع .

وأما على الثانى - وهو أنه يحصل العلم بخبره بالقرينة - ؛ فلأنه لو أخبر ملك بموت ولده المشرف على الموت مع صراخ ، أى صوت ، وجنازة ، وانتهاك حریم ونحوه ، كخروج نسائه على أحوال مستقبحة معتادة فى موت مثله ، لقطعنا بصحة خبره .

وقد اعترض على هذا بأن العلم حصل بالقرائن لا بخبر الملك .
وأجيب بأنه لولا الخبر بموته ، لجوزنا موت شخص آخر غير ولده عند مشاهدة هذه القرائن . فعلم أن المفيد للعلم هو الخبر مع القرائن .
ص - قالوا : [أدلتكم تأباه] (١) .

قلنا : انتفى الأول ؛ لأنه مطرد فى مثله .

(١) فيما سوى أ ، ط ، ع : دليلكم يأباه .

وانتفى الثاني ؛ لأنه يستحيل حصول مثله في النقيض .

وانتفى الثالث ؛ لأننا نخطيء المخالف لو وقع .

ش - هذا اعتراض على ما اختاره المصنف .

توجيهه أن يقال : الأدلة التي ذكرتم على أنه لا يحصل العلم بخبر الواحد العدل بغير قرينة ، قائمة بعينها على أنه لا يحصل العلم بخبر العدل الواحد مع القرينة .

أجاب بأن الأدلة الثلاثة ههنا منتفية .

أما انتفاء الأول ؛ فلأننا لا نسلم أن حصول العلم بخبر الواحد العدل مع القرينة غير مطرد . وذلك لأن خبر كل عدل مع القرينة يحصل العلم به .

وأما انتفاء الثاني ، فلأن الملازمة ممنوعة ؛ لأنه إذا حصل خبر العدل الواحد مع القرينة يستحيل حصول مثل ذلك الخبر في نقيضه .
وأما الثالث ؛ فلأن انتفاء التالي ممنوع ؛ لأننا نحكم بوجود تخطئة المخالف .

ص - قالوا : [قال الله تعالى - :] (١) ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ ﴿ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ .

فنهى وذم ، فدل [على] (٢) أنه ممنوع .

(١) زيادة من ط ، ع . وفي الباقرى : قالوا قال : لمخ .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع والباقرى .

وأجيب بأن المتبع الإجماع .

وبأنه مؤول فيما المطلوب فيه العلم من الدين .

ش - القائلون بأن خبر الواحد العدل مطلقا ، سواء كان معه قرينة أو لا ، مفيد للعلم ، قالوا : لو لم يفد خبر العدل الواحد بغير قرينة العلم ، لما جاز اتباعه . والتالى باطل بالاتفاق .

أما الملازمة ؛ فلأنه لم لو يفد العلم ، فلا يخلوا إما أن يكون مفيدا للظن أو لا . فإن لم يفد الظن لم يجز اتباعه بالاتفاق . وإن أفاد فلا يجوز أيضا اتباعه ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (١) .
ولقوله تعالى : ﴿ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ (٢) فهى فى الآية الأولى عن اتباع ما ليس بمعلوم . وذم فى الثانية على متابعة الظن .

أجاب أولا بمنع انتفاء التالى . فإننا لا نتبع خبر الواحد ، بل المتبع الإجماع الدال على كون خبر الواحد حجة ، وهو قطعى .

قيل (٣) عليه : إن اتباع الإجماع فى كون خير الواحد حجة يجب العمل به ، لم يوجب أن يكون خبر الواحد مفيدا للعلم فإن كان مفيدا بدون الإجماع فالجواب لم يدفع ما تمسك به ، وإن لم يفد لم يجز اتباعه ، فثبت الملازمة .

وفيه نظر ؛ فإن المصنف لم يمنع الملازمة ، بل منع انتفاء التالى .

(١) : الإسراء - ١٧ .

(٢) : النجم - ٥٣ .

(٣) القائل هو الخنجى . انظر : النقود والردود ٢٢٦ ب .

فإنه على تقدير وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد لم يلزم أن يكون المتبع خبر الواحد ، بل يكون المتبع ما دل على وجوب العمل بمقتضى خبر الواحد ، وهو الإجماع .

وثانيا : الاتباع في الآيتين مؤول فيما هو المطلوب فيه العلم من الدين ، أى : في المطالب الدينية التى لا تتعلق بالعمل ، كإثبات ١/٨٨ الصانع ووحدته . فإن المسائل العلمية لا يجوز فيها اتباع الظن .
والمخصص الإجماع الدال على وجوب العمل بالظن فيما هو من الفروع .

ص - (مسألة) : إذا أخبر واحد بحضرة - عليه السلام - ولم ينكره (١) - لم يدل على صدقه قطعا .

لنا أنه يحتمل أنه ما سمعه ، أو ما فهمه ، أو كان [قد] (٢) بينه ، أو رأى تأخيره ، أو ما علمه ، أو [صغره] (٣) .

ش - المسألة الثانية : إذا أخبر واحد بحضرة الرسول - عليه السلام - ولم ينكر الرسول - عليه السلام - لم يدل عدم إنكار الرسول - عليه السلام - على صدق ذلك الخبر قطعا .

لنا أنه يحتمل أن الرسول - عليه السلام - ما سمع هذا الخبر منه ، أو سمعه ولم يفهمه ، أو فهمه وبينه قبل ذلك أنه كذب فلم يحتج

(١) الباقى : ولم ينكر .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) ج ، ط ، ع : صغيرة . وهو خطأ .

إلى الإنكار ، أو لم يبيّنه ورأى مصلحة في تأخير تكذيبه ، أو ما علم الرسول - عليه السلام - كذب خيره لكونه دنيويا ، أو استصغر الرسول - عليه السلام - كذبه .

ص - (مسألة) : إذا أخبر واحد بحضرة خلق كثير ولم يكذبه ، وعلم أنه لو كان [كذبا] ^(١) - لعلموه ، ولا حامل على السكوت ، فهو صادق قطعاً للعادة .

ش - المسألة الثالثة : إذا أخبر واحد في حضرة جمع عظيم ، ولم يكذبه ، وبلغ كثرتهم إلى حد علم أنه لو كان الخبر كذباً لعلموه ، وعلم أنه لا حامل لهم على السكوت ، فهو صادق قطعاً ؛ للعادة .

ص - (مسألة) : إذا انفرد واحد فيما يتوفر الدواعي على نقله ، وقد شاركه خلق كثير ، كما لو انفرد واحد بقتل خطيب على المنبر في مدينة - فهو كاذب قطعاً .

خلافاً للشيعة .

لنا : العلم عادة .

ولذلك ^(٢) نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض .

ش - المسألة الرابعة : إذا انفرد واحد بخبر عن شيء يتوفر الدواعي على نقل ذلك الشيء ، وقد شاركه خلق كثير في مشاهدة ذلك

(١) زيادة من أ ، ب ، ط ، ع ، والبارقي .

(٢) البارقي : وكذلك .

الشيء ، كما لو انفراد شخص واحد بالخبر عن قتل خطيب على منبر في مدينة ، فهو كاذب قطعاً عندنا .

خلافاً للشيعة .

لنا : العلم (١) بكذب مثل هذا (٢) الخبر بحسب العادة ؛ لأن الدواعى متوفرة على نقله ، فلو كان المخبر واقعا وقد شاركه خلق كثير فيه ، لنقلوا . فلما لم ينقل غيره علم كذبه قطعاً .

ولذلك نقطع بكذب من ادعى أن القرآن عورض ، لأنها مما يتوفر الدواعى على نقلها . فلو كانت المعارضة واقعة لنقلت إلينا .

ص - قالوا : الحوامل المقدرة كثيرة .

ولذلك (٣) لم ينقل النصارى كلام المسيح في المهد .

ونقل انشقاق القمر ، وتسييح الحصا ، وحنين الجذع ، وتسليم الغزالة ، وإفراد الإقامة ، وإفراد الحج ، وترك البسملة ، آحاداً .

وأجيب بأن كلام عيسى - عليه السلام - إن كان بحضرة خلق - فقد نقل قطعاً ، وكذلك غيره مما ذكر ، واستغنى عن الاستمرار بالقرآن الذى هو أشهرها . وأما الفروع - فليس من ذلك .

(١) د : لنا أن العلم .

(٢) د : « ذلك » بدل « هذا » .

(٣) البابرقى : كذلك .

وإن سلم - فاستغنى لكونه مستمرا (١) ، أو كان الأمران شائعين (٢) .

ش - قالت الشيعة : لا نسلم أن خبر المنفرد على الوجه المذكور لو كان صدقا ، لنقل لكثرة المشاهدين ؛ لجواز أن لا ينقلوا ذلك الأمر لأغراض حاملة على كتمان ما جرى بحضورهم ؛ لأن الحوامل المقدرة كثيرة ، كغرض يعود إلى الكل في أمر البلد وإصلاح المعاش ، أو خوف من عدو غالب ، أو ملك قاهر ، أو أغراض مختلفة عائد كل منها إلى واحد من المشاهدين ، فحملتهم على الكتمان والإخفاء .

والذى يؤكد ذلك أن النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهدي ، مع أنه من الأمور الغريبة العجيبة التى يتوفر الدواعى على نقلها . وأن المعجزات الظاهرة على يد الرسول - عليه السلام - التى هى انشقاق القمر (٣) ،

(١) ط ، ع زيادة : « وإن سلم فإنما ينقل مثله ليعلم من لا يعلم . وذلك فيما لا يكون مستمرا مستغنى عن نقله » . بعد قوله : « فليس من ذلك » وقبل قوله : « وإن سلم فاستغنى » إلخ وجعل محشى شرح العضد هذه الزيادة بين القوسين وكتب فى الحاشية : « ما بين القوسين منبه فى التقرير على أنه زائد فى المتن وثابت فى الشرح » . ولم يتعرض الأصفهاني لشرح هذه الزيادة .

(٢) ط : سائعين .

(٣) رواه البخارى فى ٦٥ - التفسير ، تفسير سورة اقتربت الساعة ، ١ - باب وانشق القمر حديث رقم (٤٨٦٤) ٦١٧/٨ .

عن ابن مسعود قال : انشق القمر على عهد رسول الله ﷺ فرقتين ؛ فرقة فوق الجبل وفرقة دونه . فقال رسول الله ﷺ : اشهدوا .

وعن أنس قال : سأل أهل مكة أن يريهم آية . فأراهم انشقاق القمر . حديث رقم

= (٤٨٦٧) .

وتسييح الحصى في يده (١) ، وحنين الجذع

= وأيضاً رواه في ٦٣ - مناقب الأنصار ، ٣٦ - باب انشقاق القمر حديث رقم (٣٨٦٨) ١٨٢/٧ عن أنس أن أهل مكة سألوا رسول الله - ﷺ - أن يريهم آية فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراءً بينهما .

ورواه مسلم في ٥٠ - المنافقين وأحكامهم ، ٨ - باب انشقاق القمر رقم (٤٣) ٤ : ٢١٥٨ .

قال ابن كثير في تحفة الطالب (ورقة ٦ ب) « جاءت فيه أحاديث متعددة في الصحيحين من حديث ابن عباس وأنس ، فهي متواترة عن كثير من أهل الحديث . ومثله قال الزركشي في المعتمر ٢/٢٩ .

(١) قال ابن كثير في التحفة (٢/٦) أخرجه البزار والطبراني في الأوسط وأبو نعيم والبيهقي عن أبي ذر . انتهى .

وروى الحافظ أبو بكر ابن أبي عاصم في كتاب السنة (٢ : ٥٤٢ ، رقم ١١٤٦) من حديث صالح بن أبي الأخضر عن الزهري عن رجل قال : سمعت أبا ذر يقول : لا أذكر عثمان إلا بخير بعد شيء رأيته . كنت رجلاً أتبع خلوات الرسول - ﷺ - فرأيتُه وحده فجلست فجاء أبو بكر فسلم ، ثم جاء عمر ، ثم عثمان ، وبين يدي رسول الله - ﷺ - سبع حصيات فأخذهن فوضعهن في كفه فسبحن حتى سمعت لهن حيناً كحنين النحل ، ثم وضعهن فخرسن ، ثم أخذهن فوضعهن في يد أبي بكر فسبحن حتى سمعت لهن حيناً كحنين النحل ثم وضعهن فخرسن ، ثم تناولهن فوضعهن في يد عمر فسبحن حتى سمعت لهن حيناً كحنين النحل ، ثم وضعهن فخرسن ، ثم تناولهن فوضعهن في يد عثمان فسبحن حتى سمعت لهن حيناً كحنين النحل ثم وضعهن فخرش فقال رسول الله ﷺ : هذه خلافة نبوة .

قال ابن كثير : وأخرجه ابن عساكر عن أنس بلفظ آخر . وفي آخره : ثم صيرهن في أيدينا رجلاً رجلاً فما سبحت حصاة منهم .

قال ابن كثير : لم يروه أحد من أهل الكتب الستة وإسناده ليس بذلك فإن صالح بن أبي الأخضر تكلموا فيه ، وشيخ الزهري رجل مبهم لا يعرف .

وأخرج أبو نعيم عن ابن عباس قال : قدم ملوك حضرموت على رسول الله ﷺ فيهم الأشعث بن قيس ، فقالوا : إنا قد خبأنا لك خبئاً ، فما هو ؟ فقال سبحان الله ، =

إليه (١) ، وتسليم الغزاة عليه (٢) ، وإفراد الإقامة (٣) وإفراد

= إنما يفعل ذلك بالكاهن وإن الكاهن والكهانة في النار . فقالوا : كيف نعلم أنك رسول الله ؟ فأخذ رسول الله ﷺ كفا من حصي ، فقال : هذا يشهد أني رسول الله . فسيح الحصى في يده . قالوا : نشهد أنك رسول الله .

انظر : الخصائص الكبرى ٢ : ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ودلائل النبوة لأبي نعيم ٢ : ١٣٣ .
قال ابن كثير : لم يروه أحد من الكتب الستة .

(١) رواه البخارى في ١١ - الجمعة ، ٢٦ - باب الخطبة على المنبر حديث رقم (٩١٨) ١ : ١٦٣ ، عن جابر قال : كان جذع يقوم إليه النبي ﷺ ، فلما وضع له المنبر سمعنا للجذع مثل أصوات العشار ، حتى نزل النبي ﷺ فوضع يده عليه .

(٢) أخرجه أبو نعيم في الدلائل (٢ : ١٣٣) عن زيد بن أرقم قال : كنت مع النبي ﷺ في بعض سكك المدينة فمررنا بجباء أعرابي ، فإذا ظبية مشدودة إلى الجباء ، فقالت : يا رسول الله إن هذا الأعرابي صادني قبيلنا ولى خشفان في البرية وقد تعند هذا اللبب في أخلاق فلا هو يدجننى فأستريح ولا يدعنى فأذهب إلى خشفى في البرية . فقال لها رسول الله ﷺ : إن تركتك ترجعين ؟ قالت : نعم وإلا عذبنى الله عذاب العشار . فأطلقها رسول الله ﷺ فلم تلبث أن جاءت تلمظ . فشدّها رسول الله ﷺ إلى الجباء ، وأقبل الأعرابي ومعه قرية . فقال له رسول الله ﷺ : أتبعيها ؟ قال : هى لك يا رسول الله . فأطلقها رسول الله ﷺ . قال زيد بن أرقم : فأنا والله رأيتها تسيح في الأرض وهى تقول : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ .

وانظر الخصائص الكبرى ٢ : ٢٦٥ . وفيه : أخرجه الطبرانى في الكبير والأوسط والبيهقى .

قال الزركشى في المعبر (٢/٣٢) وليس فيه التسليم ، بل التكليم . وفي صحيح مسلم تسليم الحجر ، وهو أبلغ في الإعجاز .

وفي كشف الخفا ١/٣٦٤ (٩٨٩) (حديث تسليم الغزاة) اشتهر على الألسنة ، وفي المدائح النبوية ، وليس له - كما قال ابن كثير - أصل . ومن نسبه إلى النبي ﷺ - فقد كذب . وقال في المقاصد : لكن ورد في عدة أحاديث يتقوى بعضها ببعض . انتهى .

(٣) روى البخارى في ١٠ - كتاب الأذان ، ٢ - باب الأذان مثنى مثنى حديث رقم ٦٠٥ ، (١٠ : ١٥٧) عن أنس قال : أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة . =

الحجج (١) ، وترك البسملة (٢) ، نقلت جميعها آحادا ، مع أنها من الوقائع التي يتوفر الدواعي على نقلها.

ب/٨٨

أجاب بأن العادة تقضى بامتناع اشتراك الجمع العظيم في الحامل على الكتمان ، كما تقضى بامتناع اجتماع الجمع العظيم على أكل واحد . وما ذكرتموه من صور الاستشهاد ، فلا يدل على صحة ما ذكرتم ؛ لأن كلام عيسى في المهد إن لم يكن بحضور جمع عظيم فلم يرد نقضا . وإن كان بحضرة جمع عظيم نقل نقلا قطعيا أولا لما ذكرنا من الدليل ، ثم لم ينقل بعد ذلك لاشتغال القرآن عليه ، فاستغنى عن استمرار نقله بالقرآن .

= ورواه مسلم في كتاب ٤ - الصلاة ، ٢ - باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة ، رقم (٢ ، ٣) ١ : ٢٨٦ .

(١) روى مسلم في ١٥ - كتاب الحج ، ١٧ - باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج حديث رقم (١١٤) ٢ : ٨٧١ ، عن عائشة رضی الله عنها قالت : خرجنا مع رسول الله ﷺ فقال من أراد منكم أن يهل بالحج وعمرة فلي فعل ، ومن أراد أن يهل بالحج فليهل . قالت : وأهل رسول الله ﷺ بالحج ، وأهل به ناس معه ، وأهل معه ناس بالحج والعمرة ، وأهل ناس بعمرة ، وكنت فيمن أهل بالعمرة ، وعن ابن عمر : قال : أهللنا مع رسول الله ﷺ - بالحج مفردا ، وفي رواية له : أهل بالحج مفردا . مسلم ، ١٥ - الحج ، ٢٧ - باب في الأفراد والقران بالحج والعمرة ، حديث رقم (١٨٤) ٢ / ٩٠٤ .

(٢) روى مسلم في ٤ - كتاب الصلاة ، ١٣ - باب حجة من قال : لا يجهر بالبسملة حديث رقم (٥٠) ١ : ٢٩٩ ، عن أنس قال : صليت خلف النبي ﷺ وأنى بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم .

وفي لفظ لمسلم حديث رقم (٥٢) : فكانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين فقد لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول القراءة ولا في آخرها .

وكذلك المعجزات الأربعة الظاهرة على يد الرسول ، لم تنقل نقلا متواترا ؛ لأنه لم يتوفر الدواعى على نقلها ؛ فإن عند وجود القرآن الذى هو أعظم المعجزات الدالة على صدق رسالته ، ضُغِف دواعى نقل المعجزات الأخر ؛ لأن المقصود الذى هو صدق رسالته ، قد حصل بالقرآن ، فقد استغنى بالقرآن عن استمرار نقل هذه المعجزات متواترا .
وأما الفروع التى هى أفراد الإقامة ، وإفراد الحج ، وترك البسملة فليست مما يتوفر الدواعى على نقلها .

ولكن سلمنا توفر الدواعى على نقلها ، فإنما لم تنقل هذه الأمور نقلا متواترا لكونه مستمرا فى الأنام أو فى الأعوام ، فاستغنى باستمرارها عن نقلها متواترا .

أو كان الأمران ، أى أفراد الإقامة وتثنيتهما ، وإفراد الحج وقرانه ، والبسملة وتركها ، شائعين ، فنقل كل بعض ما ثبت عنده ، فلم يتواتر لذلك .

ص - مسألة : التعبد بخير الواحد العدل جائز عقلا .

خلافًا للجبايى .

لنا : القطع بذلك .

ش - المسألة الخامسة : ذهب الجمهور إلى أن التعبد بخير

العدل الواحد جائز عقلا ، أى لم يمتنع عقلا أن يقول الرسول : إذا أخبر عدل واحد بحديث [عنى] ^(١) وظننتم صدقه فاعملوا به .

(١) « عنى » ساقط من د .

وخالقهم الجبائي .

لنا : أنا نقطع بأننا لو فرضنا ورود الشرع بالتعبد به ، لم يلزم منه محال عقلا ، فيكون جائزا عقلا ؛ إذ لا يعنى بالجواز العقلي إلا ذلك .
ص - قالوا : يؤدي إلى تحليل الحرام وعكسه .

قلنا : إن كان المصيب واحدا (١) ، فالخالف ساقط ، كالتعبد بالمفتي والشهادة .

وإلا فلا يرد .

وإن تساويا فالوقف أو (٢) التخيير يدفعه .

ش - الجبائي ومن تابعه قالوا : لو جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا ، لأدى إلى تحليل الحرام وعكسه ، أى تحريم الحلال .
والتالى ظاهر الفساد .

أما الملازمة فلأنه إذا جاز التعبد بخبر العدل الواحد عقلا ، جاز التعبد بخبر كل عدل عقلا ؛ إذ لا قائل بالفرق . وإذا جاز عقلا التعبد بخبر كل عدل واحد ، أدى إلى تحليل الحرام وعكسه ؛ لأنه لو أخبر واحد بجرمة فعل وآخر بحله ، وجاز التعبد به عقلا ، فيؤدى إلى جواز التعبد بهما ، فيلزم تحليل ما حرم ، وبالعكس .

أجاب بأن المصيب فى الاجتهاد إن كان واحدا ، فلا نسلم تحليل

(١) ع : واحد .

(٢) ع : « و » بدل « أو » .

ما حرم وعكسه ؛ لأن حكم المصيب حينئذ هو الثابت في علم الله تعالى . والحكم المخالف لحكم المصيب ليس هو بحكم في علم الله تعالى ، وإن كان المجتهد مأمورا بالعمل بموجبه ، كما في التعبد بالإفتاء وشهادة الشاهدين ؛ فإنه يجب العمل بهما وإن كان خطأ .

ولا يلزم من العمل به تحريم ما حل وعكسه ؛ لأن حكمهما ليس هو بحكم ثابت في علم الله تعالى ؛ لأن الحكم فيه إما الحل أو الحرمة . وإن كان [كل] ^(١) مجتهد مصيبا فلا يرد أيضا ما ذكرتم من تحليل الحرام وعكسه ؛ لأنه حينئذ كل واحد من الحكمين ثابت في علم الله تعالى ، من غير أن يصير أحدهما الآخر .

قوله : « وإن تساويا » إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيه أن يقال : الجواب الذي ذكرتم إنما يتم لو كان أحد الخبرين راجحا والآخر مرجوحا ، ليلزم سقوط المرجوح المخالف للصواب الذي هو الراجح . أما إذا كان الخبران تساويا ، يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة ، فيلزم المحال المذكور .

تقرير الجواب أن يقال : لا نسلم اجتماع الحكمين المتنافيين على تقدير تساوي الخبرين ؛ فإن عند تساوي الخبرين يتوقف حتى يتعين الرجحان ، كما هو عند بعض . أو يتخير بينهما ، كما هو عند بعض . والتخير أو الوقف يمنع لزوم اجتماع الحكمين المتنافيين في واقعة واحدة .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

ص - قالوا : لو جاز - لجاز التعبد به (١) في الإخبار عن (٢) الباري ، سبحانه .

قلنا : للعلم بالعادة أنه كاذب .

ش - الجبائية قالوا أيضا : لو جاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الرسول - عليه السلام - لجاز التعبد بخبر الواحد العدل عن الباري تعالى بأنه أرسله . والتالى باطل ؛ لأنه لا يجوز التعبد بخبر عن الله بإرساله بدون معجزة دالة على صدقه .

بيان الملازمة أن الموجب لجواز التعبد بخبر الواحد العدل هو الظن بالصدق ، وهو حاصل في الصورتين .

أجاب بالفرق ، فإنه علم عادة أن المخبر عن الله تعالى بالرسالة كاذب إذا لم تكن معجزة مصدقة له فلم يجز التعبد به لذلك .

بخلاف خبر العدل الواحد عن الرسول ، فإنه لم يعلم بالعادة كذبه بدون مصدق له ، فجاز التعبد به لعدم المانع .

ص - (مسألة) (٣) : يجب العمل بخبر الواحد [العدل] (٤) .

خلافًا للقاساني ، وابن داود ، والرافضة (٥) .

-
- (١) « به » ساقط من ع .
 (٢) ع : « على » بدل « عن » .
 (٣) ليس في ع : لفظ : « مسألة » .
 (٤) زيادة من ط ، ع .
 (٥) ع : الروافضة .

والجمهور بالسمع .

وقال أحمد ، والقفال ، وابن سريج ، والبصرى : بالعقل .

لنا : تكرر العمل به كثيرا في (١) الصحابة والتابعين شائعا ذائعا من غير نكير . وذلك يقضى بالاتفاق عادة ، كالقول قطعا .

ش - المسألة السادسة : القائلون بجواز التعبد بخبر العدل الواحد اختلفوا في وجوب التعبد به .

فذهب كثير من الأصوليين إلى وجوبه .

وذهب القاساني (٢) ، وابن داؤد (٣) ، والرافضة إلى حرمة التعبد

به .

واتفق القائلون بوجوب التعبد به على أن وجوب التعبد ثبت

سمعا .

(١) ع : « من » بدل « في » .

(٢) هو محمد بن إسحاق ، ويكنى أبا بكر ، من قاشان ، وكان أولاً داؤديا ، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي وصار رأسا فيه . وله من الكتب : كتاب الرد على داؤد في إبطال القياس ، وكتاب إثبات القياس ، وكتاب الفتيا الكبير ، وكتاب صدر الفتيا ، وكتاب أصول الفتيا .

انظر : الفهرست لابن ندیم ص ٣٠٠ ، والمعتبر (٢/١١٢) .

(٣) هو محمد بن علي بن خلف الظاهري ، أبو بكر ، أديب ، مناظر ، شاعر . قال الصفدي : الإمام ابن الإمام ، من أذكى العالم . ولد سنة ٢٥٥ هـ وتوفي مقتولا ببغداد سنة ٢٩٧ هـ . له كتب منها : الوصول إلى معرفة الأصول .

انظر : الوفيات ١ : ٤٧٨ ، وتاريخ بغداد ٥ : ٢٥٦ ، والأعلام ٦ : ٣٥٥ .

وقال أحمد ، والقفال (١) ، وابن سريج ، وأبو عبد الله البصرى :
ثبت بالعقل أيضا .

واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعا بأنه
تكرر العمل بخبر الواحد كثيرا في زمان الصحابة والتابعين في وقائع كثيرة
شائعا ذائعا ، ولم ينكر أحد (٢) على العمل به . وذلك ، أى تكرر العمل
به من غير نكير لأحد يقضى عادة بأنهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر
الواحد . كما أن قولهم بوجوب العمل يدل قطعا أنهم اتفقوا على وجوب
العمل به .

فإن قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير نكير لا يدل إلا على
جواز العمل به سمعا .

أجيب بأنه لا قائل بالفصل بين الجواز سمعا والوجوب سمعا . فإذا
ثبت جواز العمل ثبت الوجوب .

ص - قولهم : لعل العمل بغيرها .

قلنا : علم قطعا من سياقها أن العمل بها .

(١) هو محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي الكبير ، فقيه ، محدث ، مفسر ،
أصولي ، لغوي ، شاعر . ولد في الشاش ، ورحل في طلب الحديث إلى خراسان والحجاز
والشام والقفور ، وانتشر عنه المذهب الشافعي في ما وراء النهر . من تصانيفه الكثيرة : كتاب
في أصول الفقه ، شرح الرسالة للشافعي .

انظر : الوفيات ٤ : ٢٠٠ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٢ : ١٧٦ - ١٨٩ ،
والنجوم الزاهرة ٣ : ٢٩٦ ، وطبقات المفسرين للسيوطي ص ١٠٩ ، واللباب ٢ : ١٧٤ ،
والفوائد البهية ص ٢٤٤ .

(٢) « على » ساقطة من ب ، د .

ش - قالت الخصوم : لا نسلم أن الصحابة عملوا بأخبار الآحاد ، بل لعلهم عملوا بغيرها حين سمعوها ، فلا ينهض دليلا على وجوب العمل بخبر الواحد .

أجاب بأنه علم قطعا من سياق تلك الأخبار ، وبقرينة الحال أنهم عملوا في تلك الصورة لأجل ذلك الأخبار . ولا يخفى على من اطلع على قرائن الأحوال .

ص - قوهم : فقد أنكر أبو بكر - رضى الله عنه - خبر المغيرة [في ميراث الجدة] (١) حتى رواه محمد بن مسلمة .

وأنكر عمر - رضى الله عنه - خبر أبى موسى فى الاستيذان حتى رواه أبو سعيد [الخدرى] (٢) .

وأنكر خبر فاطمة بنت قيس .

وأنكرت عائشة - رضى الله عنها - خبر ابن عمر .

وأجيب : [إنما] (٣) أنكروا عند الارتباب .

ش - قالت الخصوم أيضا : سلمنا أن الصحابة عملوا بخبر الواحد ولكن الإجماع إنما ينعقد إذا لم ينكر العمل به ، وهو ممنوع ؛ فإن الصحابة أنكروا العمل بخبر الواحد فى وقائع كثيرة .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع .

(٣) ع : وإنما .

منها : أن أبا بكر - رضى الله عنه - أنكر خبر المغيرة (١) ، وهو أن الرسول - عليه السلام - أعطى الجدة السدس (٢) ، حتى قرن به رواية محمد بن مسلمة (٣) .

ومنها : أن عمر أنكر خبر أبى موسى الأشعري فى الاستيذان ، ٨٩/ب وهو قوله : سمعت رسول الله يقول : « إذا استأذن أحدكم على صاحبه

(١) المغيرة بن شعبة بن مسعود بن معتب ، الثقفى ، الصحابى ، أسلم قبل الحديبية ، وولى أمر البصرة ، ثم الكوفة . مات سنة خمسين على الصحيح .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٣٨٨ ، وأسد الغابة ٥ : ٢٤٧ ، والإصابة ٣ : ٤٥٢ ، رقم ٨١٧٩ ، وتجريد أسماء الصحابة ٢ : ٩١ ، وتقريب التهذيب ٢ : ٢٦٩ .

(٢) أخرجه الترمذى ، ٣٠ - كتاب الفرائض ، ١٠ - باب ما جاء فى ميراث الجدة ٤ : ٤١٩ - ٤٢٠ ، رقم ٢١٠٠ - ٢١٠١ . عن قبيصة بن أبى ذؤيب . قال : جاءت الجدة أم الأم وأم الأب إلى أبى بكر ، فقالت إن ابن ابنى أو ابن بنتى مات وقد أخبرت أن لى فى كتاب الله حقا . فقال أبو بكر : ما أجد لك فى الكتاب من حق وما سمعت رسول الله - ﷺ - قضى لك بشىء ، وسأسال الناس . قال : فشهد المغيرة ابن شعبة أن رسول الله - ﷺ - أعطاهما السدس . قال : ومن سمع ذلك معك ؟ قال محمد ابن مسلمة الحديث .

وابن ماجه ، ٢٣ - كتاب الفرائض ، ٤ - باب ميراث الجدة ٢ : ٩٠٩ - ٩١٠ ، رقم ٢٧٢٤ ، عن قبيصة .

ورواه أبو داؤد فى الفرائض ، باب فى الجدة ، حديث رقم (٢٨٩٤) ٣/١٢١ عن قبيصة .

(٣) محمد بن مسلمة بن سلمة الأنصارى ، صحابى ، وهو أكبر من اسمه محمد من الصحابة . مات بعد الأربعين ، وكان من الفضلاء .

انظر : الاستيعاب ٣ : ٣٣٤ ، وأسد الغابة ٥ : ١١٢ ، والإصابة ٣ : ٣٨٣ ، وتقريب التهذيب ٢ : ٢٠٨ .

ثلاثا [فلم يؤذن له] (١) فلينصرف « (٢) . حتى رواه أبو سعيد الخدرى (٣) .

وأیضا : أنكر عمر خبر فاطمة بنت قيس (٤) فى السكنى وقال :

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) رواه البخارى ، ٧٩ - كتاب الاستئذان ، ١٣ - باب التسليم والاستئذان ثلاثا ، حديث رقم (٦٢٤٥) ٢٦/١١ عن أبى سعيد الخدرى .

ومسلم ، ٣٨ - كتاب الآداب ، ٧ - باب الاستئذان ، ٣ ، ١٦٩٤ ، رقم ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ عن أبى سعيد الخدرى يقول : كنا فى مجلس عند أبى بن كعب ، فأقى أبو موسى الأشعرى مغضبا حتى وقف . فقال : أنشدكم الله : هل سمع أحد منكم رسول الله ﷺ يقول : الاستئذان ثلاث ، فإن أذن لك ، وإلا فارجع . قال أبى : وما ذاك ؟ قال : استأذنت على عمر بن الخطاب أمس ثلاث مرات . فلم يؤذن لى فرجعت . إلى أن قال : قال (عمر) : لأوجعن ظهرك وبطنك أو لتأتين بمن يشهد لك . الحديث . وفيه أن أبا سعيد الخدرى شهد له بذلك وقال : « سمعت رسول الله ﷺ - يقول هذا » . (٣) هو سعد بن مالك بن سنان بن عبيد الأنصارى ، أبو سعيد الخدرى . له ولأبيه صحبة . استصغر بأحد ، ثم شهد ما بعدها ، وروى الكثير ، ومات بالمدينة سنة ثلاث أو أربع أو خمس وستين وقيل سنة أربع سبعين .

انظر : وأسد الغابة ٦ : ١٤٢ ، والإصابة ٢ : ٣٥ ، رقم ٣١٩٦ ، وتجريد أسماء الصحابة ١ : ٢١٨ ، وتاريخ بغداد ١ : ١٨٠ ، وتقريب التهذيب ١ : ٢٨٩ .

(٤) هى فاطمة بنت قيس بن خالد الأكبر ، صحابية من المهاجرات الأول ، أخت الضحاك ، كانت ذات جمال وعقل ، وكانت عند أبى بكر بن حفص بن المغيرة المخزومى فطلقها ، فتزوجت بعده أسامة بن زيد .

انظر : الإصابة ٤ : ٣٨٤ ، والاستيعاب ٤ : ٣٨٣ ، وتهذيب التهذيب ١٢ : ٤٤٣ ، وتقريب التهذيب ٢ : ٦٠٩ .

لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت (١) .

ومنها : أن عائشة أنكرت خبر ابن عمر - رضى الله عنهما - أن الميت ليعذب ببيكاء أهله (٢) .

أجاب عنه بأن الإنكار في هذه الصور [لمن] (٣) عملوا بخبر الواحد ، فلا بد من التوفيق فيكون إنكارهم العمل بخبر الواحد عند الارتباب في عدالة الراوى ، أو فوات شرط . وعملهم بخبر جامع لشرائط العمل به توفيقا بينهما .

ص - قالوا : لعلها أخبار مخصوصة .

(١) أخرجه مسلم في ١٨ - الطلاق ، ٦ - باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها رقم (٤٦) ٢ : ١١٧ أحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله - ﷺ - لم يجعل لها سكنى ولا نفقة ثم أخذ الأسود كفا من حصى فحصبه به فقال : ويلك تحدث بمثل هذا . قال عمر : لا تترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت . الحديث .

(٢) أخرج البخارى في ٣٣ - الجنائز ، ٣٢ - باب الميت يعذب إلخ . رقم (١٢٨٦) ٣ / ١٥١ عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله - ﷺ - قال : إن الميت ليعذب ببيكاء أهله عليه . فلما بلغ ذلك عائشة ، قالت : والله ما كذب ابن عمر ولكنه وهم ، إنما قال رسول الله ﷺ : إن الله ليزيد الكافر عذابا ببيكاء أهله عليه . ورواه مسلم في : ١١ - كتاب الجنائز ، ٢٥ - باب ما جاء في الرخصة في البكاء على الميت ، حديث رقم (١٠٠٤) ٣ / ٣٢٧ عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال : « الميت يعذب ببيكاء أهله عليه » . فقالت عائشة : يرحمه الله ، لم يكذب ولكنه وهم . إنما قال رسول الله ﷺ لرجل مات يهوديا : « إن الميت ليعذب وإن أهله ليبكون عليه » .

(٣) د : « فيمن » بدل « لمن » .

قلنا : نقطع بأنهم عملوا لظهورها ، لا لخصوصها .

ش - قالوا أيضا : لعل الأخبار التي عملوا بها أخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ، ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا .
أجاب بأننا نقطع أن الصحابة عملوا لأجل ظهور تلك الأخبار صادقة ؛ لا بخصوص تلك الأخبار ؛ فحيث تحقق ظهور الصدق وجب العمل .

ص - وأيضا : التواتر أنه - عليه الصلاة والسلام - كان ينفذ الاحاد إلى النواحي لتبليغ الأحكام .

ش - هذا دليل آخر على وجوب العمل بخبر الواحد .

توجيهه أنه علم بالتواتر أنه كان ينفذ آحاد الصحابة إلى النواحي والقبائل لتبليغ الرسالة والأحكام (١) . فلو لم يجب العمل بخبر الواحد ، لما كان لبعثهم فائدة .

وفيه نظر ؛ فإن المبعوثين مفتون ، والمبعوث إليهم ، العوام ، ويجب على العوام العمل بقول المفتي ، ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد .
ص - واستدل بظواهر .

(١) قال الزركشى في المعبر (١/٣٦) وابن كثير في التحفة (١/٨) هذا ثبت بالتواتر ، فقد بعث معاذا وعليا وأبا موسى إلى اليمن وأبا عبيدة إلى البحرين ، وبعث دحية ابن خليفة إلى هرقل ، عظيم الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك الفرس ، وإلى النجاشي بالحبشة ، والمقوقس بمصر . وكذلك بعث أبا عبيدة إلى البحرين يعلمهم الإسلام .

مثل : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ ﴾ لقوله (١) : ﴿ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (٢) ،
 ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ﴾ (٣) ، ﴿ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ﴾ (٤) .
 وفيه بُعد .

ش - استدل على وجوب العمل بخبر الواحد بهذه الآيات .
 أما التمسك بالآية الأولى ، فبيانه أنه تعالى أوجب الحذر بإنذار
 طائفة من فرقة ؛ لأن لعل للترجي ، وهو على الله محال ، فيحمل على
 الوجوب ، لاشتراكهما في الطلب . وإنذار الطائفة إخبارهم المخوف فيلزم
 وجوب الحذر بإخبار الطائفة .

والطائفة قوم لا يحصل من خبرهم إلا الظن ؛ لأن كل فرقة
 ثلاثة . فالطائفة منهم إما واحد أو إثنان ، وخبر الواحد أو الإثنان لا يفيد
 إلا الظن . فقد وجب الحذر بإخبار من لا يفيد قولهم إلا الظن . فيجب
 الحذر بإخبار واحد عدل ؛ لأن خبره يفيد الظن ويلزم منه وجوب العمل
 بخبر الواحد .

وأما التمسك بالآية الثانية ، فبيانه أنه تعالى تواعد على كتمان
 ما أنزل الله تعالى من البينات . فيجب على الواحد إخبار ما سمع من

(١) البارتى : إلى قوله .

(٢) ١٢٢ : التوبة - ٩ وتام الآية : ﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر
 من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم
 يحذرون ﴾ .

(٣) ١٥٩ ، ١٧٤ : البقرة - ٢ .

(٤) ٦ : الحجرات - ٤٩ .

الرسول ، عليه السلام . فوجب العمل بخبره ، وإلا لم يكن لإخباره فائدة .

وأما التمسك بالآية الثالثة فإنه تعالى علق وجوب التبيين بكون الخبر فاسقا . وتعليق الحكم على الصفة مشعر بالعلية . فيجب أن لا يتبين خبر غير الفاسق ؛ لانتفاء علة التبيين . فوجب العمل بخبره . قال المصنف : وفي التمسك بهذه الآيات بُعد .

ووجه البعد إجمالا أنه استدل بما ليس بقطعي الدلالة ، وللخصم أن يمنع وجوب العمل به ، فإنه هو المتنازع فيه ؛ إذ النزاع في أن خبر الواحد المفيد الظن هل يجب العمل به أم لا ؟

ص - قالوا : ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ ، ﴿ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ وقد تقدم .

ويلزمهم (١) أن لا يمنعوه إلا بقاطع .

ش - القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد تمسكوا بالآيتين .

وقد تقدم وجه التمسك والجواب عنه في المسألة المتقدمة فلا يحتاج إلى إعادته .

ويلزمهم من التمسك بالآيتين أن لا يمنعوا العمل بخبر الواحد إلا بدليل قاطع ؛ لأن الآيتين دللتا على أن التمسك بما لا يفيد العلم غير

(١) ط : فيلزمهم .

جائز . فلا يجوز منع العمل بخبر الواحد بالآيتين ؛ لأنهما لا يدلان على ١/٩. عدم وجوب العمل به على سبيل القطع .

ص - قالوا : توقف رسول الله [ﷺ] (١) في خبر ذى اليدين حتى أخبره أبو بكر وعمر ، رضى الله عنهما .
قلنا : غير (٢) ما نحن فيه .

وإن سلم - فإنما توقف للريبة (٣) بالانفراد ، فإنه ظاهر في الغلط ، ويجب التوقف في مثله .

ش - القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد قالوا : توقف رسول الله في خبر ذى اليدين حين سلم عن ركعتين ، وهو قول ذى اليدين : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ حتى أخبره أبو بكر وعمر فصدقا ، فأتم رسول الله ﷺ بعد تصديقهما له ، ثم سجد السهو (٤) . فلو كان العمل بخبر الواحد واجبا ، لما توقف رسول الله ﷺ .

(١) ط ، ع : توقف عليه الصلاة والسلام .

(٢) قال الكرمانى فى النقود والردود (٢٣٣ ب و ٢٣٤ ألف) : « القطبى : وفى

بعض النسخ « عين ما نحن فيه » . ثم ذكر تقريره .

(٣) فى الأصل : الرتبة . وهو خطأ .

(٤) عن أنى هريرة يقول : صلى بنا رسول الله - ﷺ - إحدى صلاتي العشي

إما الظهر وإما العصر . فسلم فى ركعتين . ثم أتى جدعا فى قبلة المسجد فاستند إليها

مغضبا . وفى القوم أبا بكر وعمر . فهابا أن يتكلما ، وخرج سرعان الناس فُصرت

الصلاة . فقام ذو اليدين ، فقال يا رسول الله : أقصرت الصلاة أم نسيت ؟ فنظر النبى -

ﷺ - يمينا وشمالا . فقال : ما يقول ذو اليدين ؟ قالوا : صدق ، لم تصل إلا ركعتين .

فصلى ركعتين وسلم . وذكر تمام الحديث . =

أجاب بأن هذه الصورة غير ما نحن فيه ؛ لأن ما نحن فيه هو أنه يجب علينا العمل بخبر الواحد .

ولا يلزم من عدم وجوب العمل به على الرسول عليه السلام ، عدم وجوبه علينا .

ولئن سلمنا أنه مما نحن فيه ، ولكن إنما توقف رسول الله ﷺ بعد انفراده بمعرفة ذلك دون الباقيين . فإن انفراده بذلك الخبر دون الباقيين ظاهر في غلظه . فيجب توقفه في مثله .

ص - أبو الحسين (١) : العمل بالظن في تفاصيل المعلوم الأصل (٢) واجب عقلا ، كالعدل في مضرة شيء ، وضعف حائط .

= رواه مسلم ، واللفظ له في ٥ - المساجد ، ١٩ - باب السهو في الصلاة والسجود له رقم (٩٧) ٤٠٣/١ .

ورواه البخارى ، بلفظ آخر ، في ١٠ - كتاب الأذان ، ٦٩ - باب هل يأخذ الإمام ، إذا شك ، بقول الناس ، رقم (٧١٤) ٢٠٥/٢ .

وأیضا في ٢٢ - السهو ، ٤ - باب من لم يتشهد في سجدة السهو ، رقم (١٢٢٨) ٩٨/٣ .

قال الزركشى في المعبر (١/٣٦ ، ٢) : وقول ابن الحاجب : « حتى أخبره أبو بكر وعمر » كذا وقع في كتب الأصول كالمستصفي والمحصل ، ولم يرد اختصاصهما بالإخبار ، بل ظاهر الحديث يدل على أن الخبر كل من حضر . وفي الصحيح : « وفي القوم أبو بكر وعمر ، فهابا أن يكلماه » (يتكلما) هذا يدل على أنهما من جملة المخبرين لا أنهم المخبرون .

(١) ط : قال أبو الحسين .

(٢) ع : معلوم الأصل .

وخير الواحد كذلك ؛ لأن الرسول بعث للمصالح ، فخير
الواحد تفصيل لها .

وهو مبنى على التحسين .

سلمنا ، [لكنه] ^(١) لم يجب في العقليات ، بل أولى .

سلمنا [فلا نسلمه] ^(٢) في الشرعيات .

سلمنا وغايته ^(٣) قياس ظني في الأصول .

ش - احتج أبو الحسين على وجوب العمل بخير الواحد عقلا
بأنه إذا علم أصل كلي ، كرفع المضار وجلب المنافع ، وجب عقلا
العمل بالظن في تفاصيل ذلك الأصل المعلوم ^(٤) . كما إذا أخبر واحد
عدل عن مضرة شيء مخصوص وعن ضعف جدارٍ وجب عقلا الاحتراز
بذلك الشيء المضر وعن ذلك الجدار .

وهذا المعنى متحقق في خير الواحد ؛ لأن الرسول عليه السلام
بعثه الله ليبين الأحكام الشرعية المشتملة على مصالح العباد . وخير الواحد
يفيد الظن في تفاصيل تلك الأحكام والمصالح ، فوجب العمل به عقلا .
أجاب بأن هذه الحجة مبنية على قاعدة التحسين العقلي ، وقد
أبطلناها .

(١) في الأصل : لكن .

(٢) في الأصل : لا يسلمه ، وفي أ ، د ، ط ، والبارقي : ولا نسلمه .

(٣) « غايته » مكرر في البارقي .

(٤) انظر : المعتمد ٢ : ٥٨٣ .

سلمنا صحة تلك القاعدة ، لكن العمل بالظن في تفاصيل الأصل المعلوم ، لم يجب في العقليات ، بل العمل بالظن فيها أولى .
ولئن سلمنا وجوب العمل بالظن في العقليات فلا نسلم وجوب العمل به في الشرعيات ؛ لجواز أن يكون خصوصية الصور العقلية شرطا لوجوب العمل . أو خصوصية الصور الشرعية مانعة للوجوب فيها .
سلمنا وجوب العمل في الشرعيات أيضا بالقياس على العقليات ، لكن غاية هذا الدليل قياس يفيد الظن . والقياس المفيد للظن في مسائل الأصول لا يفيد .

ص - قالوا : صدقه ممكن فيجب احتياطا .

قلنا : إن كان أصله المتواتر (١) فضعيف .

وإن كان المفتى فالمفتى خاص وهذا عام .

سلمنا لكنه قياس شرعى .

ش - هذه حجة أخرى للقائلين بوجوب العمل به عقلا .

توجيهها أن يقال : لا شك في أن خبر العدل الواحد يمكن صدقه . فحينئذ يجب العمل به احتياطا ، قياسا على المتواتر ، والمفتى ، أى قول المفتى . لأن كل واحد منهما لما أمكن صدقه وجب العمل به ، فكذلك ههنا .

أجاب المصنف بأن القياس على المتواتر ضعيف لعدم الجامع ؛ إذ

(١) البارقى : التواتر .

وجوب العمل في المتواتر إنما هو لأجل إفادته العلم ، لا لأجل إمكان ٩٠/ب
الصدق . والقياس على المفتى ، وإن كان الوصف الجامع متحققا ، لكن
الفرق بين الأصل والفرع ثابت ؛ فإن وجوب العمل في المفتى شرع
خاص لا يعم جميع الأشخاص .

ووجوب العمل بخبر الواحد شرع عام يعم جميع الأشخاص .
ولئن سلمنا صحة القياس عليهما ، لكن غايته قياس شرعى ؛ لأن
الأصلين وجب العمل فيهما بالدليل الشرعى ، فلم يفد المطلوب ؛ لأن
المطلوب وجوب العمل به عقلا .

ص - قالوا : لو لم يجب ، لَحَلَّت وقائع .

و (١) رد بمنع الثانية .

سلمنا ، لكن الحكم : النفى ، وهو مدرك شرعى بعد الشرع .

ش - هذه حجة أخرى للقائلين بوجوب العمل به عقلا .

توجيهها أنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد ، لَحَلَّت أكثر الوقائع
عن الحكم .

والتالى باطل بالإجماع .

بيان الملازمة أنه إذا لم يوجد في الوقائع الحادثة دليل إلا خبر

الواحد ، ولا يجب العمل به ، لزم خلو تلك الوقائع عن الحكم .

أجاب بمنع الثانية ، أى انتفاء التالى فإن المتفق عليه امتناع خلو

الوقائع التي لها دليل ، لا خلو الوقائع التي لا دليل عليها . فإن الوقائع التي لا دليل عليها يجوز خلوها عن الحكم .

ولئن سلمنا صحة نفي التالى ، لكن لا نسلم الملازمة ، ولا نسلم أنه إذا لم يكن إلا خير الواحد ، لزم خلو تلك الوقائع عن الحكم . وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن نفي الحكم على تقدير عدم وجوب العمل بخبر الواحد حكما شرعيا ، وهو ممنوع .

قوله : « وهو مدرك شرعى » إشارة إلى جواب دخل مقدر . توجيهه أن يقال : عدم الحكم ليس حكما شرعيا ؛ لأنه [يستند] ^(١) إلى عدم الدليل . وعدم الدليل عقلى . والمستند إلى العقل عقلى .

أجيب بأن عدم الحكم وإن كان ثابتا عند عدم الدليل وقبل الشرع ، لكنه بعد ثبوت الشرع مدرك شرعى .

ص - أما الشرائط :

فمنها : البلوغ ؛ لاحتمال كذبه ، لعلمه بعدم التكليف . وإجماع المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض ، فى الدماء قبل تفرقهم ، مستثنى ؛ لكثرة الجناية بينهم منفردين . والرواية بعده والسماع قبله مقبولة ، كالشهادة . ولقبول ^(٢) ابن عباس ، وابن الزبير ، وغيرهم فى مثله .

(١) أ ، ب ، د : مستند .

(٢) البارقى : ولقول .

ولإسماع [الصبيان] (١) .

ش - لما فرغ من إثبات وجوب العمل بخبر الواحد ، شرع في ذكر شرائط وجوب العمل به . وهى أربعة :

الأول : البلوغ ؛ لأن الصبى الغير المميز لا يقدر على الضبط فيما يتحمله ، والمميز لعلمه بأنه غير مكلف لا ينزجر عن الكذب ، ضرورة عدم مؤاخذته به .

وإذا لم يقبل رواية الصبى ، فرواية المجنون أولى بأن لا يقبل .

قوله : « وإجماع المدينة » إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : إن أهل المدينة أجمعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء والجنايات قبل تفرقهم . فإذا كان شهادة الصبيان مقبولة ، فقبول روايتهم بالطريق الأولى .

تقرير الجواب أن يقال : هذه الصورة مستثناة لكثرة وقوع الجناية بينهم منفردين عن الكاملين . ومسيس الحاجة إلى معرفة ذلك . وشهادتهم (٢) مع كثرتهم قرينة دالة على صدق ما أخبروا به .

وإنما اشترط أن يكون أداء الشهادة قبل تفرقهم لئلا يتطرق إليها تهمة بتلقين غيرهم إياهم .

هذا إذا كان السماع والأداء كلاهما قبل البلوغ . أما إذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده ، فهى مقبولة لوجهين :

(١) ع : للصبيان .

(٢) أ : وبشهادتهم .

أحدهما : القياس على قبول الشهادة ، فإنه إذا تحمل الشهادة قبل البلوغ وأداها بعد . تقبل اتفاقا .

فكذا الرواية ، بل الرواية بالطريق الأولى ؛ لأن التأكيد في الشهادة أكثر .

ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد ولم يختلف في قبول روايته .

الثاني : الإجماع ؛ فإن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس ، وابن الزبير (١) ، والنعمان بن بشير (٢) وغيرهم من

(١) هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي ، فارس قريش في زمنه ، وأول مولود في المدينة بعد الهجرة ، بويع له بالخلافة سنة ٦٤ هـ عقب موت يزيد بن معاوية ، فحكم مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر الشام وجعل قاعدة ملكه المدينة . وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة حتى سيروا إليه الحجاج الثقفي في أيام عبد الملك بن مروان ، فانتقل إلى مكة ونشبت بينهما حروب انتهت بمقتل ابن الزبير في مكة بعد أن خذله عامة أصحابه ، وقاتل قتال الأبطال ، وهو في عشر الثمانين . وكان من خطباء قريش المعدودين . مدة خلافته تسع سنين . وهو أول من ضرب الدراهم المستديرة . له في كتب الحديث ٣٣ حديثا .

انظر : الأعلام ٤ : ٨٧ ، وفوات الوفيات ٢ : ١٧١ ، وتاريخ الخميس ٢ : ٣٠١ ، واليعقوبي ٢ : ٢٥٥ وما بعدها . والطبرى ٧ : ٢٠٢ ، وجمهرة الأنساب ١١٣ ، ١١٤ ، وخزانة الأدب للبغدادى ١ : ٣٤٥ ، وتهذيب التهذيب ٥ : ٢١٥ ، وتهذيب ابن عساكر ٧ : ٣٩٩ .

(٢) النعمان بن بشير بن سعد الخزرجي الأنصاري ، أمير ، خطيب ، شاعر ، من أجلاء الصحابة من أهل المدينة ، وجهته نائلة (زوجة عثمان) بقميص عثمان إلى معاوية ، فنزل الشام وشهد صفين مع معاوية ، وولى القضاء بدمشق ، وولى اليمن لمعاوية ، ثم استعمله على الكوفة تسعة أشهر وعزله وولاه حمص ، واستمر فيها إلى أن مات يزيد =

أحداث (١) الصحابة في مثل ما ذكرنا ، وهو ما تحملوه حال الصبي وأدوه بعده (٢) .

وأیضا (٣) أجمع السلف على إحضار صبيانهم في مجالس الأحاديث وإسماعهم (٤) الأحاديث وقبول رواية ما سمعوه حال الصبي . ١/٩١

ص - ومنها : الإسلام ؛ للإجماع .

وأبو حنيفة - رحمه الله - وإن قبل شهادة بعضهم على بعض ، لم يقبل روايتهم .

ولقوله - تعالى - : ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ [نبأ] ^(٥) ﴾ . وهو فاسق بالعرف المتقدم .

= ابن معاوية ، فبايع النعمان لابن الزبير ، وتمرد أهل حمص ، فخرج هاربا فقتل . وهو أول مولود ولد في الأنصار بعد الهجرة . له ١٢٤ حديثا .

انظر : الأعلام ١٠ : ٤٤٧ ، وأسد الغابة ٥ : ٣٣٦ ، والإصابة ت ٨٧٣٠ ، وجمهرة أنساب العرب ٣٤٥ .

(١) الأصل : أحاديث .

(٢) كان ابن عباس - عندما توفي رسول الله - ﷺ - ابن عشر سنين أو ثلاثة عشر أو خمسة عشر ، وابن الزبير ابن تسع سنين ، وهو أول مولود في الإسلام وعن يحيى ابن سعيد أن النعمان بن بشير لم يسمع من النبي - ﷺ - إلا حديثا واحدا : « إن في الجسد مضغة » . قال ابن الحداد : وله أحاديث في الصحيح يقول فيها : سمعت . والتفصيل في المعتمر (٢/٣٦ ، ١/٣٧) .

(٣) « وأيضا » ساقط من د .

(٤) في الأصل : استماعهم .

(٥) زيادة من ط ، ع .

واستدل بأنه لا يوثق به كالفاسق .

وضعف بأنه قد يوثق (١) ببعضهم لتدينه في ذلك .

ش - الشرط الثاني : الإسلام .

فإن المخالف في الملة الإسلامية لا تقبل روايته لوجهين :

الأول : الإجماع .

فإن قيل : كيف [يصح] (٢) دعوى الإجماع على عدم قبول

روايته ، وأبو حنيفة - رحمه الله - قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض ، والتأكيد في أمر الشهادة أكثر .

أجيب بأن أبا حنيفة وإن قبل شهادة بعض الكفار على بعض ، لم يقبل روايتهم أصلاً ، فلا ينخرق الإجماع .

الثاني : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ ﴾ فإن الكافر فاسق في العرف المتقدم ؛ لأن الكفر قسم من أقسام الفسق . وتخصيص الفاسق بمسلم صدرت عنه كبيرة أو أصر على صغيرة ، عرف متجدد ، لا يكون معتدا به ؛ لأنه خلاف الأصل .

وبعضهم جعل الكفر غير الفسق ، واستدل بأن الكافر لا تقبل روايته قياساً على الفاسق . والجامع كون كل منهما غير موثوق به .

وضعف هذا الاستدلال بالفرق .

(١) ع : توثق .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

فإن بعض الكفار لتدينه في دينه قد يوثق به بخلاف الفاسق ،
فإنه لعدم تدينه لا يوثق .

ص - والمبتدع بما يتضمن [التكفير] ^(١) كالكافر عند
المكفر .

وأما [عند] ^(٢) غير المكفر - فكالبدع الواضحة .

وما لا يتضمن [التكفير] ^(٣) إن كان واضحاً ، كفسق
الخوارج ^(٤) ونحوه ، فرده قوم وقبله قوم .

الراد ^(٥) ﴿ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَاءً ﴾ ^(٦) وهو فاسق ^(٧) .
القابل ^(٨) : نحن نحكم بالظاهر .

والآية أولى لتواترها وخصوصها بالفاسق وعدم تخصيصها .

وهذا مخصص ^(٩) بالكافر والفاسق ^(١٠) المظنون صدقهما باتفاق .

(١) في الأصل و ب : الكفر .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) في الأصل و ب ، ج ، د : الكفر .

(٤) البابرقي : « كالفوارج » بدل « كفسق الخوارج » .

(٥) ط ، ع : والراد .

(٦) زيادة من ط ، ع .

(٧) « وهو فاسق » ساقط من د .

(٨) البابرقي : القابل .

(٩) مختص . وما أثبتناه موافق لما في المنتهى (ص ٥٦) .

(١٠) « وهذا مخصص ساقطة بالكافر والفاسق » هذه العبارة من ب .

ش - المبتدع بما يوجب الكفر صريحا [فهو] (١) كالكافر اتفاقا . والمبتدع بما يتضمن الكفر - وهو المخطيء في الأصل بتأويل ، فيه خلاف .

فعند من كفره ، حكمه حكم الكافر . وعند من لم يكفره ، حكمه حكم المبتدع الذى لا خفاء فى بدعته .

والمبتدع بما لا يتضمن كفرا ، إن كان ابتداعه واضحا ، كفسق الخوارج ، فإنهم استحلوا أموال المسلمين ، وأباحوا دمائهم من غير أن يكون لهم إمامة ، فيه خلاف .

فعند بعض ، ترد روايته ، وعند بعض تقبل .

حجة الراد : قوله تعالى : ﴿ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ﴾ .

وهو فاسق لوضوح فسقه ، فلا يقبل .

حجة القابل : قوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر » خص عنه الكافر والفاسق اللذان [ظن] (٢) صدقهما . فبقى حجة فى الباقى ؛ لأن غيرهما لا يعلم فسق نفسه ، ويعظم أمر الدين ، ويحترز عن الكذب ، فنحكم بصدقه ظاهرا .

واختار المصنف المذهب الأول ، وإليه أشار بقوله : « والآية أولى » .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) فى الأصل و أ : لا يظن ، والمثبت هو الصحيح .

وأولويتها من ثلاثة وجوه :

الأول : أن الآية متواترة بحسب المتن ، والحديث من باب الآحاد . والعمل بالمتواتر أولى من العمل بالآحاد .

والثاني : أن الآية مخصوصة بالفاسق ، والحديث غير مخصوص ، والعمل بالمخصوص أولى ؛ لاحتمال التخصيص في غير المخصوص .

الثالث : أن الآية غير مخصصة ؛ لأنه لم يخرج منها فاسق ، والحديث عام مخصص بالكافر والفاسق المظنون صدقهما ؛ لأن روايتهما غير مقبولة بالاتفاق .

ص - قالوا : أجمعوا على قبول قتلة عثمان ، رضى الله عنه .

ورد بالمنع .

أو بأنه مذهب بعض .

ش - القائلون رواية مثل الخوارج قالوا : أجمع الصحابة على قبول رواية قتلة (١) عثمان ، رضى الله عنه ، مع ظهور فسقهم عند جميعهم .

ورد بمنع الإجماع ؛ لأننا لا نعلم أن جميع الصحابة متوافقون في قبول قولهم . أو بأن مذهب بعض الصحابة أن قتلة عثمان غير فاسقين .

(١) قال الزركشى في المعبر (١/٣٧) : قلت : الذى حكى عنه ذلك عمار بن ياسر وعدى بن حاتم وغيرهما وكان المراد من أعان عليه ، لا من باشره . قال ابن الجوزى فى التلقيح : واختلفوا فى قاتل عثمان - رضى الله عنه - فقيل : الأسود التجيبى من أهل مصر ، وقيل : جبلة بن الأيهم ، وقيل : سودان بن رومان المرادى .

فإن بعض الصحابة كعمار بن ياسر (١) ، وعدى بن حاتم (٢) ، وجماعة أخرى ذهبوا إلى أن ما جرى على عثمان ، ليس ظلماً ، بل حقاً .

ص - وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول ، وإن ادعى القطع ، فليس من ذلك ؛ لقوة الشبهة من الجانيين .

ش - وأما الخلاف في كون البسملة من القرآن ، وفي بعض الأصول ، كإثبات الكلام النفسى (٣) ، وإن ادعى كل واحد من الخصمين القطع ببطلان مذهب الآخر ، فليس مما يوجب رد الرواية ؛ لقوة الشبهة من الجانيين كما تقدم .

ص - وأما من يشرب النيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه من مجتهد

(١) عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة العنسى ، أبو اليقظان ، حليف بن مخزوم ، كان من السابقين الأولين هو وأبوه ، وكانوا ممن يعذب في الله ، فكان النبي ﷺ يمر عليهم فيقول : صبرا آل ياسر ، موعدكم الجنة . هاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها ، ثم شهد الإمامة فقطعت أذنه بها . وأجمعوا على أنه قتل مع علي بصفين سنة ٨٧ هـ وله ثلاث وتسعون سنة .

انظر : الإصابة ٢ : ٥١٢ ، رقم ٥٧٠٤ ، وأسد الغابة ٤ : ١٢٩ ، رقم ٣٧٩٨ .

(٢) عدى بن حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي ، صحابي ، أمير ، من الأجواد العقلاء ، كان رئيس طي في الجاهلية والإسلام ، وقام في حرب الردة بأعمال كبيرة حتى قال ابن أثير : خير مولود في أرض طي وأعظمهم بركة عليهم . كان إسلامه سنة ٩ هـ وهو ابن حاتم الطائي الذي يضرب بجوده المثل . له ٦٦ حديثاً .

انظر الإصابة ٥ ت ٥٤٧٥ ، والروض الأنف ٢ : ٣٤٣ ، وحسن الصحابة من ٣٨ ، وإمتاع الأسماع ١ : ٥٠٩ ، ورغبة الآمل ٦ : ١٣٥ .

(٣) وكزيادة الصفات (شرح العقد ٦٢/٢) .

ومقلد - فالقطع أنه ليس بفاسق ، وإن قلنا : المصيب واحد ؛ لأنه يؤدي إلى تفسيق بواجب (١) .

وإيجاب الشافعي - رضی الله عنه - الحد لظهور أمر التحريم عنده .

ش - وأما من يشرب النبيذ ويلعب بالشطرنج ونحوه مما يختلف في حرمة ، سواء كان مجتهدا أو مقلدا ، فإننا نقطع بأنه ليس بفاسق ، وإن قلنا : إن المصيب من المجتهدين واحد ؛ لأننا لو فسقناه لأدى إلى تفسيق المكلف بما هو واجب عليه (٢) . وذلك فيما يكون واجبا عند مجتهد ، حراما عند غيره .

قوله : « وإيجاب الشافعي ، رضی الله عنه » إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أنه لو لم يكن شارب النبيذ فاسقا قطعاً ، لما أوجب الشافعي - رضی الله عنه - الحد عليه ؛ لأن إيجاب الحد إنما يكون بارتكاب الفسق قطعاً .

تقرير الجواب : إنما أوجب الشافعي - رضی الله عنه - الحد ؛ لأن دليل التحريم عنده في غاية الظهور ، لا لفسقه قطعاً .

ص - ومنها : رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن .

(١) « بواجب » ساقط من ع وفي أ : إلى التفسيق بواجب .

(٢) قال العضد (٢ : ٦٢) : لأنه يجب على المجتهد العمل بظنه وللمقلد بفتواه ،

فلو فسقنا به لفسقنا بواجب وإنه باطل بالضرورة .

ش - الشرط الثالث : رجحان ضبط (١) الراوى لما سمعه على سهوه .

لأنه لو كان سهوه راجحا على ضبطه أو مساويا له ، لم يحصل غلبة الظن بصدقه .

ص - ومنها : العدالة .

وهى محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ، ليس معها بدعة .

وتتحقق باجتنب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح .

ش - الشرط الرابع : العدالة .

ودليل اشتراطها ، الإجماع .

والحد الذى ذكره المصنف للعدالة قريب مما ذكره الغزالي (٢) . وهو أن العدالة هيئة راسخة فى النفس من الدين تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه . إلا أن المصنف أبدل « هيئة النفس الحاصلة من الدين » بالمحافظة الدينية التى

(١) قال الخبازى فى المغنى (ص ٢٠١) : والضبط : وهو سماع الكلام كما يحق سماعه وفهم معناه وحفظه ببذل مجهوده والثبات عليه إلى أن يؤدى إلى غيره .

وقال الشيخ أحمد فى شرح المنار : إلى أن يؤدى إلى غيره ، وهكذا إلى يوم التناد ، أو إلى أن تؤلف كتب الأحاديث (انظر : نور الأنوار ٢/٢٠) .

(٢) انظر : المستصفى ١ : ١٥٧ وما بعدها .

هى لازم تلك الهيئة . وزاد قيد : « ليس معها بدعة » . وإنما يعتبر هذا القيد من لم يقبل رواية المبتدع أصلا .

ويتحقق العدالة بالاجتناب عن الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر وترك بعض المباحات .

ص - وقد اضطرب في الكبائر .

فروى ابن عمر - رضى الله عنه - : الشرك بالله ، وقتل النفس ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والإلحاد فى الحرم .

وزاد أبو هريرة - رضى الله عنه - : أكل الربا .

وزاد على - رضى الله عنه - السرقة ، وشرب الخمر .

وقيل : ما توعده الشارع عليه بخصوصه .

وأما بعض الصغائر فما يدل على الخسنة ، كسرقة لقمة والتطفيف بحبة . وبعض المباح كاللعب بالحمام ، والاجتماع مع الأراذل ، والحرف الدينية ، مما لا تليق به ولا ضرورة .

وأما الحرية والذكورة وعدم القرابة والعداوة ، فمختص بالشهادة .

ش - أراد أن يشير إلى الكبائر وبعض الصغائر المعتبر تركه ، وكذا بعض المباح .

أما الكبائر فقد اختلفوا فيها .

فروى ابن عمر عن أبيه عن رسول الله ﷺ أنه قال : الكبائر

تسع : الشرك بالله ، وقتل النفس المؤمنة ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار من الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والإلحاد في الحرم (١) ، أى الظلم في البيت الحرام ، من ألد الرجل ، إذا ظلم .

وزاد أبو هريرة على ما رواه ابن عمر : أكل الربا (٢) .

وزاد على - رضى الله عنه - على ما رواه أبو هريرة : السرقة وشرب الخمر (٣) .

أ/٩٢

(١) قال الزركشى في المعبر (ق ٣٧/ب) رواه ابن عبد البر في التمهيد عن طيلسة عن ابن عمر .

وقال ابن كثير في التحفة (ق ٨/ب) : رواه الحافظ أبو بكر أحمد بن هارون في جزء جمعه في الكبائر من حديث طيلسة عن ابن عمر قال : الكبائر سبع . (وليس فيه قتل النفس المؤمنة ، وقذف المحصنة) ..

وقال ابن كثير والزركشى : ورواه البخارى في الأدب المفرد عن ابن عمر موقوفا أنها سبع .

قال ابن كثير : ومدار هذا الحديث على الطيلسة . ثم ذكر من ضعفه .

(٢) رواه البخارى في ٨٦ - الحدود ، ٤٤ - باب رمى المحصنات ، رقم (٦٨٥٧) ١٢/١٨١ عن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - ﷺ - قال : اجتنبوا السبع الموبقات . قيل يا رسول الله وما هن ؟ قال : الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولى يوم الزحف ، وقذف الغافلات المؤمنات .

ورواه مسلم في ١ - الإيمان ، ٣٨ - باب بيان الكبائر وأكبرها رقم (١٤٥)

. ٩٢/١

(٣) قال ابن كثير في تحفة الطالب (ورقة ٩ ألف) « وأما رواية على رضى الله عنه في السرقة فلم أقف عليها إلى الآن ، وسألت المشائخ عنه فلم يحضروهم شيء في ذلك . =

وقال بعض : الكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصه . وهذا التفسير أعم من الأول .

وأما بعض الصغائر التي يجب تركه فما يدل فعله على الخِسة وركاكة دينه إلى حد يستجرى على الكذب بالأغراض الدنيوية ، كسرقة لقمة وتطيف حبة . والتطيف : نقص المكيال .

وأما بعض المباح الذي يجب تركه فما يدل على نقص المروة ، كاللعب بالحمام والاجتماع مع الأراذل والحرف الدنية التي لا تليق به من غير ضرورة ، كالدباغة والحجامة والحيافة .

وهذه الشرائط الأربعة كما تعتبر في الرواية ، تعتبر في الشهادة .

والشهادة تختص بالحرية والذكورة وعدم القرابة وعدم العداوة .

= وقال الزركشي في المعبر (١/٣٨ ، ٢) : لا يعرف من روايته وجاء عن غيره فأخرج ابن أبي حاتم في تفسيره عن عمرو بن عمرو بن العاص أنه قال : سألت نبي الله - ﷺ - عن الخمر . فقال : هي أكبر الكبائر وأم الفواحش من شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته وعمته .

وأخرج النسائي عن سلمة بن قيس الأشجعي سمع النبي - ﷺ - في حجة الوداع يقول : ألا إنما هي أربع : ألا تشركوا بالله شيئاً ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا تزنوا ولا تسرقوا .

وأما شرب الخمر فرواه الحافظ ضياء الدين المقدسي في جزء جمعه في ذم المسكر حديثاً مسلسلًا يقول كل من الرواة : أشهد بالله وأشهد الله لقد حدثني رسول الله - ﷺ - قال : أشهد بالله وأشهد الله لقد قال لي جبريل : يا محمد إن مدمن الخمر كعابد الوثن .

قال ابن كثير : وهذا بهذا السند فيه شيء ؛ لأن المسلسلات قل ما يصح منها .

ص - (مسألة) : مجهول الحال لا يقبل .

وعن أبي حنيفة - رحمه الله - قبوله .

لنا : الأدلة تمنع من الظن ، فخولف في العدل فيبقى (١)

ما عداه .

وأیضا : الفسق مانع ، فوجب تحقق ظن عدمه ، كالصبا

والكفر .

ش - الراوی إذا كان معلوما إسلامه مجهولا حاله من العدالة

والفسق ، لا تقبل روايته عند أكثر العلماء .

وروی عن أبي حنيفة - رضی الله عنه - قبول روايته .

لنا : الأدلة السمعية ، وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا

الظَّنَّ ﴾ (٢) وقوله : ﴿ لَا تَقُفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (٣) وقوله : ﴿ إِنَّ

الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ (٤) ، مانعة من العمل بالظن ، فخولف

في الظن الحاصل من قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة ، وبعده

عن التهمة ، فبقيت معمولا بها في غير العدل لسلامته عن المعارض .

وأیضا : الفسق مانع عن قبول رواية صاحبه ، فوجب تحقيق ظن

(١) ب ، ج ، د : فبقى .

(٢) الأنعام - ٦ ، و ٦٦ - يونس - ١٠ ، و ٢٣ ، ٢٨ : النجم - ٥٣ .

(٣) : الإسراء - ١٧ .

(٤) : النجم - ٥٣ .

عدمه قياسا على الكفر والصبا . فإنهما لما كانا مانعين عن قبول صاحبهما وجب تحقق ظن عدمهما . والجامع دفع احتمال المفسدة .

ص - قالوا : الفسق سبب التثبث فإذا انتفى . انتفى .
قلنا : لا ينتفى إلا بالخبرة أو التزكية .

ش - الحنفية قالوا : الفسق سبب التثبث لقوله تعالى : ﴿ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ . [والسبب] ^(١) منتف ؛ لأن الأصل عدم الفسق ، فينتفى المسبب ، وهو التثبث ، فيجب قبول قوله .
أجاب بأننا لا نسلم أن الفسق منتف ، بل إنما ينتفى إذا علم عدم فسقه بالخبرة أو التزكية .

ص - قالوا : نحن نحكم بالظاهر .
ورد بمنع الظاهر ، وينحو ﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ .

ش - الحنفية قالوا أيضا : قوله عليه السلام : « نحن نحكم بالظاهر » يدل على الحكم بكل ظاهر ؛ لأن اللام تفيد العموم ، فيندرج مجهول الحال تحته ؛ لأن الظاهر من حال المسلم ، العدالة .
أجاب بأننا لا نسلم أن الظاهر من حال المسلم ، العدالة .
كيف وكونه مجول الحال [يستوى] ^(٢) العدالة والفسق في الظهور وعدمه .

(١) د : التثبث . وهو خطأ .

(٢) كذا في د . وليس واضحا في الأصل ، وفي ب ، وج : سوى ، وفي أ :

وأيضاً معارض بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾
فإنه يدل على عدم اعتبار قوله ؛ ضرورة عدم العلم به .

ص - قالوا : ظاهر الصدق كإخباره بالزكاة ، وطهارة الماء
ونجاسته ، ورقّ جاريته .

ورد بأن ذلك مقبول مع الفسق ، والرواية أعلى رتبة [من
ذلك] (١) .

ش - الحنفية قالوا أيضاً : مجهول الحال تقبل روايته لأنه ظاهر
الصدق ، فيما رواه . كما أنه ظاهر الصدق في إخباره بكون اللحم
مذكى ، وطهارة الماء ونجاسته ، ورق جاريته .

أجاب بالفرق من وجهين :

الأول : أن إخباره فيما ذكرتم من الصور يقبل مع الفسق فكذلك
يقبل مع كونه مجهول الحال .

بخلاف روايته فإنه لا يقبل مع الفسق ، فكذلك لم يقبل مع
[الجهالة] (٢) لحاله .

الثاني : أن الرواية أعلى رتبة من الإخبار فيما ذكرتم من الصور ،
ولا يلزم من قبول إخبار مجهول الحال فيما هو أدنى رتبة قبوله فيما هو
أعلى رتبة .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) في النسخ الأخرى « الجهل » بدل « الجهالة » .

ص - (مسألة) : الأكثر أن الجرح والتعديل يثبت [بقول] (١) الواحد في الرواية دون الشهادة .

وقيل : لا فيهما .

وقيل : نعم فيهما .

الأول : شرط فلا يزيد على مشروطه كغيره .

قالوا : شهادة فيتعدد .

وأجيب بأنه خبر .

قالوا : أحوط .

وأجيب بأن الآخر أحوط .

ب/٩٢

والثالث ظاهر .

ش - اختلفوا في أن الجرح والتعديل هل يثبت بخبر الواحد

أم لا ؟

فالأكثر أنهما يثبتان بخبر الواحد في الرواية دون الشهادة .

وقيل : لا يثبتان بخبر الواحد لا في الرواية ولا في الشهادة .

وقيل : نعم فيهما ، أى يثبتان به في الشهادة والرواية .

حجة المذهب الأول أن الرواية تثبت بخبر الواحد ، وكل من الجرح

والتعديل شرط الرواية ، والشرط لا يزيد على مشروطه في طريق إثباته ،

كما في غير محل النزاع ، فإن الشرط فيه لا يزيد على مشروطه في طريق

إثباته .

(١) زيادة من ط ، ع .

حجة القائلين بعدم ثبوتها بخبر الواحد في الرواية والشهادة جميعاً
أن الجرح والتعديل شهادة ، فلا بد وأن يتعدد الجرح (١) والمعدل كما في
سائر الشهادات .

أجيب بأننا لا نسلم أنهما من باب الشهادات ، بل من الإخبار ،
ولا يشترط التعدد في الإخبار .

حجة أخرى لهم أن اعتبار العدد في المعدل والجرح (٢) أحوط ،
والعمل بالأحوط أولى .

أجاب بأننا لا نسلم أن اعتبار العدد أحوط ، بل الآخر ، أى
اعتبار عدم التعدد أحوط لاحتمال تضييع الأمر والنهي عند عدم اعتبار
قول الواحد .

ودليل المذهب الثالث ظاهر من المذهبيين الأولين . والجواب يعرف
مما سبق .

ص - (مسألة) : قال القاضى : يكفى الإطلاق فيهما .
وقيل : لا فيهما .

وقال الشافعى - رضى الله عنه - : فى التعديل .
وقيل : بالعكس .

وقال الإمام : إن كان عالماً - كفى فيهما ، وإلا لم يكف .

(١ ، ٢) فى الأصل : الخارج . وهو خطأ .

ش - اختلفوا في أنه هل يكفى في التعديل والجرح إطلاق العدالة والفسق بدون ذكر سببهما أم لا ؟

فقال القاضى : يكفى الإطلاق فيهما .

وقيل : لا يكفى في واحد منهما .

وقال الشافعى : يكفى في التعديل دون الجرح .

وقيل : يكفى في الجرح دون التعديل .

وقال إمام الحرمين : إن كان المعدل والجرح عالين بسبب الفسق والعدالة ، كفى الإطلاق فيهما . وإن لم يكونا عالين به فلا يكفى .

ص - القاضى : إن شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا . وفي محل الخلاف ، مدلس .

وأجيب بأنه قد بينى على اعتقاده .

أو لا يعرف الخلاف .

ش - حجة القاضى أن المعدل أو الجرح إذا أطلق العدالة أو الفسق من غير ذكر سببه ، دل على أنه عالم عدالته أو فسقه بما هو مثبت له عند الجميع ؛ لأنه إن شهد بغير بصيرة (١) لزم أن لا يكون عدلا ، وكلامنا في العدل . وإن شهد بالعدالة [أو الفسق] (٢) بما يكون مختلفا في كونه سببا ، فهو مدلس ، أى ملبّس ، والملبّس متهم ، فلا يكون عدلا ، والكلام فيه .

(١) وفيما سوى الأصل : إن لم يشهد عن بصيرة .

(٢) في الأصل : والفسق .

أجاب بأنه قد يعتقد المعدل أو الجراح عدالته أو فسقه بأمر
 ثبت سببته عنده ولم يكن سببا في نفس الأمر . فيبنى شهادته على
 اعتقاده . أو [يشهد] (١) عن سبب مختلف في كونه سببا ، ولا يعرف
 الخلاف ، فلا يكون مدلّسا .

ص - الثاني (٢) : لو اكتفى لأثبت مع الشك للالتباس فيهما .

أجيب بأنه لا شك مع إخبار العدل .

ش - حجة المذهب الثاني ، وهو أنه لا يكفي الإطلاق في
 التعديل والجرح .

تقريرها أنه لو اكتفى بالإطلاق فيهما ، وقع الالتباس الموجب
 للشك ؛ لأن الإطلاق يجوز أن يكون عن أمر هو سبب ، وأن يكون عما
 ليس بسبب وظنه سببا . والحمل على السبب ترجيح من غير مرجح .
 فيلزم الالتباس .

أجاب بأنه لا شك عند إخبار العدل ، فإنه مرجح لكون ذلك
 الأمر سببا ، وبه يحصل غلبة الظن بعدالته .

ص - الشافعية (٣) : لو اكتفى في الجرح ، لأدى إلى التقليد
 للاختلاف فيه .

(١) د : أو شهد .

(٢) ع : النافي . ولا فرق في المعنى .

(٣) ع : الشافعي . وهكذا في المنتهى (ص ٥٨) وفي شرح العضد (٢) :

(٦٥) : وحجة الشافعية .

ش - حجة الشافعية أنه لو اكتفى بالإطلاق في الجرح ،
لأدى إلى تقليد المجتهد . والتالي باطل لما سنين في موضعه .
f/٩٣

بيان الملازمة أن الاختلاف واقع في سبب الجرح ، فالمجتهد إذا
اكتفى بقول الجارح : إنه مجروح ، ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند
الجارح مع جواز أن يكون ما هو عند الجارح سببا ليس بسبب عند
المجتهد ، لزم تقليد الجارح في ذلك .

وهذا بخلاف أسباب التعديل ، فإنها لكثرتها لا تنضبط ، فلا
يمكن ذكرها . فلهذا اكتفى فيه بالإطلاق .

ص - العكس : العدالة ملتبسة لكثرة التصنع . بخلاف الجرح .

الإمام : غير العالم [يوجب] (١) الشك .

ش - هذه حجة عكس مذهب الشافعي ، وهو أنه يكتفى
بالإطلاق في الجرح دون التعديل .

تقريرها أن العدالة ملتبسة يتعسر الاطلاع عليها لكثرة التصنع .
فرب رجل أظهر صلاحيته بالتصنع . بخلاف الجرح فإنه لا يمكن
التصنع فيه . فلا بد في العدالة من ذكر سببها لرفع الالتباس ، ولا يجب
ذكره في الجرح لعدم الالتباس .

واحتج الإمام بأن المعدل أو الجارح إن كان غير عالم ولم يذكر
السبب فيهما ، يكون قوله موجبا للشك ؛ لأنه إذا كان غير عالم ،

(١) د : موجب .

احتمل أن يجعل ما هو موجب للجرح موجبا للعدالة وبالعكس . فلم يحصل الجرم بتعديله ولا بجرحه .

ص - (مسألة) : الجرح مقدم .

وقيل : الترجيح .

لنا : أنه جمع بينهما . فوجب .

أما عند إثبات معين ونفيه باليقين (١) فالترجيح .

ش - اختلفوا في تقديم الجرح على التعديل إذا وقع التعارض بينهما .

فقال قوم : الجرح مقدم مطلقا .

وقال آخرون : لا بد من الترجيح في كل صورة ، فأيهما ترجح قَدَّم على الآخر .

واختار (٢) المصنف : التفصيل بأنه إذا عيّن الجرح سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقيني ، قدم أحدهما على الآخر بالترجيح . كأن قال الجرح : رأيته وقد قتل فلانا . وقال المعدل : رأيت فلانا المدعى قتله ، حيا . وإذا لم يعيّن الجرح سبب الجرح ، أو عيّن ولم ينفه المعدل ، أو نفاه بطريق غير يقيني ، فالجرح مقدم .

والدليل عليه أن تقديم الجرح في الصور الثلاث جمع بين

(١) في الأصل : التعين ، وهو تصحيف .

(٢) في الأصل : واختيار .

الترجيح^(١) [وتقديم الجرح ، فوجب تقديم الجرح .
وإنما قلنا : إن تقديم الجرح في الصور الثلاث جمع بين
الترجيح]^(٢) وتقديمه ؛ لأن الجرح في الصور الثلاث راجح .
أما في الأولى ، فلأن الجرح اطلع على ما لم يعرفه المعدل
ولم ينفه .
وأما في الثانية فلأن المعدل لم يتعرض لنفى ما أثبتته الجرح .
وأما في الثالثة فلأنه لم ينفه بطريق يقينى .
أما في غير الصور الثلاث - [وهى]^(٣) الصورة التى عيّن فيها
الجرح سبب الجرح ، ونفاه المعدل بطريق يقينى - فيقدم أحدهما على
الآخر بالترجيح .
والترجيح يتحقق بكثرة العدد وشدة الورع والتحفظ .
ومن الشارحين^(٣) من حمل كلام المصنف على أن العمل بالجرح
لا ينفى مقتضى التعديل في غير صورة التعيين ، فيكون جمعا بينهما ،
فكيون أولى .
أما إذا عيّن سبب الجرح ونفاه المعدل بطريق يقينى ، فلا يمكن
الجمع . والعمل بأحدهما من غير مرجح لا يجوز ، فلا بد من الترجيح .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) فى النسخ الأخرى : وهو .

(٣) وهو القطبى . انظر : النقود والردود ٢٤٢ ب .

ص - (مسألة) : حكم الحاكم المشترب العدالة بالشهادة
تعديل باتفاق .

وعمل العالم مثله .

ورواية العدل ، ثالثها المختار : تعديل ، إن كانت (١) عاداته أنه
لا يروى إلا عن عدل .

وليس من الجرح ترك العمل في شهادة ولا رواية ؛ لجواز معارض .

ولا الحد في شهادة الزنا ؛ لعدم النصاب .

ولا بمسائل الاجتهاد ونحوها مما تقدم .

ولا بالتدليس على الأصح ، كقول من لحق الزهري : قال
الزهري ، موهما أنه سمعه .

ومثل : وراء النهر ، يعنى غير جيحان .

ش - الحاكم الذى يشترط العدالة في الشهادة إذا حكم بشهادة
٩٣/ب شاهد ، كان حكمه بالشهادة تعديلا لذلك الشاهد [بالاتفاق] (٢) .

وكذا العالم الذى يشترط العدالة في الرواية ، إذا عمل برواية راوٍ
كان عمله بروايته تعديلا له .

والعدل إذا روى عن شخص فروايته هل يكون تعديلا لذلك
الشخص أم لا ؟ فيه ثلاث مذاهب :

(١) ع : كان .

(٢) « بالاتفاق » ساقط من د .

أحدها : التعديل مطلقا .

وثانيها : عدمه مطلقا .

وثالثها المختار : التفصيل ، أى إن كان عادة ذلك العدل أن لا يروى إلا عن عدل ، فتعديل ، وإلا فلا .

أما الأول : فلأنه لو لم يكن ذلك الشخص عدلا ، يلزم خلاف ما عهد إليه من العادة ، وهو خلاف الأصل .

وأما الثانى : فلأنه يجوز أن يروى العدل عن فاسق .

وإذا ترك الحاكم العمل بشهادة شاهد ، لم يلزم جرح ذلك الشاهد .

وكذا إذا ترك العالم برواية راوٍ . لأن أسباب ترك العمل بشهادة الشاهد ورواية الراوى متعددة . فلا يدل الترك على واحد من تلك الأسباب بخصوصه . فحينئذ يجوز أن يكون ترك العمل بالشهادة والرواية لوجود معارض لا لجرح الشاهد والراوى .

وإذا حد الحاكم شاهد الزنا ، لا يكون أيضا جرحا له ، لجواز ثبوت عدالة ذلك الشاهد مع وجوب الحد عليه ، فإن العدالة لا تنافى وجوب الحد ؛ لأن وجوب الحد جاز أن يكون لأجل انتفاء كمال النصاب ، لا لانتفاء العدالة .

وإذا ترك الشخص الراوى العمل بالمسائل الاجتهادية ونحوها ، كالحنفى إذا شرب النبيذ ولم يعمل بالقياس المحرم ، أو صلى بعد اللمس ولم يتوضأ ، لا يكون جرحا لذلك الشخص الراوى .

وكذا التدليس ، أى التلبيس ، لا يكون جرحاً للمدلس . كقول
من لِحَقِّ الزهري (١) ولم يصاحبه : قال الزهري كذا ، فإنه يوهم أنه
سمعه .

وكقول من قال : سمعت فلانا وراء النهر ، موهما أنه نهر جيحان ،
وأراد غير نهر جيحان . وهو نهر بالشام .

ص - (مسألة) : الأكثر على عدالة الصحابة .

وقيل : كغيرهم .

وقيل : إلى حين الفتن ، فلا يقبل الداخلون ؛ لأن الفاسق غير
معين .

وقالت المعتزلة : عدول إلا من قاتل [عليا ،] (٢) رضى الله عنه .

لنا : ﴿ وَالَّذِينَ مَعَهُ ﴾ ، « أصحابى كالنجوم » ، وما تحقق بالتواتر
عنهم من الجِدِّ فى الامتثال .

وأما الفتن فتحمل على اجتهادهم .

(١) هو محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري ، أول من دون الحديث ،
وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء ، تابعى ، من أهل المدينة . كان يحفظ ألفين ومائتى حديث
نصفها مسند . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله : عليكم بآبى شهاب فإنكم
لا تجدون أحد أعلم بالسنة الماضية منه

انظر : تذكرة الحفاظ ١ : ١٠٨ ، والوفيات ٤ : ١٧٧ ، وتاريخ الإسلام للذهبي
٥ : ١٣٦ - ٢٥٢ ، وغاية النهاية ٢ : ٢٦٢ ، وتهذيب التهذيب ٩ : ٤٤٥ ، وسير
النبلاء ٥ : ٣٢٦ .

(٢) الأصل : عالياً . وهو خطأ .

ولا إشكال بعد ذلك على قول المصوّبة وغيرهم .

ش - ذهب الأكثرون إلى أن الصحابة عدول ، لا حاجة إلى تعديلهم .

وقيل : إن الصحابة كغيرهم ، فيجب تعديلهم كغيرهم .

وقيل : إن الصحابة عدول إلى حين ظهور الفتن (١) ، وهو آخر عهد عثمان ، رضى الله عنه .

فما روى الصحابة (٢) قبل زمان الفتن ، فهو مقبول من غير تعديلهم .

ولا يقبل ما رواه الداخلون في الفتن إلا بعد تعديلهم ؛ لأن إحدى الطائفتين منهم فاسقون ، وهم غير متعينين .

وقالت المعتزلة : الصحابة كلهم عدول إلا من قاتل عليا ، رضى الله عنه .

والمختار ما ذهب إليه الأكثرون .

والدليل عليه قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ (٣) فإنهم لو لم يكونوا عدولا لما مدحهم الله تعالى .

(١) في شرح العضد (٢ : ٦٧) : « أعنى بين على ومعاوية » .

(٢) د : عن الصحابة .

(٣) ٢٩ : الفتح - ٤٨ .

وقوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » (١) .

فلو لم يكونوا عدولا ، لما حصل الاهتداء باقتدائهم .
وأیضا ثبت بالتواتر جدهم في أمر الدين وامثال الرسول عليه السلام في الأوامر والنواهي ، فيكونون عدولا .

وأما الفتن الواقعة بينهم فتحمل على اجتهادهم ، وظن كل فريق أنهم مصيبون ، لوجوب الكف عن الطعن فيهم . وحينئذ لا إشكال على واحد من قول المصوبة وغيرهم في قبول روايتهم ؛ لأنه لم يلزم قدح في عدالتهم على القولين .

أما على قول المصوبة ، فلأن كل فريق منهم مصيبون . وأما على قولی غیر المصوبة فلأن المخطيء لا يؤخذ بخطأه ، بل يثاب .

ص - (مسألة) : الصحابي من رأى النبي (٢) - عليه السلام - وإن لم يرو ولم تطل .

وقيل : إن طالت .

وقيل : إن اجتمعا .

وهي لفظية ، وإن ابتنى عليها ما تقدم .

(١) سبق تخريجه في ص ٦٧١ .

(٢) فيما عدا ط ، ع : من رآه ، عليه السلام .

لنا : تقبل (١) التقييد بالقليل والكثير ، فكان للمشارك (٢) ، كالزيارة (٣) والحديث .

[فلو] (٤) حلف أن لا يصحبه ، حث بلحظة .

ش - لما ذكر في المسألة المتقدمة أن الصحابة عدول ، أراد أن يبين في هذه المسألة أن الصحابي من هو ؟

اختلف في معنى الصحابي . فذهب أكثر أصحاب الشافعي وأحمد إلى أن الصحابي من رأى رسول الله عليه السلام لحظة ، وإن لم يرو عن الرسول عليه السلام ، ولم تطل مدة صحبته معه . وهو المختار عند المصنف .

وذهب طائفة إلى أن الصحابي من طالت مدة صحبته مع الرسول عليه السلام ، وإن لم يرو عنه .

وذهب طائفة أخرى إلى أن الصحابي من طالت مدة صحبته مع الرسول وروى عنه . وإليه أشار بقوله : وقيل إن اجتمعا .

وهذه المسألة لفظية ، وإن ابتنى عليها المسألة المتقدمة التي هي في بيان عدالة الصحابة ، وهي معنوية ، فإنه يجوز أن تبتنى المسائل المعنوية على اللفظية .

(١) فيما عدا ط : يقبل .

(٢) كذا في جميع النسخ الخطية وكذا في ط ، والبايرتي ، وكذا في المنتهى (ص ٥٨) أي القدر المشترك ، كما قال الأصفهاني . وفي ع : المشترك .

(٣) ط : الزيادة . وهو خطأ .

(٤) في النسخ الأخرى : ولو .

والدليل على المذهب المختار من وجهين :

أحدهما : أن الصحابي مشتق من الصحبة ، وهي تقبل القليل والكثير ؛ لأنه يقال : صحبه قليله أو كثيره . فيكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز . كالزيارة والحديث ، فإنه للقدر المشترك بين القليل والكثير ؛ إذ يقال : زارني وحدثني فلان ، وإن لم يزره ولم يحدثه إلا مرة واحدة .

الثاني : لو حلف زيد مثلا أن لا يصحب غيره ، حنث بلحظة بالاتفاق . فلو لم يطلق الصحبة على القليل ، لما حنث بلحظة .

ص - قالوا : أصحاب الجنة ، وأصحاب الحديث ، للملازم . قلنا : عرف في ذلك .

قالوا : يصح نفيه عن الوافد والرأى .

قلنا : نفى الأخص لا يستلزم نفى (١) الأعم .

ش - القائلون بأن [الصحابي] (٢) من طالت صحبته مع

الرسول - عليه السلام ، تمسكوا بوجهين :

أحدهما : أنه يقال : أصحاب الجنة وأصحاب الحديث للملازمين

للجنة وللحديث ، ولا يقال لغيرهم . وإذا كان المراد من الصحبة ،

الملازمة في هذه الصورة يجب أن يكون فيما نحن بصدده كذلك ، دفعا

للاشتراك والمجاز .

(١) « نفى » ساقط من البابرتى .

(٢) في الأصل و أ : الصحابة .

أجاب بأنه تختص الصحبة بالملازمة بحسب العرف ، لا بحسب اللغة ولا يلزم من إجراء اللفظ في بعض الصور على مقتضى العرف ، إجراؤه في جميع الصور [عليه] (١) .

الثانى : لو كان حقيقة فيمن صحب الرسول عليه السلام لحظة ، لما صح نفى الصحابى عن الوافد ، أى الوارد ، والرأى لحظة ؛ [لأنهما صحبا لحظة] (٢) .

وعدم صحة النفى من علامات الحقيقة .

والتالى باطل ؛ إذ يصح أن يقال الوافد والرأى لحظة : لم يصحبا الرسول عليه السلام .

أجاب بأنه يصح نفى الصحبة الطويلة عنهما . والصحبة الطويلة أخص من مطلق الصحبة ، ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام .

ص - (مسألة) : لو قال المعاصر العدل : أنا صحابى ، احتمل الخلاف .

ش - قول المعاصر للنبي عليه السلام ، العدل : أنا صحابى ، يحتمل الخلاف ، أى يحتمل قبوله لكونه عدلا ، والعدل لا يكذب عن تعمد . ويحتمل عدم قبوله لكونه متهما بدعوى رتبة تُثبت لنفسه ، كما لو شهد لنفسه ، أو قال : أنا عدل .

ص - (مسألة) : العدد ليس بشرط .

(١) « عليه » ساقط من د .

(٢) زيادة من أ ، ب ، د .

خلافاً للجبائى فإنه اشترط خبراً آخر ، أو ظاهراً ، أو انتشاره فى الصحابة ، أو عمل بعضهم .
وفى خبر الزنا أربعة .

والدليل والجواب ما تقدم فى خبر الواحد .

ولا الذكورة ، ولا البصر ، ولا عدم [القرابة ،] (١) ولا عدم العداوة ، ولا الإكثار ، ولا معرفة نسبه ، ولا العلم بفقته [أو عربية] (٢) أو معنى الحديث ؛ لقوله - عليه السلام - : « نضر الله امرءاً » .
ولا موافقة القياس ، خلافاً لأبى حنيفة رحمه الله .

ش - ذهب الجمهور إلى أن العدد ليس بشرط فى الرواية بل يقبل رواية الواحد العدل .

خلافاً للجبائى فإنه اشترط فى قبول الرواية إما العدد ، أو انضياف خبر آخر إلى خبره ، أو موافقة ما رواه الراوى لظاهر آية ، أو انتشاره بين الصحابة ، أو عمل بعض الصحابة بما رواه .

وشروط الجبائى أيضاً فى الخبر الذى يتعلق بأحكام الزنا أن لا يكون المخبرون أقل من أربعة .

والدليل على أن العدد ليس بشرط ، والجواب عن دليل الخصم ما تقدم فى خبر الواحد العدل ، فلا يحتاج إلى إعادته ههنا .

(١) د : « التزكية » بدل « القرابة » وهو خطأ .

(٢) زيادة من أ ، ج ، د ، ط ، ع والبايرقى ، وفى المنتهى (ص ٨٦) :

« ولا العلم بفقته أو غريبه أو معنى الحديث . ولم يتعرض الأصفهاني لشرح « أو عربية » .

ولا يشترط الذكورة في الرواية ؛ لأن الصحابة أجمعوا على قبول خبر النساء .

ولا البصر ؛ لأن الصحابة يروون عن عائشة ما يسمعونها منها ، وهم لا يبصرونها .

فلو كان البصر شرطا لما جاز روايتهم منها لأنهم كالأعمى في حقها .

ولا عدم القرابة فإنه يجوز رواية الوالد عن الولد وبالعكس ؛ لإجماع الصحابة على ذلك .

ولا عدم العداوة ؛ لأن حكم الرواية لا يختص بواحد معين ، فلا يؤثر العداوة فيها .

ولا الإكثار من سماع الحديث ؛ فإن الصحابة قبلوا رواية من لم [يرو] ^(١) إلا خبرا واحدا .

ولا معرفة نسب الراوى ؛ فإن الصحابة يقبلون خبر من لم يعرفوا نسبه .

ولا العلم بفقته الراوى ، أو معنى الحديث ؛ لأنه عليه السلام قال : « نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها » ^(٢) . دعا

(١) في الأصل : يُبَيِّد .

(٢) أخرجه أبو داود في العلم ، باب فضل نشر العلم ٣ : ٣٢٢ ، رقم (٣٦٦٠) ولفظه : عن زيد بن ثابت قال : سمعت رسول الله - ﷺ - يقول : نضر الله امرءا سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه . فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقير .

الرسول - عليه السلام - له وأقره على الرواية . فلو لم يكن مقبول القول ، لما كان كذلك .

ولا يشترط أيضا فقه الراوى إذا كان خبره مخالفا لقياس ، خلافا لأبى حنيفة ، فإنه جعل فقه الراوى شرطا إذا كان خبره مخالفا لقياس (١) .

والدليل على عدم اشتراطه ، قبول الصحابة رواية آحاد لم يكونوا فقهاء ، سواء كان روايتهم مخالفة للقياس أو لا .

ص - (مسألة) : إذا قال الصحابي : قال صلى الله عليه وسلم حمل على أنه سمعه منه .

= والترمذى فى ٤٢ - العلم ، ٧ - باب ما جاء فى الحث على تبليغ السماع ٥ : ٣٣ ، ٣٤ ، رقم (٢٦٥٦) وابن ماجه فى المقدمة ، باب من بلغ علما ، ١ : ٨٤ ، ٨٥ ، رقم ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ .

قال ابن كثير فى التحفة (١/١١) : قلت : ولهذا الحديث طرق عن غير واحد من الصحابة .

(١) قال عبد العزيز البخارى فى كشف الأسرار (٢ : ٣٨٣) وغاية التحقيق ص ١٦٤ « واعلم أن ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى لتقديم خبره على القياس ، مذهب عيسى بن أبان ، واختاره القاضى الإمام أبو زيد وخرج عليه حديث المصرة وخير العرايا وتابعه أكثر المتأخرين . فأما عند الشيخ أبى الحسن الكرخى ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوى بشرط التقديم خبره على القياس ، بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس .

قال أبو اليسر : مال إليه أكثر العلماء . وانظر أيضا : التلويح ٢ : ٥ ، وفواتح الرحموت ٢ : ١٤٥ ، وتيسير التحرير ٣ : ١١٦ ، ونسمات الأسحار ص ١٢٥ .

وقال القاضي : متردد (١) . فيبتنى (٢) على عدالة الصحابة .
ش - ذكر المصنف مراتب مستند الصحابي الأعلى فالأعلى في
خمسة مسائل ، وهي ست .

[الأولى] (٣) إذا قال الصحابي : قال رسول الله ﷺ ، حمل
قوله على أنه سمعه من رسول الله ، ﷺ ؛ لأن الظاهر من حال الصحابي
سماعه عنه .

وقال القاضي : متردد بين أن يكون الصحابي سمعه من الرسول ،
وبين أن يكون الصحابي سمعه من غيره ؛ لأنه روى أن أبا هريرة قال :
قال رسول الله ﷺ : « من أصبح جنبا ، فلا صوم له » (٤) فلما
استكشف ، قال : حدثني فضل بن عباس (٥) .

فعلى قول القاضي يبنى قبول قول الصحابي على عدالة الصحابة .
فإن قلنا : إن الصحابة كلهم عدول ، يكون هذا مقبولا ، وإن
قلنا : إن الصحابة كغيرهم ، كان حكمه حكم مرسل التابعي .

(١) الباقري : مردد .

(٢) ط : فيبني .

(٣) زيادة مما سوى الأصل .

(٤) انظر : السنن الكبرى ٤ : ٢١٤ ، وشرح معاني الآثار ٢ : ١٠٢ ، ونيل

الأوطار ٤ : ٢٩١ - ٢٩٣ .

(٥) هو الفضل بن العباس بن عبد المطلب ، أردفه رسول الله ﷺ في حجة

الوداع .

انظر : الإصابة ٥ : ٣٧٥ ، وتهذيب التهذيب ٨ : ٢٨٠ ، رقم ٥١٢ .

ص - (مسألة) : إذا قال : سمعته أمر أو نهى (١) .
 فالأكثر : حجة ؛ لظهوره في تحققه لذلك .
 قالوا : يحتمل أنه اعتقد وليس كذلك عند غيره .
 قلنا : بعيد .

ش - المرتبة الثانية إذا قال الصحابي - رضى الله عنه . سمعت
 رسول الله ﷺ أمر بكذا ، أو نهى عن كذا .

فالأكثر ذهبوا إلى أنه حجة ؛ لظهور قول الصحابي في تحقق ١/٩٥
 ما سمع من النبي - ﷺ - للأمر والنهي ؛ لأن الصحابي عدل عارف بأوضاع
 لغة العرب ؛ لا يلتبس عليه ما يكون أمراً أو نهياً بما ليس بأمر أو نهى .
 وقيل : ليس بحجة ؛ لأنه يحتمل أن الصحابي اعتقد أن ما سمعه
 أمرٌ ، ولا يكون أمراً عند غيره .

أجاب المصنف بأن هذا الاحتمال بعيد ؛ لأن عدالة الصحابي
 ومعرفته بأوضاع لغة العرب ومواضع الخلاف يقتضى عدم إطلاقه الأمر أو
 النهى إلى في موضع الوفاق .

وإنما كانت المرتبة الأولى أعلى من الثانية ، لأن الثانية تحتمل أن
 يكون أمره عليه السلام كما رواه (٢) ، ويحتمل أن لا يكون .

(١) ط : « أمراً أو نهى » وفيه خطأ .

وفي الباریق : « سمعته أو أمر أو نهى » ، وفيه أيضاً خطأ .

(٢) في النسخ الأخرى : أن يكون أمراً كما رواه .

ص - (مسألة) : إذا قال : أمرنا أو نُهينا أو أوجب أو حرم ،
فالأكثر حجة ، لظهوره في أنه الأمر .

قالوا : يحتمل ذلك ، وأنه أمر الكتاب أو بعض الأئمة أو عن
استنباط .

قلنا : بعيد .

ش - هذه المسألة مشتملة على المرتبة الثالثة والرابعة .

إذا قال الصحابي : أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، أو أوجب
علينا كذا ، أو حرم علينا كذا ، فالأكثر على أنه حجة لظهور قول
الصحابي في أن الأمر هو الرسول عليه السلام ؛ لأن العادة تقضى بأن
الشخص إذا كان مطيعاً للملك مشغولاً بخدمته ، فلو خرج من حضرته
وقال : أمرنا بكذا ، يفهم منه أن الأمر هو الملك المطاع لا غير .

قيل : يحتمل أن يكون أمر الرسول أو أمر الكتاب أو أمر بعض
الأئمة أو أمراً عن استنباط الصحابي .

ومع هذه الاحتمالات [المتساوية] ^(١) لو حمل على أمر الرسول ،
يلزم ترجيح أحد الأمور [المتساوية] ^(٢) من غير مرجح .

أجاب بأن احتمال كونه أمر غير الرسول بعيد .

أما احتمال كونه أمر الكتاب فلاستواء الناس في أمر الكتاب ،
فلو كان أمر الكتاب لعلمه غيره .

(١ ، ٢) في الأصل : المقارنة أو المقاربة بدل المتساوية .

وأما احتمال كونه أمر بعض الأئمة فلأنه لا يلزم على غير من التزم تقليد ذلك البعض من الأئمة المجتهدين متابعة أمره ، فلا يصح قوله : أمرنا ، مطلقا .

وأما احتمال كونه من الاستنباط فلأنه لا يلزم غير المستنبط من المجتهدين متابعة أمره ، فلا يصح أيضا قوله : أمرنا .

وإنما كانت المرتبة الثانية أعلى من الثالثة ؛ لأن الثالثة يحتمل ما احتملته الثانية ، ويحتمل أن لا يكون أمر الرسول .

والثالثة والرابعة متساويتان في الرتبة . فلهذا ذكرهما في مسألة واحدة .

ص - (مسألة) : إذا قال : من السنة كذا .

فالأكثر : حجة (١) لظهوره في تحققها عنه .

خلافًا للكرخي .

ش - المرتبة الخامسة إذا قال الصحابي : من السنة كذا ، فالأكثر على أنه حجة لظهور قول الصحابي في تحقق السنة عن الرسول - عليه السلام - لا من غيره ، وسنة الرسول - عليه السلام - حجة .

وذهب الكرخي إلى أنه ليس بحجة (٢) ؛ لأن السنة كما يقال

(١) في البائري : على أنه حجة .

(٢) انظر : كشف الأسرار على البزدوى ٢ : ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

للسول ، يقال لغيره ؛ لقوله عليه السلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى « (١) .

أجيب بأن سنة الرسول هي المتبادر إلى الفهم عند إطلاق السنة ، فيحمل عليها .

وإنما كانت المرتبة الرابعة أعلى من الخامسة ؛ لأن الخامسة تحتل ما احتملته الرابعة وتحتل أن يكون سنة غير الرسول احتمالاً غير بعيد .

ص - (مسألة) : إذا قال : كنا نفعل ، أو كانوا .

فالأكثر : حجة ؛ لظهوره في عمل الجماعة .

قالوا : لو كان - لما ساغت المخالفة .

قلنا : لأن الطريق ظني كخبر الواحد النص .

ش - المرتبة السادسة : إذا قال الصحابي : كنا نفعل ،

أو قال : كانوا يفعلون .

فالأكثر على أنه حجة ؛ لظهور قوله في عمل الجماعة ، وعمل

الجماعة حجة . لكونه إجماعاً .

وقيل : لا يكون عمل الجماعة ؛ لأنه لو كان عملاً للجماعة ، لما

ب/٩٥

ساغت مخالفته ؛ لأن مخالفة الإجماع غير جائزة .

أجاب المصنف بأنه إنما ساغت مخالفته لأن طريقه ظني .

والقطعى الذى طريقه ظنى يجوز مخالفته كخبر الواحد الذى يكون متنه نصاً قطعياً ، فإنه يجوز مخالفته .

وفى قول المصنف نظر ؛ لأن الكلام فى مراتب كيفية الرواية عن الرسول لا فى الخبر عن الإجماع .

والأولى أن يقال فى بيانه ، لظهور قول الصحابى : كنا نفعل ، أو كانوا يفعلون ، فى أنه أراد مع علم الرسول - عليه السلام - بذلك الفعل ، من غير تكبير ، فيكون حجة .

وإنما كانت المرتبة الخامسة أعلى من السادسة لأنها تحتمل ما تحتمل الخامسة ، وتكون دلالتها على أنها من السنة ، ضمنية .

ص - ومستند غير الصحابى قراءة الشيخ أو قراءته عليه أو قراءة (١) غيره [عليه] (٢) أو إجازته أو مناولته أو كتابته بما يرويه .

ش - لما فرغ من مستند رواية الصحابى ، شرع فى مستند غير الصحابى .

وهو أيضا ستة .

الأول : قراءة الشيخ الحديث فى حضور الراوى ، سواء قصد إسماع الراوى أو قصد إسماع غيره .

الثانى : قراءة الراوى الحديث على الشيخ .

(١) « قراءة غيره » ساقط من ج .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع والبارقى ، وكذلك فى المنتهى (ص ٦٠) .

الثالث : قراءة غير الراوى على الشيخ .

الرابع : الإجازة ، وسيأتى بيانها .

الخامس : مناولة الشيخ بأن يقول الشيخ للراوى بعد ما ناوله الكتاب أى أعطاه : إرؤ عنى ما فى هذا الكتاب .

السادس : كتابة الشيخ بما يرويه بأن يكتب الشيخ إجازة الرواية عنه .

ص - فالأول أعلاها على الأصح ، إلا أنه إذا لم يقصد إسماعه قال : قال ، وحدّث ، وأخبر ، وسمعته .

وقراءته عليه من غير نكير ، ولا ما يوجب سكوتا من إكراه أو غفلة أو غيرهما (١) معمول به .

خلافًا لبعض الظاهرية .

لأن العرف تقريره .

ولأن فيه إيهام الصحة .

فيقول : حدثنا (٢) أو أخبرنا مفيدا أو مطلقا على الأصح .

ونقله الحاكم عن الأئمة الأربعة .

وقراءة غيره كقراءته .

(١) فى ما سوى ط ، ع ، والبارقى : غيرها . وفى المنتهى : « غيرهما » .

(٢) فيما عدا ط ، ع : « و » بدل « أو » .

ش - لما ذكر مستند غير الصحابي شرع في بيان [مراتبه] (١) وبيان كونها مقبولة أو غير مقبولة .

والأول ، أى قراءة الشيخ أعلى المراتب ؛ لأن قراءة الشيخ لا يحتاج في صحة الرواية عنه إلى إذن صريح . بخلاف قراءة الراوى على الشيخ لأنها تحتاج إلى إذن صريح أو سكوت ينزل منزلة الإذن الصريح .

وقراءة الشيخ على قسمين :

أحدهما : أن يقصد الشيخ بقراءته إسماع الراوى .

والثانى : أن لا يقصد بقراءته إسماع الراوى .

فإذا لم يقصد الشيخ بقراءته إسماع الراوى ، لا يقول الراوى : حدثنى وأخبرنى ، وإلا لكان كاذبا .

بل يقول (٢) : قال الشيخ ، وحدث (٣) ، وأخبر ، وسمعته .

والمستند الثانى - وهو قراءة الراوى على الشيخ - فإن لم يكن معها إنكار الشيخ ، ولا ما يوجب سكوت الشيخ من إكراه أو غفلة أو غيرها ، فهو معمول به . خلافا لبعض الظاهرية .

والذى يدل على كونه معمولاً به وجهان :

(١) فى الأصل : « قرائته » بدل « مراتبه » وهو خطأ .

(٢) أ ، ب ، د : بل يقول الراوى .

(٣) د : وحدث الشيخ .

أحدهما : أن العرف يقتضى بأن الراوى إذا قرأ على الشيخ وقصد بالقراءة أن يروى عنه ، وسكت الشيخ من غير حامل آخر على السكوت ، كان سكوته تقريرا لما قرأ الراوى عليه .

الثانى : أنه لو لم يكن ما قرأ الراوى عليه صحيحا ، لكان سكوت الشيخ إيهاما للصحة ، وهو غير جائز .

وكيفية رواية الراوى فيما قرأه على الشيخ أن يقول : حدثنا وأخبرنا مقيدا « بقرائتى عليه » .

وأما أنه هل يجوز أن يقول : حدثنا وأخبرنا ، مطلقا ، من غير أن يقيّد « بقرائتى عليه » ففيه خلاف ، والأصح جوازه . وقد نقل الحاكم عن الأئمة الأربعة جوازه .

وأما قراءة غير الراوى على الشيخ فكقراءة الراوى عليه .

ص - وأما الإجازة للموجود المعين .

فالأكثر على تجويتها .

والأكثر على منع : « حدثنى وأخبرنى » مطلقا .

وبعضهم ، ومقيدا (١) .

وأنبأنى ، اتفاق للعرف .

ومنعها أبو حنيفة وأبو يوسف ، رحمهما الله تعالى .

(١) ع : مقيدا ، بدون الواو ، والصحيح إثبات الواو .

ولجميع الأمة الموجودين ، الظاهر قبولها ، لأنها مثلها .
 وفي نسل فلان ، أو من يوجد من بنى فلان ، ونحوه ، خلاف
 واضح .

لنا أن الظاهر أن العدل لا يروى إلا بعد علم أو ظن ، وقد أذن
 له .

وأيضاً فإنه - عليه السلام - كان يرسل كتبه مع الآحاد ، وإن
 لم يعلموا ما فيها .

قالوا : كذب ؛ لأنه لم يحدثه .

قلنا : حدثه ضمناً ، كما لو قرئ عليه .

قالوا : ظن ، فلا يجوز الحكم به ، كالشهادة .

قلنا : الشهادة أكد .

ش - وأما المستند الرابع : الإجازة .

وهي إما لموجودٍ معين ، مثل أن يقول الشيخ للراوى المعين :
 أجزت لك أن تروى عنى ما فى هذا الكتاب . فالأكثر على تجويز الرواية
 بها .

وأما كيفية الإجازة بالرواية ، فالأكثر على منع « حدثنى »
 و « أخبرنى » مطلقاً ، لإخباره بصريح نطق الشيخ ، فيكون كذباً ؛ لأنه
 لم يصرح به .

وذهب بعضهم إلى منعه مقيداً أيضاً .

وأما « أنبأني » فيصح الرواية به باتفاق المجوزين ؛ لأن الإنباء يطلق على هذا بحسب العرف .

ومنع أبو حنيفة وأبو يوسف - رحمهما الله تعالى - الرواية بالإجازة .

وأما الإجازة لجميع الموجودين ، مثل أن يقول : أجزت لجميع الأمة الموجودين أن يرووا عنى كذا . فالظاهر أنه يقبل لأنها مثل الإجازة لموجود معين .

وأما إذا قال الشيخ : أجزت نسل فلان ، أو أجزت لمن يوجد من [بنى] ^(١) فلان ، ففيه خلاف واضح . لأن إجازة الموجود المعين إذا كانت مختلفا فيها ، كان إجازة الغير الموجود أولى بأن يختلف فيها .

والدليل على جواز الرواية بالإجازة أن الظاهر أن الراوى أى المخبر العدل لا يروى إلا بعد العلم أو الظن بصحة ما أجاز به ، وأنه قد أذن له أن يروى ، فيحصل ظن صحة ما أجاز به ، فيجوز الرواية .

وأيضاً الرسول - عليه السلام - بعث كتبه مع آحاد الصحابة إلى أطراف البلاد ، وأوجب على المبعوث إليهم قبولها ، وإن لم يعلم المبعوثون ما فى كتبه . فلو لم يجز الرواية بالإجازة ، لما جاز قبول كتبه ؛ لأن الظن الحاصل فى الإجازة أقوى من الظن الحاصل فى الكتاب .

قال الخصم : لا يجوز الرواية بمجرد الإجازة ؛ لأن الإجازة لا تكون إخبارا بالحديث . فلو قال الراوى : أخبرنى وحدثنى ، كان كذبا ؛ لأنه لم يحدثه .

(١) د : « نسل » بدل « بنى » .

أجاب المصنف بأن الإجازة وإن لم تكن صريح الإخبار بالحديث ، إلا أنه إخبار به ضمنا ، كقراءة الراوى على الشيخ ، فإنه وإن لم يكن إخبارا بالحديث صريحا ، لكنه إخبار به ضمنا .

وقال الخصم أيضا : الرواية بمجرد الإجازة ظن ، فلا يجوز الحكم به ، كالشهادة ، فإنها لا يجوز الحكم بها ، إذا كانت ظنا . والجامع بينهما كون كل منهما يوجب الحكم الشرعى .

أجاب بالفرق ، [فإن] (١) الشهادة أكد من الرواية ، ولهذا اشترط الحرية فى الشهادة دون الرواية .

ص - (مسألة) : الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف .

وقيل : بلفظ مرادف .

وعن ابن سيرين منعه .

وعن مالك أنه كان يشدد فى الباء والتاء .

وحمل على المبالغة فى الأولى .

لنا القطع [بأنهم] (٢) نقلوا عنه أحاديث فى وقائع متحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة ، ولم ينكره أحد .

(١) د : بأن .

(٢) فيما سوى ط ، ع ، والبارقى : أنهم .

وأیضا ما روى عن ابن مسعود وغيره أنه قال : قال صلى الله عليه وسلم كذا ، أو نحوه ، ولم ينكره أحد .

وأیضا أجمع على تفسيره بالعجمية ، فالعربية أولى .

وأیضا [فإن المقصود] ^(١) المعنى قطعاً ، وهو حاصل .

ش - لما فرغ من بيان الأمور الموجبة لقبول الخبر ، شرع في الأمور المانعة من القبول ^(٢) .

والنقل بالمعنى مانع عن القبول عند بعض .

وذهب الشافعى وأكثر أهل الأصول إلى جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقاً ، سواء كان بلفظ مرادف أو غيره ، للعارف بمعناه .

وقيل : يجوز نقله بالمعنى إذا كان بلفظ مرادف للفظ الحديث دون غيره ، كإبدال لفظ « الحظر » بـ « التحريم » .

ونقل عن ابن سيرين منع جواز نقل الحديث بالمعنى مطلقاً .

ونقل عن مالك أنه كان يشدد في الباء والتاء ، أى يبالغ في منع

إبدال الباء بالتاء ، مثل « بالله » و « تالله » ^(٣) .

ب/٩٦

(١) فى ب ، ج ، د : فالمقصود .

(٢) د : المقبول ، وهو تصحيف .

(٣) قال الزركشى فى المعتمر (١/٣٩) : أخرج الترمذى فى علله عن ابن ميمون

(المحقق : الصحيح : ابن عون . انظر علل الترمذى ٧٤٧/٥) ، قال : كان إبراهيم النخعى ، والحسن والشعبى يأتون بالحديث على المعانى . وكان القاسم بن محمد ومحمد بن سيرين ورجاء بن حيوة يعيدون الحديث على حروفه . ورواه الخطيب فى الكفاية عن الأشعث : كان الحسن والشعبى يأتیان بالمعنى . وأما ابن سيرين فكان يحكى صاحبه حتى =

وهذا النقل محمول على المبالغة في الأولوية ، لا في الوجوب ، لجواز النقل بالمعنى عند مالك بالشرط المذكور .

والمصنف ذكر على المذهب الأول وجوها أربعة .

الأول : أنا نعلم قطعاً أن الصحابة نقلوا عن الرسول عليه السلام أحاديث في وقائع متحدة ، أى نعلم قطعاً أنهم نقلوا حديثاً معيناً جرى في مجلس واحد في واقعة واحدة بألفاظ مختلفة شائعة ذائعة بينهم ولم ينكر عليه أحد من الصحابة . فلو لم يجز النقل بالمعنى لأنكروا على ذلك . فلما لم ينكروا علم أنهم أجمعوا على جواز النقل بالمعنى .

الثاني : ما روى عن ابن مسعود (١) وغيره من الصحابة بأنه عليه السلام قال كذا أو نحوه (٢) .

= يلحن كما يلحن . وأما مالك فرواه الترمذى في علله . سمعت إسحاق بن منصور الأنصارى قال : سمعت معين (أقول : الصحيح : فعن بن عيسى . انظر : علل الترمذى ٧٥١/٥) ابن عيسى يقول : كان مالك يشدد في حديث رسول الله - ﷺ - في الباء والتاء نحو هذا . (١) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب ، من أجلاء الصحابة ومن السابقين إلى الإسلام . كان رضى الله عنه خادماً أميناً لرسول الله ﷺ ، وله في الصحيحين ٨٤٨ حديثاً ، كان حجة في القرآن حفظاً وفهماً وكان معلماً وقاضياً لأهل الكوفة في خلافة عمر . توفي سنة ٣٢ هـ .

انظر : الإصابة ٣٦٨/٢ ، وأسد الغابة ٢٥٦/٣ ، والاستيعاب (على هامش الإصابة) ٣١٦/٢ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٢٨٨/١ .

(٢) أخرجه ابن ماجه في المقدمة ٣ - باب التوقى في الحديث ١١/١ ، رقم ٢٣ ، ولفظه : قال : أو دون ذلك أو فوق ذلك أو قريباً من ذلك أو شبيهاً بذلك .

ووجه التمسك به أنه إذا رُدَّ الراوية بين العبارتين ولم ينكر عليه أحد من الصحابة وقبلوا روايته . فلو لم يجز نقل الحديث بالمعنى لما قبلت روايته ، لأنه تشكك في لفظ الرسول ، فلم ينقل الحديث بلفظ الرسول ، لا جزماً ولا ظناً .

الثالث : أجمعوا على جواز تفسير الحديث بالعجمية ، فجواز تفسيره بالعربية أولى ؛ لأن العربية أقرب إلى العربية .

الرابع : أنا نعلم قطعاً أن الألفاظ غير مقصودة ، بل المقصود المعنى ، وهو حاصل عند نقله بلفظ آخر ، فلا أثر لاختلاف اللفظ .

ص - قالوا: قال - عليه الصلاة والسلام (١) - « نضر الله امرءاً » .

قلنا : دعا (٢) له ، لأنه الأولى ، ولم يمنعه (٣) .

قالوا : يؤدي إلى الإخلال لاختلاف العلماء في المعاني وتفاوتهم ، فإذا قدر ذلك مرتين أو ثلاثاً (٤) - اختل بالكلية .

وأجيب بأن الكلام فيمن نقل بالمعنى ، سواء .

ش - ذكر للخصم دليلين :

أحدهما : قال - عليه السلام - « نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها » (٥) . فإنه يدل على جوب نقل الحديث بلفظ الرسول ؛ لأن أداء

(١) وفي الباری : قالوا : نضر الله إلخ .

(٢) ع : دعاء .

(٣) ع : ولم يمنع .

(٤) « أو ثلاثاً » ساقط من الباری .

(٥) سبق تخريجه .

مقالته كما سمعها ، إنما يكون إذا نقل بلفظه .

أجاب بأننا لا نسلم أنه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه ، بل دعا لمن نقله بلفظه وأدى كما سمعه . والدعاء للناقل بلفظه لا يدل على الوجوب . بل غايته أنه يدل على الأولوية .

الثاني : جواز نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى الإخلال بالمعنى المقصود ، لاختلاف العلماء في درك المعاني [المقصودة] ^(١) وتفاوتهم في فهمها من الألفاظ ، فيجوز أن يغفل الناقل عن درك بعض دقائقها وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقائق . فلو قدر ذلك مرتين أو ثلاثا اختل المعاني المقصودة بالكلية .

أجاب بأن الكلام إنما كان في الناقل للحديث بالمعنى سواء من غير زيادة ونقصان ، فلا يلزم [الاختلال] ^(٢) .

ص - (مسألة) : إذا كذَّب ^(٣) الأصل الفرع ، سقط ؛ لكذب واحد غير معين ، ولا يقدر في عدالتهما .
فإن قال : لا أدري ، فالأكثر : يعمل به .
خلافا لبعض الحنفية .

ولأحمد - رضی الله عنه - روايتان .

(١) « المقصودة » ساقط من د .

(٢) د : الإخلال .

(٣) البايرتي : أكذب .

لنا : عدل غير مكذب ، كالموت والجنون .

ش - إذا كذب الأصل الفرع جزماً ، سقط ما يرويه الفرع عن درجة الاعتبار والقبول ؛ لأنه يلزم كذب واحد من الأصل والفرع لا على التعيين ؛ لأنه إن صدق الأصل في التكذيب ، يلزم كذب ما رواه الفرع عنه . وإن كذب الأصل يلزم جرحه بتكذيبه . وأياً ما كان يلزم عدم قبول ما رواه الفرع عنه .

ولا يقدر كذب واحد منهما لا على التعيين في عدالة الأصل والفرع ؛ لأن عدالة كل واحد منهما على التعيين متيقن فيها ، وكذبه مشكوك فيه . والمشكوك لا يقدر في المتيقن فيه .

وإن لم يكذب الأصل الفرع جزماً ، بل قال : لا أدري صحة ما قاله الفرع ، ففي وجوب العمل به خلاف .

والأكثر على أنه يعمل به . خلافاً لبعض الحنفية (١) .

ولأحمد بن حنبل روايتان : إحداهما أنه يعمل به ، والأخرى أنه

١/٩٧

لا يعمل به .

والدليل على مذهب الأكثر أن الموجب للعمل به موجود ، والمانع مفقود ، فيجب العمل بالموجب السالم عن المانع .

أما وجود الموجب فلأن الراوى عدل ، والعدالة توجب العمل به .

وأما انتفاء المانع فلعدم تكذيب الأصل إياه . وقول الأصل :

لا أدري ، ليس بتكذيب ؛ لجواز أن يكون الأصل قد نسى .

(١) انظر : غاية التحقيق ص ١٧٠ ، ١٧١ ، وفصول البدائع ٢/٢٤٧ .

فكما أن موت الأصل وجنونه لم يكن مانعا للعمل بقول الفرع ، لعدم دلالتها على تكذيب الأصل إياه ، فكذا قول الأصل : لا أدري ، لم يكن مانعا ، لعدم دلالتها على التكذيب .

ص - واستدل بأن (١) سهيل بن أبي صالح روى عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد .

ثم قال لربيعة : لا أدري . فكان (٢) يقول : حدثني ربيعة عنى .

قلنا : صحيح . فأين وجوب العمل ؟

ش - استدل على مذهب الأكثر بأن سهيل بن أبي صالح (٣) روى عن أبيه عن أبي هريرة أنه عليه السلام قضى باليمين مع الشاهد (٤) .

(١) فيما سوى ط ، ع : واستدل أن .

(٢) ط ، ع : وكان .

(٣) هو ذكوان السمان ، أبو يزيد المدنى ، صدوق ، تغير حفظه بآخره ، روى له البخارى مقرونا وتعليقا ، من السادسة (بعد المائة) ، مات فى خلافة منصور .

انظر تقريب التهذيب ١ : ٣٣٨ ، وتهذيب التهذيب ٤ : ٢٦٣ .

(٤) رواه أبو داود فى الأقضية ، باب القضاء باليمين والشاهد ، رقم (٣٦١٠)

٣٠٩/٣ أن ربيعة روى عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله -

صلى الله عليه وسلم - قضى باليمين مع الشاهد . ثم قال لربيعة : لا أدري : فكان يقول : حدثني ربيعة

عنى هذا الحديث .

وهذا الحديث رواه ربيعة (١) عن سهيل . ثم قال سهيل لربيعة : لا أدري صحة ما قلته . فكان بعد ذلك سهيل يقول : حدثني ربيعة عنى ، واشتهر ذلك ، ولم ينكره عليه أحد ، فيكون إجماعاً على قبوله . أجاب بأن هذا الحديث روايته على الوجه المذكور صحيحة لا نزاع فيها ، ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به .

ص - قالوا : لو جاز ، لجاز في الشهادة .

قلنا : الشهادات (٢) أضيقت .

قالوا : لو عمل به لعمل الحاكم بحكمه إذا شهد شاهدان ، ونسى .

قلنا : يجب ذلك عند مالك وأحمد وأبي يوسف ، رحمهم الله .

وإنما يلزم الشافعية .

ش - احتج المانعون للعمل به بوجهين :

أحدهما أنه لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الأصل ، لجاز

العمل بشهادة الفرع مع نسيان الأصل . والثالث باطل بالاتفاق .

(١) هو ربيعة بن عبد الرحمن فروخ التميمي مولاهم ، أبو عثمان المدني ، المعروف بربيعة الرأي ، ثقة ، أدرك بعض الصحابة ، والأكابر من التابعين وكان صاحب فتوى بالمدينة ، وكان يجلس إليه وجوه بالمدينة . وقال مطرف : سمعت مالكا يقول : ذهب حلاوة الفقه منذ مات ربيعة .

انظر : تهذيب التهذيب ٣ : ٢٥٨ ، وتاريخ بغداد ٨ : ٤٢٠ ، وتذكرة الحفاظ

١ : ١٥٧ ، والوفيات ٢ : ٢٨٨ ، وشذرات الذهب ١ : ١٩٤ .

(٢) فيما عدا ط ، ع : الشهادة .

أجاب بالفرق ، فإن الشهادة أضيقت وأكد من الرواية ، لما مرَّ .
 الثانى : لو عمل برواية الفرع مع نسيان الأصل ، لعمل الحاكم
 بشهادة شاهدين إذا شهدا على حكمه ولم يتذكر الحاكم . والتالى باطل .
 أجاب المصنف بمنع انتفاء التالى ، فإنه يجب على الحاكم العمل
 بشهادتهما على حكمه عند مالك وأحمد وأبى يوسف (١) .
 وإنما يلزم ذلك الشافعية ، فإنهم يمنعون أن يحكم بالشهادة
 المذكورة .

وللشافعية أن يمنعوا الملازمة للفرق المذكور .

ص - (مسألة) : إذا انفرد العدل بزيادة المجلس واحد .
 فإن كان غيره لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة - لم تقبل .
 وإلا فالجمهور : تقبل .

(١) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى ، ولد بالكوفة سنة ١١٣ هـ أخذ
 الفقه عن أبى حنيفة ، كان فقيها من الطراز الأول ، فقد خالف أستاذه وإمامه فى كثير من
 المواضع تولى القضاء فسار فيه سيرة مرضية وجعله الرشيد قاضى القضاة ، وهو أول من
 لقب بهذا اللقب .

وضع كتابا ليحى بن خالد يسمى « كتاب الجوامع » ذكر فيه اختلاف الناس
 بالرأى ، وهو أول من كتب فى أصول الحنفية ، وهى أصول الفتاوى التى اتفق عليها
 الإمام وأصحابه . توفى - رحمه الله - سنة ١٨٢ هـ .

انظر : الوفيات ٢ : ٤٠٠ ، والفوائد البهية ص ٢٢٥ ، والجواهر المضية ٢ :
 ٢٢٠ ، ومفتاح السعادة ٢ : ١٠٠ ، وشذرات الذهب ١ : ٢٩٨ .

وعن أحمد روايتان .

لنا : عدل جازم ، فوجب قبوله .

قالوا : ظاهر الوهم ، فوجب رده .

قلنا : سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع ، بعيد ، بخلاف سهو

عما سمع ، فإنه كثير .

فإن تعدّد المجلس [قبل] (١) باتفاق .

فإن (٢) جهل - فأولى بالقبول .

ولو رواها مرة ، وتركها مرة - فكروايتين .

وإذا أسند وأرسلوه ، أو رفعه ووقفوه ، أو وصله وقطعوه ،

فكالزيادة .

ش - إذا روى جماعة من العدل حديثا وانفرد عدل واحد منهم

برواية زيادة على ذلك الحديث فلا يخلو إما أن تكون هذه الزيادة منافية

للمزيد عليه ، أو نفى غيره تلك الزيادة جزما أو لا .

فهذه ثلاثة أقسام .

الأول والثاني منها لا يقبلان باتفاق .

مثال الأول : « في أربعين شاة شاة » . فيقول راوى الزيادة « في

أربعين شاة نصف شاة » .

(١) في الأصل : يقبل .

(٢) ط : وإن .

مثال الثاني هو أن يقول الغير : قال رسول الله ﷺ : « في أربعين شاة شاة » (١) وسكت الرسول وقت بلوغ كلامه إلى هذا اللفظ ولم يزد وكنت أترصد (٢) .

وأما الثالث فكما إذا روى جماعة أنه - عليه السلام - دخل البيت ، وانفرد واحد منهم بزيادة قوله : « وصلى » . فلا يخلو إما أن يكون مجلس التحمل واحداً أو متعدداً أو مجهولاً وحدته وتعددته .

فإن كان المجلس واحداً فلا يخلو إما أن يكون غير ذلك المنفرد من ٩٧/ب الرواة جمعاً لا يغفل مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة أو لا . فإن كان الأول ، لم يقبل الزيادة التي تفرد بها الراوى بالاتفاق . وإن كان الثاني فالجمهور على أنه يقبل .

ونقل عن أحمد روايتان : إحداهما أنه يقبل والأخرى أنه لا يقبل (٣) .

(١) أخرجه أبو داؤد في الزكاة ، باب في زكوة السائمة ، حديث رقم (١٥٦٧)
 ٩٦/٢ ، ٩٧ من حديث أنس في الكتاب الذى كتبه رسول الله - ﷺ - في سائمة الغنم
 إذا كانت أربعين ففيها شاة . الحديث وهو عند البخارى في ٢٤ - الزكاة ، ٣٨ - باب
 زكاة الغنم ، حديث رقم (١٤٥٤) ٣/٣١٧ ، ٣١٨ بلفظ : في صدقة الغنم في سائمته
 إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ، شاة . الحديث .
 (٢) د : أترصده .

(٣) انظر : المسودة ٢٩٩ ، وشرح الكوكب المنير ٢ : ٥٤٢ ، والمختصر للبعلى
 ٩٤ . قال البعلى - رحمه الله - : والتحقيق في كلام أحمد : أن راوى الزيادة إن لم يكن
 مبرزا في الحفظ والضبط على غيره ممن لم يذكر الزيادة ولم يتابع عليها فلا يقبل تفردته . وإن
 كان ثقة مبرزا في الحفظ والضبط على من لم يذكرها فروايتان .

واحتج المصنف على مذهب الجمهور بأن المقتضى للقبول متحقق ،
والمانع مفقود ، فوجب قبوله عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض وهو المانع .
أما وجود المقتضى فهو إخبار العدل الجازم لما أخبره .

وأما انتفاء المانع فلأن ما رواه الآخرون لا يكون منافياً لتلك الزيادة .

احتج الخصم بأن قول المنفرد ظاهر الوهم فيما رواه من الزيادة ،
أو يجوز أنه لم يسمع ووهم سماعه ، أو سمع من غير الرسول ﷺ ،
فتوهم سماعه منه . لأنه لو كان الزيادة من كلام الرسول لما غفل عنه
الحاضرون .

أجاب بأن سهو الإنسان بأنه سمع ولم يسمع نادر بعيد عن
الوقوع ، بخلاف سهوه عما سمع ، فإنه كثير شائع فاحتمال الوهم في حق
من لم يرو الزيادة أكثر .

وإن تعدد مجلس التحمل تقبل الزيادة بالاتفاق ؛ لاحتمال ذكر
الرسول الزيادة في أحد المجلسين دون الآخر .

وإن جهل تعدد المجلس ووحدته فهو أولى بالقبول مما إذا اتحد المجلس .

وأما إذا روى الراوى الزيادة مرة وتركها أخرى فحكمه حكم
الروائتين ، فحيث اتحد المجلس ففيه الخلاف .

والمراد باتحاد المجلس ، الاتحاد بالزمان .

وحيث تعدد ، فحكمه القبول بالاتفاق . وحيث جهل فهو أولى

بالقبول مما إذا اتحد .

وإذا أسند عدل واحد بأن يذكر الحديث مع الرواة من غير إخلال بواحد منهم ، وأرسل الباقون بأن يذكروا الحديث ولا يذكرون الرواة . مثل أن يقولوا : قال النبي ، مع أنهم لم يروه .

أو رفع بأن لا يقطع على الصحابي ورفعه إلى الرسول ، ووقف الباقون ، بأن يقطعه على الصحابي .

أو وصل بأن لا يخل بذكر أحد الرواة في البين ، وقطع الباقون بأن يخلو به .

فحكم هذه الصور حكم الزيادة .

لأنه عند التأمل يظهر أن المسند والرافع والواصل ، راوى الزيادة بالنسبة إلى المرسل والواقف والقاطع .

ص - (مسألة) : حذف بعض الخبر جائز عند الأكثر ، إلا في الغاية والاستثناء ونحوه . مثل : « حتى تزهي » و « إلا سواء بسواء » [فإنه ممتنع] (١) .

ش - إذا حذف بعض الخبر ، فلا يخلو إما أن يكون الحذف محلاً بالحكم الذي يتضمنه الباقي أو لا .

الثاني ، يجوز الحذف عند الأكثر .

(١) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع ، والبارقي .

مثاله : قوله عليه السلام : « البحر طهور ماؤه ، حل ميتته » (١) .

فإن حذف « حل ميتته » لم يخل بحكم الباقي .

والأول - وهو أن يكون الحذف مخلا بحكم الباقي - لا يجوز

حذف البعض منه بالاتفاق . كحذف الغاية في قوله عليه السلام : « لا

تبيعوا الثمار حتى تزهي » (٢) .

فإنه لو حذف الغاية - وهي قوله : « حتى تزهي » لاحتل حكم

الباقي ؛ لأنه يلزم منه المنع من بيع الثمار مطلقا ، وهو باطل .

أو حذف الاستثناء في قوله عليه السلام : « لا تبيعوا البر بالبر إلا

(١) أخرجه أبو داؤد في الطهارة ، باب الوضوء بماء البحر رقم (٨٣) ٢١/١ .

والترمذى : أبواب الطهارة ، ٥٢ - باب ما جاء في كراهية البول في الماء الراكد ،

حديث رقم (٦٩) ١ : ١٠١ ، والنسائي كتاب المياه ، باب الوضوء بماء البحر ١ :

١٧٦ .

وابن ماجه ١ - كتاب الطهارة وسننها ، ٣٨ - باب الوضوء بماء البحر ١ :

١٣٦ ، ١٣٧ رقم ٣٨٦ - ٣٨٨ . كلهم رووا بلفظ : « هو الطهور ماؤه الحل ميتته » .

(٢) رواه البخارى ٣٢ - كتاب البيوع ، ٨٧ - باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو

صلاحها ثم أصابته عاهة فهو من البائع رقم (٢١٩٨) ٤ / ٣٩٨ ، عن أنس أن النبي ﷺ

نهى عن بين الثمار حتى تزهي . فقيل له : وما تزهي ؟ قال : حتى تحمر .

ومسلم ، ٢٢ - كتاب المساقاة ، ٣ - باب وضع الحوائج ٣ : ١١٩٠ ، رقم ١٥

بلفظ : نهى عن بيع ثمر النخل حتى تزهو . فقلنا لأنس : وما زهوها ؟ قال : تحمر

وتصفر .

سواء بسواء» (١) فإنه لو حذف منه الاستثناء لاختل حكم الباقي ؛ لأنه يلزم منه منع بيع البر بالبر مطلقا ، وهو باطل .

ص - (مسألة) : خبر الواحد فيما تعم به البلوى .

كابن مسعود في مس الذكر ، وأبى هريرة في غسل اليدين ورفع اليدين .

مقبول عند الأكثر ، خلافا لبعض الحنفية .

لنا : قبول الأمة له في تفاصيل الصلاة .

وفي نحو الفصد والحجامة .

وقبول القياس ، وهو أضعف .

قالوا : العادة تقضى بنقله متواترا .

[و] (٢) « بالمنع . وتواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق اتفاق .

أو كان [مكلفا] (٣) بإشاعته .

ش - إذا وقع الخبر الواحد فيما تعم به البلوى ، أى فيما يحتاج إليه عموم الناس من غير أن يكون مخصوصا بواحد دون آخر ، كخبر

أ/٩٨

(١) أخرجه مسلم في ٢٢ - المساقاة ، ١٥ - باب الصرف وبيع الذهب بالورق رقم (٨١) ١٢١١/٣ عن عبادة بن الصامت بلفظ : الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلا بمثل ، سواء بسواء يدا بيد ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) د : « مأمورا » بدل « مكلفا » .

- ابن مسعود في انتفاض الوضوء بمس الذكر (١) .
 وخبر أبي هريرة في غسل اليدين قبل أن يدخلهما في الإناء بعد ما
 نام (٢) .
 وخبره أيضا في رفع اليدين عند الركوع (٣) .

(١) قال ابن كثير في التحفة (٢/٩) لا يعرف لابن مسعود رواية في مس الذكر بل نقل عنه أن مسه لا ينقض . وقد قال القاضي أبو الطيب الطبري وغيره من أصحابنا : روى مس الذكر عن رسول الله - ﷺ - بضعة عشر صحابيا .
 وقال الترمذى (١٢٦/١) بعد أن ذكر حديث بسرة : وفي الباب عن ... ثم عدد جماعة . وليس فيهم ابن مسعود .

وقال الزركشى في المعتبر (٢/٤٠) : إنما المحفوظ وقفه عليه . أخرج ابن أبى شيبة في مصنفه عن ابن مسعود أنه سئل عن مس الذكر ، فقال : لا بأس به . وقال مرة : إن علمت أن منك بضعة نجسة فاقطعها .
 (انظر : مصنف ابن أبى شيبة ١/١٦٤ ، ١٦٥) .

وذكر الزيلعي في نصب الراية (٦٣/١) أن مذهب ابن مسعود هو ترك الوضوء بمس الذكر .

(٢) أخرجه البخارى ، ٤ - كتاب الوضوء ، ٢٦ - باب الاستجمار وترا رقم (١٦٢) ٢٦٣/١ عن أبى هريرة بلفظ : « وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه ، فإن أحدكم لا يدرى أين باتت يده » . (بدون ذكر العدد) .
 ومسلم ، في ٢ - الطهارة ، ٢٦ - باب كراهة غمس المتوضيء وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا ، رقم (٨٧) ١ : ٢٣٣ .

(٣) أخرجه البخارى في مواضع ، منها في ، ١٠ - الأذان ، ٨٤ - باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ، رقم (٧٣٦) ٢/٢١٩ عن ابن عمر .

ومسلم في ٤ - الصلاة ، ٩ - باب استحباب رفع اليدين حذوا المنكبين رقم (٢١ ، ٢٢) ١/٢٩٢ عن ابن عمر .

فهو مقبول عند الأكثر ، خلافا لبعض الحنفية .

حجة الأكثر أن الأمة أجمعوا على قبول خبر الواحد في تفاصيل الصلاة ، أى أركانها وشرائطها ؛ لأنها وإن كانت متواترة على الجملة إلا أنها لم تتواتر بخصوصياتها وتفصيلها .

ولذلك اختلف فيها العلماء ، وهى مما تعم به البلوى .

وأیضا أجمعوا على قبول خبر الواحد فى الفصد والحجامة ، وما یجرى مجراهما من الأمور التى تعم بها البلوى .

وأیضا جاز قبول القياس فيما تعم به البلوى ، والقياس أضعف من خبر الواحد ، ولذلك يقدم خبر الواحد على القياس عند بعض .

وإذا كان الضعيف مقبولا فيما تعم به البلوى ، فالقوى أولى بأن يقبل .

احتج الخصم بأن العادة تقضى بتواتر ما تعم به البلوى ، ولذلك تواتر البيع والنكاح والطلاق والعتق ، فإذا لم يتواتر دل على عدم صدقه .

أجاب بأننا نمنع التواتر ، أى لا نسلم أن العادة تقضى بتواتر ما تعم به البلوى ، فإنه يجوز أن يكتفى فى ثبوته بما يفيد الظن .

وتواتر مثل البيع والنكاح والطلاق والعتاق إنما وقع بطريق الاتفاق . أو لأن الرسول عليه السلام كلف بإشاعتها ، لا لأن عموم البلوى اقتضى تواترها .

= ورواية أبى هريرة ، أخرجه ابن ماجه فى ٥ - إقامة الصلاة إلخ ، ١٥ - باب رفع اليدين إذا ركع إلخ حديث رقم (٨٦٠) ٢٧٩/١ بلفظ : رأيت رسول الله ﷺ يرفع يديه فى الصلاة حذو منكبيه حين يفتتح الصلاة ، وحين يركع وحين يسجد .

ص - (مسألة) : خير الواحد في الحد مقبول ، خلافا للكرخي والبصرى لنا : ما تقدم .

قالوا : « إدروا الحدود بالشبهات » والاحتمال شبهة .

قلنا : لا شبهة ، كالشهادة ، وظاهر الكتاب .

ش - خير الواحد في حد من الحدود ، كحد الزنا والسرقة والقذف ، مقبول ، خلافا للكرخي (١) والبصرى (٢) .

لنا ما تقدم من الدليل الدال على كون خير الواحد حجة ، فإنه يدل على حجيته مطلقا من غير تخصيصه ببعض الصور دون بعض .

احتج الخصم بأن خير الواحد لا يفيد إلا الظن ، والظن يبقى معه احتمال النقيض ، واحتمال النقيض شبهة ، ويندفع الحد بالشبهة لقوله عليه السلام : « ادروا الحدود بالشبهات » (٣) . وإذا كان مندفعاً بخير الواحد ، لا يكون خير الواحد موجبا له .

(١) انظر : أصول السرخسي ٣٣٣/١ ، ٣٣٤ .

(٢) انظر : المعتمد ٢ : ٥٧٠ ، ٥٧١ .

(٣) بهذا اللفظ رواه الحارثي في مسند أبي حنيفة له من حديث مقسم عن ابن عباس وكذا هو عند ابن عدى أيضا . انظر : المقاصد الحسنة ص ٣٠ ، ونيل الأوطار ٧ : ١١٨ ، وروى الترمذي بلفظ : « ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم » في ١٥ - كتاب الحدود ، ٢ - ما جاء في درء الحدود ٤ : ٣٣ ، رقم ١٤٢٤ عن عائشة . وضعف الترمذي رفعه . وقال الزركشي (٢/٤١) : رواه البيهقي في الخلافيات عن علي .

وابن ماجه بلفظ : ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا ، في ٢٠ - كتاب الحدود ،

٥ - باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات ، ٢ : ٨٥٠ ، رقم ٢٥٤٥ .

أجاب بأننا لا نسلم أن احتمال النقيض شبهة تندفع بها الحدود ،
وإلا لكان الحد يندفع بشهادة الشهود الأربعة ، وبظاهر الكتاب ؛ لأن
كل واحد منهما يكون محتملا للنقيض ؛ لأنه لا يفيد إلا الظن .

ص - (مسألة) : إذا حمل الصحابي ما رواه على أحد محمليه
- فالظاهر حملة عليه بقريئة .

فإن [حملة] (١) على غير ظاهره ، فالأكثر على الظهور .

وفيه قال الشافعي - رحمه الله - : « كيف أترك الحديث
لقول (٢) من لو عاصرتة لحججته » .

فلو كان نصا فيتعين نسخه عنده .

وفي العمل نظر .

وإن عمل بخلاف [خبره] (٣) أكثر الأمة فالعمل بالخبر ، إلا
إجماع المدينة .

ش - الخبر لا يخلو من أن يكون مجملا ، أو ظاهرا ، أو نصا .
فإن كان مجملا ، وحمل الصحابي الذي رواه على أحد محمليه ، فالظاهر
أن الراوى إنما حملة عليه لقريئة مخصّصة .

وإنما قال : « فالظاهر » ؛ لأنه يجوز إن يكون حملة عليه
باجتهاده ، فحينئذ يجوز للمجتهد أن يخالف بالاجتهاد .

(١) فى الأصل و أ و د : حمل .

(٢) ط : يقول .

(٣) فى الأصل و د و البارى : « خير » يدل « خبره » .

وإن كان الخبر ظاهراً وحمله الراوى على غير الظاهر ، فالأكثر على أنه يحمل على الظهور ، ولا يحمل على ما حمله الراوى عليه من التأويل .
 وفي مثل هذا قال الشافعى - رضى الله عنه - : « كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته » .

ومن قال : إنه يحمل على ما حمله الراوى عليه ، احتج بأنه لو لم ٩٨/ب يجد الراوى دليلاً راجحاً لكان حمله على غير الظاهر قادحاً فى عدالته .
 أجيب بأنه يجوز أن يكون الدليل راجحاً باجتهاده ولم يكن راجحاً فى نفس الأمر .

وإن كان الخبر نصاً وعمل الراوى بخلافه ، تعين أن يكون ذلك الخبر منسوخاً عند الراوى ، وإلا لما عمل الراوى بخلافه .

وفى جواز العمل بهذا النص نظر ؛ لأن النص أقوى من الظاهر ، والظاهر لا يكون متروكاً عند الأكثر إذا ترك الراوى العمل به ، فالنص أولى أن لا يترك .

فإن قيل : لا نسلم أن النص أولى بأن لا يترك ، وذلك لأن النص دلالة قطعية لا يحتمل غير معناه ، فلا يكون ترك الراوى إياه للاجتهاد ، بل لنص راجح . بخلاف الظاهر فإنه لما احتمل غير معناه ، جاز أن يكون تركه لأجل اجتهاده .

أجيب بأن العمل بالنص أولى لأن المقتضى للعمل به متحقق ، بخلاف عمل الراوى فإنه يجوز أن يكون مخالفته لنص آخر ، ظنه الراوى ناسخاً وليس كذلك فى نفس الأمر .

وإذا عمل أكثر الأمة بخلاف خبر الواحد ، فالعمل بخبر لواحد ، لا بعمل أكثر الأمة ، لما علمت أن قول الأكثر لا يكون حجة ، فضلا عن أن يكون راجحا على خبر الواحد ، إلا إذا كان عمل الأكثر عمل أهل المدينة ، فإنه يتعين العمل بعمل أهل المدينة ؛ لأنه ثبت أن اتفاق أهل المدينة [إجماع] ^(١) والإجماع يقدم على خبر الواحد .

ص - (مسألة) : الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم .

وقيل بالعكس .

أبو الحسين : إن كانت العلة بقطعي ، فالقياس ، وإن كان الأصل مقطوعا به فالاجتهاد .

والمختار : إن كانت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعي - فالقياس .

وإن كان وجودها ظنيا - فالوقف .

وإلا فالخبر .

ش - خبر الواحد إذا كان مخالفا للقياس فلا يخلو من أن يمكن الجمع بينهما بوجه أولا .

فإن كان الثاني فالأكثر على أن الخبر مقدم على القياس مطلقا . وإليه أشار بقوله : « الأكثر على أن الخبر المخالف للقياس من كل وجه مقدم » .

(١) في الأصل و جـ : « حجة إجماع » بدل « إجماع » .

وقيل بالعكس ، أى يقدم القياس مطلقا .

وقال أبو الحسين : إن كانت العلة منصوصة بنص قطعى فالقياس مقدم .

وإن لم تكن العلة منصوصة بنص قطعى ، فإن كان الأصل مقطوعا به أى ثبت الحكم فى الأصل بدليل قطعى فيقدم أحدهما على الآخر بالاجتهاد والترجيح .

واختار المصنف التفصيل بأن قال : إن كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ، سواء كان ذلك النص قطعيا أو ظنيا ، ووجودها ، أى وجود العلة فى الفرع قطعيا ، فالقياس مقدم .

وإن كان وجود العلة فى الفرع ظنيا ، فالتوقف .

وإلا ، أى وإن لم تكن العلة ثابتة بنص راجح على الخبر فالخبر مقدم .

ص - لنا أن عمر رضى الله عنه ترك القياس فى الجنين للخبر ، وقال : « لولا هذا لقضينا فيه برأينا » .

وفى دية الأصابع باعتبار منافعها بقوله : « فى كل إصبع عشر » .
وفى ميراث الزوجة من الدية . وغير ذلك ، وشاع وذاع ولم ينكره (١) أحد .

(١) فيما سوى ط ، ع والبارقى : ولم ينكر .

وأما مخالفة ابن عباس خير أئمة هرة - رضى الله عنهما -
« توضحوا مما مسته النار » فاستبعاد لظهوره (١) .

وكذلك هو وعائشة في : « إذا استيقظ » .

ولذلك قالوا (٢) : فكيف نصنع بالمهراس .

وأىضا [آخر معاذ] (٣) العمل بالقياس وأقره صلى الله عليه وسلم .

وأىضا لو قدم - لقدم الأضعف .

والثانية إجماع ؛ لأن الخبر مجتهد فيه (٤) في العدالة والدلالة ،
والقياس في ستة : حكم الأصل ، وتعليله ، ووصف التعليل ، ووجوده
في الفرع ، ونفى المعارض فيهما .

وإلى الأمرين أىضا (٥) إن كان الأصل خيرا .

ش - احتج المصنف على تقديم الخبر على القياس إذا لم تكن
العلة ثابتة بنص راجح بثلاثة وجوه .

أحدها الإجماع . ووجه التمسك به أن عمر - رضى الله عنه -
ترك العمل بالقياس وأخذ الخبر في دية الجنين . وذلك لأنه قصد أن ١/٩٩

(١) فى الأصل : لظهوره فى العموم .

(٢) ط ، ع : قال . والصحيح ما أثبتناه .

(٣) فى الأصل : آخر معتاد وفى ب : أخبر معاذ . والصحيح ما أثبتناه .

(٤) ط : يجتهد فيه .

(٥) ع : وفى الأمر أىضا . وفى ط : وفى الأمرين والصحيح ما أثبتناه مما سواهما

يعمل بالقياس . فقال حَمَل بن مالك (١) : « كنت بين ضرتين لى فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا ، فقضى رسول الله ﷺ - بالغرة - . فقال عمر - رضى الله عنه - لولا هذا لقضينا برأينا (٢) .

وأىضا ترك عمر العمل بالقياس وأخذ بالخبر فى دية الإصبع ، فإنه قصد إيجاب دية الأصابع على قدر منافعها ، حتى روى واحد من الصحابة له « فى كل إصبع عشر من الإبل » (٣) .

(١) فى الأصل : « أحمد بن مالك » وهو خطأ . وهو حمل بن مالك بن النابغة الهذلى يكنى أبا نضلة ، له صحبة ، نزل البصرة وله بهادار ، روى عن النبى ﷺ فى قصة الجنين ، وليس له عندهم غيره . وروى عنه عبد الله بن عباس .

انظر : الإصابة القسم الثانى ص ١٢٥ ، وتهذيب التهذيب ٣ : ٣٥ ، ٣٦ .
 (٢) رواه أبو داؤد فى الديات ، باب دية الجنين ، حديث رقم (٤٥٧٢)
 ١٩١/٤ . ولفظه : عن عمر أنه سأل عن قضية النبى - ﷺ - فى ذلك . فقام حَمَل بن مالك بن النابغة . فقال : كنت بين امرأتين . فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينا . فقضى رسول الله - ﷺ - فى جنينها بغرة وأن تقتل .
 وفى حديث رقم (٤٥٧٣) فقال عمر : الله أكبر ، لو لو أسمع بهذا لقضينا بغير هذا .

وأخرج البخارى فى ٨٧ - الديات ، ٢٥ - باب جنين المرأة ، حديث رقم (٦٩٠٤ - ٦٩٠٨) ١٢/٢٤٦ ، ٢٤٧ .

ومسلم فى ٢٨ - القسامة ، ١١ - باب دية الجنين إلخ ، حديث رقم (٣٥ - ٣٩) ٣/١٣٠٩ - ١٣١١ كلاهما عن أبى هريرة ومغيرة بن شعبة بقضاء النبى - ﷺ - فى دية الجنين بغرة .

(٣) رواه البيهقى فى السنن الكبرى ٨ : ٩٣ وأخرج الترمذى فى ١٤ - الديات ، =

وأيضاً اجتهد عمر واستقر رأيه على أن زوجة المقتول لا ترث من دية زوجها ، فلما نقل عن الرسول - ﷺ - إليه توريث الزوجة من دية زوجها ، ترك الاجتهاد وأخذ بالخبر (١) .

وغير ذلك من الوقائع . وقد شاع ذلك بين الصحابة ولم ينكر عليه (٢) أحد فيكون إجماعاً على تقديم الخبر على القياس .

قوله : « وأما مخالفة ابن عباس » جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : لا نسلم أنه لم ينكر أحد من الصحابة تقديم الخبر على القياس . وذلك لأن ابن عباس قدم القياس على الخبر ، فإنه خالف خبر أبي هريرة : « توضؤوا مما مست النار » فقال : « ألسنا نتوضأ بالماء الحميم ، فكيف نتوضأ بما نتوضأ عنه » (٣) .

= ٤ - باب ما جاء في دية الأصابع ، رقم (١٣٩١) ١٣/٤ عن ابن عباس أن النبي - ﷺ - قال : دية الأصابع اليدين والرجلين سواء عشر من الإبل لكل إصبع . وقال : حسن صحيح . وأخرج البخارى في ٨٧ - الديات ، ٢٠ - باب دية الأصابع ، رقم (٦٨٩٥) ٢٢٥/١٢ بلفظ : هذه وهذه سواء يعنى الإبهام والخنصر .

(١) روى ابن ماجه في ٢١ - الديات ، ١٢ - باب الميراث من الدية ، حديث رقم (٢٦٤٢) ٨٨٣/٢ عن سعيد بن المسيب أن عمر كان يقول : الدية على العاقلة ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً . حتى كتب إليه الضحاك بن سفيان أن النبي - ﷺ - ورث امرأة أشيم الضبائى من دية زوجها .

وروى الترمذى مثله في ١٤ - الديات ، ١٩ - باب ما جاء في المرأة هل ترث من دية زوجها ، حديث رقم (١٤١٥) ٢٧/٤ . وقال : حسن صحيح .

(٢) ب ، د : ينكره .

(٣) أخرج الترمذى في أبواب الطهارة ، ٥٨ - ما جاء في الوضوء مما غيرت النار ، =

وأيضاً خالف ابن عباس وعائشة خبر أبي هريرة : « إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً » (١) لكونه مخالفاً للقياس .

= حديث رقم (٧٩) / ١١٤ / ١ ، ١١٥ عن أبي هريرة قال : قال رسول الله - ﷺ - : « الوضوء مما مست النار ولو من ثور أقط » . قال : فقال له ابن عباس : يا أبا هريرة ! أنتوضأ من الدُّهن ، أنتوضأ من الحميم ؟ فقال أبو هريرة : يا ابن أخي إذا سمعت حديثاً عن رسول الله - ﷺ - فلا تضرب له مثلاً .

وروى مثله ابن ماجه في ١ - الطهارة ، ٦٥ - الوضوء مما غيرت النار ، حديث رقم (٤٨٥) / ١٦٣ / ١ .

وروى مسلم في ٣ - الحيض ، ٢٣ - باب الوضوء مما مست النار ، حديث رقم (٣٥٢) / ٢٧٢ / ١ عن أبي هريرة : سمعت رسول الله - ﷺ - يقول : « توضأوا مما مست النار » ولم يذكر قول ابن عباس .

قال ابن كثير في التحفة (١ / ١١) : وروى الحافظ أبو بكر البيهقي من حديث ابن جريج عن عطاء قال ابن عباس : لا تتوضأ مما مست النار . إنما النار بركة ما تحل من شيء ولا تحرمه . وقال الزركشي في المعبر (١ / ٤٢) : ورواه أبو نعيم في الخلية عن أبي هريرة عن النبي - ﷺ - قال : توضؤوا مما غيرت النار . قال : فقال ابن عباس : كيف نصنع بالماء السخن ؟ فقال أبو هريرة : إذا حدثت عن النبي - ﷺ - فلا تضرب له الأمثال . (١) قال ابن كثير في التحفة (١ / ١١) : أما الخبر فقد تقدم في مسألة خبر الواحد فيما تعم به البلوى . وأما مخالفة ابن عباس وعائشة لأبي هريرة في ذلك فلا يحضرني الآن نقله . وإنما روى البيهقي من حديث الأعمش عن إبراهيم أن أصحاب عبد الله قالوا : فكيف يصنع أبو هريرة بالمهراس ؟

وقال الزركشي في المعبر (١ / ٤٢) : مخالفة ابن عباس وعائشة حديث أبي هريرة في المستيقظ ، لم أقف على مخالفتها . في مصنف ابن أبي شيبة عن الأعمش عن إبراهيم أن أصحاب عبد الله كانوا - إذا ذكر عندهم حديث أبي هريرة - قالوا : فكيف يصنع أبو هريرة بالمهراس ؟

أجاب بأننا لا نسلم أن إنكار ابن عباس في الحديث الأول لترجيح القياس على الخبر ، بل إنكاره لاستبعاده الحديث المذكور لظهور الأمر على خلافه .

وكذلك إنكار ابن عباس وعائشة خبره . ولذلك قالوا : « كيف نصنع بالمهراس » ، وهو الحجر العظيم الذى يصب فيه الماء لأجل الوضوء .

[الوجه] (١) الثانى أنه عليه السلام لما بعث معاذ إلى اليمن سأله ، فقال : بم تقضى يا معاذ ؟ فقال : بالكتاب . قال عليه السلام : « فإن لم تجد فيه ؟ » قال : بالسنة . قال : « فإن لم تجد فيها ؟ » قال : أجتهد برأى . فقال رسول الله ﷺ : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله » (٢) .

فجعل معاذ العمل بالقياس مشروطا بفقد الحكم (٣) فى السنة ، أعم من أن يكون متواترا أو آحادا ، فأقره الرسول عليه السلام وحمد الله على ذلك . فلو لم يكن الخبر مقدما على القياس لما أقره الرسول عليه السلام ، ولم يحمد على ذلك الوجه .

الثالث : لو قدم القياس على الخبر لزم تقديم الأضعف على الأقوى . والتالى باطل بالاتفاق . وإليه أشار بقوله : « والثانية إجماع » .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) « الحكم » مكرر فى الأصل .

بيان الملازمة أن الخبر يتوقف على مقدمات أقل . وما يتوقف على مقدمات أقل ، كان الخطأ فيه أقل ، فيكون أقوى .

وإنما قلنا : إن الخبر يتوقف على مقدمات أقل لأن الخبر يجتهد فيه في الأمرين : عدالة الراوى ، ودلالته على ما هو المراد . والقياس يجتهد فيه في ستة أمور : الأول ، ثبوت حكم الأصل . والثانى ، تعليل حكم الأصل . الثالث ، الوصف الصالح للتعليل . الرابع ، وجود ذلك الوصف فى الفرع ؛ الخامس ، عدم المعارض فى الأصل . السادس ، عدمه فى الفرع .

هذا إذا لم يكن الأصل ثابتا بالخبر . أما إذا كان الأصل ثابتا بالخبر ، احتاج القياس أيضا إلى الأمرين : العدالة والدلالة .

ص - قالوا : الخبر محتمل للكذب والكفر والفسق والخطأ والتجوز والنسخ .

وأجيب بأنه بعيد .

وأیضا فمتطرق إذا كان الأصل خيرا .

ش - احتج القائلون بتقديم القياس على الخبر بأن القياس أقوى من الخبر فيكون أقدم (١) .

أما الثانى فظاهر .

(١) ب ، د : « مقدا » بدل « أقدم » .

وأما الأول فلأن الخبر يحتمل الكذب ، لأن الراوى ليس معصوماً عن الكذب . ويحتمل كفر أحد الرواة وفسقه . وأيضاً يحتمل الخطأ ، لجواز زهول أحد الرواة . ويحتمل أيضاً التجوز والنسخ .
بخلاف القياس فإنه لا يحتمل شيئاً منها . فيكون القياس أقوى (١) .

أجاب بأن هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور عدالة الراوى .
ب/٩٩ وأيضاً هذه الاحتمالات كما تنطبق على الخبر ، تنطبق على القياس إذا كان أصله خبراً .

ص - وأما تقديم ما تقدم فلأنه يرجع إلى تعارض خبرين عمل بالراجع [منهما] (٢) .

ش - هذا إشارة إلى جواب دخل مقدر .

توجيهه أن يقال : الأدلة التي ذكرت اقتضت تقديم الخبر على القياس مطلقاً فكيف صح تقديم القياس على الخبر فيما إذا كان العلة منصوبة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعياً .

تقرير الجواب أن يقال : إن حاصل التعارض في هذه الصور ، يرجع إلى تعارض الخبرين الدال أحدهما على العلة والآخر على الحكم ؛ إذ العلة موجودة في الفرع قطعياً . فيجب العمل بالخبر الراجح ، وهو الدال على العلة ؛ إذ التقدير أنه راجح على الخبر الدال على الحكم .

(١) في الأصل : منها أقوى .

(٢) « منهما » ساقط من أ ، ب ، ج ، د .

ص - والوقف لتعارض الترجيحين .

ش - احتج المصنف على الوقف في الصورة التي تكون العلة في القياس منصوطة بنص راجح على الخبر ، ووجودها في الفرع ظنيا بأن كل واحد من القياس والخبر راجح من وجه ومرجوح من وجه ؛ لأن القياس من حيث إن نص العلة راجح على الخبر اقتضى الرجحان ، ومن حيث إن وجود العلة في الفرع ليس بقطعي يقتضى المرجوحية ؛ لأنه يتطرق إلى القياس مفسدة من هذه الجهة لم تتطرق إلى الخبر .

والخبر راجح من حيث إن مقدماته أقل من مقدمات القياس ومرجوح بالنسبة إلى النص الدال على علة الحكم .

وإذا ترجح كل منهما من وجه دون وجه ، تساويا ، فوجب الوقف .

ص - فإن كان أحدهما أعم ، خص بالآخر ، وسيأتي .

ش - هذا هو الشق الأول من التريد ، وهو أن يمكن الجمع بين القياس والخبر بوجه ما .

وذلك إنما يكون إذا كان أحدهما أعم والآخر أخص .

وطريق الجمع بينهما تخصيص العام ، سواء كان العام قياسا أو خبرا .

وسياتي بيان ذلك في التخصيص .

ص - (مسألة) : المرسل^(١) : قول غير الصحابي : قال صلى الله عليه وسلم .

(١) ع : المراسل .

ثالثها : قال الشافعي - رضى الله عنه - : إن أسند غيره ، أو أرسله وشيوخهما مختلفة ، أو عضده قول صحابي ، أو أكثر العلماء ، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل ، قُبِل .
ورابعها : إن كان من أئمة النقل - قُبِل ، وإلا فلا .
وهو المختار .

ش - الخبر المرسل : هو قول العدل ، غير الصحابي : « قال رسول الله » من غير ذكر الواسطة (١) .
وقد اختلفوا في قبوله على أربعة مذاهب .
أحدها : قبوله مطلقا . وهو مذهب أبى حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروایتين وجمهور المعتزلة .

(١) قال الخبازى فى شرحه للمعنى (ورقة ١٥٤ ألف) : أعلم أن المراسيل على أربعة أنواع : ما أرسله الصحابي . وهو مقبول بالإجماع .

والثانى ما أرسله القرن الثانى والثالث ، فهو حجة عندنا (أى الحنفية) . وقال الشافعي : لا يكون حجة إلا إذا اتصل من وجه . ولهذا قال : قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لأنى تتبعتها فوجدتها مسانيد .

والثالث ما أرسله العدل فى كل قرن . فقد اختلف العلماء فى هذا الفصل . قال أبو الحسن الكرخي : يقبل . وكان لا يقبل عيسى بن أبان إلا بمن اشتهر فى الناس بمحمل العلم منه . وإنما يعنى محمد بن الحسن وأمثاله المشهورين بالعلم . (وهذا ما اختاره ابن الحاجب) . والرابع من وجه دون وجه . واختلف أصحاب الحديث فيه . فمنهم من قال : سقط الاتصال فيه بالانقطاع من وجه . كأنه جعل الانقطاع دليل الجرح ، والجرح أولى من التعديل . والأكثر على أنه يكفى الاتصال من وجه ، فيجعل المنقطع كأن ليس ؛ لأن ذلك الطريق ساكت عن الراوى وحاله أصلا ، وفى الطريق المتصل بيان له . ولا معارضة بين الساكت والناطق .

وثانيها : عدم قبوله مطلقا .

وثالثها : أنه يقبل إن أسند ذلك المرسل غير الراوى ، أو أرسل ذلك المرسل غيره ولكن بشرط أن يكون شيوخ المرسل الأول غير شيوخ المرسل الثانى . أو عضد ذلك المرسل قول الصحابى ، أو قول أكثر العلماء ، أو عرف أن المرسل لا يرسل إلا عن عدل .
وإن لم يتحقق واحد من هذه الأمور لم يقبل .
وهو مذهب الشافعى ، رحمه الله (١) .

ورابعها : أن المرسل إن كان من أئمة النقل ، كسعيد بن المسيب ، قبل ذلك المرسل ، وإلا فلا . وهو مذهب عيسى بن أبان (٢) . وهو المختار عند المصنف .

ص - لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ،
[ولم ينكره] (٣) أحد ، كابن المسيب ، والنخعى ، والشعبى
[والحسن] (٤) وغيرهم .

(١) انظر : الرسالة ص ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، فقرة ١٢٥٤ .

(٢) هو عيسى بن أبان بن صدقة ، المكنى بأبى موسى ، أخذ عن محمد بن الحسن وعن الحسن بن زياد اللؤلؤى ، وكان محدثا ، وقد ولى قضاء بصرة سنين .
ألف فى الأصول : كتاب إثبات القياس ، خبر الواحد ، اجتهاد الرأى ، وألف الجامع وكتاب الحجج . توفى - رحمه الله - سنة ٢٢٠ ببصرة .

انظر : الفوائد البهية ص ١٥١ ، والجواهر المضيئة ٢ : ٤٠١ ، وتاريخ بغداد ١١ : ١٥٧ ، وفهرست ابن نديم ٢٨٩ ، والفتح المبين ١ : ١٤٠ .

(٣) فى الأصل : فلم ينكر .

(٤) زيادة من أ ، ط ، ع ، والبارقى وذكره العضد أيضا الحسن فى شرحه ولكن الأصفهاني لم يذكره .

فإن قيل : يلزم أن يكون المخالف خارقاً (١) .

قلنا : خرق الإجماع الاستدلالي أو الظني لا يقدر .

وأيضاً : لو لم يكن عدلاً عنده - لكان مدلساً في الحديث .

ش - احتج المصنف على المذهب المختار عنده بوجهين :

١/١٠٠

أحدهما أن إرسال أئمة النقل من التابعين كان مشهوراً مقبولاً ،

ولم ينكره أحد ، كما إرسال ابن المسيب ، والشعبي (٢) وإبراهيم

النخعي (٣) وغيرهم من التابعين ، فكان إجماعاً على قبول مرسل أئمة

النقل .

فإن قيل : لو كان ما ذكرتم إجماعاً لكان المخالف الذي لم يقبل

المرسل مقدوحاً لكونه خارقاً للإجماع .

أجاب بأن الموجب للقدح خرق الإجماع القطعي .

أما الإجماع الاستدلالي والظني فلا يقدر في خرقه .

(١) في الأصل : خارقاً للإجماع .

(٢) سبق ترجمته .

(٣) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود ، أبو عمران ، من مذحج ، من أكابر

التابعين صلاحاً وصدق رواية وحفظاً للحديث . قال فيه الصلاح الصفدي : فقيه

العراق ، كان إماماً مجتهداً له مذهب . ولد سنة ٤٦ هـ وتوفي سنة ٩٦ هـ .

انظر : طبقات ابن سعد ٦ : ١٨٨ ، وغاية النهاية ١ : ٢٩ ، والمعارف

ص ٤٦٣ ، والأعلام ١ : ٨٦ .

الثانى : أنه لو لم يقبل المرسل لكان لكون الأصل غير عدل عند المرسل . والتالى باطل فالمقدم مثله .

أما الملازمة فظاهرة .

وأما بطلان التالى فلأنه لو كان الأصل غير عدل عند المرسل وقد روى عنه ، لكان مدلساً فى الحديث على المستمعين ، وهو يوجب القدح فى عدالة الراوى .

ولقائل أن يقول على الأول : لا نسلم أن عدم الإنكار على قبول مراسيل هؤلاء المذكورين لأجل أنهم من أئمة النقل ، بل لأجلهم أنهم لا يروون إلا عن العدول ، كما قال الشافعى ، رحمه الله .

وعلى الثانى أنه يقتضى قبول المرسل من كل عدل وإن لم يكن من أئمة النقل .

ص - قالوا : لو قبل - لقبيل مع الشك ؛ لأنه لو سئل [لجاز] ^(١) لأن لا يعدل .

قلنا : فى غير الأئمة .

قالوا : لو قبل - لقبيل فى عصرنا .

قلنا : لغلبة الخلاف ^(٢) فيه .

أما إن كان من أئمة النقل ، ولا ريبه تمنع - قبل .

(١) الأصل : جاز .

(٢) البابرقى : الاختلاف .

قالوا : لا يكون للإسناد معنى .

قلنا : فائدته في أئمة النقل تفاوتهم ورفع الخلاف .

ش - احتج القائل بعدم قبول المرسل مطلقا بوجوه ثلاثة .

الأول : لو كان المرسل مقبولا لقبول الخبر مع الشك في عدالة

الراوى . والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن المرسل لم يذكر الأصل ؛ فلو سئل عنه جاز أن

لا يعدله [فبقى] (١) مشكوك العدالة .

أجاب بأن المرسل إذا كان من أئمة النقل لا يروى إلا عن

عدل ، فلا يمكن أن لا يعدل الأصل .

الثانى : لو كان المرسل مقبولا ، لقبيل في عصرنا . والتالى باطل .

بيان الملازمة أن علة قبول المرسل ظهور عدالة المرسل ، وظهور

أنه لا يروى إلا عن عدل . وهذا معنى لا يختص بالمرسلين في غير

عصرنا ؛ لأنه بعينه يكون موجودا في المرسلين في عصرنا . فوجب قبول

المرسل في عصرنا .

أجاب بالفرق ، فإن غلبة الخلاف وكثرة المذاهب في عصرنا يمنع

قبول المرسل في عصرنا .

ولئن سلم عدم الفرق فلا نسلم نفى التالى ؛ فإن مراسيل أئمة

(١) في النسخ الأخرى : فيبقى .

النقل تقبل في عصرنا أيضا ؛ لأن أئمة النقل هم عارفون بالشيوخ فلا يردون إلا عن عدل .

الثالث : لو كان المرسل مقبولا لم يكن لذكر الإسناد معنى ؛ لأنه حينئذ يقبل بدون ذكر الإسناد ، فلا فائدة في ذكره .

أجاب بمنع الملازمة ؛ فإن معنى الإسناد وفائدته في غير أئمة النقل ظاهر . وفي أئمة النقل معرفة تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف الواقع في المرسل .

ص - القابل (١) مطلقا : تمسكوا بمراسيل التابعين .

ولا يفيدهم تعميما .

قالوا : إرسال العدل يدل على تعديله .

قلنا : نقطع بأن (٢) الجاهل يرسل ولا يدرى من رواه (٣) .

ش - القائلون بقبول المرسل مطلقا تمسكوا بوجهين :

أحدهما قبول مراسيل التابعين . وتقريره كما مر .

أجاب بأن قبول مراسيل التابعين لا يفيدهم قبول كل مرسل على

التعميم ، فإنه يجوز اختصاص التابعين بمعنى يوجب قبول مراسيلهم .

(١) ع : القائل .

(٢) فيما عدا ط ، ع : أن .

(٣) ع : ورائه . وفي المنتهى (ص ٦٤) ما أثبتناه .

الثاني أن إرسال العدل يدل على تعديل الأصل . وإذا كان دالا على تعديل الأصل يكون مقبولا .

١٠٠/ب أجاب بأننا لا نسلم أن إرساله يدل على تعديل الأصل ؛ فإننا (١) نقطع أن الجاهل يرسل ولا يدري من رواه ، فضلا عن عدالته .

ص - وقد أخذ على الشافعي ، فقيل : إن أسند فالعمل بالمسند . وهو وارد . وإن لم يسند ، فقد انضم غير مقبول إلى مثله . ولا يرد ؛ فإن (٢) الظن قد يحصل أو يقوى بالانضمام .

ش - الحنفية قد أخذوا على الشافعي في قوله : المرسل يقبل بالشرط المذكور .

وتوجيه المؤاخذة أن يقال : لا معنى لقول الشافعي أنه يقبل إذا كان مسندا ، أو يقبل إذا تحقق شرط آخر من الشرائط المعتبرة عنده . أما الأول فلأنه حينئذ يكون العمل بالمسند ، لا بالمرسل . واعترف المصنف بوروده .

وأما الثاني فلأنه حينئذ يكون انضمام غير مقبول إلى مثله ، فلا يكون مقبولا . ومنع المصنف وروده ؛ فإنه قد لا يحصل الظن بواحد منهما ويحصل بانضمام أحدهما إلى الآخر .

[أو يحصل الظن الضعيف بواحد منهما ويقوى بانضمام أحدهما إلى الآخر] (٣) .

(١) د : فإن . وهو خطأ .

(٢) ع : بأن .

(٣) ما بين القوسين زيادة مما سوى الأصل .

والحق أن الأول أيضا غير وارد ؛ فإن المرسل قد يقوى بالمسند ، فيستحق لذلك القبول . والمسند أيضا قد يقوى بالمرسل فيرجح على مسند آخر يعارضه (١) .

ص - والمنقطع أن يكون بينهما رجل . وفيه نظر .

والموقوف أن يكون قول صحابي أو من دونه .

ش - الخبر المنقطع أن يكون بين الراويين (٢) رجل لم يذكر ولم يعرف حاله . كما يروى راوٍ عن شيخ شيخه ولم يذكر شيخه .

وفي قبول المنقطع نظر . فإن لقائل أن يقول : الراوى المتوسط مجهول الحال ، فلا يكون روايته مقبولة .

والخبر الموقوف أن يكون الراوى قد وقفه على غير الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، بأن ينتهى روايته إلى قول صحابي أو من دونه (٣) .

★ ★ ★

تم بحمد الله

الجزء الأول ويليه بإذن الله فى الجزء الثانى

« ما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع »

(١) قال البائرى (١٢٢ ألف) المسند مقبول بالاتفاق فلا يحتاج إلى انضمام شىء آخر إليه . واعتبار الترجيح فيما نحن فيه غير صحيح لأن الكلام فى نفس القبول . على أنه يفيد الترجيح عند الخصم فكان رد المختلف على المختلف وهو غير مفيد .

(٢) الأصل : الروايتين . وهو خطأ .

(٣) د : زيادة : والحمد لله رب العالمين . ويتلوه الأمر .

مَنْ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ



المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
معهد البحوث العلمية ودراسات التراث الإسلامي
مركز أبحاث التراث الإسلامي
مكة المكرمة

بَيَانُ الْمُخْتَصَرِ

شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب في أصول الفقه

تأليف

محمّد بن عبد الرحمن بن عبد بن محمد
بن أبي بكر بن علي بن أبي النعمان بن أبي

الرافعي

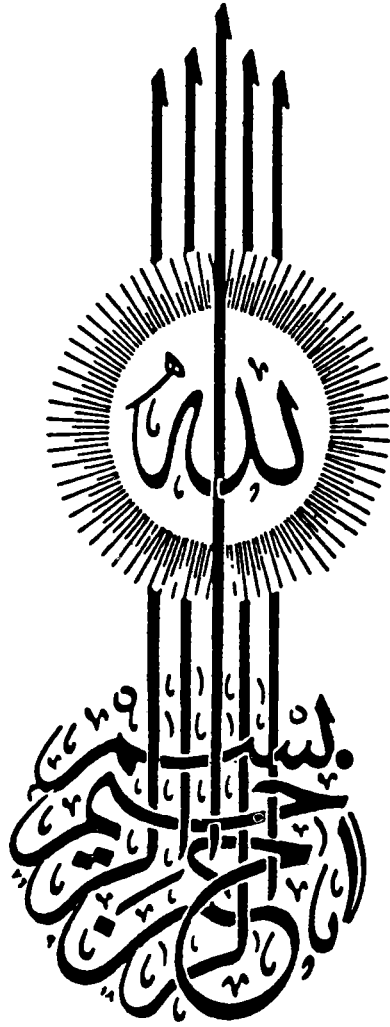
ت ٧٤٩ هـ

تحقيق

الدكتور محمد مظهر بقا

الجزء الثاني

ما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع



بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر

ص - الأمر^(١) حقيقة في القول المخصوص اتفاقا ، وفي الفعل مجاز .

وقيل : مشترك .

وقيل : متواطىء .

لنا : سبقه إلى الفهم ، ولو كان متواطئا - لم يفهم منه الأخص ، كحيوان في إنسان .

واستدل : لو كان حقيقة - لزم الاشتراك ، فيخل بالتفاهم .

^(٢) (فعورض بأن المجاز خلاف الأصل ، فيخل بالتفاهم^(٢))

وقد تقدم مثله .

ش - لما فرغ من بحث الخبر شرع في الأمر^(٣) . فذكر أولا ما يطلق عليه لفظ الأمر .

(١) في الأصل وجـ زيادة : « أم ر » بعد « الأمر » .

(٢) ساقط من ب .

(٣) قال العضد (٧٦/٢) : « فرغ من السند وشرع في المتن » وقال التفتازاني :

(قوله : فرغ من السند) يشير الى أن البحث عن الخبر كان من جهة كونه من مباحث السند والا فهو من حيث كونه من أقسام المتن لا يتعلق به بحث للأصولي . وبهذا يظهر أن ما ذكره بعض الشارحين من أنه لما فرغ من الخبر شرع في الأمر ، ليس على ما ينبغي . وقال الكرمانى (ورقة ٢٥٨ ب) شرع في المتن أى جوهر اللفظ لا طريقه .

(«لفظ الأمر^(١)) حقيقة في القول المخصوص ، وإطلاقه على الفعل مجاز .

وقيل : الأمر مشترك بين القول المخصوص والفعل^(٢) .

وقيل : متواطىء ، أى القدر المشترك بين القول والفعل^(٣) .

واختار المصنف المذهب الأول ، وهو كونه حقيقة في القول ، مجازا في الفعل .

واحتج على إبطال الاشتراك والتواطؤ بأنه : يسبق القول إلى الفهم عند إطلاق لفظ الامر . فلو كان لفظ الامر مشتركاً أو

(١) ساقط من ب ، د .

قال العضد في شرحه للمختصر (٧٦/٢) والسبكي في رفع الحاجب (١٧٦ الف) : «الأمر ، ولا نعنى به مسماه كما هو المتعارف في الاخبار عن الألفاظ أن يلفظ بها والمراد بها مسمياتها ، بل لفظة الأمر وهو أمر» .

(٢) هذا اختيار بعض الفقهاء وبعض الشافعية ويضم إليه اختيار أبى الحسين البصرى . فإن الأمر عنده مشترك بين الشئ والصفة وبين جملة الشان والطرائق وبين القول المخصوص . فالفعل عنده يدخل في الشئ ولكن لا يطلق على الفعل حقيقة من حيث هو فعل بل من حيث هو شئ كما قال الأمدى في الإحكام ٤/٢ ط صبيح .

انظر : المعتمد ٤٥/١ وانظر أيضا المحصول ج ١٤٠٧/٢/١ ، وارشاد الفحول ٩١ والإحكام للأمدى ١٣١/٢ .

(٣) وهو اختيار الأمدى .

انظر : الإحكام ١٣١/٢ .

قال إسمرقندى في ميزان الأصول (ورقة ١٦ الف) : وفائدة الخلاف تظهر في أفعال النبى - صلى الله عليه وسلم - هل هى موجبة مثل أوامره فعندهم موجبه وعند بعض أصحابنا غير موجبة .

ومثل هذا قال الخبازى في المغنى (ص ٢٨) وشرحه (ورقة ١٢١ الف) والسرخى ١١/١ وغيرهما .

متواطئاً - لم يسبق القول إلى الفهم عند إطلاقه .

أما إذا كان مشتركاً - فلتساوى المفهومين ، حينئذ فسبق أحدهما إلى الفهم دون الآخر ، ترجيح بلا مرجح .

ولم يتعرض المصنف له لظهوره .

أما إذا كان متواطئاً - فلأنه حينئذ يكون القول أخص من مدلوله ، ولم يفهم الأخص من الأعم ، كإطلاق حيوان في إنسان ؛ فإنه لا يفهم منه الإنسان .

واستدل على المذهب المختار بأن الأمر لو كان حقيقة في الفعل - لزم الاشتراك ، ضرورة كونه حقيقة في القول أيضا .

والاشتراك خلاف الأصل ؛ لأنه يخل (بالتفاهم^(١)) .

وعورض بأنه لو لم يكن حقيقة في الفعل - لزم المجاز والمجاز خلاف الأصل ؛ لأنه يخل بالتفاهم .

وقد تقدم التعارض الواقع بين المجاز والاشتراك وأن المجاز أولى منه .

ص - والتواطؤ : مشتركان في عام ، فيجعل اللفظ له دفعا للمحذورين .

وأجيب بأنه يؤدي إلى رفعها^(٢) أبدا ؛ فإن مثله لا يتعذر وإلى صحة دلالة الأعم للأخص .

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : رفعتها . وهو خطأ .

وأیضا : فإنه قول حادث هنا^(١) .

ش - احتج القائل بالتواطؤ بأن القول والفعل مشتركان في معنى عام ، فيجعل لفظ الأمر لذلك المعنى (العام^(٢)) الشامل لهما دفعا للمحدورين : الاشتراك والمجاز ، اللازم أحدهما على تقدير كونه حقيقة فيهما ، والآخر على تقدير كونه حقيقة في أحدهما .

أجاب بثلاثة أوجه :

الأول - أن هذا الاستدلال يؤدي إلى رفع الاشتراك والمجاز في جميع المواضع ؛ إذ ما من معنيين إلا وبينهما أمر عام يمكن جعل اللفظ له .

اللهم إلا أن يخصص هذا الاستدلال بالمواضع التي لم يوجد فيها دليل دال على وجود الاشتراك أو المجاز .

وحينئذ لا يتم في هذا الموضوع ؛ لأننا لانسلم حينئذ أنه لم يوجد^(٣) في هذا الموضوع ما يدل على أحدهما ؛ فإن سبق القول إلى الفهم يدل على كونه حقيقة في القول ، مجازا في الفعل .

الثاني - أنه يؤدي إلى صحة دلالة الأعم للأخص ، لأنه حينئذ يكون القول خاصا بالنسبة إلى مدلول لفظ الأمر ، وقد صح دلالة لفظ الأمر على القول ؛ لكن العام لا دلالة له على الخاص أصلا .

(١) هنا ساقط من ب .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٣) ج : لو لم يوجد .

الثالث - أن القول^(١) بالتواطؤ ، قول حادث ، لم يقل به أحد

من الأئمة .

ص - حد الأمر : اقتضاء فعل غير كف على جهة

الاستعلاء وقال^(٢) القاضي والإمام : القول المقتضى طاعة المأمور بفعل

المأمور به .

وردد بأن المأمور مشتق منه .

وأن الطاعة موافقة الأمر ، فيجىء الدور فيهما .

وقيل : خبر عن الثواب على الفعل .

وقيل : عن استحقاق الثواب .

ورد بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب ، والأمر ياباهما .

ش - لما ذكر أن الأمر يطلق على القول المخصوص حقيقة ، والقول كما يطلق على اللفظي يطلق على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي دل عليه الكلام اللفظي ، أراد أن يذكر حد الأمر الذي هو أحد أقسام الكلام النفسي ، وهو اقتضاء ، أي طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء .

فقوله : «اقتضاء فعل» يشمل الأمر والنهي والالتماس

والدعاء .

(١) ج : العمل بدل «القول» وهو خطأ .

(٢) وقال مكرر في ط .

وقوله : «غير كف» يخرج عنه النهي ؛ لأن النهي عنده فعل هو^(١) كف .

وقوله : «على جهة الاستعلاء» يخرج الدعاء والالتماس^(٢) .

وقال القاضي وإمام الحرمين في حد الأمر : إنه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به^(٣) .

ورد هذا التعريف بأنه يشمل المأمور والطاعة ، والمأمور : مشتق من الأمر فيتوقف معرفته على معرفة الأمر .

والطاعة : موافقة الأمر ، فيتوقف معرفته أيضا على معرفة الأمر ، فيجىء الدور فيهما أي في المأمور والطاعة .

وقيل في حد الأمر : إنه خبر عن الثواب على الفعل^(٤) .

وقيل : إنه خبر عن استحقاق الثواب^(٥) .

وردهما بأن الخبر يستلزم الصدق أو الكذب ، والأمر ياباهما ؛ ضرورة عدم احتمالهما ، فيمتنع جعل الخبر جنسا له .

ص - المعتزلة لما أنكروا كلام النفس - قالوا^(٦) : قول القائل لمن دونه «افعل» ونحوه .

(١) «هو» ساقط من أ ، ب ، ج .

(٢) قال العضد (٢ : ٧٧) : اشترط الاستعلاء كما هو رأى أبى الحسين ، ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأى الأشعري ، ولم يشترط العلو كما هو رأى المعتزلة لزمهم الأدنى بأمر الأعلى .

(٣) انظر : البرهان ٢٠٣/١ . وقال العضد (٧٧/٢) : ارتضاه الجمهور .

(٤) انظر : الاحكام للامدى ١٣٩/٢ .

(٥) المصدر نفسه .

(٦) «قالوا» ساقط من أ .

ويرد التهديد^(١) وغيره ، والمبلغ والحاكمي والأدنى .

وقال قوم : صيغة «افعل» بتجردها عن القرائن الصارفة عن الأمر .

وفيه تعريف الأمر بالأمر .

وإن أسقطه - بقيت صيغة «افعل» مجردة .

وقال قوم : صيغة «افعل» بإرادات ثلاث : وجود اللفظ ، ودلالته على الأمر ، والامثال .

فالأول : عن النائم ، والثاني : عن التهديد ونحوه : والثالث ، عن المبلغ .

وفيه تهافت ؛ لأن المراد إن كان اللفظ - فسد ؛ لقوله : وإرادة دلالتها على الأمر .

(^٢ وإن كان المعنى - فسد ؛ لقوله : الأمر : صيغة «افعل^٢)» .

وقال قوم : الأمر : إرادة الفعل .

ورد بأن السلطان لو أنكر متوعدا بالإهلاك ضرب سيد لعبده ، فادعى مخالفته فطلب تمهيد عذره^(٣) بمشاهدته ، فإنه يأمر ولا يريد^(٤) ؛ لأن العاقل لا يريد^(٥) هلاك نفسه .

(١) في الأصل : وترد التهديد .

(٢) ساقط من أ .

(٣) أ : تهديد عبده» بدل تمهيد عذره .

(٤) أ : «يزيد» بدل يريد .

وأورد مثله على الطلب ؛ لأن العاقل لا يطلب هلاك نفسه .
وهو لازم .

والأولى : لو كان إرادة لوقعت المأمورات كلها ؛ لأن معنى
الإرادة : تخصيصه بحال حدوثه . فإذا لم يوجد - لم يتخصص .
ش - المعتزلة لما أنكروا الكلام النفسى - لم يمكنهم تعريف الأمر
بالإقتضاء ، بل عرفوه باللفظ أو بالإرادة^(١) .

ومن التعريفات ما قاله البلخي^(٢) وأكثر المعتزلة ، وهو : أن
الأمر هو : قول القائل لمن دونه «افعل» ونحوه^(٣) - أى نحو «افعل»
في الدلالة على مدلوله .

(١) قال السمرقندى في ميزان الأصول (ورقة ١٦ ألف وب) : «يجب أن يعلم أن الصيغة المخصوصة وهى قوله «افعل» في الحاضر وليفعل في الغائب ، ليس بأمر حقيقة في الشاهد والغائب جميعا ، وإنما هى دلالة عليه عند أهل السنة والجماعة وعند المعتزلة حقيقة الأمر هو نفس هذه الصيغة . وهذه المسألة فرع مسألة أخرى وهى معرفة حقيقة الكلام وحده لأن الأمر من باب الكلام . وعندنا الكلام معنى قائم بالمتكلم ينافى صفة السكوت والآفة ، أو صفة يصير الذات به متكلما في الشاهد والغائب جميعا . والعبارات المنظومة والأصوات المتقطعة بتقطيع خاص دلالات عليه .

وعندهم الكلام في الشاهد والغائب جميعا هو هذه العبارات المنظومة ، ومن هذا نشأ الخلاف المعروف بيننا وبينهم في قدم كلام الله تعالى وحدثه ، فقالوا : إن كلام الله تعالى مخلوق محدث لأنه عبارة عن هذه العبارات المنظومة ، وهى مخلوقة . وقلنا : إن كلام الله تعالى غير مخلوق ؛ لأن كلامه صفته ، وهو قديم وصفاته قديمة والعبارات المنظومة دالة عليها ، لأنها عين كلامه» .

(٢) أ : «القاضى» بدل «البلخي» .

(٣) انظر : إرشاد الفحول ص ٩٢ والمحصل ١٩/٢/١ .

وإنما قيدوا بقولهم : «ونحوه» ليندرج تحت الحد^(١) صيغة أمر غير العربي .

ويرد على هذا التعريف :

التهديد ، نحو قوله تعالى : «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»^(٢)

والإباحة ، نحو قوله تعالى : «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»^(٣) .

والتكوين ، نحو قوله تعالى : «كُنْ فَيَكُونُ»^(٤) .

وغيرها مما لم يرد به الطلب^(٥) ؛ فإنها قول القائل «افْعَلْ» لمن دونه ، مع أنه ليس بأمر .

وأیضا : يرد على طرده قول الحاكي لمن دونه من أمر أمرٍ .

ويرد على عكسه قول الأذنى للأعلى : افعل ، ونحوه ، إذا كان على سبيل الاستعلاء ؛ لأن العلو ليس بشرط في الأمر ؛ لقوله تعالى حكاية عن فرعون : «مَاذَا تَأْمُرُونَ»^(٦) .

وقال قوم من المعتزلة : الأمر : صيغة «افعل» بتجردها عن

(١) أ : «الأمر» بدل «الحد» .

ج : «قوله» بدل «الحد» .

(٢) ٤٠ - فصلت - ٤١ .

(٣) ٢ - المائدة - ٥ .

(٤) ٤٠ - النحل ١٦ ، وفي مواضع عديدة .

(٥) قال العضد في شرح المختصر إن الأمر يرد لخمسة عشر معنى (٧٨/٢) وكذا قال

غيره وذكر ابن النجار للأمر ستة وثلاثين معنى . انظر : شرح الكوكب المنير

١٧/٣ - ٣٦ .

(٦) ١١٠ - الأعراف - ٧ و٣٥ - الشعراء - ٢٦ ولفظ الآية : فماذا تأمرون .

القرائن الصارفة عن الأمر إلى التهديد وغيره من الإباحة والتكوين .
وهذا تعريف فاسد ؛ لما فيه من تعريف الأمر بالأمر .
فإن أسقط عنه قيد «القرائن الصارفة عن الأمر» - بقيت صيغة
«افعل» مجردة .

وحينئذ يرد التهديد وقول الحاكي ، كما في الأول .
وقال قوم : الأمر : صيغة «افعل» بشرط أن تكون معها
إرادات ثلاث^(١) (٢) إرادة وجود اللفظ ، وإرادة دلالة اللفظ على
الأمر ، وإرادة الامتثال .
فالقيد الأول أعنى^(٢) إرادة وجود اللفظ احتراز عن^(٣) قول
النائم .

والقيد الثاني : أى إرادة دلالة اللفظ على الأمر - احتراز عن^(٣)
التهديد وغيره .

والقيد الثالث - أى إرادة الامتثال - احتراز عن قول المبلغ .
وفي هذا التعريف تهافت ، أى تساقط ؛ لأن المراد بالأمر
المذكور فى الحد ، إن كان : اللفظ - فسد التعريف ؛ لقوله : وإرادة
دالتها على الأمر ؛ إذ الصيغة لم ترد دلالتها على اللفظ .
وإن كان المراد من الأمر المذكور فى الحد : المعنى - فسد

(١) انظر المستصطفى ٤١٤/١ ، وميزان الأصول (١٧ الف) وفيه أنه قول لأكثر
البصريين من المعتزلة .

(٢) ما بين القوسين زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

التعريف أيضا ؛ لقوله : الأمر : صيغة «افعل» ؛ فإن الصيغة لفظ ، واللفظ لا يستقيم تفسيره بالمعنى .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد بالأمر الأول : اللفظ ، وهو مفسر بالصيغة ، وبالأمر الثانى : المعنى ، وهو الطلب ، وحينئذ يستقيم الحد ؛ لأنه حينئذ يكون معناه : الأمر : الصيغة المراد بها دلالتها على الطلب .

أجيب بأنه حينئذ يلزم استعمال اللفظ المشترك فى التعريف من (١) غير قرينة ، وهو لا يجوز .

ومن الشارحين (٢) من أورد هذه الشبهة على جواب المصنف ، وما أجاب عنها .

وأورد على التعريف شبهة أخرى ، وهو : أنه اعتبر فى التعريف إرادة الامتثال . والامتثال : فعل المأمور به على الوجه الذى أمر به فيدور .

وغفل عن الشبهة التى أورها على جواب المصنف ؛ فإنها بعينها واردة على شبهته .

وقال قوم : الأمر : هو إرادة الفعل (٣) .

ورد هذا التعريف بأنه غير منعكس ؛ فإن الأمر قد يصدق بدون الإرادة .

(١) أ : «عن» بدل «من» .

(٢) وهو الخنجى . انظر : النقود والردود ورقة ٢٦٦ ب .

(٣) انظر الاحكام للامدى ١٣٨/٢ .

وذلك ؛ لأن السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبده وتواعد بإهلاك السيد ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، وطلب السيد تمهيد عذره بمشاهدة^(١) السلطان - فإنه يأمر العبد ، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به ؛ لأنه لو كان السيد مريداً لإتيان^(٢) العبد بالمأمور به - لكان مريداً هلاك^(٣) نفسه ، لأن السلطان تواعد بإهلاك السيد عند موافقة العبد لأمره . والعاقل لا يريد هلاك^(٤) نفسه .

وأورد المعتزلة مثله على تعريف الأمر بالطلب ؛ فإن العاقل لا يطلب هلاك نفسه .

ولاشك أنه لازم على تعريف الأمر بالطلب^(٥) .

ثم قال المصنف : والأولى أن يُردَّ مذهب المعتزلة بأن يقال : لو كانت إرادة الفعل أمراً - لوقعت المأمورات كلها .

والتالى باطل .

أما بيان الملازمة : فلأن الإرادة هي صفة مخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت . فمعنى تعلق الإرادة بالشيء تخصيصه بحال حدوثه ، أى بوقت حدوثه ، فإذا لم يوجد الشيء - لم يتخصص

(١) فى الأصل : لمشاهدته ، والمثبت من : د .

(٢) أ : إتيان .

(٣) أ : لإهلاك .

(٤) إهلاك .

(٥) فى حاشية الأصل : «قال المصنف» - أبقاء الله - : ويمكن أن يفرق بين الإرادة

والطلب بأن الإنسان قد يطلب ما يختار رومايكره ، ولكن لا يريد إلا ما يختاره .

وقال العضد (٢ : ٧٩) : «وقد يدفع بالمنع إذا علم أن طلبه لا يفضى الى

وقوعه .

بحال حدوثه ، واذا لم يتخصص بحال حدوثه لم تتعلق الإرادة به .

فيلزم من المقدمتين أنه إذا لم يوجد الشيء - لم تتعلق الإرادة به ويلزم منه إذا تعلق الإرادة بالشيء - وجد .

وعلى تقدير أن تكون الإرادة هي الأمر ، يلزم أن يكون المأمور به ؛ لكونه مرادا موجودا .

وأما (بيان^(١)) انتفاء التالي : فلأن من علم الله تعالى أن يموت على كفره - مأمور^(٢) بالإيمان ، ولم يقع الإيمان منه .

ص - والقائلون بالنفسي اختلفوا في كون^(٣) الأمر له صيغة تخصه^(٤) .

والخلاف عند المحققين في صيغة «افعل» .

والجمهور^(٥) : حقيقة في الوجوب .

(و^(٦)) أبو هاشم : في الندب^(٧) .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٢) في الأصل : مأمورا به .

(٣) أ : «كان» بدل «كون» وهو خطأ .

(٤) أ : مخصصة .

(٥) ط : الجمهور .

(٦) زيادة من أ ، ط ، ع .

(٧) قال السبكي في رفع الحاجب (ورقة ٧٧ ب) : وأما عزوه إلى أبي هاشم ففيه نظر :

فإن الذي تحققناه من أبي هاشم أنه لا يقول بأنها موضوعة للندب بخصوصه ، ولكن يقول إنها تقتضى الإرادة ، وإذا كان القائل حكيما ، وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنة يستحق لإجلها المدح ، وإذا كان القول في دار التكليف احتملت الصيغة الوجوب والندب . ثم خصوص الوجوب لا دليل على (مثبت المحقق وهو الندب) .

أقول : إن عبارة رفع الحاجب التي فيما بين القوسين هكذا تقرأ .

وقيل : للطلب المشترك .

وقيل : مشترك .

الأشعري والقاضي : بالوقف^(١) فيهما .

وقيل : مشترك فيهما وفي الإباحة .

وقيل : للإذن المشترك في الثلاثة .

الشيعة : مشترك في الثلاثة والتهديد .

ش - القائلون بالكلام النفسي اختلفوا في أن الأمر هل له صيغة تخصه في اللغة أم لا ؟

فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري : لا .

وقال الآخرون : نعم .

قال المحققون : ليس الخلاف في مطلق الصيغة فإنها معلومة

الوقوع ؛ لأن في اللغة ألفاظا^(٢) مخصوصة بالأمر ، كقولنا : أمرتك بكذا . أو أوجبت عليك كذا .

إنما الخلاف في أن صيغة «أفعل» هل هي مختصة بالأمر

أولا^(٣) ؟

(١) أ : « بالوقوف » بدل « الوقف »

(٢) في الأصل : ألفاظ .

(٣) قال الغزالي : وقد حكى بعض الأصوليين خلافا في أن الأمر هل له صيغة . وهذه الترجمة خطأ .

ثم قال : وإنما الخلاف في أن قوله «أفعل» هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن .

انظر : المستصفي ٤١٧/١ .

- واختلفوا فى صيغة «افعل» على ثمانية مذاهب :
- فالجهور على أنها : حقيقة فى الوجوب ، مجاز فى غيره .
- وقال أبو هاشم : إنها حقيقة فى الندب ، مجاز فى غيره .
- وقيل : إنها حقيقة للطلب المشترك بين الوجوب والندب .
- وقيل : إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا .
- وقال : أبو الحسن الأشعري والقاضي بالتوقف فيها ، أى فى الاشتراك والانفراد^(١) ، على معنى أن الصيغة تحتلها ، ولاجزم بواحد منها .
- وقيل : إنها مشترك بين الثلاثة : الوجوب والندب والإباحة اشتراكا لفظياً .
- وقيل : إنها للإذن المشترك فى الثلاثة ، أعنى الوجوب ، والندب والإباحة .
- وقال الشيعة : إنها مشتركة فى الثلاثة والتهديد^(٢) .
- ص - لنا ثبوت الاستدلال (بمطلقها^(٣)) على الوجوب شائعا متكررا من غير نكير ، كالعمل بالأخبار .
- واعترض بأنه ظن .
- وأجيب بالمنع .

(١) انظر : حاشية التفازانى على شرح العصد ٧٩/٢ .

(٢) انظر : الاحكام للأمدى ١٤٤/٢ ، وفواتح الرجومت ٣٧٣/١ .

(٣) زيارة من أ ، د ، ط ، ع ، والبايرتى .

ولو سلم فيكفى الظهور في مدلول اللفظ ، والا لتعذر العمل
بأكثر الظواهر (١) .

وأیضا : (مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ)

والمراد قوله : (أَسْجُدُوا) .

[وأیضا : (إِذَا قِيلَ لَهُمْ أَرْكَعُوا) ذم على مخالفة أمره (٢)] .

وأیضا : تارك المأمور به عاص ، بدليل (أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي) .

وأیضا : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) .
=

(١) قال السبكي في رفع الحاجب (ق ٧٧ الف) اعلم أن هذه المسألة مختلف في أنها
قطعية أو ظنية وهذا الجواب بناء على انها ظنية ، والأول على أنها على القطع .

وهو ضعيف ؛ فإن قصارى الإجماع السكوتى إفادة الظن . على أن الغزالي منع
انعقاد الإجماع ، ولا دفاع لهذا المنع .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

= والتهديد دليل الوجوب .

واعترض بأن المخالفة حملت^(١) على مخالفة^(٢) من إيجاب
ونذب .

وهو بعيد .

قولهم : مطلق .

قلنا : بل عام .

وأیضا : نقطع^(٣) بأن السيد إذا قال لعبده : خط هذا الثوب
ولو بكتابة أو إشارة ، فلم يفعل عُدَّ عاصيا .

ش - احتج المصنف على المذهب الأول بالإجماع والكتاب
والعرف .

أما الإجماع - فلأن الصحابة استدلوا بمطلق صيغة «افعل»
بدون قرينة ، على الوجوب ، وشاع هذا الاستدلال وذاع ، ولم ينكر
عليه^(٤) أحد . فيكون إجماعا على أن مطلق صيغة «افعل»
للوjub ، كالعمل بالأخبار ؛ فإنه لما اشتهر بين الصحابة العمل
بها ، كان إجماعا .

وقد اعترض على هذا الدليل بأنه لايفيد إلا ظناً ، والظن

(١) المثبت من ع . وفيما عدا ع : حملة .

(٢) المثبت من ع . وفيما عدا ع : مخالفة .

(٣) كذا في جميع النسخ وفي ع : فنقطع .

(٤) ب ، د : لم ينكره .

لا يعتد به في أمثال هذه المسائل .

اجاب بأنا لانسلم أنه لايفيد إلا ظناً ، بل يفيد القطع ؛ لأن
الاجماع قطعي .

ولئن^(١)سلم أنه لايفيد إلا ظناً ، لكن لانسلم أن الظن
لايكفي في مدلولات الألفاظ بل يكفي في مدلول اللفظ ظهور كونه
مدلولاً له ، وإلا لتعذر العمل (بأكثر الظواهر^(٢)) من الآيات
والأخبار .

وأما الكتاب ، فمنه قوله تعالى لإبليس : (مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ
إِذْ أَمَرْتُكَ^(٣)) .

والمراد بقوله : (إِذْ أَمَرْتُكَ) ما خاطب به الملائكة ، وهو قوله
تعالى : (اسْجُدُوا^(٤)) .

ووجه التمسك بهذه الآية^(٥) أنه تعالى لما أمر الملائكة وإبليس
بالسجود لأدم ، وترك إبليس المأمور به ، ذمه على ترك المأمور به ،
إذ ليس المراد من قوله «مامنعك» الاستفهام بالاتفاق ، فيكون
للذم . فيلزم أن يكون الأمر للوجوب ، وإلا لما ذمه على ترك
السجود .

ومنه قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ^(٦)) .

(١) أ : وإن .

(٢) كذا في ع ، أ ، ب ، ج ، د . وفي الأصل : بظواهر .

(٣) ١٢ - الاعراف ٧ .

(٤) ١١١ - الاعراف ٧ .

(٥) أ ، ب ، ج : بالآية بدل «بهذه الآية» .

(٦) ٤٨ - المرسلات ٧٧ .

ذم على مخالفة أمره التي هي ترك الركوع .

فلو لم يكن الأمر للوجوب - لما ذمهم ^(١) على مخالفته .

ومنه أن تارك الأمر عاص ؛ لقوله تعالى : (أَفَعَصَيْتَ

أمري ^(٢)) . والعاصي يستحق النار؛ لقوله تعالى : (وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ ^(٣)) فيكون الأمر للوجوب ، وإلا لما كان تاركة مستحقا للنار .

ومنه قوله تعالى : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ ^(٤)) . هدد على مخالفة الأمر . فيكون الأمر للوجوب ، وإلا لما حسن التهديد على مخالفته .

واعترض على هذا الدليل بأن المخالفة لا يحمل على ترك المأمور به بل يحمل على مخالفته من وجوب وندب ، أى يحمل مخالفة الأمر على خلاف ما هو عليه بأن كان للوجوب فيحمل على الندب ، وبالعكس .

أجاب بأن حمل المخالفة على مخالفته من وجوب أو ندب ، بعيد ؛ لأن حمل المخالفة على ترك المأمور به ظاهر ، فيكون راجحا ، وحمل (اللفظ ^(٥) على) المرجوح مع وجود الراجح بعيد .

(١) في الأصل : لما ذمه .

(٢) الأصل الصحابي .

(٣) ٢٣ الجن ٧٢ .

(٤) ٦٣ النور ٢٤ .

(٥) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

واعترض ايضا^(١) بأننا لانسلم أنه يدل على أن جميع الأوامر للوجوب ، لأن الأمر في قوله تعالى «عَنْ أَمْرِهِ» مطلق ؛ لكونه مفردا ، والمطلق لايفيد العموم .

أجاب بأنه عام بدليل صحة الاستثناء .

وأیضا رتب الأمر بالحذر على مخالفة الأمر التي هي الوصف المناسب . فحيث وجدت مخالفة الأمر وجد الأمر بالحذر ، فيكون عاما .

وأما العرف فلأننا نقطع أن السيد إذا قال لعبده : خط هذا الثوب ، ولو كان الأمر بالخياطة بكتابة أو إشارة ، فلم يفعل العبد - عد عاصيا .

فلو لم يكن الأمر للوجوب - لما عدَّ عاصيا بترك المأمور به .

ص - واستدل بأن الاشتراك خلاف الأصل ، فثبت ظهوره في أحد الأربعة .

والتهديد والإباحة بعيد .

والقطع بالفرق بين «ندبتك إلى أن تسقيني» ، وبين «أسقني» ؛ ولا فرق إلا اللوم .

وهو ضعيف ، لأنهم إن سلموا الفرق فلأن (ندبتك) نص ، و(اسقني) محتمل .

(١) «أيضا» ساقط من أ .

ثس - استدل على أن صيغة الأمر للوجوب بأن الأمر يستعمل في الوجوب والندب والإباحة والتهديد . ولا يكون مشتركا بين هذه الأربعة أو بين ثلاثة أو اثنين منها ؛ لأن الاشتراك خلاف الأصل . فثبت ظهوره لواحد من هذه الأربعة .

ولا يكون للإباحة ولا للتهديد ؛ لأنه بعيد ، إذ لم يذهب إليه ذاهب .

ولا يكون للندب أيضا ، وإلا لم يكن فرق بين قول القائل «ندبتك إلى أن تسقيني» ، وبين قوله «أسقني» .

لكن نقطع بالفرق بينهما ، ولا فرق بينهما إلا اللوم ، فإن الأول لا يستحق تاركه اللوم ، والثاني يستحقه .

فتعين أن يكون للوجوب .

أجاب بأن الخصم لم يسلم الفرق^(١) بينهما . وعلى تقدير تسليم الفرق ، لانسلم أنه لافرق بينهما إلا باللوم . بل الفرق أن قوله (ندبتك) نص في الندب ، وقوله (اسقني) محتمل .

وأیضا : لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون للقدر المشترك بين الاثنين أو الثلاثة^(١) (منها) .

ص - الندب . إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم .
(فرده^(٢) إلى) مشيئتنا .

(١) في الأصل : أن الفرق .

(٢، ١) ساقطة من أ .

ورد بأنه إنما رده إلى استطاعتنا ، وهو معنى الوجوب .

ث - القائل بالندب احتج بقوله عليه السلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ^(١) » .

فإنه رد الإتيان بالمأمور به إلى مشيئتنا . فيكون الأمر للندب ، لأن المندوب هو المفوض إلى مشيئتنا .

أجاب بأننا لانسلم أنه رد إلى مشيئتنا ، بل رد إلى استطاعتنا ، وهو مقتضى الوجوب ، لأن الإتيان بالواجب مفوض إلى استطاعتنا ؛ لقوله تعالى : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ^(٢)) .

ص - مطلق الطلب يثبت ^(٣) الرجحان ، ولا دليل مفيد . فوجب جعله للمشترك دفعا للاشتراك .

قلنا : بل يثبت التقييد .

ثم فيه إثبات اللغة بلوازم الماهيات . وهو غير جائز .

(١) عن أبي هريرة - رضى الله عنه - قال : سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : ما نهيتكم عنه فاجتنبوه ، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم .

رواه مسلم في ٤٢ - الفضائل ، ٣٧ - باب توقيه صلى الله عليه وسلم ، رقم (١٣٠) ١٨٣٠/٤

ورواه البخارى في ٩٦ - الاعتصام ، ٢٤٨ - باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رقم (٧٢٨٨) ٢٥١/١٣ عن أبي هريرة بلفظ : فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم .

(٢) ٢٨٦ - البقرة - ٢ .

(٣) ط : ثبت .

ش - القائل (١) يكون الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب احتج بأن مطلق الطلب ظاهر من الأمر (٢) . ومطلق الطلب يثبت رجحان الفعل على الترك ، وهو مشترك بين الوجوب والندب .

ولادليل يوجب تقييد الطلب بالجزم أو عدمه . فوجب جعله للقدر المشترك ، دفعا للاشتراك والمجاز .

أجاب بأننا لانسلم أنه لا دليل يوجب تقييد الطلب بالجزم ، فإن دلائل الوجوب توجب تقييد الطلب بالجزم .

ولئن (٣) سلمنا أنه لا دليل على التقييد ، لكن فيما ذكرتم إثبات اللغة بلوازم الماهيات ، وهو غير جائز .

أما الأول - فلأن رجحان الفعل على الترك لازم ماهية الوجوب والندب ، لأنه كلما وجد أحدهما وجد رجحان الفعل على الترك .

واستدل بأن رجحان الفعل لما كان لازما لكل واحد منهما ، يجب كون الأمر له .

وأما أنه غير جائز - فلأنه يوجب رفع المشترك ؛ إذ ما من مشترك إلا تشترك (٤) مفهوماته في لازم . فيجعل اللفظ له دفعا للاشتراك .

(١) أ : القائلون :

(٢) أ : الامر من .

(٣) أ : وإن .

(٤) أ : إلا وقد تشترك .

وقيل^(١) : يمكن أن يكون مراد المصنف أن الاستدلال بلوازم
الماهية طريق عقلي ، ولا مجال للعقل في إثبات اللغة .

ولقائل أن يقول : لانسلم (لزوم^(٢)) رفع الاشتراك ؛ فإن
صحة هذا الاستدلال مشروط بعدم النص من الواضع على
الاشتراك .

ولا نسلم أن الاستدلال بلوازم الماهية لامدخل له في اثبات
اللغة ؛ لجواز أن يكون معه مقدمة نقلية ، ولا يكون^(٣) عقليا
صرفا .

ص - الاشتراك يثبت^(٤) الإطلاق ، والأصل الحقيقية .

ش - القائل بالاشتراك احتج بأنه ثبت الإطلاق في كل واحد
من الأربعة ، فيكون حقيقة فيها ؛ لأن الأصل في الاستعمال
الحقيقة .

و لم يتعرض المصنف لجوابه . لأن الحقيقة إنما تكون أصلا إذا
لم يلزم منها محذور^(٥) ، وهو الاشتراك .

ص - القاضي : لو ثبت لثبت بدليل إلى آخره .

قلنا : بالاستقراءات المتقدمة .

(١) القائل هو الخنعي . انظر : النقود والردود ورقة ٢٦٥ الف

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

(٣) ب : ولا يكون أى لا يكون الاستدلال الخ .

(٤) ط : ثبت .

(٥) أ : المحذور .

ش - احتج القاضى على التوقف بأنه لو ثبت كون الأمر لواحد من معانيه ، لكان ثبوته إما عن دليل أو لا عن دليل .

والثاني باطل ؛ لأن القول بلا دليل غير مفيد .

والأول لا يخلو إما أن يكون الدليل عقليا ، وهو باطل ؛ إذ لا مجال للعقليات .

أو نقليا متواترا ، وهو يوجب عدم الخلاف .

أو آحادا ، وهو لا يفيد العلم .

أجاب بأن الاستقراءات المتقدمة دليل ثبوته .

ص - الإذن المشترك كمطلق الطلب .

ش - القائل بكونه^(١) حقيقة فى الإذن الذى هو القدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة ، دليله^(٢) كدليل القائل بكونه لمطلق الطلب ، وجوابه كجوابه .

ص - (مسألة) صيغة الأمر (بمجردها^(٣)) لا تدل على تكرار ،

ولا (على^(٤)) مرة .

وهو مختار الإمام .

الأستاذ للتكرار مدة العمر مع الإمكان .

وقال كثير : للمرة ، ولا يحتمل التكرار . وقيل بالوقف .

(١) أ : لكونه .

(٢) ب : دليل .

(٣) زيادة من ط ، ع ، ولفظ «الأمر ساقط من أ .

(٤) زيادة من ب ، د ، ط ، ع .

ش - صيغة الأمر إذا جرّدت عن القرائن المشعرة بالمرّة أو التكرار ، لاتدل على تكرار ولا على مرّة .

وهو مختار إمام الحرمين^(١) . والمصنف قد اختاره .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني : إنها تقتضى^(٢) التكرار مدة العمر لكن مع الإمكان .

وقال كثير من الأصوليين : إنه للمرّة ولايحتمل التكرار .

وقيل بالوقف وفسّر تارة بكونه مشتركا بين المرّة والتكرار وأخرى بعدم العلم بالواقع^(٣) .

(١) انظر : البرهان ٢٢٩/١ فقره ١٤٢ والمرّة لايد منها .

(٢) أ : إنه يقتضى .

(٣) اختلف الأصوليون في الأمر العرى عن القرائن . فذهب الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه مقتضى للتكرار المستوعب لزمان العمر مع الإمكان . وذهب آخرون إلى أنه للمرّة الواحدة ومحتمل للتكرار ومنهم من نفى احتمال التكرار ، وهو اختيار أبى الحسين البصرى وكثير من الأصوليين . ومنهم من توقف في الزيادة على المرّة ولم يقض فيها بنفى ولا إثبات ، وإليه ميل إمام الحرمين والواقفية . ومختار الآمدى أن المرّة الواحدة لايد منها في الامتثال ، وهو معلوم قطعاً ، والتكرار محتمل وعند عامة الحنفية لا يحتمل التكرار ، وفي عامة كتب الشافعية أن الأمر لطلب الماهية فقط ، لا للتكرار ولا للمرّة والمرّة ضرورية ، وعند أحمد للتكرار حسب الإمكان .

انظر : إحكام الآمدى ١٥٥/٢ ، والمعتمد ١٠٨/١ ، والتبصره ٤١ ، والمنتهى لابن الحاجب ٦٧ ، والاحكام لابن حزم ٤٠١/٣ ، والمنخول ١٠٨ ، والابهاج ونهاية السؤال ٢٩/٢ ، وإرشاد الفحول ٩٧ ، وأصول السرخنى ٢٠/١ ، وكشف البزدرى ١٢٣/١ ، والتلويح على التوضيح ١٥٨/١ ، ومسلم الثبوت ٣٨٦/١ ، وتيسير التحرير ٣٥١/١ وفتح الغفار ٣٦/١ ، والمغنى للخبازى ٣٤ ، والمختصر للبعلي ص ٩٩ والمستصفى ٢/٢ ، والمحصل ١٦٢/٢/١ ، وجمع الجوامع (بحاشية العطار) ٤٠٨/١ والمنهاج (بشرح البد خشى) ٣٥/٢ وأدب القاضى للماوردى ٢٨٠/١ .

ص - لنا : أن المدلول طلب حقيقة الفعل ، والمرة والتكرار خارجي ، ولذلك يبرأ بالمرة .

وأيضاً : فإننا قاطعون بأن المرة والتكرار من صفات الفعل ، كالقليل والكثير . ولا دلالة للموصوف على الصفة .

ش - احتج المصنف على ما هو مختار الإمام بوجهين :

الاول - أن مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل . والمرة والتكرار خارج عن مدلوله ؛ لأنه لو كان أحدهما داخلاً في مدلوله وقُرِنَ^(١) الأمر به ، لزم التكرار . وبالأخر^(٢) لزم النقص^(٣) .

والذي يدل على أن التكرار خارج عن مدلول الأمر أن المأمور يبرأ ، أي يخرج عن عهدة المأمور به بالمرة .

الثاني أنا نقطع بأن المرة والتكرار ليس واحد منهما داخلاً في حقيقة الفعل ، بل من صفاته الخارجية عنه ، كالقليل والكثير ، ولا دلالة للموصوف على الصفة أصلاً . فلا دلالة للفعل على المرة والتكرار والقليل والكثير .

ولذلك لا يختص المصدر^(٤) بواحد (منهما)^(٥) .

والأمر لا يدل إلا على تحصيل الفعل ، فلا يدل على المرة

(١) في الأصل : و فرق .

(٢) ج : «وإلا» بدل «وبالأخر» .

(٣) المثبت من أ ، ب ، ج فلو قال افعل هذا أبداً أو افعله مرة واحدة وقلنا إن الأمر للتكرار - لكان الاول تكراراً والثاني نقضاً انظر المحصول ١٦٨/٢/١ .

(٤) أ : بالمصدر .

(٥) زيادة من أ ، ب ، ج ، د .

والتكرار .

ص - الأستاذ : تكرر^(١) الصوم والصلاة .

ورد بأن التكرار من غيره .

وعورض بالحج .

قالوا : ثبت في «لاتصم» فوجب في «صُم» ؛ لأنها طلب .

رد بأنه قياس .

وبالفرق بأن النهي يقتضى النفي .

وبأن التكرار في الأمر مانع من غيره ، بخلاف النهي .

قالوا : الأمر نهي عن ضده ، والنهي يعم فيلزم (التكرار^(٢))

ورد بالمنع .

وبأن اقتضاء النهي للأضداد دائما ، فرع على تكرار الأمر .

ش - الأستاذ ومن تابعه احتجوا^(٣) على أن الأمر يقتضى

التكرار بثلاثة وجوه :

الأول - أن الأمر ورد في الصلاة والصوم وحمل على التكرار

فيهما . فلو لم يكن مقتضيا للتكرار لما حمل على التكرار فيهما .

(١) ط : تكرر .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

(٣) أ ب ج : «أجمعوا» بدل «احتجوا» .

أجاب بأن تكرار الصلاة والصوم ليس بمستفاد من الأمر ، بل من غيره ، وهو فعل الرسول عليه السلام .

وعورض بأن الأمر ورد في الحج وحمل على المرة . فلو كان مقتضيا للتكرار لما حمل على المرة .

الثاني - أن النهي مثل قوله «لَا تَصُمْ» يقتضى التكرار ، فوجب أن يقتضى الأمر ، مثل (صُمْ) التكرار .

والجامع بينهما : الطلب .

ورد هذا الدليل بأنه قياس في اللغة ، وقد مرّ أن القياس في اللغة غير مفيد .

وبالفرق من وجهين :

الأول - أن النهي يقتضى نفي الفعل ، ونفي الفعل دائما ممكن . والأمر يقتضى الإتيان بالفعل ، والإتيان بالفعل دائما غير ممكن .

الثاني - أن التكرار في النهي يمنع (عن^(١)) نهى غيره ، بخلاف التكرار في الأمر ؛ فإنه يمنع عن الأمر بغيره .

الثالث - أن الأمر بالشئ نهى عن ضده ، والنهي عن ضده يقتضى التكرار . فيلزم أن يقتضى الأمر التكرار .

أجاب بأننا لانسلم أن الأمر بالشئ نهى عن ضده .

(١) زيادة من أ ب ، ج ، د .

وعلى تقدير التسليم ، لا نسلم أن النهي الضمني يقتضى التكرار ؛ لأن اقتضاء النهي الضمني التكرار فرع على اقتضاء الأمر التكرار . فلا يستدل بتكرار النهي الضمني على تكرار الأمر ، والإي كان مصادرة على المطلوب .

ص - المرة : القطع بأنه إذا قال : ادخل ، فدخل مرة امثل .

قلنا : امثل لفعل ما أمر به ؛ لأنها من ضروراته ، لا لأن الأمر ظاهر فيها ، ولا في التكرار .

ش - القائل بأن الأمر يقتضى المرة احتج بعرف الاستعمال .

وتقريره أنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده : « ادخل » ؛ فدخل مرة ، عُدَّ ممثلاً .

فلو كان الأمر للتكرار - (١) لم يكن ممثلاً ؛ لأنه لم يأت بالمأمور

به .

أجاب بأنه إنما يُعَدُّ العبد ممثلاً لأنه (٢) أتى بفعل ما أمر به . لأن المرة من ضرورة الفعل المأمور به . لا أن (٣) الأمر ظاهر في المرة ، ولا يكون ظاهراً في التكرار .

ص - الموقف : لو ثبت إلى آخره .

ش - احتج القائل بالموقف بأنه لو ثبت المرة والتكرار لثبت إما بلا دليل أو بدليل إلى آخره .

(١) أ : إن لم يكن . وزيادة « إن » خطأ .

(٢) أ : لأن ، والصحيح « لأنه » .

(٣) أ : لأن ، وهو خطأ .

وتقريره مع الجواب عنه قد مرَّ .

ص - (مسألة) الأمر إذا علق على علة ثابتة وجب (تكرره بتكررها^(١)) اتفاقاً ؛ للإجماع على اتباع العلة لا (للأمر^(٢)) .

فإن علق على غير علة - فالمختار : لا يقتضى .

لنا : القطع بأنه إذا قال : «إن دخلت السوق فاشتر كذا» - عدُّ ممثلاً بالمرّة مقتصرًا .

ش - هذه المسألة فزع على عدم اقتضاء الأمر التكرار^(٣) .

إذا علق أمر على صفة فلا يخلو من أن تكون عليه تلك الصفة ثابتة أم لا .

فإن كانت ثابتة - وجب تكرر^(٤) الفعل بتكرر^(٥) تلك العلة بالاتفاق ؛ لأن الإجماع منعقد على اتباع العلة ، على معنى أن تكرار العلة يوجب تكرار المعلول ، لا أن^(٦) الأمر يقتضى التكرار .

وإن لم تكن عليّة الصفة ثابتة - فقد اختلفوا في وجوب تكرار^(٧) الفعل بتكرر الصفة .

والمختار أن تكرر الصفة لا يقتضى تكرر الفعل .

والدليل عليه أنا نقطع أن السيد إذا قال لعبده : إن دخلت

(١) في الأصل : تكراره . بتكرارها .

(٢) في الأصل : «للدليل بدل «للأمر» وفي أ . على اتباع علة الأمر .

(٣) أ : للتكرار .

(٤ - ٧) في الأصل : تكرار .

(٦) في ما عدا الأصل : لا لأن .

السوق فاشتر اللحم - عُدَّ العبد ممتثلاً باقتصاره على شراء اللحم مرة واحدة .

وإن أخذ العبد يشترى اللحم كلما دخل السوق ، عُدَّ مستحقاً للوم .

ولو كان مقتضياً للتكرار لما كان كذلك .

ص : قالوا : ثبت ذلك في أوامر الشرع^(١) :

﴿إِذَا قُمْتُمْ﴾ ﴿الزَّانِيَةَ وَالزَّانِيَ﴾ ﴿وإن كُنْتُمْ جُنُبًا﴾ .

قلنا : في غير العلة بدليل خاص .

قالوا : تكرر للعلة^(٢) ، فالشرط ؛ لانتفاء المشروط(بانتفائه^(٣)) .

ش - احتج القائلون بأن تعليق الأمر على الصفة مطلقاً يقتضى التكرار بوجهين :

أحدهما - أنه ثبت في أوامر الشرع تكرر وجوب الفعل بتكرر الصفات التي علق الأمر عليها ، سواء كانت الصفات شروطاً أو عللاً .

(١) أ : في أول أمر الشرع .

(٢) في الأصل وأ : العلة .

(٣) زيادة من أ ، د ، ط .

كقوله تعالى : (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ^(١)) .

وقوله تعالى : (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ^(٢)) .

وقوله تعالى : (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا^(٣)) .

فإن في جميع هذه الصور أفاد التكرار .

ولو لم يكن تعليق الأمر على الصفة مطلقا مفيدا للتكرار - لما كان كذلك .

أجاب بأن تكراره في الصفة التي هي علة إنما هو لتكرار العلة . ولا نزاع فيه وفي الصفة التي هي غير العلة بدليل خاص اقتضى ذلك ، لا لإجل التعليق .

الثاني : - أن الأمر المعلق على العلة يوجب تكرار العلة تكرره . فالمعلق على الشرط أولى أن يوجب تكرار الشرط تكرره ؛ لأن الشرط أقوى من العلة ؛ لانتفاء المشروط عند انتفاء الشرط .

بخلاف المعلول فإنه لا ينتفى بانتفاء علته ، كالمعلول النوعي .

أجاب بأن العلة أقوى من الشرط لأن العلة مقتضية لمعلولها ،

(١) ٦ المائدة ٥ .

(٢) ٢ النور ٢٤ .

(٣) ٦ المائدة ٥ .

أى كلما وجدت ، وجد المعلول .

بخلاف الشرط فإنه لا يقتضى مشروطه ، إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط .

وكون المعلول النوعى ثابتا عند عدم علته لا يقدح فى اقتضاء التكرار ، لأن التكرار يستفاد من وجود العلة .

بخلاف الشرط فإنه لما لم يلزم من وجوده وجود المشروط - لزم القدح فى اقتضاء التكرار .

ص - (مسألة) القائلون بالتكرار قائلون بالفور .

ومن قال : المرة تبرىء ، قال بعضهم للفور .

وقال : القاضى إما الفور أو العزم .

وقال الإمام بالوقف لغة ؛ فإن^(١) بادر ، امثل .

وقيل بالوقف ، وإن بادر .

وعن الشافعى - رضى الله عنه - ما اختير فى التكرار .

وهو الصحيح .

لنا : ما تقدم .

ش - اعلم أن القائلين بأن الأمر يقتضى التكرار ، قائلون بأنه يقتضى

(١) فى الأصل : وإن .

الفور (١) ؛ لأن اقتضاء الفور يلزم اقتضاء التكرار ؛ لأن من ضرورة التكرار استغراق جميع الأوقات من وقت الأمر إلى آخر العمر .

وأما القائلون بأن المرة الواحدة تبرئ المأمور عن فعل المأمور به ، فقد اختلفوا .

فقال بعضهم : إنه يقتضى الفور .

وقال القاضى : إنه يقتضى أحد الأمرين : إما الفور أو العزم على الفعل .

وقال إمام الحرمين بالوقف لغة^(٢) ، على معنى أنه لا يعلم لغة من غير قرينة أنه يقتضى الفور أو التراخى . فإن بادر المأمور وأتى بالمأمور به على الفور ، كان ممثلاً .

وقيل بالوقف ، وإن بادر المأمور وأتى بالمأمور به على الفور ، لم^(٣) يُقطع بكونه ممثلاً ، بل يتوقف فيه أيضاً ، كما يتوقف فى الفور^(٤) .

(١) تفسير الفور أنه يجب تعجيل الأداء بعد توجه الأمر فى أوقات إمكان الأداء فيه ، فىأتم بالتأخير عن أول وقت الإمكان ، لكنه يأتى إثما موقوفا بالأداء ، حتى لو أدى بعده يرفع ذلك الأثم له .

وتفسير التراخى أنه يجوز تأخير الأداء عن أول وقت إمكان الأداء ، ولا يأتى بالتأخير الى آخر العمر ، لا أنه يجب تأخيره عنه ، بحيث لو أتى فيه لايعتد به . لأنه ليس مذهباً لأحد . انظر المعدن ص ١٧٤ ، ١٧٧ .

(٢) انظر : البرهان ٢٣٢/١ فقره ١٤٣ .

(٣) أ : «بل» بدل «لم» .

(٤) فى حاشية الأصل : أى يتوقف فى الامتثال بالمبادرة كما يتوقف فى الفور هل يدل الامر عليه أم لا .

ونقل عن الشافعي ما اختير في التكرار . وهو أنه لا يقتضى الفور ، كما لا يقتضى التكرار (١) .

وهو المختار عند المصنف . والدليل عليه ما تقدم في التكرار .

وتقريره أن مدلول الأمر : طلب تحصيل الفعل . والفور والتراخي خارجان عن مفهومه . فلا يكون الأمر مقتضيا للفور ولا للتراخي .

وأیضا : الفور والتراخي من صفات الفعل ، ولا دلالة للموصوف على الصفة .

ص - الفور . لو قال : «أسقني» . وأخر (٢) عُدَّ عاصيا .

قلنا : للقرينة .

قالوا : كل مخبرٍ أو منشيءٍ فقصده الحاضر ، مثل زيد قائم ،

(١) قال عبدالعزيز البخارى في شرح أصول البزدوى (٢٥٤/١) : إختلف العلماء في الأمر المطلق أنه على الفور أم على التراخي . فذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي . وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي وبعض أصحاب الشافعي ، منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد إلى أنه على الفور . وذهب طائفة من أصحاب الشافعي إلى أنه على الوقف لا يحمل على الفور لا على التراخي إلا بدليل .

وكذا في غاية التحقيق ص ٧٣ . وانظر أيضا : أصول السرخى ٢٦/١ ، وتخريج الفروع على الأصول للزنجابى ص ١٠٨ ، والمنخول ص ١١١ ، والتبصره ص ٥٢ ، ٥٣ ، والإبهاج ٣٦/٢ والاحكام للآمدى ١٦٥/٢ ، والمحصول ١٨٩/٢/١ ، والمدخل لابن بدران ص ١٠٣ ، وتنقيح الفصول ص ١٢٨ ، وقواعد الأصول ص ١١٠ ، والمسوده ص ٢٤ ، ومختصر البعلى ص ١٠١ ، وتيسير التحرير ٣٥٦/١ .

(٢) فيما سوى ط ، ع : فأخر .

وأنت طالق .

رد بأنه قياس .

وبالفرق بأن في هذا استقبالا^(١) قطعاً .

قالوا : طلب ، كالنهي والأمر نهي عن ضده .

وقد تقدما .

قالوا : (مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ^(٢)) فدم على ترك

البدار .

قلنا : لقوله : (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ) .

قالوا : لو كان التأخير مشروعاً - لوجب أن يكون إلى وقت

معين .

ورد بأنه يلزم لو صرح بالجواز .

وبأنه إنما يلزم أن لو كان التأخير مُتَعَيِّناً^(٣) .

وأما في الجواز فلا ؛ لأنه متمكن من الامتثال .

قالوا : قال^(٤) : (سَارِعُوا) (فَاسْتَبِقُوا) .

قلنا : محمول على الأفضلية ، والإي لم يكن مسارعاً .

(١) في الأصل : استقبالا ، وهو تصحيف .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ط ، ع .

(٣) ع : مشروعا بدل معينا وما اثبتناه موافق للسياق والشرح .

(٤) ط ، ع : قال الله تعالى بدل «اللفور» .

ش - القائلون بأن الأمر يقتضى الفور ، احتجوا بسبعة وجوه :

الأول - إذا قال السيد لعبده : اسقني ماء ، فإنه يفهم منه طلب السقي على الفور ؛ لأنه لو أخر ، عُدَّ العبد عاصيا ، واستحق اللوم .

فلو لم يكن الأمر مقتضيا للفور^(١) لما كان كذلك .

أجاب بأن الفور مستفاد من القرينة لا من مطلق الأمر .

الثاني - أن كل مخبر ومنشئ يقصد^(٢) بإخباره وإنشائه الزمان الحاضر ، مثل : زيد قائم ، وأنت طالق .

فكذا الأمر بأمره ؛ لأنه قسم من الكلام .

أجاب بأنه قياس في اللغة فلا يفيد .

وبالفرق بأن في هذا ، أى الأمر استقبالا^(٣) قطعاً ؛ لأن الأمر طلب تحصيل الفعل ، وطلب تحصيل الفعل مقدم على حصوله . فيكون الفعل المأمور به مستقبلاً بالنسبة إلى زمان صدور الأمر عن الأمر .

بخلاف سائر الإنشاء ؛ فإنه لا يجب وقوعه في الزمان المستقبل . مثل قول الرجل لزوجته : أنت طالق ؛ فإن وقوع الطلاق لا يتأخر عن التلفظ بالطلاق .

(١) أ : للأمر بدل «الفور»

(٢) يقصد ساقط من أ .

(٣) في الأصل : استقبالا ، وهو تصحيف .

ولقائل أن يقول أيضا : لانسلم أن الخبر يقتضى الزمان الحاضر ، فإنه (١) قد يكون للاستقبال . مثل قول القائل : سيضرب زيد .

الثالث - أن الأمر طلب كالنهي . والنهي يقتضى الفور فكذا الأمر ، قياسا عليه .

الرابع - أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، والنهي عن الضد يستلزم الفور ، فكذا الأمر المستلزم للنهي عن الضد .

وقد تقدم هذان الوجهان مع الجواب عنهما فى المسألة المتقدمة .

الخامس - أنه أمر الله سبحانه وتعالى الملائكة وإبليس بالسجود لآدم ، وترك إبليس السجود ، فذمه الله تعالى على ترك السجود على الفور ، بدليل قوله : (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) لأنه ليس للاستفهام ، فيكون للذم .

فلو لم يكن الأمر على الفور لما حسن الذم على ترك السجود ؛ إذ كان لإبليس أن يقول : إنما تركت السجود لأنه لم يجب على الفور .

أجاب بأن فى هذه الصورة اقتضى الفور ، لا لكونه أمرا ، بل لقوله تعالى : (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) (٢) .

(١) فى الأصل : وإنه .

(٢) ٢٩ - الحجر - ١٥ . ٧٢ - ص - ٣٨ .

فإنه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح ولا يلزم منه أن يكون الأمر المطلق مفيدا للفور .

السادس - لو كان التأخير مشروعاً ، لوجب أن يكون إلى وقت معين عند المكلف . والتالى باطل .

بيان الملازمة : أنه لو لم يكن التأخير إلى وقت معين عند المكلف ، لزم تكليف مالا يطاق ؛ لأن الله تعالى كلف المكلف بالفعل وأوجب عليه أن لا يؤخره عن وقته ، مع أن المكلف لم يعلم ذلك الوقت الذي قد كلف بالمنع من التأخير عنه . فيكون تكليفا بما لا يعلم ، وذلك تكليف مالا يطاق .

وأما انتفاء التالى ؛ فلأن ذلك الوقت ليس إلا وقتاً يغلب على ظن المكلف أنه لا يعيش بعده ؛ لأن القائلين بالتراخي قائلون به .

ولكن غلبة ظن المكلف لا بد لها من دليل ، وليس إلا أكبر السن أو مرضاً شديداً^(١) ، لكن كثيراً من المكلفين قد يموتون دونهما .

أجاب أولاً - بأن هذا الدليل منقوض بما إذا صرّح للمكلف بجواز التراخي ، مثل أن يقول : صل متى شئت ؛ فإنه يطرد هذا الدليل فيه ، مع أنه للتراخي بالاتفاق .

وثانياً - بأنه لا نسلم أنه إذا لم يجب التأخير إلى وقت معين عند المكلف لزم تكليف مالا يطاق . وإنما يلزم ذلك أن لو كان التأخير متعينا ، ولم يجز الاتيان بالمأمور به على الفور^(٢) .

(١) أ : مرض شديد .

(٢) أ : بالفور .

وأما اذا جاز الإتيان به على الفور - كما هو مذهبنا - لايلزم تكليف ما لايطاق ؛ لتمكن المكلف من الامتثال^(١) بالمأمور به على الفور حينئذ .

السابع - أن يقال : فعل المأمور به من الخيرات وسبب للمغفرة . فوجب الإتيان به على الفور ؛ لقوله تعالى : (سارعوا إلى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ)^(٢) . وقوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الخيرات)^(٣) ؛ فإنه أمر بالمسارعة والمسابقة ، والأمر للوجوب .

أجاب بأن الأمر بالمسابقة والمسارعة محمول على الأفضلية على معنى أن المسارعة والمسابقة أولى وأفضل من التأخير ؛ لأنه لو حمل على وجوب المسارعة والمسابقة ، لتضييق وقته^(٤) ، فلم يتمكن من تركه ، فلا يكون المأمور مسارعا عند إتيانه في وقته ؛ لأن المسارع هو مباشر الفعل في وقت مع جواز الإتيان به بعد ذلك الوقت .

ص - القاضي ما تقدم في الموسع .

ش - دليل القاضي ما تقدم في الواجب الموسع من وجوب العزم في أول الوقت أو الإتيان بالمأمور به .

وتقريره مع الجواب (يعلم^(٥)) من ثمة ، فلم يحتاج إلى إعادته .

(١) كذا في أ، ب، ج، د . وفي الأصل «الايان» .

(٢) ١٣٣ آل عمران ٣ .

(٣) ١٤٨ البقرة ٢ .

(٤) أ : لتضييق وقته .

(٥) زيادة من أ، ب، ج، د .

ص - الإمام : الطلب متحقق ، والتأخير مشكوك فوجب البدار .

وأجيب بأنه غير مشكوك .

ش - قال الإمام : طلب تحصيل الفعل متحقق من الأمر ، والخروج عن عهده بالتأخير ، مشكوك فيه . فوجب ترك المشكوك فتعين البدار .

أجاب أن طلب تحصيل الفعل مشترك بين التأخير والبدار ، وكما يحتمل التأخير يحتمل البدار . ولا ترجيح لأحدهما على الآخر . وكما يخرج عن عهده بالبدار ، يخرج عن عهده بالتأخير . فلا يكون الخروج عن عهده بالتأخير مشكوكا .

ص - (مسألة) اختيار الإمام والغزالي رحمهما الله - أن الأمر بشيء معين ليس نهيا عن ضده ، ولا يقتضيه عقلا^(١) .

وقال القاضي ومتابعوه : نهي عن ضده .

ثم قال : يتضمنه .

ثم اقتصر قوم^(٢) .

وقال^(٣) القاضي : والنهي كذلك فيها .

ثم منهم من خص الوجوب دون الندب .

(١) أ : ليس نهيا عن ضده . ثم قال : لا يتضمنه ولا يقتضيه عقلا .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٣) قال ساقط من أ .

ش - اختلفوا في أن الأمر بشيء معين هل هو بعينه نهي عن
ضده أم لا (١) ؟

اختيار إمام الحرمين (٢) والغزالي (٣) أن الأمر بشيء معين لا
يكون نهيا عن ضده ولا يقضيه عقلا ، أى لا يستلزمه .

والمراد بالضد ما يستلزم ترك المأمور به .

والظاهر أنه لافائدة في قوله «معين» .

قيل : (٤) فائدته الاحتراز عن الأمر بالضدين على سبيل
البدل ، فإنه في تلك الصورة ليس نهيا عن ضده .

وقيل (٥) : فائدته الاحتراز عن مثل قول القائل : «افعل شيئا»
فإن المأمور به في مثل هذه الصورة لا ضد له . وعلى تقدير أن يكون
له ضد ، لا يكون الأمر بمثله نهيا عن ضده .

(١) قال السبكي في رفع الحاجب (ق ٨٠ ب) هذه المسألة عظيمة الإشكال متشعبة
الاقوال .

وانظر تفصيل هذه المسألة في الإحكام للآمدى ١٧٠/٢ وما بعدها ، والمحصول
٣٣٤/٢/١ وما بعدها ، والمنخول ١١٤ ، والمسودة ٤٩ ، والمعتمد ١٠٦/١ ،
والتبصرة ٨٩ ، وتخريج الفروع للزنجاني ٢٥١ ، وأصول السرخي ٩٤/١ ،
والتنقيح والتوضيح ٢٢٣/١ .

وقال الكرماني في النقود والردود (ق ٢٧٠ - أ) : أعلم أن معظم دعاوى هذه
المسألة ودلائلها مما زاد المصنف على المحصول والإحكام .

(٢) انظر البرهان ٢٥٢/١ فقرة ١٦٤ .

(٣) انظر : المستصفي ٨٢/١ .

(٤) القائل هو الحلي . انظر : النقود والردود ق ٢٧٠ الف .

(٥) القائل هو القطبي نفس المرجع .

وفيها تعسف .

وقال القاضي أبو بكر ومتابعوه أولاً : الأمر بالشيء بعينه نهي عن ضده .

ثم قال القاضي ثانيا : إن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده ، أي يستلزمه .

ثم اقتصر قوم من القائلين بكونه نهيا عن ضده على أن الأمر بالشيء نهي عن ضده ، أو يستلزمه . ولا يكون^(١) النهي عن الشيء أمرا بضده ، ولا مستلزما له .

وقال القاضي : والنهي كذلك فيهما ، أي النهي عن الشيء ، أمر بضده أو يقتضيه^(٢) عقلا .

ثم من القائلين بكون الأمر بالشيء نهيا عن ضده أو مستلزما له ، من قال : إن أمر الإيجاب نهي عن ضده أو مستلزم له ، لا أمر الندب .

ومنهم من لا يخص به .

ص - لنا : لو كان الأمر نهيا عن الضد^(٣) أو يتضمنه - لم يحصل بدون تعقل الضد والكف عنه ؛ لأنه مطلوب النهي .
ونحن نقطع بالطلب مع الذهول عنها .

(١) أ ، ب ، ج ، د : «لم يكن» بدل «لا يكون» .

(٢) أ : «أو نقيضه» بدل «أو يقتضيه» .

(٣) أ : «ضده» بدل «الضد» .

واعترض بأن المراد : الضد العام . وتعقله حاصل ؛ لأنه لو كان عليه^(١) لم يطلبه .

وأجيب بأنه طلبه في المستقبل .

ولو سلم فالكف واضح .

ش - احتج المصنف على أن الأمر بالشئ لا يكون نهياً عن ضده ، ولا يقتضيه^(٢) عقلاً بأنه لو كان الأمر بالشئ نهياً عن ضده ، أو مقتضياً للنهي عن ضده بطريق التضمن ، لم يحصل الأمر بدون تعقل الضد ، وتعقل الكف عن الضد .

والتالي باطل .

أما الملازمة - فلأن الأمر حينئذ لا يحصل بدون النهي عن ضده . والنهي عن الضد لا يحصل بدون تعقل الكف عن الضد ؛ لأن الكف عن الضد مطلوب النهي ، والنهي لا يحصل بدون تصور المطلوب منه ، لامتناع طلب غير المتصور ، وتعقل الكف عن الضد لا يعقل بدون تعقل الضد .

وأما انتفاء التالي - فلأننا نقطع أن الأمر قد^(٣) يطلب شيئاً مع الدهول عن ضده والكف عنه .

واعترض على هذا الدليل بمنع انتفاء التالي ؛ فإننا لانسلم تحقق

(١) أ : بما لو كان عليه .

(٢) أ : ولا نقضيه .

(٣) «قد» ساقط من أ .

الطلب مع الذهول عن ضده والكف عنه ؛ لأن الضد قد يطلق على ما يستلزم فعله ترك المأمور به ، كالأكل والشرب بالنسبة إلى الصلاة .

وقد يطلق على ترك المأمور به .

والأول خاص والثاني عام .

والمراد بالضد ههنا هو الضد العام .

ويمتنع تحقق الطلب مع الذهول عن الضد العام ؛ لأن تعقل الضد العام حاصل عند الأمر بالشيء ؛ لأن الأمر عند الأمر يعلم ترك المأمور به ؛ لأنه لو علم أن المأمور على الفعل^(١) المأمور به - لم يأمره ؛ لامتناع تحصيل الحاصل .

أجاب بأننا لانسلم أن الأمر لو علم أن المأمور على الفعل لم يأمره .

قوله : لامتناع تحصيل الحاصل .

قلنا : لانسلم لزوم تحصيل الحاصل .

وإنما يلزم أن لو كان الأمر يطلب به تحصيل الفعل في الحال ، وهو ممنوع ، فإن الأمر يطلب به الفعل في الزمان المستقبل . ولو سلم أن الضد العام معلوم للأمر ، ولكن الكف واضح

(١) أى متلبسايه .

أنه غير معلوم له (١) .

ولقائل أن يقول : إن أمر الإيجاب لا يتحقق بدون الكف عن
الضد العام ؛ لأن أمر الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من تركه .

ص - القاضي : لو لم يكن إياه - لكان ضدا (٢) أو مثلاً ، أو
خلافاً .

لأنها إما أن يتساويا في صفات النفس أولاً .

الثاني : إما أن يتنافيا بأنفسهما أولاً .

فلو (٣) كانا مثلين أو ضدين لم يجتمعا .

ولو (٤) كانا خلافين - لجاز أحدهما مع ضد الآخر وخلافه ؛
لأنه حكم الخلافين .

ويستحيل الأمر مع ضد النهي عن ضده ، وهو الأمر بضده ؛
لأنها نقيضان .

أو تكليف بغير الممكن .

وأجيب : إن أراد بطلب ترك ضده ؛ طلب الكف منع

(١) تقرير العضد أولى من هذا وفيه : ولو سلم فالكف واضح يعلم بالمشاهدة ولا

حاجة في العلم به إلى العلم بفعل الضد ويعلق عليه السعد بقوله : إذ كون الأمر
بالقيام نهياً عن ترك القيام أظهر من أن يخفى السعد على شرح العضد ٨٦/٢ .

(٢) أ : الأمر الإيجاب ، وهو خطأ .

(٣) الأصل ، ج : فإن .

(٤) أ : وإن .

لازمها عنده ، فقد يتلازم^(١) الخلافان ، فيستحيل ذلك .
وقد يكون كل منهما^(٢) ضد ضد الآخر كالظن والشك ، فإنهما
معاً ضد العلم .
وإن أراد بترك ضده عين الفعل المأمور به - رجوع النزاع لفظيا
في تسميته تركا . ثم في تسمية طلبه نهيا .
القاضي أيضا : السكون عين ترك الحركة ، فطلب
السكون ، طلب ترك الحركة .
وأجيب بما تقدم .

ش - احتج القاضي على أن الأمر بالشئ نهى عن ضده
بوجهين :

الأول - لو لم يكن الأمر بالشئ عين النهى عن ضده - لكان
إما ضدا له أو مثلا (له)^(٣) أو خلافا له .
والثاني باطل .

أما الملازمة - فلا نحصره في الثلاثة على تقدير أن يكون

(١) أ ، اليايرتى : تلازم .
(٢) د : كل واحد منهما .
(٣) زيادة مما سوى الأصل .

غيره ؛ لأنه حيثئذ إما أن يكون مساويا له^(١) في صفات نفس
الماهية ، أى فى تمام^(٢) ذاتياته أولا .

والأول هما المثلان ، كزيد وخالد .

والثاني إما يتنافيا لذاتيهما أولا ،

والأول هما الضدان ، ويندرج فيه النقيضان ، كالإنسان
واللائسان^(٣) ، والعدم والملكة كالعمى والبصر ، والضدان^(٤)
الوجوديان اللذان يكون بينهما غاية الخلاف ، كالسواد والبياض .

والثاني هما الخلافان ، كالحركة والسواد .

وأما بيان بطلان التالي - فلأن الأمر بالشيء والنهي عن ضده
لو كانا مثلين أو ضدين لم يجتمعا ، ضرورة امتناع اجتماع الضدين
والمثلين ، لكن الأمر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان . فلا يكون
الأمر بالشيء والنهي عن ضده مثلين ولا ضدين .

ولو كانا خلافين - لجاز وجود أحدهما مع ضد الآخر ، ومع
خلاف الآخر ، لأن حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع ضد
الآخر ، ومع خلاف الآخر ، كالعلم والإرادة ، فإنهما خلافان ،
وجاز وجود العلم مع الكراهة التي هي ضد الإرادة والمحبة التي هي
خلافها .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) أ : «لما» بدل تمام .

(٣) فى الأصل : ولا إنسان وفى اود : كالإنسان والإنسان .

(٤) فى الأصل : الضديان .

وجاز وجود الارادة مع الجهل الذى هو ضد العلم ، ومع
السخاوة التي هى خلاف العلم .

لكن يستحيل اجتماع الأمر بالشئ مع ضد النهي عن
الضد ؛ لأن الأمر بالضد ضد النهي عن الضد ، ^(١) ويمتنع اجتماع
الأمر بالشئ مع الأمر بضده ، والإلزام الأمر بالنقيضين ، إن كان
الضدان نقيضين ، أو الأمر بالمتنافيين ، إن لم يكن الضدان
نقيضين .

وهذا تكليف مالا يطاق .

فلا يكون الأمر بالشئ والنهي عن ضده خلافين .

وإذا بطل الأقسام الثلاثة بطل التالي .

أجاب المصنف بأنه إن أراد القاضي بطلب ترك الضد الذي
هو معنى النهي عن الضد ، طلب الكف عن الضد (يختار^(٢)) أنها
خلافين .

ويمنع عند ذلك التقدير ما جعل القاضي لازم الخلافين ، وهو
جواز اجتماع الخلاف مع ضد الخلاف ومع خلاف الخلاف .

وذلك لأنه قد يتلازم الخلافان ، كالعلة ومعلوها المساوى لها
فيستحيل جواز اجتماع أحدهما مع ضد الآخر ، وإلا يلزم اجتماع

(١) «و» ساقطة من أ .

(٢) في كل المنسخ يختار ولعل الصحيح ما أثبتناه .

الضدين ، لأن أحدهما لا ينفك عن الآخر . فكلما يصدق أحدهما يصدق الآخر .

وأيضاً : قد يكون ضد أحد الخلافين ضد الخلاف الآخر ، كالظن والشك فإنهما خلافان ، وكل منهما ضد للعلم ، فيكون كل منهما ضد الآخر .

وهذا المثال غير صحيح ؛ لأن الظن والشك ضدان^(١) على الوجه الذى فسرَّ به المصنف الضدين .

والمثال الصحيح : هو الضاحك والكاتب ؛ فإنهما خلافان على الوجه الذى فسرَّ ، وكل منهما ضد للصاهل .

وإن أراد بطلب ترك ضده طلب عين الفعل المأمور به - كان النهى عن الضد عين الأمر بالشيء . فلا يبقى نزاع فى المعنى ، بل رجح التنازع لفظياً فى تسمية الفعل بترك الضد ، ثم فى تسمية طلب ذلك الفعل نهياً .

قيل : لقائل أن يقول : أراد به المنع من ترك الفعل المأمور به ، وهو جزء الطلب الجازم .

ويمكن أن يجاب بأن مدعى القاضى فى هذا المقام أن النهى عن الضد هو عين الأمر بالشيء ، لا جزؤه .

(١) فى حاشية الأصل : «لأنهما متناقبان لذاته ، الشك : عدم ترجح أحد الطرفين . والظن : ترجح أحد الطرفين» .

الوجه الثاني : أن السكون عين ترك الحركة ؛ فطلب السكون الذي هو الأمر بالسكون هو بعينه طلب ترك الحركة الذي هو النهي عن ضد السكون .

أجاب بما تقدم وهو أن يكون النزاع حينئذ لفظيا .

ص - التضمن : أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ، ولا يذم إلا على فعل ، وهو الكف^(١) أو الضد . فيستلزم النهي .

أجيب بأنه مبني على أنه (من^٢ معقوله ، لا بدليل خارجي .

وإن سلم فالذم على انه^٢) لم يفعل لا على فعلٍ .

وإن سلم فالنهي طلب كف عن فعل ، لا عن كف ، والا أدى إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر^(٣) . وهو باطل قطعاً .

قالوا : لا يتم الواجب إلا بترك ضده ، وهو الكف عن ضده أو نفيه . فيكون مطلوبا . وهو معنى النهي .

وقد تقدم .

(١) طلب فعل يذم لا على فعل وهو الكف .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٣) ع : أمر .

ش - القائلون بأن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده
احتجوا بوجهين :

الأول - أن أمر الإيجاب هو طلب فعلٍ يذم على تركه اتفاقا .
ولا يذم إلا على فعلٍ ؛ لأن العدم المستمر غير مقدور ، وغير المقدور
لا يذم عليه .

فالفعل الذي يذم عليه في أمر الإيجاب هو الكف أو فعل ضد
المأمور به ؛ فيكون الكف أو فعل ضد المأمور به منهيًا عنه . فيكون
أمر الإيجاب مستلزما للنهي عن الكف أو فعل ضد المأمور به .

أجاب بأن هذا الدليل مبني على أن الذم على ترك فعل المأمور
به من معقول الأمر على معنى أن الأمر يدل على الذم عقلا ، لا أنه
يعلم الذم على ترك فعل المأمور به بدليل خارجي .

وهو ممنوع ؛ إذ العلم بالذم على الترك مستفاد من دليل
خارجي . ولهذا جوز بعض الأصوليين الإيجاب بدون الذم .

ولو كان الذم من معقول الإيجاب لما تمكن من تجويزه .

ولئن^(١) سلم أن الذم على الترك من معقول الأمر ، لكن لا
نسلم أن الذم إنما يكون على الفعل ؛ فإنه يجوز أن يكون الذم على
أنه لم يفعل ، لا على فعل .

(١) ١ : وإن .

قوله : العدم غير مقدور .

قلنا : ممنوع .

ولئن^(١) سلم أن الذم على الفعل ، فلا يكون^(٢) الكف منبها عنه ؛ لأن النهي هو طلب كف عن فعل ، لا طلب كف عن كف ، والإ أدى^(٣) إلى وجوب تصور الكف عن الكف لكل أمر ؛ لأن الأمر بالشيء يستلزم تصور النهي عن الكف الذي هو طلب الكف عن الكف .

وهو باطل قطعاً ؛ لأننا نعلم أن الأمر لا يتصور الكف عن الكف حين يأمر .

وإذا لم يكن النهي طلب كف عن كف^(٤) - لم يكن الكف الذي ذم عليه منبها عنه . فلا يستلزم الأمر بالشيء النهي عن الكف ولا عن الضد .

الثاني - أن الأمر بالشيء يستلزم كون المأمور به واجبا ، والواجب لا يتم إلا بترك الضد .

ومالا يتم الواجب إلا به ، فهو واجب : فترك الضد واجب

(١) أ : وإن .

(٢) أ ، ب ، ج ، د : فليس يكون .

(٣) أ ، ب ، ج : لأدى .

(٤) أ : طلب الكف عن الكف .

وترك الضد^(١) . الكف عنه أو نفيه . فيكون الكف عن ضد الأمور به أو نفيه مطلوباً فيكون ضد الأمور به منهيًا عنه ؛ لأن معنى النهي طلب الكف عن الضد أو طلب نفيه . فيكون الأمر بالشيء مستلزماً للنهي عن ضده^(٢) .

وقد تقدم جوابه . وهو أنه ليس كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، بل ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان شرطاً شرعياً كان واجباً . وترك الضد لا يكون شرطاً شرعياً . فلا يلزم من وجوب الشيء وجوبه .

ص - الطاردون : متمسكا بالقاضي^(٣) المتقدمان .

وأيضاً - النهي :

طلب ترك الفعل^(٤) ، والترك فعل الضد^(٥) ، فيكون^(٦) .
أمراً بالضد .

قلنا : فيكون الزنا واجباً من حيث هو ترك لواط^(٧)
وبالعكس .

(٦،١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٢) أ : للنهي وعن ضده .

(٣) ع : لقاضي .

(٤) فيما عدا ط ، ع : فعل بدل «الفعل» .

(٥) كذا في ط ، ع والبابرتي وفي غيرها : «ضد» .

(٧) أ : اللواط .

وهو باطل قطعاً .

وبأن لامباح .

وبأن النهي طلب الكف لا الضد المراد .

فإن قلت : فالكف فعل فيكون أمراً (بضده^(١)) رجوع النزاع لفظياً ، ولزم أن يكون النهي نوعاً من الأمر .

ومن ثمة^(٢) قيل : الأمر طلب فعل لا كف .

ش - الطاردون أعنى القائلين بأن النهي عن الشيء هو بعينه أمر بضده ، كما أن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده ، احتجوا بثلاثة وجوه :

الأول والثاني منها متمسكا بالقاضي ، أعنى الدليلين الدالين على عدم المغايرة .

أحدهما أنه لو لم يكن النهي عن الشيء أمراً بضده ، لكان إما مثله أو ضده أو خلافه إلى آخره .

والآخر الدليل المأخوذ من الحركة والسكون ، وهو أن ترك الحركة عين السكون . فالنهي عن الحركة هو عين الأمر بالسكون .
وتقرير جوابها قد مر .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) في الأصل وأ وج «ومن ثم» .

الثالث - أن النهي طلب ترك فعل ، وترك الفعل هو بعينه
فعل الضد ؛ فالنهي طلب فعل الضد. وكل ما هو طلب فعل فهو أمر.
فالنهي عن الشيء هو بعينه أمر بضده .

أجاب عنه من ثلاثة أوجه :

الأول - لو كان ترك فعل هو بعينه فعل بالضد ، لكان الزنا واجبا
من حيث هو ترك اللواط . ولكان اللواط واجبا من حيث هو ترك
الزنا والتالى باطل .

بيان الملازمة : أن ترك الزنا حينئذ يكون فعل اللواط الذي هو
ضده . وترك اللواط أيضا فعل الزنا . وكل من ترك اللواط وترك
الزنا واجب . فيكون فعل كل^(١) من الزنا واللواط الذى هو بعينه
ترك الآخر واجبا .

الثانى أنه لو كان ترك فعل هو بعينه فعل ضده ، يلزم أن لا
يكون المباح متحققا فى الشرع ؛ لأن كل مباح ضد الحرام ، وضد
الحرام بعينه ترك الحرام ، وترك الحرام واجب . فيكون كل مباح
واجبا . فلا يكون المباح متحققا .

الثالث - أن النهي طلب الكف عن الفعل . فيكون الكف
عن الفعل مطلوبا ، لا فعل الضد المراد .

فإن قيل : لو سلم أن النهي طلب كف^(٢) عن الفعل ،

(١) ١ : كل فعل .

(٢) ١ : الكف .

فالكف فعل ، فيكون طلبه أمرا ، لأن طلب الفعل أمر .
أجيب بأنه حينئذ رجح النزاع لفظيا ، لأننا لانسمى طلب
الكف أمرا ، وأنتم تسمونه أمرا .
ويلزمكم أن يكون النهي نوعا من الأمر ؛ لانه حينئذ يكون
طلب الفعل - سواء كان كفا أو غيره - أمرا .
ثم إن كان ذلك الفعل كفا سمى نهيا أيضا .
فالقول بأن النهي نوع من الأمر باطل .
(١) ومن ثم أي ومن أجل أن القول بأن النهي نوع من الأمر ،
باطل (١) قيل في تعريف الأمر : إنه طلب فعل غير كف .
ص - الطاردون في التضمن لا يتم المطلوب بالنهي (٢) إلا بأحد
أضداده ، كالأمر .

وأجيب بالإلزام الفظيع (٣) ، وبأن لامباح .

ش - الطاردون في التضمن ، أي القائلون بأن النهي عن
الشيء يستلزم الأمر بضده ، كما أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن
ضده ، احتجوا بأن المطلوب بالنهي الذي هو الترك - سواء كان
كفا ، أو أن لا يفعل - لا يتم ولا يحصل الا بفعل أحد أضداده كالأمر
فإن المطلوب به لا يحصل ولا يتم الا بترك أحد أضداده .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ١ .

(٢) في الأصل وج ود : في النهي .

(٣) ب : القطع بدل «الفظيع» وهو تصحيف .

ومالا يتم المطلوب إلا به فهو مطلوب . فالنهي عن الشيء يستلزم طلب فعل الضد ، وطلب فعل الضد أمر . فيكون النهي مستلزماً للأمر .

أجيب عنه بالإلزام الفطيع^(١) ، وهو أنه يلزم أن يكون طلب ترك^(٢) الزنا مستلزماً لطلب فعل اللواط ، وبالعكس .

وأيضاً يلزم أن لا مباح في الشرع كما ذكر .

ص - والفأر من الطرد إما لأن النهي طلب نفي ، وإما للإلزام الفطيع^(٣) .

وإما لأن أمر الإيجاب^(٤) يستلزم الذم على الترك ، وهو فعل . فاستلزم كما تقدم .

والنهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الأمر^(٥) ، لأنه^(٦) طلب فعل ، لا كف .

وإما لإبطال المباح .

ش - الفأر من الطرد ، أعني القائل بأن الأمر بالشيء هو بعينه النهي عن الضد^(٧) أو يستلزمه . والنهي عن الشيء لا يكون بعينه

(١) أ : بالالتزام القطعي . وهو خطأ .

(٢) «ترك» ساقط من أ .

(٣) ب : للإلزام القطعي . وهو خطأ .

(٤) أ : لأن الأمر إيجاب .

(٥) أ : والأمر .

(٦) أ : لأن .

(٧) أ ، ب ، د : ضده .

أمرًا بالشيء ولا يستلزمه ، إنما يَقَرُّ من الطرد .

إما لأن النهي طلب نفي فعل ، أى طلب أن لا يفعل ، وهو عدم . والأمر طلب وجود فعل . وطلب العدم لا يكون طلب الوجود ولا متضمنا له .

وهذا الدليل يوجب أن لا يكون الأمر بالشيء نهيا عن ضده ، ولا مستلزما له ؛ لأن طلب الوجود لا يكون بعينه طلب العدم ، ولا متضمنا له .

وأما الإلزام المذكور ، وهو لزوم كون الزنا واجبا ، وهذا أيضا باطل ، لأن الأمر بالشيء لو كان عين النهي عن ضده ، أو مستلزما له ، يلزم أن يكون الأمر بالصلاة بعينه نهيا عن الحج أو مستلزما له ؛ فإن الصلاة ضد الحج .

وإما لأن أمر الإيجاب يستلزم الذم على الترك ، والترك فعل ، لما تقدم من أن الذم لا يكون الا على الفعل . فاستلزم الأمر النهي ؛ لأن الترك الذي هو فعل يُذم عليه ، منهى عنه ، والنهي عن الشيء لا يستلزم الأمر بالضد ، لأن النهي طلب كف عن فعل^(١) ، والأمر طلب فعل غير كف .

فلو كان النهي مستلزما للأمر لزم أن يكون طلب الكف مستلزما لطلب غير الكف ، وهو مستحيل .

(١) المثبت من الاصل .

وهذا الدليل أيضا يوجب أن يكون الأمر بالشيء لا يكون مستلزما للنهي عن الضد ؛ لأنه كما لا يمكن استلزام طلب الكف لطلب غير الكف لا يمكن استلزام طلب غير الكف للكف .

وإما لأنه لو كان النهي مستلزما للأمر ، لزم نفي المباح لأنه يلزم من النهي الأمر بالمباح الذى هو ضد المنهى عنه فانتهى المباح لكونه مأمورا به ، والمأمور به واجب .

وهو أيضا باطل ؛ لأن الأمر بالشيء لو كان مستلزما للنهي عن الضد يلزم أيضا نفي المباح .

ص - والمخصص : الوجوب للأمرين الأخيرين .

ش - أى القائل بأن أمر الإيجاب يستلزم النهي عن ضده ، دون أمر الندب ، إنما خصص أمر الإيجاب نظرا إلى الأمرين الأخيرين .

أما إلى الأول من الأخيرين ؛ فلأنه إنما استلزم الأمر النهي بسبب الذم على الترك ، ولا ذم على الترك فى الندب . فلا يلزم من أمر الندب النهي عن ضده .

وأما إلى الثاني ، فلأن استلزام الأمر للنهي يوجب نفي المباح ، ونفي المباح خلاف الأصل . فخصص أمر الإيجاب باستلزامه النهي ، دون أمر الندب ؛ لأن خلاف الأصل كلما كان أكثر كان أشد محذورا .

ولقائل أن يقول على الأول : إنه لا يلزم من انتفاء الذم على

الترك عدم استلزام الأمر للنهي ؛ فإن انتفاء العلة المعينة ، لا يوجب انتفاء المعلول . فجاز أن يستلزم أمر الندب النهي عن ضده ، وإن لم يذم على تركه .

وذلك لأن الندب هو طلب الفعل لا مع الجزم . وطلب الفعل يستدعى رجحانه . فيكون ترك الفعل المندوب مرجوحا . وهو لازم لضد فعل المندوب . فيكون ضد فعل المندوب مرجوحا ، وترك المرجوح مطلوب . فيجوز أن يكون ضد الفعل المندوب منهيًا عنه . فيكون أمر الندب أيضا مستلزما للنهي عن ضده .

وعلى الثاني أن اختصاص أمر الوجوب بالاستلزام ، دون أمر الندب تخصيص بلا مخصص .

ص - (مسألة) الأجزاء : الامثال . فالإتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا .

وقيل : الأجزاء : إسقاط القضاء ، فيستلزمه .

وقال عبد الجبار : لا يستلزمه .

لنا : لو لم يستلزمه - لم يعلم امتثال .

وأیضا : فإن القضاء استدراك لما فات من الأداء . فيكون تحصيلًا للحاصل .

ش - اختلفوا في معنى الأجزاء .

فقال قوم : الأجزاء هو الامثال . فعلى هذا ، الإتيان بالمأمور

به ، على الوجه الذى أمر به ، يحقق الإجزاء بالاتفاق .

وقيل : الإجزاء : سقوط القضاء . فعلى هذا التفسير ذهب بعض إلى أن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذى أمر به يستلزم الإجزاء ، أعنى سقوط القضاء . وهو المختار عند المصنف .

وقال عبدالجبار : إن الإتيان بالمأمور به على الوجه الذى أمر به لا يستلزم الإجزاء^(١) .

واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين .

الأول أنه لو لم يستلزم الإتيان بالمأمور به على الوجه الذى أمر به الإجزاء - لم يعلم الامتثال .

والتالى باطل .

بيان الملازمة : أنه لو لم يكن مجزئاً ، لبقى احتمال توجه التكليف . ومع احتمال توجه التكليف به ، يحتمل عدم الامتثال ؛ إذ لا يتصور توجه التكليف مع تحقق الامتثال . وإذا احتمل عدم الامتثال - لم يعلم الامتثال ؛ لأن العلم بالشئ يناق احتمال النقيض .

ولقائل أن يقول : احتمال توجه التكليف به ، لا يستلزم

(١) راجع رفع الحاجب ١ : ١٩٤ (١) شرح العضد ٢ : ٩١ ، والاحكام للأمدى ١٧٥/٢ ، والمعتمد ٩٩/١ والمنتهى ٧١ .

احتمال عدم الامتثال ؛ فإن فاقد الطهورين إذا صلى ، تحقق الامتثال . ومع هذا توجه التكليف به .

الثاني - أن القضاء استدراك لما فات من الأداء . فلو لم يكن الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقطاً للقضاء لكان تحصيلاً للحاصل .

والتالي باطل بالضرورة .

بيان الملازمة : أنه لو أتى بالقضاء مع الإتيان بالمأمور به على وجهه - كان القضاء استدراكاً للأداء الحاصل . فيكون تحصيلاً للحاصل .

وفيه نظر ؛ فإنه يمكن أن يقال : الأداء المستدرك بالقضاء غير الأداء الحاصل ، فلا يكون تحصيلاً للحاصل .

ص - قالوا : لو كان - لكان المصلي بظن الطهارة آثماً^(١) أو ساقطاً عنه القضاء ، إذ تبين الحدث .

وأجيب بالسقوط للخلاف .

وبأن الواجب مثله بأمر آخر عند التبين .

وإتمام الحج الفاسد واضح .

ش - قال عبد الجبار ومتابعوه : لو كان الإتيان بالمأمور به على

(١) في الأصل : «إما آثماً» .

الوجه الذي أمر به مستلزما للإجزاء بمعنى سقوط القضاء - لكان المصلي بظن الطهارة آثما أو ساقطا عنه القضاء إذا تبين حدثه وقت الصلاة .

والتالي باطل ؛ لأنه غير آثم وواجب عليه القضاء .

بيان الملازمة : أن المأمور بالصلاة لا يخلو من أن يكون^(١) مأمورا بها مع يقين الطهارة ؛ أو مأمورا بها مع ظنها .

فإن كان الأول - كان آثما ؛ لأنه لم يأت بالمأمور به على وجهه .

وإن كان الثاني - فقد سقط القضاء ، لأنه قد أتى بالمأمور به على وجهه .

وان كان الثاني - فقد سقط القضاء ، لانه قد أتى بالمأمور به على وجهه .

أجاب عنه بمنع انتفاء التالي . فإننا لانسلم عدم سقوط القضاء بالاتفاق ؛ فإن سقوط القضاء مختلف فيه . والمختار عندنا سقوطه .

وأیضا : مايجب على المكلف الإتيان به ، ليس قضاء لما أتى به ، بل هو واجب آخر مثل الواجب الأول الذي قد أتى به ، وقد وجب عليه بسبب آخر عند تبين الحدث ، لا بسبب الواجب الأول .

(١) ج : إما أن يكون .

فإن قيل : لو كان الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقطا للقضاء - لما وجب قضاء الحج الفاسد بعد إتمامه .

والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن المأمور مأمور باتمام الحج الفاسد . فيكون آتيا بالمأمور به على وجهه . فيكون مستلزما لسقوط القضاء .

أجيب بأن المماثلة بين القضاء والأداء واجب وإتمام الحج الفاسد واضح أنه لا يكون مماثلا لما أتى به في السنة الآتية ، فلا يكون قضاء للحج الفاسد .

ص - (مسألة) صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة على الأكثر .

لنا غلبتها شرعا . (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا^(١)) (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ) .

قالوا : لو كان مانعا - لمنع من التصريح .

وأجيب بأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر .

ش - القائلون بأن الأمر للوجوب اختلفوا في أن الأمر إذا ورد

عقيب الحظر ، هل يكون للوجوب أم لا ؟

فذهب الأكثر إلى أن ورود صيغة الأمر عقيب الحظر للإباحة .

وذهب قوم إلى أنها للوجوب .

(١) «فاصطادوا» ساقط من ط ، ع والبابرتي .

واختار المصنف الأول .

واحتج عليه بأن ورود صيغة الأمر بعد الحظر للإباحة غالب في الشرع على ورودها بعد الحظر للوجوب . مثل قوله تعالى : ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) وقوله تعالى : فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا^(٢).

والقائلون بأن وروده بعد الحظر للوجوب احتجوا بأن مطلق الأمر للوجوب ، ووروده بعد الحظر لا يكون مانعا للوجوب ؛ لأنه لو كان مانعا للوجوب لمنع من التصريح بالوجوب .

والتالي باطل ؛ لأنه يجوز أن يقول الشارع مثلا بعد حظر القتال في الأشهر : أوجبت عليكم القتال .

وإذا تحقق الموجب للوجوب وانتفى المانع - لزم الوجوب عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع .

أجاب المصنف بأن ورود هذه الصيغة بعد الحظر إذا كان مانعا للوجوب - لم يلزم أن يكون مانعا من التصريح بالوجوب ، فإنه يجوز أن يكون مانعا للوجوب ظاهرا ويجوز التصريح بالوجوب حينئذ لأن التصريح قد يكون بخلاف الظاهر .

ص - (مسألة) القضاء بأمر جديد .

(١) - المائة - ٥ .

(٢) - الجمعة - ١٠ - ٦٢ .

وبعض الفقهاء بالأول .
لنا : لو وجب به - لاقتضاه .
صمم (١) يوم الخميس لا يقتضى صوم (٢) يوم الجمعة .
وأیضا : لو اقتضاه - لكان أداء ، ولكانا سواء .

ش - الأمر إذا ورد بشئ معين ، فلا يخلو إما أن يقدر بوقت
أو لا ؛

فإن لم يقدر بوقت - فعند من يقول إن الأمر للفور ، فهو
كالمقدر بوقت .

وعند من لا يقول بالفور لا يختص بوقت دون وقت ، ولم
يتصور قضاؤه ، بل يكون الفعل واجبا عليه حتى يأتي به .

وأما إذا قدر بوقت - فقد اختلفوا في أن القضاء واجب بالأمر
الأول المقتضى للأداء ، أو لأمر آخر مجدد ؟
والمختار أن وجوب القضاء بأمر جديد .

(١) فيما عدا ع : صوم بدل صم .

(٢) ساقط من ط ، ع والبابرتي .

وذهب بعض الفقهاء إلى أن وجوب القضاء بالأمر الأول^(١) .

واحتج المصنف على المختار بثلاثة وجوه :

الأول أن القضاء لو وجب بالأمر الأول - لكان الأمر الأول مقتضيا للقضاء ، على معنى أن الأمر يتناول وجوب القضاء .

والتالي باطل ؛ لأن قول القائل : صم يوم الخميس ، لا يتناول صوم يوم الجمعة ، لا بطريق المنطوق ، ولا بطريق المفهوم .

الثاني - لو كان الأمر الأول المقدر بوقت معين اقتضى وجوب الفعل بعد ذلك الوقت المقدر - لكان وقوع الفعل بعد ذلك الوقت المقدر أداء ؛ لأنه حينئذ يكون وقوع الفعل في الزمان الثاني كوقوعه في الزمان الأول ، من حيث أن كل واحد منهما مقتضى الأمر .

ووقوعه في الزمان الأول أداء ، فكذا وقوعه في الثاني .

والتالي باطل بالاتفاق .

(١) وعليه أبو بكر الرازي من الحنفية وأبو إسحاق الشيرازي وغيره من الشافعية والحنابلة والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري . (انظر : رفع الحاجب ١ : ١٩٧ (١) .

قال البخاري في شرح أصول البزدوي (١/١٢٩) : والحاصل أن وجوب القضاء لا يتوقف على أمر جديد ، وإنما يجب بالأمر الأول عند القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة والمصنف (فخر الإسلام البزدوي) ومن تابعهم . وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي والحنابلة وعامة أصحاب الحديث . وعند العراقيين من أصحابنا وصدر الإسلام أبي اليسر وصاحب الميزان : لا يجب بالأمر الأول بل بأمر آخر وبدليل آخر : وهو مذهب عامة أصحاب الشافعي وعامة المعتزلة . والخلاف في القضاء بمثل معقول . فأما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن إيجابه إلا بنص جديد بالاتفاق .

الثالث - لو كان وجوب القضاء ، بالأمر الأول - لكان وقوع الفعل في الزمان الأول مساويا لوقوعه في الزمان الثاني ، لأن المقتضى واحد .

والتالي باطل ؛ لأن المكلف يأثم بالتأخير قصدا .

ص - قالوا : الزمان ظرف . فاختلاله لايؤثر في السقوط .

ورد بأن الكلام في مقيد لو قَدِّم - لم يصح .

قالوا : كأجل الدين

رد بالمنع ، وبما تقدم .

قالوا : فيكون اداء

قلنا : سمي قضاء ؛ لأنه يجب استدراكا لما فات .

ش - احتج القائلون بأن الأمر الأول يقتضى وجوب القضاء

بثلاثة وجوه :

الأول - أن الزمان المقدر ظرف للمأمور به ، والظرف لا يكون

مطلوبا بالأمر ؛ لأن المطلوب بالأمر لا بد وأن يكون مقدورا

للمكلف ، والظرف لا يكون مقدورا له . وكل ما لا يكون مطلوبا

بالأمر فاختلاله^(١) لايؤثر في سقوط التكليف .

أجاب بأن الكلام في أمر مقيد لو قدم الإتيان به على وقته

(١) «اختلاله» ساقط من أ ، وفي ب وج : «إخلاله» .

المقدر لم يصح . فوقوعه في الوقت الأول مطلوب ومقدور للمكلف ،
فيكون إخلاله في وقته الأول مؤثرا في سقوط التكليف به .

الثاني - الزمان المقدر للمأور به الذي هو حق الله تعالى ،
كأجل الدين الذي هو حق الآدمي - فلا يسقط المأمور به بفوات
الأجل .

ورد بمنع أن الزمان المقدر للمأمور به كأجل الدين .

وذلك لأن مخرج المأمور به عن وقته يأثم ، ومخرج الدين عن
الأجل لا يأثم .

وأیضا : يجوز أداء الدين قبل الأجل ، ولا يصح تقديم
المأمور به على وقته المقدر .

الثالث - لو كان القضاء بأمر جديد ، لكان أداء كما في الأمر
الأول .

والتالي باطل .

أجاب بأنه سمي قضاء لأنه وجب استداركا لما فات .

ص - (مسألة) الأمر بالأمر بالشئ ليس أمرا بالشئ .

لنا : لو كان - لكان مُرَّ عبدك بكذا ، تعديا .

ولكان يناقض قولك للعبد : لاتفعل .

ش - اختلفوا في أن الشارع إذا أمر أحدا أن يأمر غيره بفعل ،

مثل أمر النبي عليه السلام لولى الصبى بأن يأمره بالصلاة بعد
استكمال سبع سنين ، هل يكون أمرا لذلك الغير بذلك الفعل أم
لا (١) ؟

المختار عند المصنف أنه لا يكون أمرا لذلك الغير . واحتج
عليه بوجهين :

أحدهما - لو كان الأمر بالأمر بالشىء أمرا بذلك الشىء ، لكان
قولك للسيد : (مر عبدك بكذا ، تعديا .
والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أنك حينئذ تكون أمرا لعبد الغير (٢) بغير إذن
السيد (٣) .

والأمر لعبد الغير بغير إذنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه .
فيكون تعديا .

الثاني - لو كان الأمر بالأمر بالشىء أمرا بذلك الشىء ، لكان
قولك للسيد : مر عبدك بكذا ، مناقضا لقولك للعبد : لاتفعل
كذا .

والتالى باطل .

(١) قال السبكي فى رفع الحاجب ١ : ١٩٨ (ب) : ومحل النزاع : قول القائل : مر
فلانا بكذا . أما لو قال : قل لفلان ، افعل كذا ، فالأول أمر والثانى مبلغ بلا
نزاع . وصرح به المصنف فى المنتهى . وانظر : المنتهى ص ٧٢ .

(٢) فى الأصل وب : لعبد غير ، وفى ج : لعبد غيره .

(٣) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

بيان الملازمة : أنه حينئذ يكون قولك للسيد : مر عبدك
بكذا ، كقولك للعبد : افعل كذا ، فيكون مناقضا لقولك للعبد :
لا تفعل كذا^(١) .

ص - قالوا : فهم ذلك من أمر الله تعالى - رسوله (بأمرنا)^(٢)

ومن قول الملك لوزيره : قل لفلان : افعل .

قلنا : للعلم بأنه مبلغ .

ش - القائلون بأن الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء ،
قالو : إذا أمر الله رسوله بأن يأمر بالشيء - يفهم كوننا مأمورين
بذلك الأمر .

وكذا إذا أمر الرسول واحدا أن يأمر الناس (بكذا)^(٣) فهم
كون الناس مأمورين بذلك الأمر .

وكذا قول الملك لوزيره : قل لفلان : افعل كذا ، فإنه يفهم كون
ذلك الشخص مأمورا بذلك الأمر .

أجاب بأن في هذه الصور إنما فهم ذلك للعلم بأن المأمور
بالأمر مبلغ للأمر .

(١) في حاشية الأصل : ولقائل أن يمنع تناقض هذا ؛ لأن دلالة ، مر عبدك بكذا ،
على أمر العبد كان بطريق الظهور لا القطع ويجوز التصريح بخلاف الظاهر ولا
تناقض .

(٢) زيادة من ط .

(٣) زيادة من أ ب ، ج .

ص - (مسألة) إذا أمر بفعل مطلق - فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية ، (لا الماهية^(١)) .

لنا : أن الماهية يستحيل وجودها في الأعيان لما يلزم من تعددها ؛ فيكون كلياً جزئياً ، وهو محال .

ش - الفعل إذا اعتبر ماهيته بشرط أن لا يكون معه شيء من الشخصيات يسمى : المجرد ، والماهية بشرط لا شيء . وهو غير موجود في الخارج .

وإذا اعتبر ماهيته من حيث هي هي ، من غير اعتبار أن يكون معه شيء أولاً ، يسمى : المطلق ، والماهية لا بشرط شيء . وهو موجود في الخارج ؛ لأنه جزء الموجود في الخارج ، وجزء الموجود موجود .

وإن اعتبر ماهيته من حيث يلحقها الشخصيات يسمى جزئياً . ولا شك في وجوده .

وإذا عرفت هذا فنقول : اختلفوا في أن الأمر بفعل مطلق ، هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي هي ، أو واحداً من جزئياته ؟

واختار المصنف أن المطلوب من الأمر بالفعل المطلق واحد من جزئياته .

(١) زيادة من ط، ع والبايرتي .

واحتج عليه بأن الماهية من حيث هي^(١) يستحيل وجودها في الخارج ؛ لأن الماهية من حيث^(٢) هي يلزمها التعدد ؛ أى يلزمها الاشتراك بين كثيرين - فيكون كلياً .

والموجود في الخارج يلزمه التشخص . فيكون جزئياً .

فلو كانت الماهية موجودة في الخارج - يلزم أن يكون كلياً جزئياً معاً في الخارج . وهو محال . وكل ما يستحيل وجوده في الخارج ، لا يكون مطلوباً .

ولقائل أن يقول : لانسلم أن الماهية من حيث هي هي يلزمها التعدد .

وذلك لأنه لو استلزم الماهية ، من حيث هي ، التعدد ، امتنع عروض التشخص لها ، وليس كذلك . بل الماهية من حيث هي لا تقتضى التعدد ولا الوحدة .

ص - قالوا : المطلوب مطلق والجزئى مقيد ، فالمشترك هو المطلوب .

قلنا : يستحيل بما ذكرناه .

ش - القائلون بأن المطلوب من الأمر بفعل مطلق ، هو ماهية الفعل من حيث هي ، قالوا : المطلوب فعل مطلق ولاشيء من

(١) أ : هي هي .

(٢) ب : هي هي .

الجزئي بفعل مطلق ؛ لأن الجزئي مقيد بالمشخصات . فلا شيء من المطلوب بجزئي . ومنعكس إلى قولنا : لا شيء من الجزئي بمطلوب ، فيلزم أن يكون الفعل المشترك هو المطلوب .

أجاب بأنه يستحيل وجود الفعل المشترك بما ذكرنا . فلا يكون مطلوبا .

ولقائل أن يقول : الخصم لم يقل إن الماهية تفيد الاشتراك هي المطلوبة ، بل قال : الماهية من حيث هي معروضة للاشتراك هي المطلوبة . ولا يستحيل وجود الماهية المعروضة للاشتراك في الخارج .

والحق أن الماهية من حيث هي ، لا يوجد في الخارج إلا في واحد من جزئياته . فيكون الماهية من حيث هي مطلوبة بالقصد الأول ، والجزئية مقصودة بالقصد الثاني .

ص - (مسألة) الأمران المتعاقبان بمتماثلين ، ولامانع عادة من التكرار من تعريف أو غيره ، والثاني غير معطوف ، مثل صل ركعتين ، صل ركعتين ؛

قيل : معمول بهما .

وقيل : تأكيد .

وقيل بالوقف .

الأول : فائدة التأسيس أظهر ، فكان أولى .

الثاني : كثر في التاكيد ، ويلزم من العمل مخالفة ^(١) براءة الذمة
وفي المعطوف ، العمل أرجح .

فإن رجح ^(٢) التاكيد بعادى - قدم الأرجح .
وإلا فالوقف .

ش - إذا ورد أمر عقيب أمر - فلا يخلو إما أن يختلف
متعلقاهما ، أو يتماثلا ،

فإن اختلفا ، وأمكن الجمع بينهما عَمِلَ بكل منهما . مثل :
صم هذا اليوم وصل ركعتين .

وإن لم يمكن الجمع بينهما - فعند من لا يجوز التكليف بالمحال ،
يستحيل وقوعهما .

وعند من يجوزه لا يستحيل .

وإن تماثل متعلقاهما ، فلا يخلو من أن يمنع مانع من التكرار
من جهة عادة الاستعمال ، كتعريف الثاني بلام العهد ، مثل : أعط
درهما ، أعط الدرهم .

أو غير التعريف ، كقول السيد لعبده : اسقني ماء اسقني

(١) في الأصل : بخلافه .

(٢) في الأصل : ترجح .

ماء . أو لا يمنع^(١) مانع .

فإن كان الأول - يكون الثاني تأكيدا للأول .

وإن كان الثاني - فلا يخلو من أن يكون الثاني معطوفا على الأول أو غير معطوف .

فإن كان الثاني غير معطوف ، كقول الشارع : صل ركعتين ، صل ركعتين - فقد اختلفوا فيه ؛

فقليل : معمول بهما^(٢) .

وقيل : الثاني تأكيد للأول^(٣) .

وقيل : الوقف^(٤) .

حجة المذهب الأول : أن الأمر الثاني لابد وأن يكون له فائدة ، وهي إما التأسيس ، أى جعله شرعا غير الأول ، وإما التأكيد . والتأسيس أظهر ؛ لأن فائدة التأسيس أكثر من فائدة التأكيد ؛ وحمل أمر الشرع على ما فائدته أكثر ، أظهر . وإذا كان التأسيس أظهر كان أولى .

حجة المذهب الثاني : أن العمل بهما يوجب مخالفة براءة الذمة

(١) فى الأصل : منع .

(٢) قال السبكي : وهو قول الأكثرين منا ومن غيرنا (رفع الحاجب ١ : ٢٠٠) (ب) .

(٣) قال السبكي : وهو رأى بعض أصحابنا والجبائى والقاضى عبدالجبار (نفس المرجع) .

(٤) قال السبكي : وهو رأى ابى بكر الصيرفى وأبى الحسين البصرى . (نفس المرجع) .

التي هي الأصل . ولا يجوز بالاتفاق مخالفة الأصل إلا بدليل قطعي ،
أو ظاهر . والأمر الثاني الوارد عقيب الأول ليس بقطعي في العمل
به ؛ لاحتمال التأكيد ؛ ولا بظاهر ؛ لأن التأكيد لكونه كثير الاستعمال
في مثل هذه الصور ، لا يكون مرجوحا .

هذا إذا كان الأمر الثاني غير معطوف على الأول .

أما إذا كان معطوفا على الأول ، مثل : صل ركعتين وصل
ركعتين - فالعمل بهما أرجح من التأكيد إن لم يمنع مانع عادي من
التغاير بين الأمرين ، كما في المثال المذكور .

وإنما كان العمل بهما أرجح لأن العطف يقتضي التغاير .

وأما إذا منع مانع عادي من التغاير ، مثل قول السيد لعبده :
اسقني ماء واسقني ماء - فإنه يعمل بالأرجح من العادة المانعة للتغاير
والعطف المقتضى له .

وفي المثال المذكور العمل بهما أرجح من التأكيد لأن العادة
والعطف تعارضاً^(١) . فتبقى فائدة التأسيس سالمة عن المعارض .

وإلا - أي وإن لم يكن واحد من العمل والتأكيد راجحا على
الآخر ، مثل : اسقني ماء واسقني الماء - فالوقف بين حمل الثاني على
التأكيد أو على التأسيس ؛ لأن العادة والتعريف في مقابلة التأسيس
والعطف ، فلا مرجح^(٢) لاحدهما على الآخر .

(١) في الأصل : تعارض .

(٢) في الأصل وأ : فلا ترجح .

النهي

ص - النهي - اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء .

وما قيل في حد الأمر من مزيف وغيره ، فقد قيل مقابله في حد

النهي .

والكلام في صيغته ، والخلاف في ظهور الحظر لا

الكرهية^(١) ، وبالعكس ، أو مشتركة أو موقوفة ، كما تقدم .

وحكمه^(٢) التكرار والفور .

وفي تقدم الوجوب قرينة ، نقل الاستاذ الإجماع .

وتوقف الإمام

وله مسائل مختصة .

ش - لما فرغ من مباحث الأمر شرع في النهي ، وعرف بأنه :

اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء .

فقوله : «كف عن فعل» احترز به عن الأمر .

وقوله : «على جهة الاستعلاء» احترز به عن الدعاء

والالتماس .

(١) ط : الكراهية .

(٢) ط ، ع : حكمها .

وكل ما قيل في حد الأمر من مزيف ومختار ، فقد قيل مقابله
في حد النهي .

والكلام في أن النهي هل يكون له صيغة خاصة أم لا ؟
كالكلام في الأمر .

والخلاف في أن النهي ظاهر في الحظر ، لا الكراهة ، أو ظاهر
في الكراهة دون الحظر ، أو صيغة مشتركة بينهما ، أو موقوفة ، كما
تقدم في الأمر .

وحكم النهي التكرار والفور .

وتقدم الوجوب على النهي لا يمنع كون النهي للحظر ، بل
تقدم الوجوب على النهي قرينة تفيد الحظر . نقل الأستاذ الإجماع
على أن تقدم الوجوب قرينة تفيد الحظر^(١) .

وتوقف إمام الحرمين في إفادة النهي الحظر ، إذا تقدم
الوجوب^(٢) .

وللنهي مسائل مختصة .

(١) قال العضد (٩٥/٢) : وفي تقدم الوجوب قرينة دالة على أنه للإباحة . نقل
الأستاذ الإجماع على أنه للحظر ولم يقل أحد أنه للإباحة كما مر في الأمر .
وقال التفتازاني : ولما كان عبارة المتن مشعراً بأن الأستاذ نقل الإجماع على
أن تقدم الوجوب قرينة ، ذهب الشارحون إلى أن المعنى قرينة كون النهي الوارد
بعده للحظر . وأنت خير بأنه لا معنى لكون تقدم الوجوب قرينة ذلك . فالحق ما
ذكره المحقق . وانظر أيضاً : رفع الحاجب ٢٠١/١ (ب) .

(٢) انظر : البرهان ٢٩٠/١ فقرة ٢٠٣ .

النهي عن الشيء لعينه

ص - (مسألة) النهي عن الشيء لعينه يدل على الفساد شرعاً ، لالغة .

(وقيل : لغة^(١))

وثالثها في الإجزاء لا السببية .

لنا أن فساده سلب أحكامه وليس في اللفظ ما يدل عليه لغة قطعاً .

وأما كونه يدل شرعاً فلأن العلماء لم تزل تستدل^(٢) على الفساد بالنهي في الربويات والأنكحة وغيرها .

وأيضاً : لو لم يفسد - لزم من نفيه حكمة للنهي^(٣) ، ومن ثبوته حكمة للصحة^(٤) .

واللازم باطل ؛ لأنها في التساوى .

ومرجوحية النهي يمتنع النهي لخلوه عن الحكمة .

وفي رحجان النهي تمتنع الصحة لذلك .

(١) زيادة من أ، ط، ع والبايرتى .

(٢) ع : لم يزل يستدلون .

(٣) الأصل ، ب ، ج : حكمة المنهي .

(٤) الأصل ، ب ، ج : حكمة الصحة .

البايرتى : للمصلحة بدل «للصحة» .

ش - النهي عن الشيء لا يخلو من أن يكون لعينه ، أو لما يقارنه ، كالنهي عن البيع وقت النداء .

فإن كان لما يقارنه لا يدل على فساد المنهي عنه عند الجمهور ، خلافا للحنابلة .

وإن كان النهي عن الشيء لعينه - فقد اختلفوا فيه على ثلاثه مذاهب .

الاول - أنه يدل على الفساد مطلقا .

وقد افرق القائلون به فرقتين :

فذهب طائفة إلى أنه يدل على الفساد شرعا ، لالغة ، سواء كان في العبادات أو في المعاملات .

وأخرى إلى (أنه^(١)) يدل على الفساد في العبادات والمعاملات لغة .

وثانيها - أنه لا يدل على الفساد مطلقا .

وقد افرق القائلون به فرقتين :

فذهبت طائفة إلى أنه لا يدل على الصحة .

وأخرى إلى انه يدل على الصحة .

وثالثها - أنه يدل على الفساد شرعا في الاجزاء أى في

(١) زيادة من أ، ب، ج .

العبادات ، ولا يدل على الفساد في السببية ، أى في المعاملات .
واختار المصنف ما ذهب إليه الفرقة الأولى من القائلين
بالمذهب الأول^(١) .

واحتج بالخبر السلبي منه ، وهو أنه لا يدل على الفساد فيهما
لغة بأن فساد المنهى عنه - سواء كان عبادة أو معاملة - عبارة عن
سلب أحكامه .

فلو دل النهي عن الشيء على فساده لغة - لكان في اللفظ ما
يدل لغة على سلب أحكام المنهى عنه . لكن ليس في اللفظ ما يدل
لغة على سلب أحكام المنهى عنه ؛ لأن معنى النهي في اللغة اقتضاء
الامتناع عن الفعل . وسلب الأحكام لا يكون عينه ولا جزءاً^(٢) ولا
لازماله من حيث اللغة ؛

لأنه لو قال واحد : لاتبع غلامك فإنك لو بعثت ثبت حكم
البيع ، وهو ثبوت الملك للمشتري - لم يكن مخطئاً لغة .
(^٣فلو كان سلب الحكم لازماً لمعنى النهي لغة - لكان مخطئاً لغة^(٣))

واحتج على الخبر الثبوت من مذهبه ، وهو أنه يدل على الفساد
فيهما شرعاً بوجهين :

الأول - أن العلماء من المتقدمين والمتأخرين لم يزالوا يستدلون
على الفساد بالنهي في الربويات وفي الأنكحة وفي غيرها من

(١) في أ ب ج : واختار المصنف المذهب الأول .

(٢) ج : ولا جزؤه .

(٣) زيادة من أ ب ج .

العبادات ، ولم ينكر عليهم . فيكون ذلك إجماعا منهم على أنه يدل على الفساد .

الثاني - أنه لو لم يدل النهي على الفساد شرعا لزم أن يكون لنفي المنهي عنه حكمة يستدعى النهي ، ولثبوت النهي عنه أيضا حكمة يستدعى صحة المنهي .

واللازم باطل ؛ لأن حكمة الصحة وحكمة النهي إن تساوتا امتنع النهي لخلوه عن الحكمة . وإن ترجح حكمة الصحة - امتنع النهي أيضا لذلك . وإن ترجح حكمة النهي امتنع الصحة لخلوه عن حكمة الصحة .

ص - اللغة ، لم تزل العلماء^(١) .

وأجيب لفهمهم^(٢) شرعا بما^(٣) تقدم .

قالوا : الأمر يقتضى الصحة ، والنهي نقيضه^(٤) ، فيقتضى نقيضها .

وأجيب بأنه لا يقتضيها لغة .

(١) في الأصل : لم ترك بدل «لم تزل» .

(٢) ع : بفهمهم .

(٣) البابرتى : ما بدل «بما» .

(٤) ب ، ج : نقيض .

ولو سلم ، فلا يلزم اختلاف أحكام المتقابلات^(١) .
ولو سلم فإنما يلزم أن لا يكون للصحة^(٢) ، لا أن يقتضى
الفساد .

ش - القائل^(٣) بأن النهي عن الشيء يدل على فساده لغة
أحتج بوجهين :

الأول أن العلماء من المتقدمين والمتأخرين لم يزالوا يستدلون
بالنهي على الفساد لغة .
وتقريره كما تقدم .

أجاب بأننا لانسلم أن استدلالهم بالنهي على الفساد إنما كان
لدلالة النهي على الفساد لغة ، بل لدلالته على الفساد شرعا ، كما
تقدم .

الثاني - الأمر يقتضى الصحة والنهي نقيض الأمر . فلا بد وأن
يقتضى نقيض الصحة وهو الفساد ؛ لأن حكم أحد المتقابلين لا بد
وأن يكون مقابلا لحكم الآخر .

أجاب بأننا لانسلم أن الأمر يقتضى الصحة لغة .
ولئن سلم ، فلا نسلم أنه يلزم أن يكون مقتضيا للفساد .

(١) ع : المقابلات .

(٢) ع : الصحة .

(٣) في الاصل : القائلون .

وقوله : لأن أحكام المتقابلات يجب أن تكون متخالفة .

قلنا : لانسلم ؛ فإن المتقابلات يجوز اتحادها في حكم واحد^(١) .

ولئن سلمنا لزوم اختلاف أحكام المتقابلات ، فإنما يلزم أن لا يكون النهي مقتضيا للصحة ، لا أن يكون مقتضيا للفساد ؛ لأن عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة .

ص - النافي : لو دل - لناقض تصريح الصحة .

ونهيك عن الربا لعينه ، وتملك به^(٢) ، يصح .

وأجيب بالمنع بما^(٣) سبق .

ش - النافي ، لدلالة النهي عن الشيء^(٤) على فساده لغة وشرعا ، احتج بأنه لو دل النهي على الفساد لغة وشرعا ، لناقض تصريح صحة المنهي عنه لغة وشرعا .

والتالي باطل ؛ لأن الشارع لو قال : نهيتك عن الربا لعينه ، ولو فعلت ثبت الملك - صح هذا من غير تناقض بحسب اللغة أو الشرع .

أجاب بالمنع بما سبق ، وهو منع لزوم التناقض ؛ فإن

(١) في حاشية الأصل : كاتحاد الأسود والأبيض في الحكم عليهما باللون .

(٢) «به» ساقط من جـ .

(٣) ع : مما .

(٤) في الأصل على بدل «عن» .

التصريح أقوى من الظاهر ، فيبقى الفساد ؛ لأنه ظاهر . فلا يلزم التناقض .

ص - القائل يدل على الصحة^(١) : لو لم يدل - لكان المنهى عنه غير الشرعي ، (والشرعي^(٢)) الصحيح . كصوم يوم النحر ، والصلاة في الأوقات المكروهة .

وأجيب بأن الشرعي ليس معناه المعتبر ، لقوله ﷺ دعي الصلاة وللزوم دخول الوضوء وغيره في مسمى الصلاة .

قالوا : لو كان ممتنعاً - لم يمنع .

وأجيب بأن المنع للنهي .

وبالنقض بمثل : (وَلَا تَنْكُحُوا) و«دعي الصلاة» .

قولهم : نحمله على اللغوي ، يوقعهم في مخالفة أن الممتنع لا يمنع .

ثم هو متعذر في الحائض .

(١) قال السبكي في رفع الحاجب (١/٢٠٣ الف) : قول المصنف بعد ذلك «القائل يدل على الصحة» يقتضى أن القائلين بأن النهي عن الشيء لعينه لا يدل على الفساد اختلفوا في أنه هل يدل على الصحة وأن هذا دليل قائلهم بالصحة . وعلى ذلك حملة الشارحون ونقلوا عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن . وفيه نظر ؛ فإن القول بدلالة النهي على الصحة لا يعرف في قسم المنهى عنه لعينه بل في المنهى لوصفه . وقد صرح شمس الأئمة وغيره من الحنفية بأن المنهى لعينه غير مشروع أصلاً .

(٢) زيادة مما سوى الاصل .

ش - القائل بأن النهي عن الشيء يدل على صحة المنهي عنه شرعا في المعاملات والعبادات ، احتج بوجهين :

الأول - أنه لو لم يدل النهي على صحة المنهي عنه شرعاً - لكان المنهي عنه غير الشرعي .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أنه لو كان المنهي عنه شرعياً ، لكان صحيحاً ؛ إذ الشرعي^(١) هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع . فما لا يكون صحيحاً معتبراً في نظر الشرع ، لا يكون شرعياً . كصوم يوم النحر ، والصلاة في الأوقات المكروهة ، فإنهما لما لم يكونا صحيحين معتبرين في نظر الشرع ، لم يكونا شرعيين .

أجاب بأن الشرعي ليس معناه هو المعتبر في نظر الشرع ؛ فإن الشرعي قد يكون صحيحاً ، وقد يكون فاسداً .

والدليل على أن الشرعي ليس هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع : قوله عليه السلام للحائض : «دعي الصلاة أيام

(١) ج : والشرعي .

أقراءك^(١)». فإن الصلاة المأمور بتركها هي الصلاة الشرعية ؛ لأن اللغوية لا يؤمر بتركها . والصلاة المأمور بتركها^(٢) فاسدة غير معتبرة في نظر الشرع .

وأيضاً : لو كان الشرعي هو الصحيح المعتبر في نظر الشرع - لزم دخول الوضوء وغيره من شرائط الصلاة في مسمى الصلاة (الشرعية^(٣) ، لأن صحة الصلاة^(٣) إنما) يتحقق عند اجتماع شرائطها .

الثاني - لو لم يكن المنهى عنه الشرعي صحيحاً - لكان ممتنعاً . ولو كان ممتنعاً ، لم يمنع عنه ؛ لأن الممتنع غير مقدور ، وغير المقدور لا ينهى عنه ؛ إذ لا فائدة فيه .

فيلزم من الشرطين أنه لو لم يكن المنهى عنه الشرعي صحيحاً ، لم يمنع عنه .

والتالي باطل بالضرورة .

أجاب عنه بأن الامتناع لأجل النهي ، لا لذات المنهى

(١) روى الترمذى في الطهارة ٩٢ - ما جاء في المستحاضة ، رقم (١٢٥) ١/٢١٧ عن عائشة قالت : جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت : يا رسول الله : إنى امرأة أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ قال : لا ، إنما ذلك عرق وليست بالحیضة ، فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلى عنك الدم وصلى .

(٢) ج : تركها .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج . وفي الأصل : وإنما يتحقق .

عنه ، فإن النهي تعلق به ، فصار ممتنعا ، والممتنع إنما لم يمنع^(١) إذا لم يكن امتناعه بسبب المنع منه .

وأيضاً قولكم : الممتنع لا يمنع ، منقوض بقوله تعالى : «ولا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ^(٢)» . وقوله عليه السلام : «دعى الصلاة» . فإن نكاح المشركات وصلاة الحائض ممتنعان ، وقد منعنا .

فإن قيل : النكاح والصلاة في الصورتين يحملان على اللغوى - أوجب بأن حملهما على اللغوي يوقعهم في مخالفة أن الممتنع لا يمنع .

وذلك ؛ لأن النكاح اللغوي الذي هو الوطاء ، ممتنع في الشرع . فيكون الممتنع قد منع . فلا يجوز حمله على اللغوى .

ثم لو صح حمل النكاح على اللغوى - يتعذر حمل الصلاة على اللغوي في الحائض .

وذلك لأن مفهوم الصلاة اللغوى الدعاء ، ولم يمنع الحائض عنه .

ص - (مسألة) النهي عن الشيء لوصفه كذلك .

خلافاً للأكثر .

(١) الأصل : إنما يمنع .

(٢) ٢٢١ - البقرة - ٢ .

وقال الشافعي - رحمه الله - : يضاد^(١) وجوب أصله ، يعني ظاهرا وإلا ورد نهي الكراهة .

وقال أبو حنيفة - رحمه الله - : يدل على فساد الوصف ، لا^(٢) المنهى عنه .

لنا : استدلال العلماء على تحريم صوم العيد بنحوه .

وبما تقدم من المعنى .

ش - اختلفوا في أن النهي عن الشيء لوصفه ، لالعينه هل يدل على فساد المنهى عنه أم لا ؟

والمختار عند المصنف : أن النهي عن الشيء لوصفه كالنهي عن الشيء لعينه ، أى يدل على فساد المنهى عنه شرعا ، لا لغة .

وذهب الأكثرون إلى أنه لا يدل فساد المنهى عنه شرعا .

وقال الشافعي : النهي عن الشيء لوصفه يضاد وجوب أصله^(٣) .

وقال المصنف : أراد الشافعي أنه يضاد وجوب الأصل ظاهرا لا قطعا ؛ لأنه لو لم يقيد بذلك لورد على الشافعي نهي الكراهة ،

(١) ج : مضاد .

ب : مضاد .

(٢) ع : لأنه بدلا «لا» .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي ١٩٢/٢ ، وجمع الجوامع ١/٥٠٣ من حاشية البنانى ،

والمختول ١٢٦ .

كالنهي عن الصلاة في الأماكن المكروهة ؛ فإنه يلزم حينئذ أن يكون مضادا لوجوب الأصل ، وليس كذلك ، وإلا لم يكن الأصل صحيحا .

والتالى باطل بالاتفاق .

أما إذا قيد بذلك - لم يلزم أن يكون النهي عن الصلاة في الأماكن المكروهة مضادا لوجوب الأصل ؛ لجواز ترك الظاهر للدليل . راجح .

وقال أبو حنيفة : النهي عن الشيء لوصفه يدل على فساد الوصف ، دون الأصل المنهى عنه^(١) .

فالنهي عن بيع البر بالبر متفاضلا يوجب فساد التفاضل ، ولا يوجب فساد أصل البيع .

والمنهى بأصله ووصفه يكون باطلا عنده ، كبيع الملاقيح .

والمنهى بوصفه دون أصله ، فاسدا ، كالربا .

(١) اعلم أن الحنفية يفرقون بين ما قبح لعينه فيسمونه «باطلا» وبين ما قبح لغيره فيسمونه «فاسدا» بخلاف الجمهور فإنه لا فرق عندهم بين الباطل والفاسد . انظر : التحرير ١٥٦ وكشف البزدي ٢٥٨/١ وفواتح الرحموت ٤٠١/١ والمنار وشرحه لابن الملك ٢٥٩ ، وتسهيل الوصول حاشية نهاية السؤل ٢٩٦/٢ - ٣٠٢ ، وكشاف اصطلاحات الفنون ٢١٣/١ ، والفروق ٨٢/٢ ، والتعريفات للرجزاني ٤٢ ، والتمهيد ٨ ، والمسودة ٨٠ وشرح الكوكب المنير ٤٧٤/١ وحاشية المحقق ، والاشباه والنظائر لابن بخيم ٣٢٧ والأحكام للآمدى ١٨٨/٢ ، والابهاج ٤٢/٢ والمستصفى ٢٥/٢ ، ٢٦ ، وإرشاد الفحول ١١٠ - ١١٢ ، وجمع الجوامع (بحاشية العطار) ٤٩٩/١ - ٥٠٥ ، وأصول السرخى ٨٢/١ .

ومالا يكون منهيًا عنه لا بأصله ولا بوصفه ، يكون صحيحًا .

واحتج المصنف على أن النهي عن الشيء لوصفه يدل شرعا على فساد المنهي عنه بأن استدلال العلماء على تحريم صوم يوم العيد بنحوه ، أى بنحو النهي عن الشيء لوصفه من غير تكبير ، يدل على أن الاجماع منعقد على أن النهي عن الشيء لوصفه يدل على الفساد .

واحتج أيضا بما تقدم ، وهو الدليل المذكور فى المنهي عنه لعينه ، وهو أنه لو لم يدل النهي على فساد المنهي عنه ، لزم أن يكون لفيه حكمة ولثبوته حكمة .

وتقريره كما مر .

ص - قالوا : لو دل - لناقض تصريح الصحة .

وطلاق الحائض وذبح ملك الغير معتبر .

وأجيب بأنه ظاهر فيه .

وما خولف فبدليل صرف النهي عنه .

ش - القائلون بأن النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد

شرعا ، قالوا : لو دل على الفساد شرعا - لناقض تصريح الصحة .

والتالي باطل ؛ فإن الشارع لو قال : لاتصل فى المكان

المعين . وإن صليت فيه ، صحت صلاتك - لم يكن قوله : وإن

صليت فيه صحت صلاتك ، مناقضا لقوله : لاتصل فيه .

وأيضاً لو كان النهي عن الشيء لوصفه دالاً شرعاً على فساد
المنهي عنه - لما صح طلاق الحائض ، وذبح ملك الغير بغير إذن
المالك ؛ لأن النهي عنهما للوصف .

والتالي باطل ؛ فإن طلاق الحائض ، وذبح ملك الغير بغير
إذنه معتبر شرعاً .

أجاب عن الأول بأن الدليل على الفساد شرعاً ظاهر ، ليس
بقطعي والتصريح بالصحة أقوى منه . والظاهر قد يُعدل عنه للدليل
أقوى .

وإنما خولف في الصور المذكورة للظاهر للدليل راجح يصرف
النهي عما هو الظاهر .

ص - (مسألة) النهي يقتضي الدوام (ظاهر^(١))

لنا : استدلال العلماء مع اختلاف الأوقات .

قالوا : نهيت الحائض عن الصلاة والصوم .

قلنا : لأنه مقيد^(٢) .

ش - اختلفوا في أن النهي هل يقتضي دوام الانتهاء عن المنهي
عنه أم لا ؟

وإختار المصنف أنه يقتضي الدوام ظاهراً .

(١) زيادة مما سوى الأصل .

(٢) ع : تعبد وهو خطأ .

واحتج عليه بأن علماء الأعصار مع اختلاف الأوقات لم يزالوا يستدلون بالنهي على دوام الانتهاء من غير نكير . فيكون إجماعا على أنه يقتضي الدوام .

وذهب بعض الأصوليين إلى أنه لا يقتضي الدوام .

واحتج عليه بأن الحائض نهيت عن الصوم والصلاة^(١) ، مع أن النهي عنهما لا يقتضي الدوام .

(١) قال ابن كثير في التحفة (٢/١١) دليل النهي حديث عائشة : فإذا أقبلت الحيضة فدعى الصلاة .

وحديثها أيضا : كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة .
وفي حديث أبي سعيد الخدرى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للنساء يوم العيد : «أليس إذا حاضت - يعنى المرأة - لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى . قال : فذلك من نقصان دينها .

أقول : أما الحديث الأول - فإذا أقبلت الخ - فرواه البخارى في ٤ الوضوء ٦٣ - باب غسل الدم ، رقم (٢٢٨) ٢٣٠/١ عن أسماء وفي ٦ - الحيض ، ١٩ - باب إقبال الحيض وإدباره ، رقم (٣٢٠) ٤٢٠/١ عن فاطمة بنت أبي حبيش ورواه مسلم في ٣ - الحيض ، ١٤ - باب المستحاضة وغسلها وصلاتها ، رقم (٦٢) ٢٦٢/١ .

وأما الحديث الثانى فرواه مسلم في ٣ - الحيض ، ١٥ - باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة ، رقم (٦٩) ٢٦٥/١ عن عائشة قالت : كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة .

وأما الحديث الثالث فرواه البخارى في ٦ - الحيض ، ٦ - باب ترك الحائض الصوم رقم (٣٠٤) ٤٠٥/١ عن أبي سعيد الخدرى .

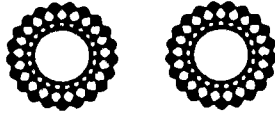
وفي ٣٠ - الصوم ، ٤١ - باب ترك الحائض والصلاة رقم (١٩٥١) ١٩١/٤ عن أبي سعيد الخدرى .

قال الزركشى في المعتبر (١/٤٥) : وقبل : بل أراد حديث «دعى الصلاة أيام أقرائك» وتخرجه سبق أنفا .

وحيثذ يلزم أن لا يقتضي النهي الدوام في صورة ، وإلا يلزم
الاشتراك أو المجاز ، وهما خلاف الأصل .

أجاب بأن نهي الحائض عن الصوم والصلاة مقيد بالحيض ؛
لقوله عليه السلام : دعى الصلاة أيام أقرائك^(١) - فلهذا لم يفد
الدوام . فيكون حمل النهي على عدم الدوام مجازا .

والمجاز وإن كان خلاف الأصل ، إلا أنه يجوز أن يصار إليه
بدليل ، وقد تحقق الدليل ههنا ، وهو القيد .



العام والخاص

ص - العام والخاص .

أبو الحسين : العام : اللفظ المستغرق لما يصلح له .
وليس بمانع : لأن نحو عشرة ، ونحو ضرب زيد عمرا ،
يدخل فيه .

الغزالي : اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين
فصاعدا .

وليس بجامع ، لخروج المعدوم والمستحيل ؛ لأن مدلولهما
ليس بشيء . والموصولات ؛ لأنها ليست بلفظ واحد .

ولا مانع ؛ لأن كل مثنى يدخل فيه .

ولأن كل معهود ونكرة يدخل فيه .

وقد يلتزم هذين .

والأولى : ما دل على مسميات باعتبار أمرا اشتركت فيه مطلقا
ضربة .

فقوله : «اشتركت فيه» ليخرج نحو عشرة .

«ومطلقا» ليخرج المعهودون .

و«ضربة» ليخرج نحو رجل .

والخاص بخلافه .

ش - عرّف أبو الحسين العام بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له (١) .

فقوله : «اللفظ» كالجنس يتناول العام وغيره .

وقوله : «المستغرق لما يصلح له» احتراز عن النكرات في الإثبات .

وزيفه المصنف بأنه ليس بمانع ؛ إذ يدخل فيه نحو عشرة . وهو كل نكرة من أسماء الأعداد ؛ لأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له ، وليس بعام .

وكذا يدخل فيه نحو ضرب زيد عمرا ، هو الفعل المتعدى إلى مفعول واحد أو إلى مفعولين فصاعدا ، إذا ذكر معه جميع ما يقتضيه من الفاعل والمفعول ؛ لأنه يصدق عليه أنه اللفظ المستغرق لما يصلح له ، وليس بعام .

ولقائل أن يقول : أراد أبو الحسين بقوله : «ما يصلح» أفراد مسمى اللفظ ، لا أجزائه . وحينئذ لم يدخل نحو عشرة ، في حد العام ؛ لأن عشرة ، لم يستغرق ما صلحت له ، وهو أفراد العشرة .

(١) انظر : المعتمد ٢٠٣/١ ونصه : اعلم أن الكلام العام هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له .

ولعل المصنف فسّر قوله : ما يصلح له بأجزاء المسمى لا
بجزئياته . فحينئذ تكون العشرة مستغرقة لجميع أجزائها التي هي
الوحدات .

ولقائل أن يقول أيضا : إن ضرب زيد عمرا ، لا يخلوا
من أن يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له من أفراد ضرب زيد
عمرا ، أولا ،

فإن كان صالحاً - فلا نسلم أنه ليس بعام .

وإن لم يصلح - فلا نسلم دخوله في التعريف .

وعرفه الغزالي بأنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على
شيئين فصاعداً^(١)

واحترز بقوله : «من جهة واحدة» عن مثل (ضرب زيد عمرا)
فإنه قد دل على شيئين ، ولكن لا بلفظ واحد ، بل بلفظين ،
ولا من جهة واحدة بل من جهتين .

وذكر أحدهما - أعنى الواحد أو الجهة الواحدة - يغنى عن ذكر
الآخر .

وقوله : «على شيئين فصاعداً» احترز به عن مثل «رجل»
و«يد» .

(١) هذا لفظه في المستصفي ٣٢/٢ ، وفي المخول ص ١٣٨ : وحده : ما يتعلق
بمعلوماتين فصاعداً - من جهة واحدة .

وهذا التعريف ليس بجامع لخروج المعدوم والمستحيل عنه ؛
لأن مدلولهما لا يصدق عليه الشيء ؛ لأن المعدوم والمستحيل ليس
بشيء عند الغزالي .

ولخروج الموصولات ؛ لأنها ليست بلفظ واحد ؛ لأنها
لا تتم إلا بصلاتها .

ولا مانع ؛ لأن كل مثني نحو رجلين ، يدخل في هذا
التعريف .

ولأن كل معهود ، كالرجال المعهودين ، وكل نكرة ، نحو
رجال ، يدخل فيه ، مع أنها ليست بعام .

وقد يلتزم الغزالي دخول هذين ، أعنى كل معهود وكل نكرة
في التعريف ويمنع أنها ليسا بعامين .

ولقائل أن يقول : لانسلم دخول المستثنى في هذا التعريف ؛
فإنه لا يدل على شيئين فصاعدا .

ثم قال المصنف : والأولى أن يعرف العام بأنه ما دل على
مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة .

وإنما قال : «مسميات» ليدخل فيه المعدوم والمستحيل ؛ لأن
مدلولها وإن لم يكن شيئا لكنه يكون مسمى .

وإنما اختار صيغة الجمع ليخرج عنه المثني والمفرد الذي يدل

على مسمى واحد ، نحو (زيد) .

وإنما قال : «اشتركت فيه» ليخرج عنه كل نكرة من أسماء الأعداد ، نحو عشرة ؛ فإنها وإن دلت على مسميات ، وهي أجزاءها لكن لا باعتبار أمر اشتركت فيه الأجزاء ؛ فإن المعنى الكلي للعشرة لا يصدق على الآحاد التي هي أجزاءها .

وإنما قال : «مطلقا» ليخرج عنه المعهودون ، نحو «الرجال» فإن دلالاته على مسميات لا مطلقا بل بقيد كونها معهودة .

وإنما قال : «ضربة» أى دفعة ليخرج عنه النكرة ، نحو «رجل» و«رجال» ؛ فإنها وإن دلت على مسميات لكن لا دفعة بل على سبيل البدل .

والخاص بخلاف العام . أى الخاص هو ما دل لا على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة .

ص - مسألة : العموم من عوارض الألفاظ حقيقة .

وأما فى المعانى - فثالثها الصحيح كذلك .

لنا أن العموم حقيقة فى شمول أمر متعدّد ، وهو فى المعانى كعموم المطر والخصب ونحوه^(١) .

(١) زيادة من عط والبايرتى وفيما عدا ط ع زيادة : «ولذلك قيل : عم المطر والخصب ونحوه» .

وكذلك المعنى الكلي لشموله الجزئيات .

ومن ثمة^(١) قيل : العام مالا يمنع تصوره من الشركة .

فإن قيل : المراد أمر واحد شامل ، وعموم المطر ونحوه ليس كذلك .

قلنا : ليس العموم بهذا الشرط لغة .

وأیضا : فإن ذلك ثابت في عموم الصوت والأمر والنهي والمعنى الكلي .

ش - اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة . وأما عروضه للمعاني فقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

الأول - أنه لا يكون من عوارض المعاني ، لا حقيقة ولا مجازا .

والثاني - أنه من عوارض المعاني مجازا لا حقيقة .

وثالثها - وهو الصحيح عند المصنف أنه من عوارض المعاني حقيقة ، وإليه أشار بقوله : «وثالثها الصحيح كذلك» .

والدليل عليه أن العموم في اللغة حقيقة هو شمول أمر متعدد . وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرمن للمعاني . فكما يكون حقيقة في اللفظ يكون حقيقة في المعنى ، كعموم المطر والخشب ونحوه .

(١) فيما عدا ط ، ع : ومن ثم .

وكذلك يعرض العموم حقيقة للمعنى الكلي ، لشموله الجزئيات .

ولهذا - أي ولأجل أن العموم يعرض للمعنى الكلي - فسرَّ العام بما فسر الكلي به ، وهو ما لا يمنع تصوره من الشركة .

فإن قيل : العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو المتنازع فيه ؛ لأن العموم الذي هو المتنازع فيه ، شمول أمر واحد لأفراد متعددة ، كشمول الرجال الذي هو أمر واحد لمراتب العدد ؛

وعموم المطر ونحوه ليس كذلك ؛ فإنه لا يكون أمرا واحدا^(١) شمل الأطراف والأكناف ، بل حصل كل جزء من أجزاء المطر في جزء من أجزاء الأرض .

أجيب بأن العموم بحسب اللغة لا يكون مشتركا بأن يكون أمرا واحدا^(١) شاملا لأفراد متعددة ، بل العموم بحسب اللغة ، شرطه أن يكون أمرا يشمل متعددا ، سواء كان المتعدد أفرادا ، أولا .

وهذا المعنى من عوارض المعاني .

ولئن سلم أن عموم المطر لا يكون باعتبار أمر واحد يشمل المتعدد ، فعموم الصوت باعتبار واحد شامل للأصوات المتعددة الحاصلة للسامعين .

(١) ج: ١ : أمر واحد .

وكذا ذكر عموم الأمر والنهي ؛ فإنه باعتبار أمر واحد ، وهو
الطلب الشامل لكل طلب تعلق بكل واحد من المأمورين .
وكذلك المعنى الكلي ، فإن عمومه باعتبار (امر واحد^(١))
شامل لأفراده .

ص - (مسألة) الشافعي والمحققون : للعموم صيغة والخلاف
في عمومها وخصوصها كما في الأمر .

وقيل بالوقف (في^(٢)) الاخبار لا الأمر والنهي .

والوقف إما على معنى لاندرى ، وإما نعلم أنه وضع ولا
ندرى أحقيقة أم مجاز . وهى أسماء الشرط^(٣) والاستفهام
والموصلات والجموع المعرفة ، تعريف جنس^(٤) ، والمضافة ، واسم
الجنس كذلك^(٥) ، والنكرة في النفي .

لنا^(٦) : القطع فى لاتضرب أحدا^(٧) .

وأيضاً : لم يزل العلماء تستدل بمثل (والسارق) و(الزانية^(٨)) ،
«يوصيكم الله فى أولادكم» .

(١) ساقط من أ .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

(٣) المثبت من : ع وفى غيرها الشروط .

(٤) «جنس» ساقط من أ .

(٥) أ ، وكذلك وزيادة الواو خطأ .

(٦) أ : أما بدل «لنا» وهو خطأ .

(٧) أ : لا يضرب أحد .

(٨) ع : بمثل والسارق الزانية .

وكاحتجاج عمر - رضى الله عنه - في قتال أبي بكر - رضى الله عنه - ما نعي الزكاة «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله .

[فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم^(١)].

وكذلك : «الأئمة من قريش» .

«ونحن معاشر الأنبياء لانورث»

وشاع وذاع ولم ينكره أحد .

قولهم : فهم^(٢) بالقرائن ، يؤدي إلى أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر أبدا .

والاتفاق^(٣) في (من دخل دارى فهو حر أو طالق ، أنه يعم) .

(وأيضا : كثرة الوقائع^(٤))

ش - أختلف العلماء في أنه هل يكون للعموم صيغة أم لا على معنى عمومها وخصوصها ، أى في أن الصيغ المستعملة للعموم هل هي خاصة بالعموم أو عامة له ولغيره كالخلاف في الأمر في أنه هل

(١) العبارة ما بين القوسين زيدت من ط ، ع .

(٢) أ : فيهم بدل «فهم» وهو خطأ .

(٣) أ : ولا اتفاق وهو خطأ .

(٤) العبارة ما بين القوسين زيدت من أ ، ط ، ع .

يكون له صيغة مخصوصة به أم لا^(١) .

فذهب الشافعي والمحققون إلى أن للعموم صيغة مخصوصة أى تستعمل فى العموم بطريق الحقيقة ، واستعمالها فى غيره بطريق المجاز .

وقيل بالوقف فى الأخبار ، لا فى الأمر والنهى .

ثم الوقف يحمل على معنيين :

أحدهما - أنه لاندرى وضع هذه الصيغ للعموم .

وثانيهما - أنا ندرى وضعها للعموم ولكن لانعلم أنها حقيقة فى العموم أو مجاز .

والصيغ المستعملة فى العموم هي أسماء الشرط ، مثل من دخل دارى فهو حر أو طالق .

والاستفهام ، نحو من يأتىك ،

والموصولات ، ك الذى ، التى ، وما ، ومن .

والجموع المعرفة تعريف جنسى ، سواء كان جمع مذكر أو مؤنث ، سالم أو مكسر ، جمع قلة أو كثرة .

والجموع المضافة .

(١) راجع حاشية التفتازانى على شرح العضد ١٠٢/٢ .

واسم الجنس المعرف تعريف الجنس^(١) .

والنكرة في سياق النفي^(٢) .

واحتج المصنف على أن النكرة في سياق النفي عام حقيقة لأننا نقطع بأن قول السيد لعبده : لاتضرب أحدا عام . والأصل الحقيقية .

واحتج أيضا على أن المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة بأن العلماء لم يزالوا يستدلون على العموم بمثل (السارق والسارقة^(٣)) ومثل (الزانية والزاني^(٤)) ومثل (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ^(٥)) . وشاع استدلالهم بها على العموم وذاع ، ولم ينكر عليهم أحد فيكون ذلك إجماعا على أن المفرد المعرف بلام الجنس ، والجمع المضاف عام حقيقة .

واحتج أيضا على أن الجمع المعرف بلام الجنس عام حقيقة ، بأن عمر احتج في قتال أبي بكر ما نعى الزكاة بقوله عليه السلام :

(١) في الأصل : تعريف جنس .

(٢) قال الخبازي في شرح المغنى (٢١ب) : اعلم أن العام نوعان : عام بنفسه وعام بغيره . وكل نوع على نوعين . فصار أنواعا أربعة : أما الذي هو عام بنفسه صيغة ومعنى كمسلمون ومشركون . وعام بنفسه معنى لاصيغة كالإنس والجن والقوم والرهط . وأما الذي هو عام بغيره نحو اسم النكرة إنما يصير عاما بانضمام وصف عام إليه ، ولا عموم له في نفسه والرابع الذي هو عام مع غيره فهو الكلمات المبهمة من وما ونحوهما .

(٣) ٣٨ - المائدة ٥ .

(٤) ٢ - النور ٢٤ .

(٥) ١١ - النساء ٤ .

أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله^(١) على عدم جواز القتال . ولم ينكر عليه أحد من الصحابة . بل عدل أبو بكر إلى الاستثناء وهو قوله عليه السلام «الإ بحقه» والزكاة من حقها .

فلو لم يكن الجمع المعروف بلام الجنس عاما - لما جاز استدلال عمر به على عدم جواز القتال ، ولم يعدل أبو بكر إلى الاستثناء .

وبأن أبا بكر احتج ، حين طلب الأنصار الإمامة ، بقوله عليه السلام : «الأئمة من قریش^(٢)» .

(١) عن أبي هريرة - رضى الله عنه - قال لما توفى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - واستخلف أبو بكر بعده ، وكفر من كفر من العرب ، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر - رضى الله عنهما - : كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله . فمن قال لا إله إلا الله عصم منى ماله ونفسه إلا بحقه ، وحسابه على الله» . فقال أبو بكر : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة . فإن الزكاة حق المال .

والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونها إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لقاتلتهم على منعه . فقال عمر بن الخطاب : فوالله ما هو إلا أن رأيت الله عز وجل قد شرح صدر أبي بكر للقتال ، فعرفت أنه الحق .

رواه البخارى في ٢ - الايمان ١٧ - باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم . رقم (٢٥) ٧٥/١ .

ورواه مسلم في ١ - الايمان ، ٨ - باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الخ .

حديث رقم (٣٢ - ٣٦) ٥٢، ٥١/١ وفى حديث رقم ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ «إلا بحقه» .

(٢) رواه أحمد ١٢٩/٣ ، ١٨٢ ، ٤٢١/٤ من حديث أبي بردة والنسائي في السنن الكبرى عن أنس ، والبيهقى في السنن قال ابن كثير في التحفة (٢/١١) : وروى الطبرانى من حديث على بإسناد جيد مثله قال : ورواه أبو بكر ابن أبي عاصم . وفى سننه سكين بن عبدالعزيز وقد تكلم فيه .

واحتج أيضا حين طلبت فاطمة ميراث الرسول عليه السلام بقوله عليه السلام : «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقه»^(١) ولم ينكر أحد هذه الاحتجاجات ، وشاع وذاع . فيكون إجماعا على أن الجمع المعروف بلام الجنس والجمع المضاف عام .

= وقال الزركشي في المعبر ٢/٤٦ : له طرق يقوى بعضها بعضا .
وفي البخارى في ٦١ - المناقب ، ٢ - باب مناقب قريش ، رقم (٣٥٠١) ٥٣٣/٦
عن ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم إثنان .

وفي مسلم في ٣٣ - الامارة ، ١ - باب الناس تبع لقريش ، رقم (٤) ١٤٥٢/٣ ، عن ابن عمر مثله .

(١) قال الزركشي في المنبر ٢/٤٦ : «رواه النسائي في سننه الكبرى من حديث عمر بن الخطاب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : إنا معاشر الأنبياء لانورث .

وفي الصحيحين من حديث أبي بكر وعمرو وعائشة - رضى الله عنهم - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : لانورث ما تركنا صدقة .
رواه البخارى في ٩٦ - الاعتصام ، ٥ - باب ما يكره من التعمق ، رقم (٧٣٠٥) ٢٧٧/١٣ .

وفي الخمس ، باب ١ - رقم (٣٠٩٣) ١٩٧/٦ .
وفي فضائل الصحابة باب ١٢ ، رقم (٣٧١٢) ٧٧/٧ .
وفي الفرائض ، باب ٣ رقم (٦٧٢٦) ٥/١٢ .
ورواه مسلم في الجهاد ، ١٦ - باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم -
«لانورث ما تركنا فهو صدقة ، رقم (٥١) ١٣٧٩/٣ .

فإن قيل : لانسلم أن فهم العموم في هذه الصور من ظاهر^(١)
اللفظ بل^(٢) فهموه^(٣) بالقرآن^(٤) .

(أجيب بأن تجويز الفهم في هذه الصور بالقرائن يؤدي^(٥) إلى
أن لا يثبت للفظ مدلول ظاهر ؛ إذ ما من لفظ ظاهر إلا ويجوز أن
يقال : إنما فهم مدلوله بسبب القرينة لا بدلالة اللفظ عليه .

واحتج أيضا على أن أساء الشرط عامة ، بأن الإجماع منعقد
على أن «من» في قول القائل (من دخل دارى من عبيدى فهو حر) .
(ومن دخل دارى من نسائي فهي طالق) عام .

ص - واستدل^(٦) بأنه معنى ظاهر محتاج إلى التعبير عنه
كغيره .

وأجيب (بأنه)^(٧) قد يستغنى بالمجاز وبالمشترك^(٨) .

ث - واستدل على أن للعموم صيغا تخصه ، بأن العموم معنى
ظاهر يحتاج إلى التعبير عنه كسائر المعاني الظاهرة . فيكون المقتضي

(١) أ : من الصيغ بدل «من ظاهر اللفظ» .

(٢) أ : قيل بدل «بل» وهو خطأ .

(٣) الأصل : فهو مه وهو خطأ .

أ : فهم بدل «فهموه» .

(٤) في أ زيادة : فيكون مجازا لاحقيقة بعد قوله : «بالقرائن» .

(٥) في أ ، بدل العبارة التي ما بين القوسين : «قلنا لو صح هذا الباب لأدى» .

(٦) أ : واستدلوا .

(٧) زيادة من ط ، ع .

(٨) فيما سوى ط ، ع : المشترك .

لوضع اللفظ متحققا ، والمانع غير متحقق^(١) . فيجب أن يوضع اللفظ له .

أجاب بأن الاحتياج إلى التعبير^(٢) لا يقتضى أن يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة ؛ فإنه يجوز أن^(٣) يستغنى عنه بالمجاز وباللفظ المشترك .

ص - الخصوص متيقن فجعله^(٤) له حقيقة أولى .

رد بأنه إثبات لغة^(٥) بالترجيح .

وبأن العموم أحوط . فكان أولى .

قالوا : لاعام إلا مخصَّص . فيظهر أنها للأغلب .

رد بأن احتياج تخصيصها إلى^(٦) دليل يشعر^(٧) بأنها للعموم .

وأیضا : فإنما يكون ذلك عند عدم دليل^(٨) .

ش - القائلون بأن^(٩) هذه الصيغ حقيقة في الخصوص دون

العموم ، احتجوا أبو جهين :

(١) أ : والمانع ، وهو عدم ظهوره غير متحقق .

(٢) أ : غير بدل «التعبير» وهو تصحيف .

(٣) أ : قد بدل «أن» .

(٤) الأصل : بجعله وهو خطأ .

(٥) ط : اللغة .

(٦) فيما سوى ط ، ع : لدليل بدل «إلى دليل» .

(٧) ع : مشعر .

(٨) فيما سوى ط ، ع : الدليل .

(٩) أ : بيان بدل «بأن» وهو خطأ .

الأول - أن تناول هذه الألفاظ لمرتبة الخصوص متيقن وتناولها لمرتبة العموم غير متيقن ؛ لأن هذه الألفاظ لا تخلو إما أن تكون للعموم أو للخصوص . وعلى التقديرين يتناول الخصوص . وعلى التقدير الثاني لم يتناول العموم .

وإذا كان تناوله للخصوص متيقنا وللعموم غير متيقن - كان جعله حقيقة في الخصوص أولى من جعله حقيقة في العموم ، وإلا يلزم ترجيح المرجوح .

أجاب بأنه إثبات اللغة بالترجيح ، وهو مردود ؛ لأنه ليس من الطرق المثبتة للغة .

وبأنه معارض بأن جعله حقيقة في العموم أحوط^(١) ؛ لأنه لو حمل على العموم لم يهمل الخصوص ضرورة تناول العموم له . ولو حمل على الخصوص ، لم يتناوله . والحمل على ما هو أحوط^(١) أولى .

الثاني أنه لا عام إلا هو مخصص . فيكون الخصوص أغلب . ويظهر منه أن هذه الألفاظ للخصوص حقيقة ؛ لأنه إذا تردد اللفظ بين الأغلب وغيره ، كان حمله على الأغلب أظهر .
أجاب بأن تخصيص هذه الألفاظ يحتاج إلى دليل .
واحتياج تخصيصها إلى دليل مشعر بأنها للعموم حقيقة ؛ لأن

(١) أ : أحفظ .

التخصيص إنما يحتاج^(١) الى الدليل ليكون الدليل معارضا لمقتضى العموم . ولا مقتضى للعموم إلا هذه الألفاظ فيكون حقيقة له .

وأيضاً : هذه الألفاظ إنما تكون حقيقة للخصوص إذا لم تكن محتاجة إلى قرينة ودليلٍ موجب للتخصيص ؛ لأن الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة ودليل . وهذه الألفاظ لا تكون للخصوص إلا بدليل وقرينة ، فلا تكون حقيقة له .

ص - الاشتراك : أطلقت لهما ، والأصل الحقيقة .

وأجيب بأنه (على^(٢)) خلاف الأصل .

(وقد تقدم مثله^(٣)) .

ش - القائل بأن هذه الألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص ، احتج بأن هذه الألفاظ أطلقت للعموم والخصوص .

والأصل في الإطلاق الحقيقة . فتكون مشتركة بينهما .

أجاب بأن الاشتراك خلاف الأصل فيجعل حقيقة لأحدهما ، مجازاً للآخر .

والمجاز وإن كان خلاف الأصل ، إلا أنه أولى من الاشتراك كما تقدم .

(١) أ، ج : احتاج .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

ص - الفارق : الإجماع على التكليف للعام . وذلك بالأمر والنهي .

وأجيب بأن الإجماع على الإخبار للعام .

ش - احتج الفارق ، وهو القائل بالوقف^(١) في الإخبار ، دون الأمر والنهي بأن الإجماع منعقد على تكليف المكلفين لأجل العام . ولا يتحقق التكليف إلا بالأمر والنهي . (فيجب أن يكون الأمر والنهي^(٢)) مفيدا للعموم إما حقيقة أو مجازا .

أجاب بأن الإجماع أيضا منعقد على أن الإخبار قد حصل لأجل العام ، كقوله تعالى : (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^(٣)) .

فيجب أن يكون الإخبار مفيدا للعموم إما حقيقة أو مجازا .

فلم يكن بين الإخبار وبين الأمر والنهي فرق في العموم والخصوص .

ص - (مسألة) الجمع المنكر ليس بعام .

لنا : القطع بأن رجالا في الجموع كرجل في الوجدان .

ولو قال : له عندي عبيد ، صح تفسيره بأقل الجمع .

قالوا : صح إطلاقه على كل جمع . فحمله على الجميع ، حمل

على جميع حقائقه .

(١) ١ : بالفرق بدل «بالوقف» .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٣) ٢٩ - البقرة - ٢ وفي مواضع كثيرة .

ورد بنحو رجل .

وأنه إنما يصح^(١) على البدل .

قالوا : لو لم يكن للعموم - لكان مختصا ببعض .

رد برجل .

وأنه موضوع للجمع المشترك .

ش - اختلفوا في أن الجمع المنكر ، مثل رجال ، هل يكون

عاما أولا ؟

والمختار أنه ليس بعام .

والدليل عليه أن نقطع بأن رجالا في الجموع كرجل في

الوحدان . فكما أن رجلا في الوحدان لا يستغرق جميع آحاده ،

فكذلك رجال ، في الجموع لا يستغرق جميع مراتب الجمع . ورجل في

الوحدان ليس بعام ، فكذا رجال في الجموع .

وأیضا : نقطع بأنه لو قال : له عندی عبيد ، صح تفسيره

بأقل الجمع ، وهو الثلاثة ، أو الإثنان على اختلاف الرأيين .

فلو كان الجمع المنكر عاما - لما صح تفسير عبيد بأقل الجمع ؛

إذ لا يجوز تفسير العام بواحد من مسمياته .

فلهذا لو قال : أكلت كل الرمان ، ثم قال : أردت واحدة لم

(١) كذا في أ ، ط ، ع . وفي أسواها : صح .

لم يصح .

والقائلون بأن الجمع المنكر عام قالوا : صح إطلاق الجمع المنكر على كل واحد من مراتب الجمع ، فيحمل على جميع مراتب الجمع ؛ لأن حملة على جميع مراتب الجمع ، حمل على جميع حقائقه ، والحمل على جميع الحقائق أولى من حملة على البعض . فيكون عاما .

أجاب بأننا لانسلم أن حملة على جميع حقائقه أولى .

وذلك لأن نحو رجل صح إطلاقه على كل واحد من أفراده التي هي حقائقه . ولا يحمل على جميع أفراده ، وإنما صح إطلاقه على كل واحد من أفراده على طريق البدل .

فكذلك الجمع^(١) المنكر إنما يصح إطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق البدل ، وحينئذ لا يكون عاما .

وبعض الشارحين^(٢) قرر كلام المصنف على وجه آخر ، وهو : أن الجمع المنكر يصح إطلاقه على كل واحد من مراتب الجمع بطريق الحقيقة ومن جملتها الجمع المستغرق ، فيحمل عليه ؛ لأنه حمل على كل حقائقه ، وهو أولى .

أجاب بأنه منقوض برجل ؛ لصحة إطلاقه على كل واحد من الأفراد ، مع أنه ليس للعموم بالاتفاق .

ثم قال : والمصنف جوز إطلاقه على مراتب الجمع بطريق

(١) «الجمع» ساقط من أ .

(٢) أراد به : الخنجى . انظر : النقود والردود ورقة ٢٩٢ الف .

البدل .

وفيه بحث من حيث إن من^(١) مراتب الجمع المرتبة المستغرقة ، وصدقه عليها ، إن كان بطريق الحقيقة ، حصل مدعى المستدل^(٢) .

هذا مقاله .

ولا يخفى أنه لو حمل كلام المصنف على هذا - لم يستقم الرد بنحو رجل ؛ لأن نحو رجل لا يوجد في مسمياته ما يستغرق جميع الأفراد . فلهذا لم يحمل على جميع حقائقه ، بخلاف رجال ،

والحق أنه لم يوجد في مراتب الجمع مرتبة مستغرقة لجميع المراتب ؛ إذ لا مرتبة إلا وتكون فوقها مرتبة أخرى .

وإذا لم يوجد مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع - لم يمكن حمل الجمع عليها .

فإن قيل : يمكن أن يفرض مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع ، وإن لم يوجد ، فيحمل الجمع على تلك المرتبة المفروضة المستغرقة وحمل اللفظ لا يحتاج إلى تحقيق مسماه ، بل يكفي فيه الفرض .

أجيب بأن كل مرتبة تفرض . فقد يمكن أن يفرض فوقها

(١) «من» ساقطة من أ .

(٢) الأصل : دعوى المستدل .

مرتبة أخرى . والا يلزم أن يكون المراتب متناهية ، وليس كذلك .

وإذا كان كل مرتبة تفرض فقد يمكن أن يفرض فوقها مرتبة أخرى لم يتصور فرض مرتبة تستغرق جميع المراتب .

فإن قيل : على هذا التقدير لم يتصور جمع عام ؛ لأن الجمع العام إنما يتصور إذا كان مستغرقا لجميع مراتب الجمع ، (والتقدير أنه لم يتصور ما يكون مستغرقا لجميع مراتب الجمع^(١)) .

أجيب بأن الجمع العام باعتبار مفهوم الجمع المطلق الشامل لجميع المراتب الغير المتناهية التي هي أفراد الجمع المطلق ، لا باعتبار مرتبة^(٢) واحدة مستغرقة لجميع المراتب الأخر^(٣) .

والممتنع الثاني ، لا الأول ؛ فإنه يجوز أن يكون الجمع المطلق مشتركا بين المراتب الغير المتناهية .

ولا يلزم من كونه مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ، أن تكون تلك المراتب متناهية .

ولا يجوز أن تكون مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب الغير المتناهية ، وإلا يلزم أن يكون غير المتناهي متناهي .

والحاصل أن تناول مفهوم الجمع لجميع مراتب الجمع ، تناول الكلي لجزئياته ويجوز أن تكون الجزئيات الغير المتناهية مندرجة تحت

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) أ : قرينة .

(٣) أ : مراتب الأخر .

كلي . وتناول مرتبة واحدة لجميع المراتب تناول الكل لأجزائه .
ولا يجوز أن يكون الكل مشتملا على الأجزاء الغير المتناهية ، فلهذا
يتصور الجمع العام ، ولا يتصور مرتبة واحدة مستغرقة لجميع
المراتب .

والقائلون بأن الجمع المنكر عام قالوا أيضا : لو لم يكن الجمع
المنكر للعموم لكان مختصا ببعض الجموع دون بعض ، وإلا يلزم
الاشتراك وهو خلاف الأصل .

والتالي باطل بالاتفاق .

أجيب بمنع انتفاء التالي أولا ، فإنه منقوض بنحو رجل .
وذلك لأن رجلا لا يكون للعموم ، ومع هذا يجوز اختصاصه ببعض
أفراده دون بعض .

وبمنع الملازمة ثانيا فإننا لانسلم أنه إذا لم يكن للعموم يلزم
اختصاصه ببعض الجموع ، فإنه موضوع للجمع المطلق المشترك بين
الجموع . فيصح أن يكون لكل واحد من تلك الجموع على البديل
من حيث إن مدلوله متحقق فيه ، فلا يلزم الاشتراك .

ص - (مسألة) أبنية الجمع : لإثنين^(١) يصح .

وثالثها مجازا^(٢) .

الإمام : ولو واحد .

(١) أ : الإثنين .

(٢) فيما سوى ط ، ع : «مجاز» .

لنا : أنه يسبق الزائد ، وهو دليل الحقيقة .

والصحة (فإن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ) والمراد أخوان .

واستدلال ابن عباس - رضى الله عنه - بها ، ولم ينكر عليه ،
وعدل إلى التأويل .

ث - اختلفوا في أقل ما يطلق عليه أبنية الجمع على أربعة
مذاهب :

أولها - اثنان بطريق الحقيقة .

وثانيها - الثلاثة بطريق الحقيقة ، ولا يصح أن يطلق على
الاثنين بالمجاز .

وثالثها - الثلاثة بطريق الحقيقة ، ويصح إطلاقه على الاثنين
مجازا .

وهو المختار عند المصنف .

ورابعها - الثلاثة بطريق الحقيقة ، ويصح إطلاقه على الإثنين
والواحد بطريق المجاز .

وهو مذهب الإمام^(١) .

واحتج المصنف على المذهب المختار ، وهو أنه حقيقة في
الثلاثة وما فوقها ، مجاز في الاثنين .

(١) انظر : البرهان ١/٢٥٢ وما بعدها .

أما الأول - فلأنه عند إطلاق الجمع يسبق الزائد على الاثنين إلى الذهن . والسبق إلى الذهن دليل الحقيقة لما عرفت في بحث الحقيقة . فيكون حقيقة في الزائد ، وهو الثلاثة وما فوقها .

وأما الثاني - وهو صحة إطلاقه على الاثنين مجازا - فلقوله^(١) تعالى : «وَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ» . فإن الإخوة ههنا يتناول الاثنين وإلا لكان رد الأم إلى السدس بالأخوين مخالفا للنص .

واحتج أيضا على أن أقل ما يطلق عليه اسم الجمع حقيقة ، الثلاثة باستدلال ابن عباس ، وهو ما روى عنه أنه قال لعثمان حين رد الأم إلى السدس بأخوين . قال الله تعالى : «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ»^(٢) وليس الأخوان إخوة في لسان قومك . فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي^(٣) .

فلو كان الأخوان إخوة بالحقيقة - لما صح استدلال ابن عباس ولأنكر عثمان عليه ، ولم يعدل إلى التأويل .

(١) أ : بقوله .

(٢) ١١ - النساء - ٤ .

(٣) روى البيهقي في السنن الكبرى (٢٢٧/٦) وابن حزم في المحلى ٣٢٣/١٠ وغيرهما بإسناد جيد إلى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال لعثمان : إن الأخوين لا يردان الأم إلى السدس . إنما قال الله تعالى : «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ» . والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة . فقال عثمان : لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي وتوراثه الناس ومضى في الامصار . قال ابن كثير في التحفة (١/٢٦) : شعبة هذا مولى ابن عباس هو شعبة بن دينار . قال النسائي : ليس بالقوى .

وقال السبكي في رفع الحاجب (١/٢١٦ ب) ورواه ابن خزيمة وابن عبد البر .

فدل على أن الأخوين ليس بإخوة بالحقيقة .

فيكون أقل الجمع حقيقة : الثلاثة .

ص - قالوا : (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ) (والمراد أخوان^(١)) والأصل

الحقيقة .

(ورد^(٢)) بقضية ابن عباس .

قالوا : (إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ) .

ورد بأن فرعون مراد .

قالوا : «الاثنتان فما فوقهما جماعة» .

وأجيب في الفضيلة ؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام - يعرف

الشرع لا اللغة^(٣) .

ش - القائلون بأن أقل الجمع اثنان بطريق الحقيقة احتجوا

بثلاثة وجوه :

الأول - أطلقت الأخوة في قوله تعالى ، وأريد بها الأخوان .

والأصل في الإطلاق الحقيقة . فيكون أقل الجمع بطريق الحقيقة

اثنين .

أجاب بأن قضية ابن عباس قرينة مستلزمة للحمل على

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) «و» ساقطة من ع .

(٣) ع : لأنه - عليه الصلاة والسلام - بعث بالشرع لا اللغة .

المجاز .

الثاني - قوله تعالى : «إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ»^(١) . أطلق ضمير الجمع للمخاطبين على الاثنيين ؛ إذ المراد موسى وهارون . والأصل في الإطلاق الحقيقة .

أجاب بأن فرعون مراد أيضا ، وإن كان غائبا . ويجوز تغليب الخطاب على الغيبة .

والثالث - قوله عليه السلام : «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٢) . فإنه أطلق الجماعة على الاثنيين . والأصل في الإطلاق الحقيقة .

أجاب بأن المراد تحصيل فضيلة الجماعة بالاثنيين ؛ لأن النبي بعث لتعريف الشرع لا لتعريف اللغة .

(١) ١٥ - الشعراء - ٢٦ .

(٢) عن أبي موسى الأشعري قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه في ٥ - إقامة الصلاة ، ٤٤ - باب الاثنان جماعة ، رقم (٩٧٢) ٣١٢/١ من حديث الربيع بن بدر بن عمرو المعروف بعليته عن أبيه عن جده عن أبي موسى .
قال ابن كثير في التحفة (١/١٢) : والربيع هذا اتفق أئمة الجرح والتعديل على جرحه .

ورواه الحاكم في المستدرک (٤/٢٣٤) من حديث أبي موسى الأشعري ، وهو ضيف .

وترجم له البخارى (باب إثنان فما فوقهما جماعة) من كتاب الأذان . قال الحافظ في فتح البارى (٢/١٤٢) : هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة . ثم سرد الطرق .

وقال الزيلعي في نصب الراية (٢/١٩٨) : كلها ضعيفة .

وانظر : فيض القدير ١/١٤٨ .

ص - النافون : قال ابن عباس : «ليس الأخوان إخوة»

وعورض بقول زيد : «الأخوان إخوة» .

والتحقيق : أراد أحدهما حقيقة والآخر مجازا .

قالوا : لا يقال : جاءني رجلان عاقلون ، ولا رجال عاقلان .

وأجيب بأنهم يراعون صورة اللفظ .

ش - النافون - وهم القائلون بأن أقل الجمع ثلاثة ، ولا

يصح إطلاقه على الاثنين لا بالحقيقة ولا بالمجاز - احتجوا بوجهين :

الأول قول ابن عباس : ليس الأخوان إخوة في لسان قومك .

وعورض هذا الدليل بقول زيد بن ثابت : «الأخوان

إخوة^(١)» .

والتحقيق يقتضى أن يجمع بين القولين بأن يحمل أحدهما - وهو

قول ابن عباس على السلب بطريق الحقيقة ، والآخر - وهو قول

زيد بن ثابت - على الإثبات بطريق المجاز .

الثاني - لو صح إطلاق الجمع على الاثنين - لصح نعت التثنية

بالجمع وبالعكس .

والتالى باطل ، إذ لا يجوز أن يقال : جاءني رجلان عاقلون ،

ولا رجال عاقلان .

(١) قال الزركشى في المعتبر (١/٤٧) رواه الحاكم في مستدركه (٤/٣٣٥) طبع

الرياض عن زيد بن ثابت أنه كان يقول : الاخوة في كلام العرب اخوان

فصاعدا . وروى نحوه عن عمر بن الخطاب أيضا .

أجاب بمنع الملازمة ، فإنهم يراعون صورة اللفظ ، فلهذا لم
يجوزوا نعت المثني بالمجموع وبالعكس .

ص - (مسألة) إذا خُص (١) العام - كان مجازاً في الباقي .
الحنابلة : حقيقة (٢) .

الرازي : إن كان غير منحصر .

أبو الحسين : إن خص بما لا يستقل من شرط أو صفة أو
استثناء .

القاضي : إن خص بشرط أو استثناء .

عبدالجبار : إن خص بشرط أو صفة .

وقيل : إن خص بدليل لفظي .

الإمام : حقيقة في تناوله ، مجاز في الاقتصار عليه :

ش - اختلفوا في أن العام إذا خص كان صدقه على الباقي
بطريق الحقيقة أم بطريق المجاز على ثمانية مذاهب :

الأول - أنه مجاز في الباقي مطلقاً . وهو المختار عند المصنف .

(١) البابرتي : خصص .

(٢) أ : الحقيقة .

- الثاني - أنه حقيقة في الباقي مطلقا ، وهو مذهب الحنابلة^(١) .
- الثالث - أنه حقيقة في الباقي إن كان غير منحصر ، ومجاز إن كان منحصرًا . وهو مذهب الرازي^(٢) .
- الرابع - أنه حقيقة في الباقي إن خص بما لا يستقل ، سواء كان شرطا ، نحو : أكرم بنى تميم إن دخلوا .
أو صفة ، نحو : من دخل دارى علما أكرمه .
أو استثناء ، نحو : من دخل دارى ، إلا زيدا ، أكرمه .
ومجاز إن خص بما يستقل .
وهو مذهب أبي الحسين^(٣) .
- الخامس - أنه حقيقة في الباقي إن خص بشرط أو استثناء وإلا فهو مجاز . وهو مذهب القاضي^(٤) .
- السادس - أنه حقيقة في الباقي إن خص بشرط أو صفة ، وإلا فمجاز . وهو مذهب عبدالجبار^(٥) .
- السابع - أنه حقيقة في الباقي إن خص بدليل لفظى ، وإلا

(١) انظر : العدة ٥٢٣/٢ ، وشرح الكوكب المنير ١٦٠/٣ ، والاحكام للامدى ٢٢٧/٢ .

(٢) هو الرازي الحصاص من الحنفية . انظر : مسلم الثبوت ٣١١/١ من الفواتح .

(٣) انظر : المعتمد ٢٨٢/١ - ٢٨٥ .

(٤) انظر : مسلم الثبوت ٣١٢/١ من الفواتح .

(٥) انظر المعتمد ٢٨٤/١ ، ومسلم الثبوت ٣١٢/١ من الفواتح .

فمجاز .

الثامن - أنه حقيقة في الباقي من حيث إن اللفظ العام تناول الباقي ، مجاز من حيث إنه اقتصر على الباقي . وهو مذهب الإمام^(١) .

ص - لنا : لو كان حقيقة - كان مشتركا ؛ لأن الفرض أنه حقيقة في الاستغراق .

وأيضا : الخصوص بقرينة كسائر المجاز .

ش - احتج على المذهب المختار بوجهين :

أحدهما - أنه لو كان العام حقيقة في الباقي بعد التخصيص ، يلزم الاشتراك ، لأن الفرض أنه حقيقة في الاستغراق .

والتالي باطل ، لأن الاشتراك خلاف الأصل .

فإن قيل : لانسلم أنه لو كان حقيقة في الباقي بعد التخصيص يلزم الاشتراك ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن إطلاقه على العموم ، وعلى الباقي بالاشتراك المعنوي . فيكون حقيقة صادقة على كل واحد منها بطريق التواطؤ .

أجيب بأنه لو كان كذلك لما كان ظاهرا في العموم ، وليس كذلك .

(١) انظر: البرهان ١/٤١١ - ٤١٢ فقرة ٤١٣ .

الثاني - أنه لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند إطلاقه عليه إلى قرينة ، لأن إطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي لا يحتاج إلى القرينة .

والتالي باطل ؛ لأنه يحتاج إلى قرينة كسائر المجازات .

ص - الخابلة : التناول باقٍ ، فكان حقيقة .

وأجيب بأنه كان مع غيره .

قالوا : يسبق ، وهو دليل الحقيقة .

قلنا : بقرينة ، وهو دليل المجاز .

ش - احتج الخابلة بوجهين :

أحدهما - أن اللفظ قبل التخصيص قد تناول الباقي بعد التخصيص بطرق الحقيقة . والتناول بعد التخصيص باقٍ . فيكون حقيقة في الباقي .

أجاب بأن تناول اللفظ للباقي قبل التخصيص إنما كان مع غير ذلك الباقي . ولا يلزم من كون تناول اللفظ للباقي مع غيره حقيقة كون تناول اللفظ للباقي وحده حقيقة .

الثاني - أن الباقي بعد التخصيص يسبق^(١) إلى الفهم عند إطلاق اللفظ عليه . والسبق إلى الفهم علامة الحقيقة .

(١) : قد يسبق .

أجاب بأن الباقي إنما يسبق عند قرينة الخصوص ، والسبق إلى الفهم عند القرينة علامة المجاز .

ص - الرازي : إذا بقي غير منحصر فهو معنى العموم .
وأجيب بأنه كان^(١) للجميع .

ش - احتج أبو بكر الرازي بأنه إذا كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر ، يكون معنى العموم باقياً . فيكون العام باقياً على الحقيقة .

أجاب بأن المراد من العام قبل التخصيص هو جميع ما تناوله^(٢) اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله . فلا يكون باقياً على الحقيقة .

ص - أبو الحسين : لو كان بما^(٣) لا يستقل ، يوجب تجوزاً في نحو الرجال المسلمون ، وأكرم بني تميم إن دخلوا - لكان نحو مسلمون ، للجماعة مجازاً . ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد مجازاً . ونحو (ألف سنةٍ إلا خمسين عاماً) مجازاً .

وأجيب بأن (الواو) في مسلمون^(٤) ، كالف ، (ضارب) ،
(واو) مضروب .

والألف واللام في (المسلم) وإن كان كلمة حرفاً أو إسمًا ،

(١) ج : كاف بدل «كان» .

(٢) أ : يتناوله .

(٣) فيما عدا ط : ما .

(٤) ع : المسلمون .

فالمجموع الدال .

والاستثناء سيأتي .

ش - احتج أبو الحسين بأنه لو كان (التخصيص^(١)) بما^(٢) لا يستقل من (٣) القرائن المخصصة ، كالشرط والصفة والاستثناء^(٤) ، يوجب التجوز في العام الذي اختص بتلك القرائن نحو^(٥) (الرجال) (المسلمون) وأكرم بني تميم إن دخلوا^(٦) - لكان نحو^(٧) (مسلمون) للجماعة مجازا ، ولكان نحو المسلم للجنس أو للعهد ، مجازا . ولكان نحو ألف سنة إلا خمسين عاما ، مجازا .

والتوالى باطلة بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن دخول ما لا يستقل من القرائن المفيدة لمعني^(٨) زائد لو كان مخرجا للفظ عن حقيقته ، لكان دخول الواو والنون في نحو مسلمون والألف واللام في نحو المسلم والاستثناء في نحو (أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا^(٩)) مخرجا لتلك الألفاظ عن حقائقها ؛ لكونها قرائن لا غير مستقلة مفيدة لمعني^(١٠) زائد .

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) أ : ما .

(٤) ج : والاستفهام بدل «والاستثناء ، وهو خطأ .

(٥) أ : من نحو .

(٦) في أ ، بعد قوله : إن دخلوا : يوجب تجوزا لكان مسلمون الخ .

(٧) ب : لكان في نحو الخ .

(٨) (١١، ٨) أ : بمعنى .

(٩) ٤١ - العنكبوت ٢٩ .

(١٠) أ : لكونها فاعل قرائن .

أجاب بأن الواو والنون في مسلمون كالألف في ضارب ،
والواو في (مضروب) . فكما أن الألف في (ضارب) والواو في
مضروب ، لا يكونان كلمتين ؛ إذا لم يوضعا ليديلا على معنى بل
وضع مجموع الضارب ، ومجموع المضروب ، لمعنى .

كذلك الواو والنون في (مسلمون) .

بخلاف نحو (الرجال) إذا قيد بشرط أو صفة أو استثناء ؛ فإن
الرجال وحده وضع للعموم . فيكون استعماله في ذلك المعنى
حقيقة . فإذا زيد عليه شرط أو صفة أو استثناء ، لم يبق على معنى
العموم . فلا يكون حقيقة في الباقي .

والألف واللام في المسلم وإن كان كلمة اسماً أو حرفاً على
اختلاف المذهبين ، إلا أنه بعد التركيب قد بقي كل واحد من
الجزئين - أعني الألف واللام ومسلماً^(١) - دالاً على ما وضع له ،
(فيبقى حقيقة كما كانت . نحو : زيد قائم ؛ فإن كل واحد من
الجزئين لما بقي بعد التركيب دالاً على ما وضع^(٢) له) قبل التركيب ،
فكانت حقيقة بعد التركيب .

بخلاف كل واحد من الشرط والصفة ، فإنه إذا قيد العام
بهما ، لم يبق العام دالاً على ما وضع له قبل التقييد . فلا يكون العام
حقيقة بعد تقييده به .

(١) أ : المسلم .

ب ، ج : مسلم .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

وأما الاستثناء فسيأتى الكلام فيه .

ص - والقاضي : مثله . إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة .

وعبدالجبار كذلك إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص .

ش - احتج القاضي بمثل ما احتج أبو الحسين ، إلا أن الصفة عنده كأنها مستقلة ، لجواز استعمالها بدون الموصوف .

بخلاف الشرط والاستثناء ؛ فإنهما لا يستعملان بدون المشروط والمستثنى منه .

واحتج عبدالجبار بمثل ما احتج به أبو الحسين ، إلا أن الاستثناء عنده ليس بتخصيص ؛ لأن المخصَّص لا ينافى المخصَّص في الحكم .

بخلاف المستثنى فإنه ينافى المستثنى منه في الحكم .

وما قيل في جواب أبي الحسين ، جوابهما .

ص - المخصَّص باللفظية : لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزاً إلى آخره .

وهو أضعف .

ش - احتج المخصَّص باللفظية - وهو القائل بالفرق بين القرائن اللفظية والعقلية - بأن القرائن اللفظية لو كانت موجبة لكون العام المخصَّص مجازاً في الباقي ، لكان نحو مسلمون والمسلم ونحو ألف سنة ، مجازاً .

وبيان الملازمة ونفي اللازم كما تقدم .

أجاب بأن هذا الدليل أضعف من دليل أبي الحسين ؛ لأن الجامع في دليل أبي الحسين هو كون القرائن اللفظية غير مستقلة وههنا هو كون القرائن اللفظية أعم من أن تكون مستقلة أو غيرها ، والجامع ثمَّ أخص من الجامع ههنا . وكلما كان الجامع أعم ، كان القياس أضعف .

ص - الإمام : العام كتكرار الأحاد^(١) وإنما اختصر^(٢) . فإذا خرج بعضها بقي الباقي حقيقة .

وأجيب بالمنع ؛ فإن العام ظاهر في الجميع ، فإذا خص - خرج قطعاً . والمتكرر^(٣) نص .

ش - احتج إمام الحرمين بأن تناول العام لأفراده ، بمنزلة تكرار الأحاد . فإن قولنا : جاء الرجال ، بمنزلة قولنا : جاء زيد وعمر وبكر وخالد ، إلا أنه اختصر عند إطلاق العام .

فكما أن إخراج بعض الأحاد المكررة^(٤) لا يوجب التجوز في الباقي ، كذلك إخراج بعض الأحاد عن^(٥) العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة إلى الباقي .

(١) : الأحد .

(٢) : خص .

(٣) : التكرر .

(٤) : المتكررة .

(٥) «عن» ساقطة من أ .

أجاب بأن تناول لفظ العام لجميع أفراده بطريق الظهور .
فيمكن إخراج البعض منه . فإذا خص ، خرج بعض الأفراد
قطعا . فيكون العام مجازا في الباقي . بخلاف المتكرر فإنه نص في
كل واحد من أفراده . فلم يمكن إخراج بعض الأفراد ، فبقى
حقيقة .

ص - مسألة (١) : العام بعد التخصيص بمبين حجة .
وقال البلخي (٢) : إن خص بمتصل .

وقال البصرى : إن كان العموم منبئا عنه . ك(أقتلوا

(١) العبارة في نسخة أ تقرأ هكذا : مسألة : العام الأحد وإنما اختص فإذا خرج
بعضها بقی الباقي حقيقة . وأجيب بالمنع . فإن العام غلط بعد التخصيص بمبين
بمعنى حجة . وقال البلخي . الخ .

(٢) قال الزركشى في المعتبر (١/١١٢) : ووقع في مختصر ابن الحاجب في مسائل
العموم محرفا بالبلخي بالباء الموحدة والخاء المعجمة ، وهو الثلجى بالثاء المثلثة
ثم لام ساكنة ثم جيم . وهو أبو عبدالله محمد بن شجاع الثلجى من متعصبى
أصحاب الرأى وكان يضع أحاديث في التشبيه ينسبها إلى أصحاب الحديث
ليثلبهم به .

وفى الاحكام للآمدى (٢/٢٢٢) : قال البلخي إن خص بدليل متصل كالشرط
والصفة والاستثناء فهو حجة ، وإن خص بدليل منفصل ، فليس بحجة « .
وكتب محشيه : البلخي - فيه تحريف والصواب الكرخي .

أقول : هذا القول منقول من الكرخى والتلجى كليهما ففى ارشاد الفحول
(١٢٨) : إن خص بمتصل كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقى ، وإن خص
بمنفصل فلا - بل يصير مجملا .

حكاه الاستاذ ابو منصور عن الكرخى ومحمد بن شجاع الثلجى بالمثلثة
والجيم .

وحكاه السمرقندى ايضا عن الكرخى . انظر ميزان الأصول (ورقة ٥٦/١) .

المشركين، والإفليس بحجة . ك(السارق والسارقة) فإنه لا ينبيء عن^(١) النصاب والحرز .

عبدالجبار : إن كان غير مفتقر^(٢) إلى بيان ك المشركين ؛ بخلاف أقيموا الصلاة ، فإنه مفتقر قبل إخراج الحائض .

وقيل : حجة في أقل الجمع .

وقال أبو ثور : ليس بحجة .

ش - العام لا يخلو إما أن يخصص بمبين أو مجمل ؛

فإن كان الثاني ، مثل أن يقال : اقتلوا المشركين إلا بعضهم ، - لا يبقى حجة في الباقي بالاتفاق* ؛ لأن أيّ بعض فرض ، يجوز أن يكون هو المستثنى .

وإن كان الأول ، مثل أن يقال : اقتلوا المشركين إلا الذمي ، فقد اختلفوا فيه على ستة مذاهب^(٣) :

(١) ب ، ج : على بدل «عن» .

(٢) مفتقر ساقط من البابتى .

(٣) انظر تفصيل هذه المذاهب في تيسير التحرير ٣٠٨/١ ، وكشف الاسرار ٣٠٧/١ ، والبرهان ٤١٠/١ والمعتمد ٢٨٦/١ ، والاحكام للأمدى ، ٢٣٢ وما بعدها والعدة ٥٣٣/٢ وما بعدها والمسودة ١١٦ وشرح الكوكب المنير ١٦١/٣ وما بعدها وإرشاد الفحول ١٣٨ ، والمغنى للخبازي ١٠٨ ، ١٠٩ .

* قال الشوكاني في إرشاد الفحول (١٣٧) : قال الزركشى في البحر : وما نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح وقد حكى ابن برهان في الوجيز الخلاف في هذه الحالة وبالغ فصح العمل به مع الإبهام .

الأول - أنه يبقى حجة في الباقي (مطلقاً^(١)) . وهو المختار عند المصنف .

الثاني (أنه^(٢)) إن خص بمتصل ، مثل الشرط والصفة والاستثناء يبقى حجة في الباقي . وإن خص بمنفصل - لا يبقى حجة في الباقي . وهو مذهب البلخي .

الثالث - إن كان العموم منبثاً عن الباقي بعد التخصيص أى إن كان العام قد دل على الباقي بعد التخصيص يبقى حجة في الباقي . مثل اقتلوا المشركين ، إذا خص الذميين .

وإن لم يدل العام على الباقي - لا يبقى حجة . مثل السارق والسارقة ؛ فإنه لا ينبىء عن أن يكون المسروق نصاباً مخرجاً من الحرز . وهو مذهب أبي عبدالله البصرى .

والفرق بين المشركين والسارق أن المشركين ينبىء عن الباقي ، سواء وجد التخصيص أولاً .

بخلاف السارق فإنه إذا خص لم يدل على الباقي ؛ لأنه لم يدل على السارق المخرج نصاباً من الحرز إلا بعد بيان النصاب والحرز .
الرابع - إن كان العام غير محتاج إلى^(٣) بيان الشارع المقصود منه لكون معناه معلوماً للمكلف ، كالمشركين - فإنه يبقى حجة في الباقي .

وإن كان العام محتاجاً إلى بيان الشارع معناه - لا يبقى حجة في

(٢،١) ساقط من أ .

(٣) في الأصل : أن يدل «إلى» .

الباقي .

مثل أقيموا الصلاة فإنه قبل^(١) إخراج الحائض ، كانت الصلاة مجملة محتاجة إلى بيان الشارع معناها .

وهو مذهب عبدالجبار .

الخامس - أن العام بعد التخصيص حجة في أقل الجمع ، ولا يكون حجة فيما فوقه ؛ لأن أقل الجمع معلوم البقاء بناء على أن التخصيص إلى الواحد لا يجوز .

السادس - أن العام المخصص لا يبقى حجة بعد التخصيص مطلقا .

وهو مذهب أبي ثور^(٢) .

ص - لنا ما سبق من استدلال الصحابة مع التخصيص .

(١) ١ : بعد بدل قبل .

(٢) هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان ، أبو ثور البغدادي الكلبى ، كان إماما جليلا وفقهيا ورعا . كان من أصحاب الراى حتى حضر الشافعى إلى بغداد فاختلف إليه ورجع من الراى إلى الحديث وصار صاحب قول عند الشافعية . وهو ناقل الأقوال القديمة عن الشافعى . توفى سنة ٢٤٠هـ ببغداد وله أصحاب يتبعونه يقال لهم : الثورية انظر : وفيات الأعيان ٧/١ ، وطبقات السبكى ٧٤/٢ ، والبداية والنهاية ٣٢٢/١٠ ، وشذرات الذهب ٩٣/٢ ، وميزان الاعتدال ٢٩/١ وطبقات العبادى ٢٢ . وانظر لمذهبه فى هذه المسألة الإحكام للامدى ٢٣٢/٢ ، والمعتبر (ورقة ٢/١٠٣) .

وأيضاً : القطع بأنه إذا قال : أكرم بنى تميم ولا تكرم فلانا
(منهم)^(١) فترك - عد عاصياً .

وأيضاً : فإن الأصل بقاءه .

ش - احتج المصنف على المذهب المختار بثلاثة وجوه :

الأول - أن الصحابة استدلوا بالعام بعد التخصيص مطلقاً ،
ولم يفرقوا بين كون المخصص متصلًا أو غير متصل^(٢) ، وشاع وذاع
ولم ينكر عليهم أحد . فيكون إجماعاً منهم على أن العام بعد
التخصيص حجة في الباقي .

الثاني أنا نقطع أن السيد إذا قال لعبده : أكرم بنى تميم ، ولا
تكرم فلانا منهم ، عد عاصياً بترك إكرام غيره .

الثالث - أن العام قبل التخصيص كان حجة في الباقي ؛ لأنه
قد اقتضى الحكم قبل التخصيص في كل واحد من أفرادهِ ، والباقي
من جملة أفرادهِ ، والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه . فيكون
حجة في الباقي بعد التخصيص .

ص - واستدل : لو لم يكن حجة - لكانت دلالة موقوفة على
دلالة على الآخر .

واللازم باطل ، لأنه إن عكس - فدور ، وإلا فتحكم^(٣) .

(١) الزيادة مما سوى ط ، ع .

(٢) أ : مفصلاً أو غير مفصل بدل «متصلاً أو غير متصل» .

(٣) الأصل ، أ ، ب : فيحكم . وهو خطأ .

وأجيب بأن الدور (إنما يلزم بتوقف التقدم .
وأما بتوقف المعية فلا^(١) .

ش - استدل على المذهب المختار بأنه لو لم يكن العام بعد
التخصيص حجة في الباقي - لكانت دلالاته على الباقي موقوفا على
دلالاته على البعض الآخر .
والتالي باطل .

أما الملازمة ؛ فلأنه لو لم تتوقف دلالاته على الباقي على دلالاته
على البعض المخرج - لكانت دلالاته على الباقي متحققة بعد إخراج
البعض . فيكون حجة في الباقي ؛ لأننا لانعنى بكونه حجة في الباقي
إلا دلالاته عليه .

وأما انتقاء التالي ؛ فلأنه لو كانت دلالاته على الباقي موقوفة
على دلالاته على البعض الآخر فلا يخلو من أن تكون دلالاته على
البعض الآخر موقوفة على دلالاته على الباقي أم لا .
فإن كان الثاني - يلزم التحكم ؛ لأن دلالة العام على جميع
أفراده متساوية .

وإن كان الأول يلزم الدور .

أجاب بأننا لانسلم أن دلالاته على البعض الآخر لو كانت
موقوفة على دلالاته على الباقي - يلزم الدور .

(١) ١ : إنما يتوقف المعية فلا يدل ما أثبت بين القوسين .

وإنما يلزم ذلك أن لو كان توقف كل منهما على الآخر توقف
التقدم .

أما إذا كان توقف المعية - فلا ، فإن^(١) التوقف على
معنيين :

أحدهما - توقف التقدم كتوقف المعلول على العلة ، وهو
يوجب الدور .

والثاني - توقف المعية ، كتوقف كل واحد من معلولى علة
واحدة على الآخر على معنى أنه لا ينفك كل منهما عن الآخر ، وهو
لا يوجب الدور .

ص - قالوا : صار مجملا لتعدد مجازه فيما بقى وفي كل منه .

قلنا : لما بقى^(٢) بما تقدم .

ش - القائلون بأن العام المخصّص لا يبقى حجة في الباقي
بعد التخصيص ، قالوا : صار مجملا بعد التخصيص ؛ لأنه حينئذ
يكون مجازا بالنسبة إلى الباقي وفي كل بعض من^(٣) الباقي ؛ لأنه كما
يحتمل الباقي - يحتمل كل بعض منه ، ولا ترجيح لأحد المجازات .
فيكون مجملا في الباقي . والمجمل لا يكون حجة بالاتفاق .

أجاب بأنه حينئذ يكون متعينا للباقي لكون الباقي مرادا قبل
التخصيص . والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه .

(١) : فلأن بدل فإن .

(٢) : نفى بدل بقى .

(٣) «من» ساقطة من أ .

وإذا كان معينا للباقي لا يكون مجملا^(١) .

ص - أقل الجمع هو المتحقق ، ومابقى مشكوك .

قلنا : لاشك مع ماتقدم .

ش - القائل^(٢) بأن العام بعد التخصيص حجة في أقل الجمع ، احتج بأن أقل الجمع متحقق قطعاً ؛ لأن بقائه معلوم ، وما بقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه . فيطرح^(٣) المشكوك ويؤخذ المقطوع .

أجاب بأننا لانسلم أن الباقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه مع ما تقدم من الدليل الدال على كون الباقي مجازاً مشهوراً .

ص - (مسألة) جواب السائل غير المستقل دونه تابع للسؤال في عمومه اتفاقاً .

(١) في حاشية الأصل : إن قيل : فكذلك كل فرد فرد من الجموع الداخلة تحت العموم مراد قبل التخصيص فلا يتعين الباقي لكونه مراداً . أجب بأن دلالة العام على كل فرد من الجموع الداخلة تحته ليس على طريق تشخصه ونفى ما عداه . ومن حمل اللفظ العام ، بعد التخصيص على الجمع من أفرادها بطريق المجاز ، فهو على طريق تشخصه ونفى ما عداه . وعلى هذا فلم يكن مراداً قبل التخصيص بهذا الوجه أولاً على طريق تشخصه ونفى ما عداه فهو داخل في الباقي بعد التخصيص .

فإن قيل : فدلالة لفظ العام على الباقي بعد التخصيص بهذه المثابة فإنه على طريق تعيينه ونفى ما عداه قبل التخصيص لم يكن كذلك .
أجب بأن دلالته على نفى ما عداه ليست من لفظ العام . وإنما هي بالدليل الذي أخرج المخصص . والله أعلم .

(٢) أ : القائلون بكون العام .

(٣) أ : فينظر حينئذ بدل «فيطرح» .

والعام على سبب خاصٍ بسؤال ، مثل قوله عليه السلام - لما سئل عن بئر بضاعة : «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء ، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» .

أو بغير سؤال ، كما روى أنه - صلى الله عليه وسلم - مر بشاة ميمونة فقال : «أيما إهاب دبح فقد طهر» . معتبر عمومته على الأكثر .
ونقل عن الشافعي خلافة .

ش - الخطاب الوارد جوابا لسؤال ، لا يخلو إما أن يكون مستقلا دون السؤال ، على معنى أنه لو قطع النظر عن السؤال لكان كافيا في فهم المقصود .

كما إذا سئل عن ماء البحر ، فقيل : هو الطهور مأؤه .
وحيث لا يكون الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص بل يكون حكمه حكم المستقل .

أو لا يكون الجواب مستقلا دون السؤال . مثل «لا» في جواب سوال إفتار الصائم بالمضمضة .

وحيث يكون الجواب تابعا للسؤال في العموم والخصوص أما في العموم فبالإتفاق .

مثل ما إذا سئل عن بيع الرطب بالتمر ، فقال - عليه السلام - : «أينقص الرطب إذا جف» ؟ فقالوا : نعم . فقال :

«فلا»^(١) إذا» .

فإن السؤال لما لم يكن مختصا بواحد من المكلفين - لم يكن الجواب أيضا مختصا بواحد منهم .

وأما في الخصوص - فعند الجمهور .

وقد نقل عن الشافعي خلافه .

مثل ما إذا سأل سائل : توضأت بماء البحر ، فقال : إنه

يجزيك .

والعام الوارد على سبب خاص ، سواء كان مقترنا بسبب خاص ، مثل قوله عليه السلام : «خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه»^(٢) . في جواب السؤال عن بثر

(١) أخرجه الترمذي في ١٤ - البيوع ، ١٤ - باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة رقم (١٢٢٥) ٥٢٨/٣ ورواه النسائي ، البيوع ، باب اشتراء التمر بالرطب ٢٦٩/٧ ورواه ابن ماجه في ١٢ - التجارات ٥٣ - باب بيع الرطب بالتمر ، رقم (٢٢٦٤) ٧٦١/٢ ورواه أبو داود في ٢٢ - البيوع ، ١٧ - باب في التمر بالتمر رقم (٢٣٥٩) ٢٥١/٣ عن سعد بن أبي وقاص ولفظه : قال : سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يسأل عن شراء الرطب بالتمر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أينقص الرطب إذ يبس ؟ قالوا : نعم فنهاه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك .

(٢) قال ابن كثير في التحفة (١/١٢) : بهذا اللفظ لم أره في شيء من الكتب . وإنما الذي رواه ابن ماجه عن أبي أمامه الباهلي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه» . ابن ماجه ١ - كتاب الطهارة ، ٧٧ - باب الحياض ، حديث رقم (٥٢١) ١٧٤/١ .

قال ابن كثير : قال أبو عبدالله الشافعي : هذا الحديث لا يثبت أهل الحديث مثله .

بضاعة . فإن الحديث عام وارد على سبب خاص مقترنا بسؤال ،
 أو غير مقترن بسؤال ، مثل ما روى أنه - عليه السلام - لما مر
 بشاة ميمونة ، قال : «أيا إهاب دبغ فقد طهر»^(٣) . فإنه عام وارد

= وقال أبو حاتم : الصحيح أنه مرسل .

وقال الدار قطنى : لم يرفعه غير رشيد بن سعد .

قال ابن كثير : وكان رجلا صالحا ضعيف الحديث عند الأكثرين .

قال النووى الضعف فى الاستثناء ، أما أوله فصحيح - انظر : تعليق

السامرائى على حديث رقم ٢٤ من تخريج أحاديث المنهاج للعراقى .

قلت : وروى أبو داود فى كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى بئر بضاعة ، حديث رقم

(٦٦) ١٧/١

بلفظ : «الماء طهور لاينجسه شىء» .

وروى الترمذى فى أبواب الطهارة ، ٤٩ - باب ما جاء أن الماء طهور لا ينجسه

شىء ، حديث رقم (٦٦) ٩٥/١ بلفظ : «إن الماء طهور لاينجسه شىء» .

وروى النسائى فى المياه ، باب ذكر بئر بضاعة ١٧٤/١ بلفظ : الماء طهور

لاينجسه شىء .

قال الزركشى فى المعتبر (١/٤٧) إنما هذا مركب من حديثين : أحدهما رواه

الترمذى عن أبى سعيد قال : قيل يارسول الله : أنتوضأ من بئر بضاعة وهى بئر

يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن ، فقال رسول الله - صلى الله عليه

وسلم - : «إن الماء طهور لاينجسه شىء» .

وقال حسن . وذكر غيره عن الإمام أحمد أنه قال : حديث بئر بضاعة حديث

صحيح .

ثانيهما رواه البيهقى عن أبى أمامة مرفوعا : «إن الماء طاهر إلا أن يغير ريحه

أو طعمه أو لونه نجاسة تحدث فيه» .

ومداره على رشيد بن سعد ومعاوية بن صالح ، وهما ضعيفان ، وقال

البيهقى : اسناد غير قوى .

(٣) عن ابن عباس قال : تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت .

فمر بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال - : هلا استمتعتم بإهابها ؟

قالوا : يارسول الله : إنها ميتة . قال : إنما حرم أكلها .

رواه البخارى وهذا لفظه فى ٣٤ - البيوع ، ١٠١ - باب جلود الميتة الخ .

رقم (٢٢٢١) ٤/٤١٣ .

على سبب خاص غير مقترن بسؤال . ففيه خلاف .
فذهب الأكثر الى أن عمومه معتبر ، ولا يلتفت إلى خصوص
السبب .

ونقل عن الشافعي خلافه ، أى لايعتبر عمومه .
فقوله : «العام» مبتدأ وقوله «معتبر» خبره .

ص - لنا : استدلال الصحابة - رضى الله عنهم - بمثله كآية
السرقه ، وهي فى سرقة المجن أو رداء صفوان .

وآية الظهر فى سلمة بن صخر .

وآية اللعان فى هلال بن أمية ، أو غيره .

وايضا^(١) فإن اللفظ عام، والتمسك به .

ش - احتج المصنف على مذهب الأكثر ، وهو أن العام الوارد
على سبب خاص معتبر عمومه بوجهين :

أحدهما - أن^(٢) الصحابة استدلووا بمثل العام الوارد على سبب

= وفى ٧٢ - الذبائح ، ٣٠ - باب جلود الميتة ، رقم (٥٥٣١) ٦٥٨/٩ .
ورواه مسلم فى ٣ - الحيض ، ٢٧ - باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ، حديث رقم
١٠٥ ، ٢٧٧/١ .

وفى رواية لمسلم عن ابن عباس : إذا دبغ الإهاب فقد طهر .
ورواه الترمذى فى ٢٥ - اللباس ، ٧ - باب ما جاء فى جلود الميتة إذا دبغت حديث
رقم (١٧٢٨) ، ٢٢١/٤ عن ابن عباس ولفظه : أيما إهاب دبغ فقد طهر .

(١) ع : ولنا أيضا .

(٢) الأصل : أنه بدل أن .

خاص سواء كان مقترنا بسبب أولا على عموم أحكامه .

كآية السرقة^(١) . فأنهم استدلوا بها ، وهي واردة في سرقة
المجن^(٢) أو سرقة رداء صفوان^(٣) .

(١) وهي : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما الآية (٢٨ المائة ٥) .
(٢) عن ابن عمر - رضى الله عنهما - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قطع في
مجن ثمنه ثلاثة دراهم .

رواه البخارى في ٨٦ - كتاب الحدود ١٢ - باب قول الله تعالى : والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما . وفي كم يقطع ؟ حديث رقم (٦٧٩٥) ٩٧/١٢ ومسلم
في ٢٩ - كتاب الحدود ، ١ - باب حد السرقة ونصابها ، حديث رقم (٦)
١٣١٢/٢ .

(٣) عن صفوان بن أمية قال : كنت نائما في المسجد على خميصة لي ثمنها ثلاثون
درهما . فجاء رجل فاخستلها مني . فأخذ الرجل . فأتى به النبي - صلى الله
عليه وسلم - فأمر به ليقطع . فأتيته فقلت : أتقطعه من أجل ثلاثين درهما . أنا
أبيعه وأنسئه ثمنها .
قال : فهلا كان هذا قبل أن تأتيني به .

وفي لفظ : قال يارسول الله : قد تجاوزت عنه . قال : أبا وهب أفلا كان قيل أن
تأتيني به . - فقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم .
رواه النسائي في قطع السارق ، ما يكون حرزا وما لا يكون ، ٧٠/٨ . وهذا
لفظه .

ورواه أبو داود في الحدود ، باب من سرق من حرز ، حديث رقم (٤٣٩٤)
١٣٨/٤ .

وابن ماجه في ٢٠ - الحدود ، ٢٨ - باب من سرق من الحرز حديث رقم
(٢٥٩٥) ٨٦٥/٢ .

قال ابن كثير في التحفة (٢/١٢) : هذا الحديث روى من طرق متعددة يشد
بعضها بعضا . ومن الرواة من أرسله ومنهم من وصله .

وصفوان هو : صفوان بن أمية بن خلف بن وهب القرشي الجمحي المكي ،
صحابي من المؤلفات . مات أيام قتل عثمان وقيل سنة ٤١ أو ٤٢ في أوائل خلافة
معاوية .

انظر : تقريب التهذيب ٢٦٧/١ ترجمة رقم ١٠٢ .

وكآية الظهار^(١) ، فإنها واردة في سلمه بن

- (١) هي : الذين يظهرون منكم من نسائهم الآية ٢ المجادلة ٥٨ .
حديث سلمة بن صخر وأنه ظاهر من امرأته وأنه إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فأخبره . فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : أنت بذاك ؟ فقلت : نعم ، أنا بذاك .
فقال : أنت بذاك ؟ فقلت : نعم ، أنا بذاك . فقال : أنت بذاك ؟ قلت : نعم ، ها أناذا فامض في حكم الله فأنا صابر له .
قال ابن كثير في التحفة (١/١٣) الحديث بطوله رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وإسناده جيد . وليس فيه ذكر نزول الآية .
(انظر : أبو داود ، الطلاق ، باب في الظهار ، حديث رقم (٢٢١٣) ٢/٢٦٥)
بلفظ مختلف والترمذي تفسير سورة ٥٨ المجادلة باب ٥٩ حديث رقم (٣٢٩٩) ٥/٤٠٥ .
وابن ماجه في ١٠ - الطلاق ، ٢٥ - باب الظهار ، حديث رقم (٢٠٦٢) ١/٦٦٥ .
قال ابن كثير : إنما سبب نزول الآية حديث خولة بنت مالك بن ثعلبة . قالت :
ظاهر منى زوجى أوس بن الصامت . فجئت رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
أشكو إليه . ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجادلني فيه ويقول : اتقى الله
فإنه ابن عمك . فما برحت حتى نزل القرآن : قد سمع الله قول التي تجادلك في
زوجها وتشتكى إلى الله . الحديث رواه أبو داود ، وهذا لفظه ، وإسناده صالح .
(انظر : أبو داود ، الطلاق ، باب في الظهار ، حديث رقم (٢٢١٤) ٢/٢٦٦) .
قال ابن كثير : وروى البخارى تعليقا والنسائى وابن ماجه عن عائشة - رضى الله
عنها - قالت : الحمد لله الذى وسع سمعه الاصوات ، لقد جاءت خولة إلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم تشكو زوجها ؛ فكان يخفى على كلامها . فأنزل الله عز
وجل : قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع
تحاوركما ، إن الله سميع بصير .
(انظر : البخارى ٦٨ - الطلاق ، ٢٣ - باب الظهار وقول الله تعالى : قد سمع
الله الآية ٤٣٢/٩ . والنسائى : الطلاق ، باب الظهار ، ١٦٨/٦ .
وابن ماجه : ١٠ - الطلاق ، ٢٥ - باب الظهار ، حديث رقم (٢٠٦٣) ١/٦٦٥ .

وكآية اللعان^(٢) فإنها نزلت في هلال بن

(١) هو سملة بن صخر بن سليمان بن الصمه الأنصارى الخزرجى ، ويقال : سلمان ، ويقال له : البياضى ، صحابي ، ظاهر امرأته . قال البغوى : لا أعلم له مسندا غيره .

انظر تقريب التهذيب ٣١٧/١ ترجمه ٣٦٧ والمعتبر (ورقة ١/١٠٠) وهي : والذين يرمون أزواجهم الآية ٦ النور ٢٤ . (٢)

عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سمحاء . فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : البينة أو حد في ظهرك .

قال : يارسول الله : إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة ؟ فجعل النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول : البينة وإلاحد في ظهرك . فقال هلال :

والذى بعثك بالحق إنى لصادق . فلينزلن الله ما يبرىء ظهرى من الحد . فنزل جبريل وأنزل عليه : والذين يرمون أزواجهم . فقرأ حتى بلغ : إن كان من الصادقين الحديث رواه البخارى ، تفسير سورة ٦٥ الطلاق ، ٣ - باب يدراً عنها العذاب الخ .

حديث رقم (٤٧٤٧) ٤٤٩/٨ .

وروى مسلم عن أنس نحوه في اللعان حديث رقم (١١) ١١٣٤/٢ ، فكان أول رجل لا عن في الاسلام .

وعن سهل بن سعد الساعدي - قال : أقبل عويمر العجلانى حتى جاء إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسط الناس فقال : يارسول الله ! أرأيت رجلا وجد مع امرأته رجلا ، أيقثله فيقتلونه ، أم كيف يفعل ؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : قد نزل فيك وفي صاحبك . فاذهب فأت بها . قال سهل : فتلاعنا ، وأنا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم . وساق الحديث .

رواه البخارى في التفسير سورة ٢٤ النور ، ١ - باب ، ٤٤٨/٨ . ومسلم - ١٩ - لعان ، ٣ - باب ، حديث رقم (١) ، ١١٢٩/٢ ، ١١٣٠ .

قال ابن كثير في التحفة (١/١٣) : والحديث الأول أدل على سبب نزول الآية والله أعلم .

أمية (١) .

أو غير ذلك من الآيات الواردة على سبب خاص .
وهذه الاستدلالات شاعت وذاعت ولم ينكر أحد . فيكون ذلك
إجماعا على أن العام الوارد على سبب خاص ، معتبر عمومه .
الثاني أن اللفظ عام ، وهو مقتضى للعموم ، وخصوص
السبب لا يعارضه ؛ فإن الشارع لو قال صريحا : تمسكوا بهذا اللفظ
العام وإن كان سببه خاصا ، لم يلزم منه تناقض .
فلو كان خصوص السبب معارضا لعموم اللفظ - للزم
التناقض .

فحينئذ يجوز التمسك بالعام (٢) على العموم وإن كان سببه
خاصا .

ص - قالوا : لو كان عاما - لجاز تخصيص السبب
بالاجتهاد (٣) .

وأجيب بأنه اختص بالمنع للقطع بدخوله .

(١) هلال بن أمية قديم الاسلام آخر الثلاثة الذين تاب الله عليهم ، والثاني كعب بن
مالك ، والثالث مرارة بن الربيع . وضابطهم : أول اسمائهم : مكة وآخر اسماء
أبائهم : عكة .

انظر : المعتبر (ورقة ٢/١٠٠) .

(٢) أ : كالعام .

(٣) ط : لاجتهاد .

على أن أبا حنيفة - رحمه الله - أخرج الأمة المستفرشة من عموم «الولد للفراش» فلم يلحق ولدها مع وروده في ولد زمعة ، وقد قال عبد بن زمعة^(١) : هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه .

قالوا : لو عم - لم يكن في نقل السبب فائدة .

قلنا : فائدته : منع تخصيصه ومعرفة الأسباب .

قالوا : لو قال : تغدُّ عندي : والله لاتغديت - لم يعم ،

قلنا : لعرف خاص .

قالوا : لو عم - لم يكن مطابقا .

قلنا : طابق وزاد .

قالوا : لو عم - لكان حكما بأحد المجازات بالتحكم ، لفوات

الظهور بالنصوصية .

قلنا : النص خارجي^(٢) بقرنية .

ثس - القائلون بأن العام الوارد على سبب خاص ، لا يكون

عاما ، احتجوا بخمسة وجوه :

(١) في جميع النسخ «عبدالله بن زمعة» وقال الزركشي في المعتبر (١/٥٠) : وقع بخط

المصنف عبدالله بن زمعة وهو غلط ، والصواب عبد بن زمعه ، ويجوز في «عبد»
الضم والفتح وأما ابن فمنصوب لاغير على حد قولهم . يا زيد بن عمر . وزمعه
يسكون الميم . وحكى ابن عبدالبر وغيره فتحها .

(٢) أ : خارجية .

الأول - لو كان العام الوارد على سبب خاص عاما ، لجاز تخصيص السبب ، أى إخراجه عن العام بالاجتهاد .
والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن السبب الذى لأجله ورد العام فرد من أفراد العام ، وكما صح إخراج غير السبب من أفراد العام بالاجتهاد ، كذلك جاز إخراج السبب .

أجاب أولا بمنع الملازمة ؛ لأن دخول السبب الذى ورد لأجله العام تحت العام قطعي .

بخلاف دخول الأفراد الأخر ، فإن دخولها تحته بحسب الظهور . فيكون السبب مختصا بعدم جواز إخراجه بالاجتهاد .

وثانيا - بمنع انتفاء التالي . فإننا لا نسلم أنهم اتفقوا على عدم جوازا إخراج السبب .

وذلك ؛ لأن أبا حنيفة أخرج ولد الأمة المستفرشة عن عموم قوله عليه السلام : «الولد للفراش^(١)» . ولم يلحق أبو حنيفة ولد

(١) عن عائشة - رضى الله عنها - قالت : اختصم سعد بن ابى وقاص وعبد بن زمعة فى غلام . فقال سعد : يارسول الله : ابن أخى عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أنه ابنه . انظر إلى شبهه . وقال عبد بن زمعة : هذا أخى يا رسول الله ، ولد على فراش أبى من وليدته ، فنظر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى شبهه فرأى شبهها بينا بعتبة . فقال : هـولك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر . واحتججى منه ياسوده بنت زمعة . فلم يرسودة بعد . رواه البخارى وهذا لفظه فى ٨٥ - الفرائض ، ٢٨ - باب من ادعى اخا أو ابن أخ ، حديث رقم (٦٧٦٥) . ٥٢/١٢ .

الأمّة بمولاهما المستفرش^(١) ، مع أن الحديث ورد بسبب ولد الأمّة ؛ لأن الحديث ورد في ولد زبيعة لماروي أن زمعة كانت له أمّة ، وقد أصابها عتبة بن أبي وقاص ، فظهر بها حمل ، وقد قتل عتبة كافرا ، وعهد إلى أخيه سعد بن أبي وقاص^(٢) أن ابن وليدة زمعة ، أى أمته منى^(٣) . فخذها . فلما كان عام الفتح أخذ سعد بن أبي وقاص ، وقال : إن أخي قد عهد إلى فيه . فقام إليه عبد بن زمعة^(٤) فقال لسعد : هو أخي وابن وليدة أبي ، ولد على فراشه . فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الولد للفراش .

الثانى - لو كان العام الوارد بسبب خاص عاما ، لما كان لنقل السبب فائدة ؛ لأن ذكر السبب مع العام لأجل أن تخصيص العام

-
- = وايضا حديث رقم ١٨ ، ورواه في الحدود ، باب ٢٣ ، ١٢/١٢٧ ، وفي البيوع ، باب ٣ ، ٤/٢٩٢ ، وباب ١٠٠ ، ٤/٤١١ ، وفي الوصايا ، باب ٤ ، ٥/٣٧١ . ورواه مسلم في ١٧ - الرضاع ، : ١٠٠ - باب الولد للفراش ، حديث رقم (٣٦) ، ٢/١٠٨٠ - ١٠٨٢ وفي رواية لمسلم : فلم يرسودة قط .
- (١) في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت (١/٢٩١ - ٢٩٢) : (كل ذلك لعدم اطلاعهم بمذهب أبى حنيفة ؛ فإن الأمّة ما لم تصر أم ولد ليست بفراش عنده ، والإخراج فرع الدخول) فلا إخراج للأمّة الغير المدعو ولدها .
- (٢) هو مالك بن وهيب بن عبد مناف ، أحد العشرة وأول من رمى بسبب الله ومناقبه كثيرة . مات بالعقيق سنة ٥٥ ، وهو آخر العشرة وفاة . انظر تقريب التهذيب ١/٩٠ ترجمه ١٠٨ .
- (٣) أب ، ج : أن ابن وليدة وهى أمّة زمعة منى فخذها .
- (٤) في جميع النسخ عبدالله بن زمعة . وهو خطأ كما ذكرنا أنفا . وعبد بن زمعة أخو سودة بنت زمعة أم المؤمنين لأبيها ، وكان من سادات الصحابة . انظر : المعبر ورقة ١٠٠/١ .

والتالى باطل ؛ لأنه لو لم يكن لذكره فائدة لم ينقل ؛ لأن ذكره حينئذ يكون لغوا .

أجاب بأن فائدته منع تخصيص السبب عنه بالاجتهاد ؛ لأنه حينئذ يصير السبب بمنزلة المنصوص ، والمنصوص لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد .

وبأن فائدته معرفة الأسباب مع الشيء .

الثالث - لو قال قائل : والله ما تغديت في جواب من قال له (١) : تغد عندي ، لم يكن عاما ، لأنه إن تغدى عند غيره لم يحث .

أجاب بأن خصوصه في هذه الصورة لأجل عرف خاص ؛ إذ قوله : ما تغديت ، يدل عرفا على أنه ما تغدى عنده ، فلا يوجب الخصوص في غيرها .

الرابع - لو عم العام الوارد على سبب خاص ، لم يكن الجواب مطابقا للسؤال ؛ لأن السؤال هو الخاص ، والجواب هو العالم . والمطابقة بين السؤال والجواب شرط (٢) .

أجاب بأنه إن أراد بالمطابقة أن لا يكون الجواب شاملا لغير السؤال ، فلا نسلم وجوب المطابقة بين السؤال والجواب بهذا المعنى .

(١) في الاصل : في جواب منع من قال له .

(٢) اثبت من أ وفي الاصل بياض .

وإن أراد بالمطابقة بيان معنى السؤال وحكمه ، فقد حصل المطابقة بهذا المعنى . والزيادة لاتنفي البيان .

الخامس - لوعم العام الوارد على سبب خاص ، لكان العموم مستلزما للحكم بأحد المجازات^(١) بالتحكم .
والتالى بالباطل .

بيان الملازمة : أنا نجزم حينئذ أن صورة السبب مرادة من العام الوارد عليها . وصورة السبب أحد مجازات العام ؛ لأن كل بعض منه مجاز . فيلزم الحكم بأحد المجازات بالتحكم ؛ لأن نسبة العموم إلى جميع الصور المندرجة تحته متساوية . فالجزم بأحدها دون غيره تحكم .

أجاب بأنه إن أردتم إرادة صورة السبب^(٢) . عدمها بالنظر إلى العام دون أمر خارجى فمسلم .

لكن لانسلم أن ما نحن فيه كذلك ؛ لأن كون العام نصا فى البعض خارجى بقريئة ، وهي ورود الخطاب بيانا لذلك البعض .
وإن أردتم بعدمها العدم^(٣) مطلقا فهو ممنوع .

ص - (مسألة) المشترك يصح إطلاقه على معنيه مجازا لاحقيقة .

(١) أ : لكان العموم بأحد المجازات الخ .

(٢) الأصل : الصور السبب .

(٣) «العدم» ساقط من أ .

وكذلك مدلولاً الحقيقة والمجاز .

وعن القاضي والمعتزلة : يصح حقيقة إن صح الجمع .
وعن الشافعي - رضى الله عنه - ظاهر^(١) فيها عند تجرد
القرائن ، كالعام .

أبو الحسين والغزالي : يصح أن يراد ، لا أنه^(٢) لغة .
وقيل : لا يصح أن يراد .

وقيل : يجوز في النفي ، لا الإثبات .

والأكثر أن جمعه باعتبار معنيه مبني عليه .

ش - اللفظ المشترك يصح إطلاقه على معنيه مجازاً لا حقيقة ،
كإطلاق القرء على الطهر والحيض معا .

وكذلك يصح إطلاق اللفظ على مدلوله الحقيقى والمجازى
معا ، كإطلاق لفظ النكاح على الوطاء والعقد .
ونقل عن القاضي^(٣) والمعتزلة أنه يصح إطلاق اللفظ المشترك
على معنيه حقيقة إن صح الجمع بين معنيه ، كالعين بالنسبة إلى
الجارية والباصرة .

وإن لم يصح الجمع بينهما ، كالقرء بالنسبة إلى الحيض
والطهر ، لا يصح إطلاقه على معنيه .

(١) «ظاهر» ساقط من أ .

(٢) أ : لأنه لغة .

(٣) انظر : المستصفي ٧١/٢ .

وتقل عن الشافعي^(١) أن اللفظ المشترك ظاهر في معنيه عند تجرده عن القرائن المخصصة بواحد من معنيه .

وقال أبو الحسين^(٢) والغزالي^(٣) : إنه يصح أن يراد باللفظ المشترك مفهوماه بوضع جديد ، لا أنه يصح لغة إطلاقه حقيقة أو مجازا .

وقيل : لا يصح أن يراد باللفظ المشترك مفهوماه لا لغة ، ولا وضعاً جديداً .

وقيل : يجوز أن يطلق اللفظ المشترك على معنيه في النفي دون الإثبات .

وذهب الأكثر إلى أن صحة إطلاق الجمع المشترك على معنيه ، كالأقراء ، مبنية على صحة إطلاق المفرد على معنيه .

ص - لنا في المشترك أنه يسبق^(٤) أحدهما .

فإذا أطلق عليهما - كان مجازا .

ش - احتج المصنف على أنه يصح إطلاق اللفظ المشترك على معنيه مجازا بأنه إذا أطلق اللفظ المشترك^(٥) - يسبق أحدهما إلى الذهن . فلا يكون حقيقة في معنيه معا .

(١) انظر : المستصفي ٧٤/٢ والمنخول ص ١٤٧ .

(٢) انظر : المعتمد ٢٣/١ .

(٣) انظر : المستصفي ٧١/٢ ، والمنخول ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) أ : يشق وهو خطأ .

(٥) في الأصل : أطلق على اللفظ المشترك . وزيادة على خطأ .

فإذا أطلق على معنييه - كان مجازا . ويكون العلاقة الكلية والجزئية .

ص - النافي^(١) للصحة : لو كان للمجموع حقيقة - لكان مريدا^(٢) أحدهما خاصة^(٣) غير مريدا^(٤) وهو محال .

وأجيب بأن المراد المدلولان معا ، لابقاؤه لكل مفرد .

ش - النافي لصحة إطلاق اللفظ المشترك على معنييه مطلقا ، احتج^(٥) بأنه لو صح إطلاق اللفظ المشترك^(٦) على معنييه لكان لكونه حقيقة للمجموع ؛ لأنه وضع لكل واحد من معنييه . واستعمال اللفظ فيما وضع له حقيقة .

ولو كان اللفظ المشترك حقيقة في المجموع - لكان المستعمل للفظ المشترك مريدا^(٧) لنفى أحد معينيه خاصة^(٨) لاستعماله فيه غير مريدا^(٩) لاستعماله في الآخر . وهو محال .

(١) ع : الباقي بدل «النافي» وهو خطأ .

(٢) (٧، ٢) في الأصل : مرتدا .

(٣) في ب زيادة يصح بعد قوله «خاصة» .

(٤) (٩، ٤) في الأصل : غير مرتد .

(٥) عبارة نسخة أهنا تختلف من عبارات بقية النسخ وهي هكذا :

احتج المصنف على أن إطلاق لفظ المشترك على معنييه مجاز بأنه إذا أطلق المشترك مجردا عن القرينة يسبق يسبق أحد معنييه إلى الفهم على البديل . فيكون حقيقة في أحد المعنيين فإذا أطلق عليهما كان مجازا وتكون العلاقة الكلية والجزئية .

وفي الأصل هذه حاشية وليست من الشرح .

(٦) في الاصل : لفظ المشترك .

(٨) العبارة ما بين القوسين ساقطه من أ .

أجاب بأننا لانسلم أنه لو صح إطلاقه على مجموع معنييه
يكون حقيقة في المجموع .

وذلك لأن المراد من استعمال اللفظ المدلولان معا ، بطريق
المجاز ، لا لأن اللفظ يراد من استعماله بقائه لكل مفرد من معنييه ،
حتى يكون حقيقة في المجموع ، ويلزم أن يكون أحدهما خاصة مرادا
غير مراد .

ص - وأما الحقيقة والمجاز - فاستعماله لهما استعمال في غير^(١)
ما وضع له أولاً ، وهو معنى المجاز .

ش - احتج المصنف على أن إطلاق اللفظ على مدلوليه :
الحقيقي والمجازي^(٢) ، بطريق المجاز بأن استعمال اللفظ لمدلوليه :
الحقيقي والمجازي ، استعمال في غير ما وضع له أولاً ؛ لأن اللفظ لم
يوضع للمعنيين أولاً . واستعمال اللفظ في غير ما وضع له مجاز^(٣) .
والعلاقة المصححة للإطلاق هي الجزئية والكلية .

ص - النافي للصحة : لو صح لهما - لكان^(٤) مريدا ما وضعت
له أولاً ، غير مريد . وهو محال .

-
- (١) ع : بعد قوله «وأما الحقيقة والمجاز» وقبل قوله «في استعماله لهما» زيادة : «قوله
قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله» ولا يبدو للزيادة وجه
- (٢) في الأصل : المجاز .
- (٣) في الأصل : مجازا .
- (٤) أ : المكان بدل لكان ، وهو خطأ .

وأجيب بأنه مرید^(١) ما وضع له أولاً وثانياً بوضع مجازي .

ش - احتج النافي لصحة إطلاق اللفظ على مدلوليه :
الحقيقي والمجازي ، مطلقاً بأنه لو صح استعمال اللفظ لمدلوليه
الحقيقي والمجازي - لكان المستعمل مریداً لما وضعت له الكلمة
أولاً ، لاستعمالها فيه ، غير مرید له لاستعمالها في غيره . وهو محال .
أجاب بأننا لانسلم أنه إذا أراد المستعمل^(٢) ما وضعت له
الكلمة أولاً ، يلزم أن لا يكون مریداً لما وضعت له أولاً ، بل يكون
مریداً لما وضعت له أولاً وثانياً بوضع مجازي .

ص - الشافعي - رحمه الله - (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي
السَّمَوَاتِ^(٣)) . (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ^(٤)) وهي من
الله رحمة ومن الملائكة استغفار .

وأجيب بأن السجود : الخضوع^(٥) ، والصلاة : الاعتناء^(٦)
بإظهار الشرف .

أو بتقدير خبرٍ أو فعلٍ حُذِفَ لدلالة ما يقارنه .

(١) «بأنه مرید» ساقط من أ .

(٢) ١ : عينها بدل «ما» .

(٣، ٤) زيادة من ط ع .

(٥) ع : السجود والخضوع وزيادة الواو خطأ .

(٦) ١ : الأغنياء ، وهو تصحيف .

أو بأنه مجاز^(١) بما تقدم .

ث - احتج الشافعي على جواز استعمال المشترك حقيقة في معنييه جميعا بوقوعه في قوله تعالى : (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ^(٢)) .

وفي قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ^(٣)) .

أما في الآية الأولى - فلأنه استعمل^(٤) السجود وأراد معنييه : وضع الجبهة والخضوع ؛ لأنه نسب^(٥) السجود إلى الناس وغيرهم^(٦) وسجود الناس : وضع الجبهة ، وسجود غيرهم^(٧) : الخضوع .

وأما في الآية الثانية - فلأن الصلاة استعملت في مدلوليها :

الرحمة والاستغفار ؛ لأنه أسند الصلاة إلى الله والملائكة^(٨) والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار .

والأصل في الاستعمال : الحقيقة .

-
- (١) : مما يدل مجاز وهو خطأ .
 - (٢) : ١٨ - الحج - ٢٢ .
 - (٣) : ٥٦ - الأحزاب - ٢٣ .
 - (٤) : ١ : يستعمل .
 - (٥) : ١ : بسبب ، وهو خطأ .
 - (٦) : في جميع النسخ : وغيره . وهو غير مناسب .
 - (٧) : ب ، ج : غيره .
 - (٨) : «الملائكة» مكرر في الاصل .

فيكون المشترك مستعملا في معنيه بطريق الحقيقة .

أجاب بثلاثة وجوه :

الأول - أن السجود هو الخضوع ، وهو يشمل الناس وغيرهم^(١) ، وأن الصلاة هي الاعتناء بإظهار شرف الرسول عليه السلام وحرمة .

وهذا معنى مشترك بين الله وملائكته . فيكون استعمالها^(٢) بطريق التواطؤ .

الثاني - أنه يجوز أن يقدر فعل في الأولى حتى كأنه قال : ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الأرض ويسجد له الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ويسجد له كثير من الناس . ويكون السجود فيما هو مسند إلى الناس بوضع الجبهة ، وفي الباقي بالخضوع . فلا يكون استعمالا للفظ المشترك في مدلوليه .

ويجوز أن يقدر خبر في الثانية حتى كأنه قال : إن الله يصلئ وملائكته يصلون .

ويكون حذف الفعل في الآية الأولى ، والخبر في الثانية

(١) ب ، ج : غيره .

(٢) أ : استعماله .

لقريئة ، وهي دلالة ما يقاربه عليه ، كقولهم^(١) :

علفتها تبناً وماء باردا

الثالث أن استعمال السجود في الأولى والصلاة في الثانية في المعنيين بطريق المجاز ، لا بطريق الحقيقة .

ولقائل أن يقول أيضا : لو (كان^(٢)) السجود في الآية الأولى ، والصلاة في الثانية مستعملا في المعنيين بالحقيقة - يلزم إسناد معنى السجود إلى كل واحد من الشجر (والجبال^(٣)) والدواب ، (وإسناد^(٤)) الصلاة إلى الله تعالى وإلى الملائكة . وهو ظاهر الفساد .

ومن هذا يعرف عدم استقامة الجواب الأخير ؛ لأنه يلزم منه الفساد المذكور .

ص - مسألة : نفي المساواة مثل لا يستوى يقتضى العموم كغيرها .

أبو حنيفة - رحمه الله - : لا يقتضيه .

(١) أ : ما يقال به عليه بقولهم بدل ما أثبت في النص .

(٢) في جميع النسخ : كانت وهو خطأ .

(٣) زيادة مما سوى الأصل .

(٤) في جميع النسخ : واستناد وهو خطأ .

(٥) أ : بالفساد .

لنا : نفي^(١) على نكرة كغيره .

ش - نفي المساواة في مثل قوله تعالى : (لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ)^(٢) . يقتضى العموم ، أعني نفي المساواة من كل وجه ، كما أن نفي غير المساواة يقتضى العموم .

وذهب أبو حنيفة إلى أن نفي المساواة لا يقتضى العموم^(٣) .

لنا : أن حرف النفي إذا دخل على الفعل ، يقتضى نفي جنس المصدر الذي تضمنه الفعل ، فيكون نفيا واردا على نكرة ، فيكون مقتضيا للعموم كالنفي الداخلة على غير الفعل من النكرات -

ص - قالوا : المساواة مطلقا أعم من المساواة بوجه خاص ، والأعم لا يشعر بالأخص .

وأجيب بأن ذلك في الإثبات ، وإلا لم يعم نفي أبدا .

قالوا : لو عم - لم يصدق ؛ إذ لا بد من مساواة ، ولو في

(١) في الأصل : بقى بدل «نفي» .

(٢) ٢٠ - الحشر - ٥٩ .

(٣) وهو مذهب المعتزلة والغزالي والرازي والبيضاوي .

انظر : شرح الكوكب المنير ٢/٣٠٧ ، والمعتمد ١/٢٤٩ ، والمستصفي ٢/٨٧ ، والمحصول ج١/٢٦٧ ، ونهاية السؤل ٢/٨٥ ، وفواتح الرحموت ١/٢٨٩ ، وتيسير التحرير ١/٢٥٠ .

نفي^(١) ماسواهما^(٢) عنهما .

قلنا : إنما ينفي مساواة يصح^(٣) انتفاؤها .

قالوا : المساواة في الإثبات للعموم ، وإلا لم يستقم إخبار
بمساواة ، لعدم الاختصاص .

ونقيض الكلي الموجب جزئي سالب .

قلنا : المساواة في الإثبات للخصوص ، وإلا لم يصدق أبدا ؛
إذا ما من شيئين إلا وبينهما نفي مساواة^(٤) ، ولو في تعينها^(٥) .

ونقيض الجزئي الموجب كلي سالب .

والتحقيق أن العموم من النفي .

ش - احتج الحنفية بثلاثة وجوه :

الأول - أن المساواة مطلقا أعم من المساواة بوجه خاص ، وهو
المساواة من جميع الوجوه .

لأن المساواة كما تكون من جميع الوجوه ، قد تكون من بعض
الوجوه ، والأعم لا يشعر بالأخص ؛ إذ لادلالة للعام على الخاص
أصلا .

(١) أ : لو بقي بدل «ولو في نفي» .

(٢) ب : سواهما بدل ما سواهما .

(٣) أ : ليصح .

(٤) أ : إلا وأثبتها نفي مساواة بدل «إلا وبينهما نفي مساواة» .

(٥) أ ، ب : تعينها .

أجاب بأن العام إنما لا يشعر بالخاص في جانب الإثبات . وأما في جانب النفي يشعر به ؛ فإن نفي العام يستلزم نفي الخاص ؛

لأنه لو لم يكن نفي العام مستلزما لنفي الخاص - لم يكن نفي العموم أصلا ؛ لأنه حينئذ يجوز أن لا ينتفى الخصوص على تقدير انتفاء العام ، فلا يتحقق نفي العموم .

الثاني - لو عم نفي المساواة في^(١) مثل (لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ) لم يصدق مثل «لا يستوى أصحاب النار» .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن صدقه حينئذ يتوقف على تحقق نفي المساواة من جميع الوجوه . ونفي المساواة من جميع الوجوه إنما يتحقق إذا لم يكن بينهما مساواة أصلا ، وهو غير متصور ؛ إذ ما من شيئين إلا ويكون بينهما مساواة بوجه ما ، وأقلها المساواة بينهما في نفي ماسواهما عنها .

أجاب عنه بمنع الملازمة . فإن المدعى نفي مساواة^(٢) يصح انتفاؤها ، لا المساواة من جميع الوجوه .

واللفظ وإن كان مقتضيا للعموم لكنه قد خص .

الثالث - أن المساواة بين الشيئين في جانب الإثبات للعموم ،

(١) «في» ساقطة من أ .

(٢) أ : المساواة .

كقولنا : زيد وعمرو متساويان ، فإنه يقتضى تساويهما من جميع الوجوه ؛ لأنه لو لم يقتض تساويهما في جميع الأمور ، لم يستقم الإخبار بمساواتهما ؛ إذ لاوجه لاختصاصهما حينئذ بوصف المساواة ؛ إذ ما من شيئين إلا ويكون بينهما مساواة في بعض الصفات .

لكنه يستقيم الإخبار بالمساواة بين الشيئين بالإجماع . فيكون للعموم . فيكون نفي المساواة بين الشيئين لايعم ؛ لأن نفي الإيجاب الكلي سلب جزئي .

أجاب عن الثالث بالمعارضة .

فإن المساواة بين الشيئين في جانب الإثبات للخصوص ؛ لأنه لو لم يكن للخصوص - لم يصدق مساواة بين الشيئين أصلا ، اذا ما من شيئين إلا ويصدق بينهما نفي المساواة في شيء من الصفات . وأقله أن يصدق نفي المساواة بينهما في تعيينها ؛ لأن كل واحد منهما لا يكون مساويا للآخر في تعيينه . فلا يصدق ثبوت المساواة بينهما من جميع الوجوه .

وإذا كانت المساواة في جانب الإثبات للخصوص - تكون المساواة في جانب النفي للعموم ، لأن نقيض الجزئي الموجب ، السالب الكلي .

ثم قال المصنف - بعد دفع مذهب الخصم بالمعارضة - :
والتحقيق أن العموم مستفاد من النفي ، لا من كونه نقيض قضية جزئية .

(١) ص - (مسألة) المقتضى - وهو ما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام - لاعموم له في الجميع .

أما إذا تعين أحدها بدليل - كان كظهوره -

(٢) ويمثل بقوله عليه السلام : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» .

لنا : لو أضمم الجميع - لأضمم (٣) مع الاستغناء .

ش - المقتضى ، بكسر الضاد (٤) - وهو ما احتمل ، أعنى ما

(١) الأصل أ : الاستقامة وهو خطأ .

(٢) أ ، ب : ومثل .

(٣) «لأضمم» ساقط من أ .

(٤) في حاشية الاصل : والمقتضى بالفتح هو المسمى من التقديرات . قال السبكي في رفع الحاجب (١/٢٣٠ ب) : المقتضى بكسر الضاد . وقد رأيتها هكذا بخط المصنف .

ثم قال : وقد عبر قوم عن هذه المسألة بأن المقتضى - وهو ما أضمم ضرورة صدق المتكلم - لاعموم له . وذلك بفتح الضاد . ويمكن أن يقال إنها أولى ؛ لأن القائلين بأنه لاعموم له - وهم أكثر أصحابنا - اعتلوا بأن العموم من صفات النطق . فلا يجوز دعواه في المعانى . ذكره ابن السمعاني وغيره - فدل على أن الذى هو موضع تنازعهم في أنه عام أولا هو المضمم ، لا المضمرله . فإن المضمم له منطوق . وقال الشوكاني في إرشاد الفحول (ص ١٣١) المقتضى بكسر الضاد هو اللفظ للإضمار بمعنى أن اللفظ الطالب لا يستقيم الا بإضمار شيء وهناك مضمرات متعددة ، فهل يقدر جميعها أو يكتفى بواحد منها ؟ وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد .. مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - : رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ، فإن هذا الكلام لا يستقيم بلا تقدير ، لوقوعهما عن الأمة ، فقدروا في ذلك تقديرات مختلفة كالعقوبة والحساب والضمان» .

أقول : ومعنى عموم المقتضى بفتح الضاد أننا إذا قدرنا مثلا العقوبة في قوله - عليه السلام - : رفع عن أمتي الحديث . فالعقوبة لها فردان : الدنيوية والاخروية فهل يعمهما أم لا ؟ وانظر أيضا : كشف البزدوى ٧٥/١ ، وشرح =

وقع على وجه يحتاج في استقامته^(١) إلى إضمار جميع التقديرات
المحتملة - لاعموم له ، أى لا يقتضى إضمار جميع التقديرات
المحتملة .

أما إذا^(٢) تعين إضمار واحد من التقديرات المحتملة بدليل
عقلي أو عرفي دال^(٣) على إضمار ذلك - كان حكم ذلك المضمّر في
العموم والخصوص كحكم المظهر .

وقد يمثل^(٤) بقوله عليه السلام : «رفع عن أمتي الخطأ
والنسيان^(٥)» . فإنه لا يمكن حمله على ظاهره ، لأن الأمة يصدر عنهم
الخطأ والنسيان . فلا بد من إضمار حتى يستقيم الكلام .

المنالابن الملك ١/٥٣٧، ٣٥٨، وحاشية الرهاوى على شرح المنار لابن الملك وحاشية
عزمي زاده لشرح ابن الملك ، وحاشية ابن الحلبي له ص ٥٢٤ والتلويح
١/١٤١ ، وميزان الأصول ورقة (٢/٦٠) .

(١) : الاستقامة .

(٢) : وإذا .

(٣) : «دل» بدل «دال» .

(٤) : وقد تمثل في ذلك .

(٥) : رواه ابن ماجه في ١٠ - الطلاق ، ١٦ - باب طلاق المكره والناسي ، رقم (٢٠٤٣)
١/٦٥٩ عن ابن عباس بلفظ : إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما
استكروها عليه .

وفي رواية عن أبي ذر بلفظ : إن الله تجاوز عن أمتي . وقال الزركشي في المعتمد
(١/٥٠) : قيل : إنه بهذا اللفظ رواه أبو القاسم التميمي وذكره النووي في
الروضة وقال : إنه حديث حسن . وأقرب ما وجدته في تخريجه ما رواه أبو نعيم
في تاريخ أصبهان وابن عدى في كامله عن أبي بكره قال : قال رسول الله - صلى
الله عليه وسلم - رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا : الخطأ والنسيان وما يكرهون
عليه .

وعده ابن عدى من منكرات جعفر وذكره العقيلي في الضعفاء . انتهى .

وقد يمكن أن يضم فيه تقديرات مثل الذم ، والعقاب ،
والضمان وغيرها . فلا تضم جميع هذه التقديرات .

وقيل : يوجب (١) إضمار جميعها .

واختار المصنف الأول .

واحتج عليه بأن الإضمار على خلاف الأصل ، فلا يصار إليه
إلا لضرورة .

وهنا لما امتنع حمل الكلام على ظاهره ، احتج إلى إضمار ،
والحاجة تندفع بإضمار واحد منها .

فلو أضمر جميع التقديرات - لأضمر مع الاستغناء عن
الإضمار ، وهو غير جائز .

ص - قالوا : أقرب مجاز إليهما ، باعتبار رفع المنسوب إليهما ،
عموم أحكامهما .

أجيب بأن باب غير الإضمار في المجاز أكثر ، فكان أولى ،
فيتعارضان ، فيسلم الدليل .

قالوا : العرف في مثل (٢) : ليس للبلد سلطان ، نفى
الصفات .

(١) ١ : يجب .

(٢) ١ : في مثل هذا .

قلنا : قياس في العرف .

قالوا : يتعين الجميع لبطلان التحكم إن عُيِّن ، ولزوم الإجمال إن أبهم .

قلنا : ويلزم من التعميم زيادة الإضمار وتكثير^(١) مخالفة الدليل ، فكان الإجمال أقرب .

ش - القائلون بأن المقتضى له عموم احتجوا بثلاثة وجوه :

الأول - أن قوله - عليه السلام - : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» . يدل بالحقيقة على رفع مفهوم الخطأ والنسيان عن الأمة ، وهو غير مستقيم . فلا بد وأن يضمّر تقدير حتى يستقيم الكلام . وأقرب مجاز إلى رفع مفهوم الخطأ والنسيان عن الأمة عموم رفع أحكامهما ؛ لأن عدم جميع أحكام الخطأ والنسيان أقرب إلى عدم الخطأ والنسيان من عدم بعض أحكامهما» . فيحمل على المجاز الأقرب .

أجاب بأن باب^(٢) غير الإضمار في المجاز أكثر من باب الإضمار . فباب الإضمار ، لكونه أقل ، على خلاف الأصل . فكلما كان الإضمار أقل - كان مخالفة الأصل أقل . فكان إضمار البعض أولى . فيتعارضان ، أي كون إضمار الجميع أقرب إلى الحقيقة ، وكون إضمار البعض أولى . فيسلم الدليل الذي ذكرنا .

(١) أ : ويكثر بدل وتكثر .

(٢) «باب» ساقط من أ .

الثاني - أن العرف اقتضى في قولنا : ليس للبلد سلطان ،
عموم نفي الصفات التي ينبغي للحاكم ، ويلزم أن يكون مقتضيا
للعوم في غيره من الصور بالقياس عليه ، والجامع اشتراكهما في
صرفهما عن الظاهر إلى ما يستقيم .

أجاب بأنه قياس في العرف ، والقياس في العرف غير جائز ،
كالقياس في اللغة .

الثالث - أنه يتعين الحمل على جميع التقديرات .

وذلك لأنه لو لم يحمل على الجميع ، فإما أن يحمل على بعض
معين ، فيلزم التحكم ؛ لأن كل واحد منها مساو لآخر ، والتحكم
باطل .

وإن حمل على بعض مبهم^(١) ، أي غير معين - يلزم الإجمال .
وهو خلاف الأصل .

أجاب بأن الحمل على بعض مبهم^(٢) وإن كان مستلزما
للإجمال الذي هو خلاف الأصل ، لكنه أولى من حمله على الجميع ؛
لأن حمله على الجميع يستلزم زيادة الإضمار ، وتكثير^(٣) مخالفة
الأصل . فكان الإجمال أقرب وأولى .

ص - (مسألة) مثل لا أكل وإن أكلت^(٤) ، عام في

(١) أ : منهم وهو خطأ .

(٢) أ : منهم وهو خطأ .

(٣) أ : ويكثر .

(٤) في الأصل وأ : لأكلت وإن أكلت . وفي شرح الكرماني (٣٠٥ الف) : «إن أكلت ولا

أكلت . وفي بعض النسخ ولا أكل» .

مفعولاته . فيقبل تخصيصه .

وقال أبو حنيفة - رحمه الله - لا يقبل تخصيصا .

ش - إذا وقع فعل متعد لم يكن معه مصدر ، سواء كان في سياق النفي ، مثل : والله لا أأكلت ، أو وقع شرطا ، مثل إن أكلت فعبدى حر - يعم في مفعولاته عند الشافعي . فيقبل تخصيصه ؛ لأن العام قابل للتخصيص .

وهو المختار عند المصنف .

وعند أبي حنيفة لا يعم في مفعولاته ، فلا يقبل (١) التخصيص ؛ لأن التخصيص لا يتصور فيما لا عموم له (٢) .

ص - لنا : أن لا آكل (٣) ، لنفي حقيقة الأكل بالنسبة إلى كل مأكول ، وهو معنى العموم . فيجب قبوله للتخصيص .

ش - احتج على المذهب المختار بأن قولنا : لا آكل ، يدل

(١) أ : لا يفيد بدل فلا يقبل .

(٢) في مسلم الثبوت وشرحه (٢٨٦/١) : (مسألة : لا آكل مثلا) أى كلما ورد النفي على فعل متعد ولم يذكر المفعول به ولا قامت قرينة عليه (يفيد العموم) بالنظر إلى المأكول (اتفاقا ؛ لأن انتفاء الحقيقة بانتفاء جميع الأفراد . فلو نوى مأكولا دون مأكول لا يصح قضاء اتفاقا ، ولا ديانة عندنا ، خلافا للشافعية) فهذا العموم غير قابل للتخصيص عندنا خلافا لهم . وعنوان مشائخنا الكرام بأن هذا غير عام عندنا باعتبار المأكول خلافا للشافعي ؛ رحمه الله .

وانظر : تيسير التحرير ٢٥٠/١ ، والابهاج ٧٠/٢ ، ونهاية السؤل ٧٠/٢ ،

٧١ ، وأصول الفقه للخضرى ١٧٧ .

(٣) أ : الأكل بدل «لا آكل» وهو تحريف .

على نفي حقيقة الأكل الذي تضمنه الفعل . فيكون نفي الأكل متحققا بالنسبة إلى كل مأكول ؛ لأنه لو لم ينتف بالنسبة إلى بعض المأكول - لم يكن حقيقة الأكل منتفيه .

وإذا كان نفي الأكل متحققا بالنسبة إلى كل مأكول - كان عاما ؛ إذ لا معنى للعموم إلا ذلك .

وإذا كان عاما - يقبل التخصيص .

ص - قالوا : لو كان عاما - لعم في الزمان والمكان .

وأجيب بالتزامه (١) .

وبالفرق بأن أكلت ، لا يعقل (٢) إلا بمأكول .

(١) في مسلم الثبوت وشرحه ٢٨٦/١ : (لنا أولا لو قبل) التخصيص (باعتبار المفعول به لقبل) التخصيص (باعتبار المفعول فيه . واللازم باطل اتفاقا على ما صرح به الإمام في المحصول . فالتزام ابن الحاجب) جواز التخصيص باعتبار المفعول فيه (خرق الاجماع) .

(٢) أ : لاتفعل . وهو تحريف .
وفي نهاية السؤل : اعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا : والله لا أكل التمر ، أو لم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئا معينا . كقوله : والله لا أكل أكلا .

فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يحث بغيره . فإن لم يتلفظ بالمأكول ولم يأت بالمصدر ، ولكن خصصه بنية ، كما إذا نوى التمر بقوله : والله لا أكلت ، أو إن أكلت فعبدى حر .

ففى .تخصيص الحنث به مذهبان ، منشؤهما أن هذا الكلام هل هو عام أولا ؟ ثم قال : فأحد المذهبين - وهو مذهب أبي حنيفة - أنه ليس بعام ، وحينئذ فلا يقبل التخصيص ، بل يحث به وبغيره ؛ لأن التخصيص فرع العموم . والثانى - وهو مذهب الشافعي أنه عام .

ثم قال : ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة فقال : إن نظره فيه دقيق . وفي المنتخب والحاصل : أنه الحق .

بخلاف ما ذكر .

قالوا : أن أكلت ، ولا آكل مطلق^(١) . فلا يصح تفسيره .
بمخصّص ؛ لأنه غيره .

قلنا : المراد المقيد المطابق للمطلق لاستحالة وجود الكلي في
الخارج . وإلا لم يحث بالمقيد .

ش - احتج الحنفية بوجهين :

الأول : وقوع الفعل المتعدى مجردا عن المصدر لو كان عاما في
جميع مفعولاته - لكان عاما في الزمان والمكان ؛ لأن المتعدى كما
يستلزم المفعول^(٢) ، يستلزم الزمان والمكان .

والتالى باطل ، وإلا لكان قابلا للتخصيص بالنسبة إلى الزمان
والمكان .

أجاب أولا بالتزام كون الفعل عاما بالنسبة إلى الزمان والمكان
وقابلا للتخصيص .

وثانيا بالفرق فإن تعلق الفعل المتعدى بالمفعول أقوى من تعلقه
بالزمان والمكان ؛ لأن المتعدى لا يعقل مفهومه بدون ذكر المفعول .

بخلاف الزمان والمكان ، فإن الفعل يعقل بدون الزمان
والمكان ، فإن الزمان والمكان من لوازم وجود الفعل لا من لوازم

(١) مطلقا .

(٢) فى الأصل : المعقول وهو تصحيف .

مفهومه وفيه نظر ؛
لأن الزمان لازم لمفهوم الفعل . (اللهم^(١) إلا أن يراد بالزمان
والمكان الزمان الخاص والمكان الخاص اللذان يكونان مفهومي طرفي
الزمان والمكان . وحينئذ يستقيم الكلام^(٢) .

الثاني - إن أكلت ، ولا آكل ، يدل على المصدر المطلق من
غير تقييده بقيد^(٣) . فلا يصح تفسيره بمخصّص من أفراده ؛ لأن
المخصّص يخالف المطلق ؛ لان المطلق يصح^(٣) إطلاقه على كل
واحد من أفراده . بخلاف المخصّص .

والمطابقة بين المفسر والمفسر به شرط .

أجاب بأن المراد بالأكل الذى دل عليه قول القائل : والله لا
آكل ، وإن أكلت فعبدى حر ، هو الأكل المقيد المطابق للمطلق ، لا
الأكل الكلي لاستحالة وجود الكلي في الخارج .

والأكل المقيد المطابق يجوز تفسيره بمخصص .

والدليل على صحة ما قلناه أنه لو قال : والله لا آكل يحنث
بأكل المقيد .

ص - (مسألة) الفعل المثبت لا يكون عاما في أقسامه ، مثل :
«صلى داخل الكعبة» . فلا يعم الفرض والنفل .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٢) أ : من غير تقييد بدل «من غير تقييده بقيد» .

(٣) أ : صح .

ومثل : «صلى بعد غيبوية الشفق» فلا يعم الشفقين ، إلا على رأى^(١) .

وكان يجمع بين الصلاتين في السفر لا يعم وقتيهما .

وأما تكرر الفعل - فمستفاد من قول الراوى : «كان يجمع» كقولهم : كان حاتم يكرم الضيف .

وأما دخول أمته فبدليل خارجى ، من قولٍ مثل «صلوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم» .

أو قرينة كوقوعه بعد إجمال أو إطلاق أو عموم .

أو بقوله : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ) .

أو بالقياس .

قالوا : قدعمم^(٢) ، نحو : «سها فسجد» «وأما أنا فأفيض الماء» . وغيره .

قنا : بما ذكرناه لا بالصيغة .

ش - الفعل الواقع الذي يمكن أن يكون له أقسام وجهات ، لا يقتضى عمومه في جميع الأقسام والجهات .

(١) في حاشية الاصل : يعنى على رأى من حمل المشترك على جميع محامله .

(٢) الاصل ، أ ، ب ، ج : قد عم . وأثبت من ط ، ع .

مثل ما روى أن النبي - عليه السلام - «صلى إذا دخل الكعبة^(١)»

والصلاة قد تكون فرضا وقد تكون نفلا ، فإنه لا يقتضي صدور الفرض والنفل منه .

وكما روى أنه عليه السلام - «صلى بعد غيبوبة الشفق^(٢)» .

فإن صلاته احتمل أن تقع بعد غيبوبة الشفق الأحمر أو الأصفر^(٣) ؛ لأن الشفق يطلق عليهما بالاشتراك اللفظي . فإنه لا يحمل على أنه

(١) عن عبدالله بن عمر قال : دخل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو وأسامة بن زيد وبلال وعثمان بن طلحة البيت ، فاعلقوا عليهم . فلما فتحوا كنت أول من ولج فلقيت بلالا فسألته هل صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : نعم بين العمودين اليمانيين .

رواه البخارى في ٢٥ - الحج ، ٥١ - باب إغلاق البيت ويصلى الخ ، حديث رقم (١٥٩٨) ٤٦٣/٢ وهذا لفظه .

وعن ابن عمر أيضا أنه قال لبلال : هل صلى الله عليه وسلم في الكعبة ؟ قال : نعم - ركعتين بين الساريتين عن يسارك إذا دخلت ثم خرج فصلى في وجهة الكعبة ركعتين .

ورواه مسلم في ١٥ - الحج ، ٨٨ - باب استحباب دخول الكعبة ، حديث رقم (٣٨٨) - ٩٦٧ ، ٩٦٦/٢ .

(٢) عن ابن عباس في إمامة جبريل إلى أن قال : ثم صلى العشاء حين غاب الشفق . رواه أبو داود ، كتاب الصلاة ، باب في المواقيت ، رقم (٣٩٢) ١٠٧/١ والترمذى في أبواب الصلاة ، ١١٣ - باب ما جاء في مواقيت الصلاة الخ ، رقم (١٤٩) ٢٧٩/١ .

(٣) أ : والشفق الأصفر .

صلى بعد غيبوبة الشفقين للاحتياط^(١) إلا على رأى من حمل وقوع
صلاته بعد غيبوبة الشفقين للاحتياط^(١) .

وكما روى أنه - عليه السلام - «كان يجمع بين الصلاتين في
السفر^(٢)» فإنه يحتمل أنه جمعها في وقت الصلاة الأولى . ويحتمل أنه
جمعها في وقت الثانية . فلا يعم وقتها على معنى أنه جمعها في
الوقتين .

والفرق بين المثال الأول والأخيرين أن الأول عمومه بحسب
الأقسام ، والأخيرين عمومهما بحسب الوقت .

قوله : «وأما تكرر الفعل» إشارة إلى جواب دخل مقدر .
توجيهه أن الفعل يفيد التكرار . وإفادته التكرار دليل
العموم .

أجاب بأن تكرر الفعل غير مستفاد منه ، بل هو مستفاد من
قول الراوى . فإن قول الراوى : «كان النبي عليه السلام يجمع»
يفيد التكرار عرفا . كقول أهل العرف : كان حاتم يكرم الضيف .
فإنه يفيد تكرر إكرام الضيف .

قوله : وأما دخول أمته إشارة إلى جواب دخل آخر .

(١) زيادة من أ ب ج . وفسر العضد الرأى بقوله : إلا أن يجعل المشترك عاما في
مفهوميه انظر العضد ١١٨/٢ .

(٢) عن معاذ رضى الله عنه قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة
تبوك فكان يصلى الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا . رواه مسلم .
٦ - صلاة المسافرين ، ٦ - باب جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر رقم
(٥٢) ٤٩٠/١ .

توجيهه أن الفعل يقتضى دخول الأمة (أفكما صح اقتضاء دخول الأمة فيه ، صح اقتضاء العموم .

أجاب بأن الفعل نفسه لا يقتضى دخول الأمة فيه ، بل المقتضى لدخول الأمة^(١) فيه هو دليل خارجى ؛

من قول مثل قوله عليه السلام : «صلو كما رأيتموني أصلى» .

وقوله عليه السلام : «خذوا عني مناسككم» .

أو قرينة مثل وقوع فعله عليه السلام بعد جريان حكم فيه إجمال أو إطلاق أو عموم ، وعرف أنه قصد بيان ذلك المجمل ، والمطلق ، والعام .

أو بقوله تعالى : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ)^(٢) .

أو بالقياس على فعل النبي ، عليه السلام .

وقوله : «أو بقوله : «لقد كان» ، عطف على قوله : «بدليل خارجى» .

وقوله : من قول أو قرينة» . بيان لقوله : «بدليل خارجى»^(٣) .

(١) ساقط من ١ .

(٢) ٢١ - الأحزاب - ٢٣ .

(٣) قال التفتازانى فى حاشيته على شرح العضد (١١٨/٢) : جعل المحقق قوله : «من قول أو قرينة ، أو بقوله ، أو بالقياس» اربعتها تفسيراً للدليل الخارجى ونبه على =

واحتج الخصم بأنه ثبت العموم بالإجماع في مثل : «سها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة فسجد»^(١) .

فيدل على أن فعله يقتضى العموم .

وأیضا : سئل عن كيفية الاغتسال ، وأحال ذلك على معرفة فعل نفسه فقال : «أما أنا فأفيض الماء على رأسى»^(٢) .

وكذلك سئل عن قبلة الصائم . فقال : «أنا أفعل ذلك»^(٣) .

= بيان ذلك بقوله : «كل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ» نفيًا لما زعم الشارحون من أن قوله «أو بقوله ، أو بالقياس» عطف على قوله : «بدليل خارجي» ، لأنه لما فسر بقوله من قول أو قرينة حصل التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه .

(١) عن عمران بن معين أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى بهم فسها فسجد سجدين ، ثم تشهد ، ثم سلم .
رواه الترمذی بإسناد حسن غريب في أبواب الصلاة ، ٢٩٠ - باب ما جاء في التشهد في سجدي السهو رقم (٣٩٥) ٢/٢٤١ . وهذا لفظه .
ورواه أبو داود في الصلاة باب سجدي السهو فيهما تشهد وتسليم ، رقم (١٠٣٩) ٢/٢٧٣ .

قال الزركشي في المعتبر (١/٥١) : ووهم من قال إن مراد المصنف حديث ذي اليمين ؛ إذ ليس فيه هذه اللفظة .

(٢) عن جبير بن مطعم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه ذكر عنده الغسل من الجنابة ، قال : «أما أنا فأفيض على رأسى ثلاثة أكف»
رواه البخارى في ٥ - الغسل ، ٤ - باب من أفاض على رأسه ثلاثا رقم (٢٥٤) ١/٣٦٧ ومسلم في ٣ - الحيض ، ١١ - باب استحباب إفاضة الماء على الرأس وغيره ثلاثا ، حديث رقم (٥٤) ٣/٢٥٨ واللفظ له .

(٣) لم أجد بهذا اللفظ . ولكن روى البخارى في ٣٠ - الصوم ، ٢٤ - باب القبلة للصائم رقم (١٩٢٨) ٤/١٥٢ عن عائشة قالت : ان كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليقبل بعض أزواجه وهو صائم ، ثم ضحكت .
وعن أم سلمة رقم ١٩٢٩ بلفظ : كان يقبلها وهو صائم .

إلى غير ذلك من الأخبار .

ولو لم يكن الفعل مقتضيا للعموم - لما كان كذلك .
أجاب بأن العموم مستفاد من كلام الراوى - فإن الراوى لما
أدخل الفاء على «سجد» دل على التكرار ؛ فإن الفاء يقتضى
السببية .

أو غيره من دليل خارجي قولٍ أو قياس ، كما ذكرنا .
ص - (مسألة) نحو^(١) قول الصحابي : «نهى - عليه الصلاة
والسلام - عن بيع الغرر» و«قضى بالشفعة للجار» يعم الغرر
والجار .

لنا : عدل عارف . فالظاهر الصدق . فموجب الاتباع .
ش - اذا وقع فى لفظ الصحابي عام بطريق الإخبار عن حكم
صدر عن الرسول - عليه السلام - يجب الأخذ بالعموم عند بعض
الأصوليين .

وهو المختار عند المصنف .

وعند بعض لا يجب فيه الأخذ بالعموم .

= وروى مسلم فى ١٣ - الصيام ، ١٢ - باب بيان أن القبلة فى الصوم ليست
محرمة الخ رقم (٦٢)/٢/٧٧٦ عن عائشة أن النبى - صلى الله عليه وسلم كان
يقبلها وهو صائم .

وعن حفصه رقم ٧٣ ، وعن أم سلمه رقم ٧٤ نحوه .

(١) فى الأصل : يجوز بدل «نحو» .

مثل قول الصحابي - رضى الله عنه - : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم - عن بيع الغرر^(١) .

وقوله : «قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار^(٢)» . فإنه يعم الغرر والجار^(٣) .

والدليل على وجوب الأخذ بالعموم أن الصحابي عدل عارف بصيغة العموم وغيرها . والظاهر يقتضي صدقه فيما أخبر به . وقد

(١) روى مسلم في ٢١ - كتاب البيوع ، ٢ - باب بطلان بيع الحصة والبيع الذى فيه غرر ، حديث رقم (٤) ١٥٣/٢ عن أبى هريرة قال : نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بيع الحصة وعن بيع الغرر .

(٢) قال ابن كثير في التحفة (٢/١٥) : فلم أر هذا اللفظ فى شيء من الكتب الستة . وإنما الذى فى صحيح البخارى عن جابر قال : «قضى النبى - صلى الله عليه وسلم - بالشفعة فى كل ما لم يقسم . فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» .

(انظر : البخارى ٦ - شفعه ، ١ - باب الشفعة فيما لم يقسم ، حديث رقم (٢٢٥٧) ٤٣٦/٤) .

قال السبكي فى رفع الحاجب (١/٣٦ الف) «قضى بالشفعة للجار» وهو لفظ لا يعرف .

ويقرب منه ما رواه النسائى عن الحسن : قضى النبى - صلى الله عليه وسلم - بالجوار . وهو مرسل .

(انظر : النسائى ، بيوع ، الشفعة وأحكامها ٧/٣٢١ عن جابر ولفظه : قضى النبى - صلى الله عليه وسلم - بالشفعة والجوار) .

قلت : روى أبو داود فى البيوع ، باب فى الشفعة ، حديث رقم (٣٥١٣) ٢٨٥/٣ مثل رواية البخارى . وفى حديث رقم (٣٥١٧) عن جابر : «الجار أحق بشفعة جاره» .

ورواه ابن ماجه فى ١٧ - كتاب الشفعة ، ٢ - باب الشفعة بالجوار ، حديث رقم (٢٤٩٤) ٨٣٣/٢ ، عن جابر بلفظ : «الجار أحق بشفعة جاره» .

(٣) قال فى فصول البدائع (٧٥/٢) الحكاية بلفظ ظاهره العموم نحو : «نهى عن بيع الغرر» و«قضى بالشفعة للجار» يحمل على كل غرر وكل جار خلافاً للأكثرين .

أخبر بصيغة العموم التي هي الغرر والجار لكونهما معرفين باللام .
فيجب قبوله .

ص - قالوا : يحتمل أنه كان^(١) خاصا ، أو سمع صيغة
خاصة فتوهم .

والاحتجاج للمحل^(٢) .

قلنا : خلاف الظاهر .

ش - القائلون بأن مثل قول الصحابي : «نهي رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن بيع الغرر» لا يقتضى العموم ، قالوا : دخول
اللام في مثل الغرر والجار كما يحتمل الاستغراق ، يحتمل العهد .
والأول للعموم والثاني للخصوص ، ومع هذا الاحتمال لا يحتمل
الخصوص .

وأيضا ؛ يحتمل أن يكون الصحابي قد سمع من الرسول
صيغة فتوهم عمومها ، فذكر بصيغة عامة . فلا يكون حجة في
العموم ؛ لأن الاحتجاج إنما يكون بالمحكي لا بالحكاية .

والحكاية إنما يحتج بها إذا كانت مطابقة للمحكي .

أجاب بأن هذين الاحتمالين خلاف الظاهر ، لأن اللام
للاستغراق غالبا . فيكون حملة^(٣) على العهد خلاف الظاهر .

(١) فيما عدا ط ، ع : أن يكون .

(٢) أ : المحكى .

(٣) أ : جملة وهو خطأ .

والصحابي عدل عارف بأحكام اللغة . فاحتمال توهم العموم
فيما ليس بعام خلاف الظاهر .

ص - (مسألة) إذا علق حكما على علة - عم بالقياس شرعا ،
لا بالصيغة .

وقال القاضي : لا يعم .

وقيل : بالصيغة ، كما لو قال : حرمت المسكر لكونه
حلوا^(١) .

لنا : ظاهر في استقلال العلة . فوجب الاتباع .

ولو كان بالصيغة لكان قول القائل : اعتقت غائما لسواده
يقتضى عتق سودان عبيده - ولا قائل به .

ش - اختلفوا في أنه إذا علق الرسول عليه السلام حكما بعلة
هل يعم الحكم في جميع صور وجود العلة أم لا ؟

فقال القاضي : لا يعم .

وقال آخرون : يعم .

ثم القائلون بالعموم اختلفوا .

فقال بعضهم : إنه يعم الحكم في جميع صور وجود العلة

(١) ع : مسكرا بدل «حلوا» وفي حاشية ط على قوله «حلوا» .
«كذا في الخطية وعليها فمجموع العلة على قول القاضي كونه حلوا مسكرا» .

بالقياس شرعا ، لا بالصيغة ، أى موجب العموم، القياس الشرعى ،
لا الصيغة^(١) . وهو المختار .

وقال الآخرون : يعم بالصيغة أى موجب^(٢) العموم
الصيغة .

مثال ذلك كما لو قال : حرمت المسكر لكونه حلوا .

فإنه على المذهب الأول لا يعم الحرمة فى جميع صور وجود
الحلاوة .

وعلى المذهب المختار يعم فى جميع صور وجود الحلاوة بالقياس
الشرعى .

وعلى المذهب الثالث يعم بالصيغة .

واحتج المصنف على أنه يعم الحكم فى جميع صور وجود
العلة بالقياس الشرعى ، ولا يعم بالصيغة .

أما الأول - فلأن تعليق الحكم على العلة ظاهر فى استقلال
العلة فى اقتضاء الحكم . فكلما وجدت العلة وجد الحكم . فيثبت
عموم الحكم فى جميع صور وجود العلة بالقياس .

وأما الثانى - فلأنه لو كان عموم الحكم فى جميع صور وجود

(١) فى حاشية الأصل : وهو مذهب الامدى ، لم ينقله قطب الدين عن غيره .
فى ا ، ب ، زيادة : «أى يوجب العموم بالقياس الشرعى لا بالصيغة . بعد قوله «لا
الصيغة» .

(٢) ا : يوجب بدل «موجب» .

العلة بالصيغة لكان قول القائل : أعتقت غانما لسواده ، يقتضى عتق سوادن عبيده .

والتالى باطل ؛ إذ لا قائل به .

بيان الملازمة : أن الصيغة لو كانت مقتضية للعموم ، كانت دلالتها على العموم بحسب الوضع ، فيكون قول القائل : أعتقت غانما لسواده كقوله : أعتقت سوادن عبيدى ، فيتقتضى عتق سوادن عبيده .
ص - القاضي : يحتمل الجزئية^(١) .

قلنا : لا يترك الظاهر للاحتمال .

ش - احتج القاضي بأن قول النبي - عليه السلام - : حرمت المسكر لكونه حلوا ، يحتمل أن تكون العلة هي الحلو الخاص^(٢) .
فيكون الحلو جزءا لعلة .

ويحتمل أن يكون الحلو المطلق .

والأول يوجب الخصوص ، والثانى ، العموم . فلا يتحقق العموم ، بل يحتمل .

أجاب بأن الخصوص وإن كان محتملا ، لكن العموم ظاهر .
والظاهر لا يترك للاحتمال^(٣) .

(١) فى حاشية الاصل : أى أن تكون العلة مركبة من الحلو مع كونه خمرا .
(٢) أ : الحامض بدل «الخاص» . وهو خطأ .
(٢) أ : بالاحتمال .

ص - الآخر : حرمت الخمر لإسكارها(١) ، مثل : حرمت المسكر (لإسكاره(٢) .

وأجيب بالمنع .

ش - الآخر ، أى القائل بعمومه بحسب الصيغة ، احتج بأن قول النبي - عليه السلام - : حرمت الخمر لإسكارها ، مثل قوله : حرمت المسكر فى المفهوم .

والثانى يقتضى عموم حرمة المسكر بحسب الصيغة . فكذا الأول -

أجاب بالمنع . فإننا لانسلم أن قوله : حرمت الخمر لإسكارها ، مثل قوله : حرمت المسكر فى إفادته العموم بحسب الصيغة .

ص - (مسألة) الخلاف فى أن المفهوم له عموم ، لا يتحقق ؛ لأن مفهوى الموافقة والمخالفة عام فيما سوى المنطوق به ، ولا يختلفون فيه -

ومن نفي العموم ، كالغزالي ، أراد أن العموم ، لم يثبت

(١) ط : لاسكاره .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع .

قال التفتازانى (١١٩/٢) : «الإنسب أن يقال : حرمت الخمر لاسكاره مثل حرمت المسكر لإسكاره لكن لا يخفى أن أجود النسخة : حرمت الخمر لإسكاره مثل حرمت المسكر ، ثم النسخة التى توافق المنتهى وهى : حرمت المسكر مثل حرمت الخمر لإسكاره» .

بالمنطوق به .

ولا يختلفون فيه أيضا .

ش - أعلم أن المفهوم على تقدير كونه حجة ، لا يتحقق
الخلافاً في أن له عموماً .

وذلك ؛ لأن مفهوم الموافقة ، أعنى ما يكون حكم المسكوت
عنه موافقاً للمنطوق ، كتحريم ضرب الوالدين من تحريم تأفيفهما .
ومفهوم المخالفة ، وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفاً لحكم
المنطوق به ، كعدم وجوب زكاة المعلوفة من وجوب زكاة السائمة ،
لاخلاف لأحد من القائلين به في عمومها فيما عدا المنطوق .

والغزالي إنما نفى عمومه على معنى^(١) أن المنطوق به لا يدل على
عموم المفهوم^(٢) بغير توسط المفهوم ، لا أن الحكم لا يعم في
المفهوم ، فإنه لاخلاف فيه أيضاً .

ص - (مسألة) قالت الحنفية : مثل قوله - عليه السلام - :
«لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد في عهده» . معناه : بكافر .
فيقتضى العموم إلا بدليل .
وهو الصحيح .

(١) «معنى» ساقط من أ .

(٢) أ : على عموم مفهومة .

لنا : لو لم يقدر شيء ، لا تمتنع قتله مطلقا ، وهو باطل .
فيجب الأول للقرينة .

ش - قالت الحنفية^(١) : إذا عطف جملة على جملة أخرى^(٢) ،
والجملة المعطوفة لا يستقيم معناها إلا بتقدير ، وكان في الجملة
المعطوف عليها لفظ لو قدر ذلك اللفظ في الجملة الثانية استقام
معناها ، وجب تقديره فيها .

وحيث يكون حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم
واحد ، وكذا من حيث الخصوص . إلا إذا دل دليل على خصوص
الثانية فقط ، فإنه حينئذ يتعين الخصوص في الثانية فقط .

مثل قوله - عليه السلام - : «لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو
عهد في عهده»^(٣) . فإنه يقدر «بكافر» في الجملة المعطوفة ، وهو
قوله - عليه السلام - : «ولا ذو عهد في عهده» .

وحيث يقتضى عمومه فيه ، إلا بدليل .

(١) انظر : تيسير التحرير ٢٦٣/١ ومسلم التبوت مع الفواتح ٢٩٨/١ ، والاحكام
للأمدي ٢٥٨/٢ .

(٢) في جميع النسخ «الآخرى» .

(٣) عن علي - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : «ألا لا يقتل
مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده رواه أبو داود في الديات ، باب أيقاد المسلم
بالكافر ، حديث (٤٥٣٠) ١٨٠/٤ .

ولأبي داود أيضا ، حديث رقم (٤٥٣١) ١٨١/٤ من حديث عمرو بن شعيب عن
أبيه عن جده أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال ذكر نحو حديث علي .
ورواه البخارى في ٥٦ - الجهاد ، ١٧١ - باب فكك الأسير حديث رقم
(٣٠٤٧) ١٦٧/٦ عن أبي جحيفة . دون قوله : ولاذد عهد في عهده» .

وهو الصحيح عند المصنف .

خلافًا للشافعية .

واحتج عليه بأنه لو لم يقدر شيء في الثانية ، لزم حرمة قتل ذى العهد مطلقا .

والتالى باطل ؛ لأنه يقتل في الجملة بالاتفاق . فإذا لا بد أن يقدر شيء .

والمقدر ، إما أن يكون «بكافر» أو غيره .

والثانى مدفوع لعدم القرينة . فتعين الأول لتحقق القرينة .

ولقائل أن يقول : لانسلم أنه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا . (١) وذلك لأن حرمة القتل معلقة بوصف العهد . فإذا انتفى وصف العهد انتفى الحرمة .

أو تقول : لانسلم أنه لو لم يقدر شيء ، لزم حرمة قتله مطلقا^(١) . وإنما يلزم ذلك أن لو لم يتحقق المخصّص ، وهو قوله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقصاصُ^(٢)) .

ولئن^(٣) سلم أنه يجب أن يقدر شيء ، فلا نسلم أنه يجب أن يقدر «بكافر» .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقط من ١ .

(٢) ١٧٨ - البقره - ٢ .

(٣) ١ : وإن .

قوله : لأن غيره مدفوع لعدم القرنية .

قلنا : ممنوع ؛ فإن قوله : «ولا ذو عهد في عهده» قرينة تشعر بقولنا : مادام في عهده ، فيقدر ذلك .

فيكون معناه : ولا يقتل ذو عهد مادام على عهده .
(١) وإذا لم يجب أن يقدر «بكافر» لم يتحقق موافقة المعطوف والمعطوف عليه في العموم والخصوص^(١) .

ص - قالوا : لو كان كذلك^(٢) - لكان «بكافر» الأول للحربي فقط فيفسد المعنى .

ولكان (وَبِعَوْلُهُنَّ) للرجعية والباثن ؛ لأنه ضمير المطلقات .
قلنا : خص الثاني بالدليل^(٣) .

قالوا : لو كان - لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا ،
أى يوم الجمعة .

وأجيب بالتزامه .

وبالفرق بأن ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع .

ش - احتجت الشافعية بوجهين :

أحدهما - أنه لو كان ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٢) الأصل ، ب ، ج : ذلك .

(٣) انظر : رفع الحاجب ٢٤١/١ الف إلى ٢٤٣ الف .

والخصوص واحدا ، لزم أن يكون «كافرا» في الأول مقيدا بالحربي ،
ضرورة كون الثاني مقيدا به .

ولكان الضمير في «بعولتهن» في قوله تعالى : (وَالْمَطْلَقَاتُ
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ^(١)) إلى قوله : (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ
بِرَدِّهِنَّ^(٢)) للرجعية والبائن ؛ لأن ضمير «بعولتهن» يرجع إلى
المطلقات ، وهي تعم الرجعية والبائن .

والتاليان باطلان .

أما الأول - فلأن الكافر في الأول لو كان مقيدا بالحربي ، يلزم
أن يكون الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم بالذمي ؛ لأنه يدل
على تقييد عدم وجوب القصاص^(٣) بكون الكافر حربيا .

فمتى انتفى كون الكافر حربيا ، انتفى عدم وجوب
القصاص . فيلزم وجوب القصاص .

ولا قائل بكون هذا الحديث دليلا على وجوب قتل المسلم
بالذمي .

وأما الثاني - فلاختصاص الضمير في «بعولتهن» بالرجعية
بالاتفاق .

أجاب عنه بأن الموجب للعموم في المذكور والمقدر متحقق
والمخصّص في الثاني موجود دون الأول . فوجب القول بخصوص

(١) (٢٠١) ٢٢٨ - البقرة - ٢ .

(٣) ب : لأنه يدل نهيه على عدم وجوب القصاص الخ .

الثاني دون الاول .

الثاني - أنه لو كان التقدير المذكور في الحديث واجبا ، لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا تقديره ضربت عمرا يوم الجمعة ؛ لأن الصورتين متساويتان .

والتالى باطل باتفاق النحاة .

أجاب أولا بمنع انتفاء التالى ، فإنه يقدر بعد عمرو (يوم الجمعة)

وإليه أشار بقوله : «وأجيب بالتزامه» .

وثانيا - بمنع الملازمة بالفرق بين الصورتين ؛ فإن عدم تقدير «بكافر» فى الأول يؤدى إلى حرمة القتل مطلقا ، وهو خلاف الإجماع .

بخلاف عدم تقدير (يوم الجمعة) بعد عمرو ، فى الثانية ، فإنه لا امتناع فيه ؛ إذ ضرب عمرو كما جاز فى يوم الجمعة جاز فى غيره .

ولقائل أن يقول : لانسلم أن عدم تقدير «بكافر» فى الأول يؤدى إلى حرمة القتل مطلقا . وسنده ماذكر .

اعلم أن الجمهور قد يعبرون عن هذه المسألة بأن المعطوف إذا كان خاصا ، يوجب تخصيص المذكور فى المعطوف عليه عند الشافعية .

وعند الحنفية لا يوجبه .

والمصنف عبر عن هذه المسألة بما لا يمكن تطبيقه على ما ذهب إليه الجمهور .

ص - (مسألة) مثل (يا أيها المزمِّلُ) (لَئِنْ أَشْرَكْتَ) ليس بعام للأمة ، إلا بدليل من قياس أو غيره .

وقال أبو حنيفة وأحمد - رحمهما الله - عام إلا بدليل .

لنا : القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة .

وأیضا : يجب أن يكون خروج غيره تخصيصا .

ش - إذا ورد خطاب خاص بالرسول ، عليه السلام ، مثل قوله تعالى : ((يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ قُمْ اللَّيْلَ ^(١))) وقوله تعالى : (لئن أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ^(٢)) - هل يكون عاما أو لا ؟

والمختار أنه لا يكون عاما للأمة من حيث اللفظ . فإن عمهم ، فبدليل خارجي من قياس أو غيره .

وقال أبو حنيفة (وأحمد ^(٣)) إنه عام للأمة إلا بدليل يدل على الفرق بينه وبين أمته في ذلك الخطاب ^(٤) .

(١) ١ - المزمِّل - ٧٣ .

(٢) ٦٥ - الزمر - ٣٩ .

(٣) ساقط من أ .

(٤) انظر : مسلم الثبوت مع الفواتح ٢٨١/١ وتيسير التحرير ٢٥١/١ ، والإحكام

للأمدي ٢٦٠/٢ ، والعدة ٣١٨/١ ، ومختصر الطوفي ص ٩١ ، وشرح الكوكب

المنير ٢١٨/٣ ، والمختصر للبعلي ص ١١٤ .

واحتج المصنف على المختار بوجهين :

الأول - أنا استقرينا كلام العرب فحصل القطع بأن خطاب المفرد لا يتناول غيره . فالقول بتناوله له ولغيره ، يخالف القطع .

الثاني - أن الخطاب الخاص بواحد لو كان متناولا غيره ، لكان خروج غير ذلك الواحد عنه تخصيصا .

والتالي باطل ؛ لأن التخصيص على خلاف الأصل (١) .

ص - قالوا : إذا قيل لمن له منصب الاقتداء : اركب لمناجزة العدو ، ونحوه - فهم لغة أنه أمرٌ لأتباعه معه .

وكذلك (٢) يقال : فَتَحَ وَكَسَرَ . والمراد مع أتباعه .

قلنا : ممنوع .

(٣) أو فهم لأن المقصود متوقف على المشاركة . بخلاف هذا .

(١) في حاشية الأصل : حاشية شيخ : لا بد من انضمام شيء آخر إلى ذلك وإلا يلزم منه عدم إثبات لفظ عام بأن يقال : لو كان هذا عاما - لكان خروج البعض منه تخصيصا ، والأصل عدمه . فيقال ههنا يلزم منه التخصيص وهو خلاف الأصل .

وأیضا لو حمل على العموم - لكان حملا له على خلاف الظاهر ؛ لأنه مفرد وحمل المفرد الذي لم يقصد به الجنس ، وهو معرف ، على خلاف الظاهر . فيلزم خلاف الأصل والظاهر . وفي غير هذا مما ذكر من ألفاظ العموم لا يلزم سوى مخالفة الأصل لدليل يدل على ذلك .

(٢) ب ، ع : لذلك .

(٣) أ : «و» بدل «أو» .

قالوا : (إِذَا طَلَّقْتُمْ) يدل عليه .

(١) قلنا : ذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - أولا للتشريف .
ثم خوطب الجميع .

قالوا : (فَلَمَّا قَضَى (زيد^(٢)) ولو كان خاصا ، لم يتعد .

قلنا : نقطع بأن الإلحاق للقياس .

قالوا : (٣) فمثل : (خالصة لك) و(نَافِلَةٌ لك) لا يفيد .

قلنا : يفيد قطع الإلحاق .

ش - القائلون بأن الخطاب الخاص الوارد للرسول - عليه السلام - يتناول الأمة احتجوا بأربعة وجوه :

الأول عرف الاستعمال . فإن السلطان إذا قال لمن له منصب الاقتداء : اركب^(٤) لمناجزة العدو ، أى لمقاتلته ، ونحوه من فتح البلاد ، فهم لغة أنه مأمور مع أتباعه^(٥) .

وكذلك إذا أخبر عمن له منصب الاقتداء بأنه فتح البلد الفلاني وكسر العدو ، فهم لغة^(٦) أنه^(٧) إخبار عنه وعن أتباعه .

(١) «قلنا» ساقط من أ .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) أ . بمثل .

(٤) أ : أو كتب بدل أركب . وهو خطأ .

(٥) أ : أنه أمر له ولاتباعه أيضا يدل «أنه مأمور مع أتباعه» .

(٦) فهم لغة ساقط من أ .

(٧) أ : فإنه .

فكذا ما نحن فيه ؛ فإن الرسول عليه السلام مقتدى الأمة .
فإذا أمره الله تعالى بشيء ، فهم أنه مأمور مع أمته .

أجاب بأننا لانسلم أنه فهم كونه مأمورا مع أتباعه ، بل فهم لغة أنه مأمور وحده . ولهذا صح (١) أن يقال أمر المقدم ولم يأمر أتباعه .

ولو سلم أنه فهم كونه مأمورا مع أتباعه ، ولكن لانسلم أن الفهم حصل لمجرد الأمر ، بل حصل لأجل القرينة ، وهو أن المأمور به الذي هو المقصود متوقف على المشاركة .

بخلاف أمر الرسول - عليه السلام - بشيء من العبادات فإنه لم يتوقف المقصود به على المشاركة . فلذلك (٢) لم يتناول الأمة .

الثاني قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ (٣)) . فإنه خاطب النبي - عليه السلام - بقوله : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ) . ثم عم ذلك بقوله : « إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ » . وذلك يدل على أن خطاب النبي عليه السلام يتناول الأمة .

أجاب بأن الخطاب توجه نحو الجميع ، وإنما خص الرسول - عليه السلام - بالذكر تشريفا وإكراما له .

الثالث - قوله تعالى : (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَا كَهَا

(١) ١ : ولقد أصح بديل ولهذا صح ، وهو تصحيف .

(٢) في الأصل : فكذلك .

(٣) ١ - الطلاق - ٦٥ .

لكى لا يَكُون عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ^(١) دل على أن خطاب الرسول - عليه السلام - بإباحة نكاح زوجة الدَّعِيِّ ، يتناول جميع الأمة ؛ لأنه أخبر أنه إما أباح للرسول ليكون مباحا للمؤمنين .
 فلو لم يكن الخطاب الخاص بالرسول عاما له ولأُمَّته - لم يتعد^(٢) حكم الإباحة من الرسول عليه السلام إلى الأمة .

أجاب بأن إلحاق الأمة به في إباحة نكاح زوجة الأَدْعِيَاء ليس لأجل أن خطاب الرسول - عليه السلام - بإباحة نكاح زوجة الدَّعِيِّ يتناول جميع الأمة ، بل لأجل القياس .

الرابع - أن قوله تعالى : (خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ)^(٣) وقوله : (فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لِّكَ)^(٤) . يدل على أن خطاب النبي - عليه السلام - عام له وللأمة ، وإلا لم يكن قيد (خَالِصَةً لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وقيد (نَافِلَةً لِّكَ) مفيدا ؛ إذ الخطاب^(٥) لم يتناول غيره حينئذ .

أجاب بأن فائدة القيد قطع إلحاق غير الرسول - عليه السلام - بطريق القياس .

ص - (مسألة) خطابه لواحد لايعم^(٦)

(١) ٢٧ الاحزاب - ٢٣ .

(٢) ١ : الحكم ، وهو خطأ .

(٣) ٥٠ - الاحزاب - ٢٣ .

(٤) ٧٩ - الإسراء - ١٧ .

(٥) ١ : والخطاب .

(٦) فيما سوى ط ، ع : ليس بعام بدل «لايعم» .

خلافاً للحنبلة .

لنا : ما تقدم من القطع ، ولزوم التخصيص [ومن^(١)] عدم فائدة «حكمى على الواحد» .

ش - اختلفوا فى أن خطاب الشارع لواحد من الأمة هل يكون لذلك الواحد ولغيره من الأمة أم لا ؟

فقال الحنبلة : نعم

وقال الباقر : لا . وهو المختار عند المصنف .

واحتج عليه بوجوه :

الأول والثاني : ما تقدم من القطع بأن الخطاب الخاص بواحد لا يتناول غيره .

ومن لزوم التخصيص إذا أخرج غيره عنه على تقدير كونه عاماً .

الثالث - أنه لو كان خطاب الواحد عاماً له ولغيره - لم يكن لقوله - عليه السلام - «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة^(٢)»

(١) زيادة من ط والبايرتى وع .

(٢) قال ابن كثير فى التحفة (٢/١٤) : لم أر لهذا قط سنداً . وسألت شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبى مراراً فلم يعرفوا بالكلية .

وقال الزركشى فى المعتبر (٢/٥١ ، ١/٥٢) لا يعرف بهذا اللفظ ولكن معناه ثابت .
وقال العراقى فى تخريج أحاديث المنهاج رقم (٢٥) ليس له أصل . =

فائدة ؛ لأنه حينئذ تكون هذه الفائدة مستفادة من الخطاب المتعلق
بذاك الواحد .

ص - قالوا : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ) «بعثت إلى
الأسود والأحمر» . يدل عليه .

وأجيب بأن المعنى تعريف كل ما يختص به ، ولا يلزم اشتراك
الجميع .

قالوا : «حكى على الواحد حكى على الجماعة» يابى ذلك .

قلنا : إنه (١) محمول على أنه على الجماعة بالقياس أو بهذا
الدليل ، لا أن خطاب الواحد للجميع .

قالوا : نقطع بأن الصحابة حكمت على الأمة بذلك (٢) ،
كحكمتهم بحكم ما عز في الزنا وغيره .

= وروى الترمذى في ٢٢ - السير ، ٣٧ - باب ما جاء في بيعة النساء ، رقم
(١٥٩٧) ١٥١/٤ عن أميمة بنت رقيقة قالت : - أتيت النبي - صلى الله عليه
وسلم - في نساء من المهاجرات نبايعه . فقال : إنى لا أصافح النساء ، إنما قولى
لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة . وقال الترمذى : حسن صحيح .
ورواه النسائى في كتاب البيعة ، باب بيعة النساء ١٤٩/٧ عن أميمة بلفظ :
إنما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة أو مثل قولى لامرأة واحدة .
وأنظر أيضا : فيض القدير ١٦/٣ وكشف الخفاء (١١٦١) ٤٣٧/١ . وفيه :
وهو من الأحاديث التى ألزم الدار قطنى الشيخين بإخراجهما لثبوتها على
شرطهما .

(١) إنه زيادة عن ط ع .

(٢) الأصل ب ، ج : حكمت بذلك على الأمة .

قلنا : إن كانوا حكموا للتساوى فى المعنى ، فهو القياس ،
وإلا فخلاف الإجماع .

قالوا : لو كان خاصا - لكان «تجزئك» ، ولا تجزىء أحدا
بعدك» .

وتخصيصه - عليه الصلاة والسلام - خزيمة بقبول شهادته
وحده ، زيادة^(١) من غير فائدة .

قلنا : فائدته قطع الإلحاق ، كما تقدم .

ش - احتجت الحنابلة بأربعة وجوه :

الأول - قوله تعالى : (وما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ^(٢)) .

وقوله - عليه السلام - : «بعثت إلى الأسود والأحمر^(٣)» .

يدلان على أن حكمه - عليه السلام - لا يختص بواحد دون آخر^(٤) ،
بل يتناول الجميع .

(١) أ : زائدة .

(٢) ٢٨ - سبا - ٣٤ .

(٣) عن جابر قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : أعطيت خمسا لم يعطهن
أحد قبلى . كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة ، وبعثت إلى كل أسود وأحمر
الحديث .

رواه مسلم فى ٥ - المساجد ، حديث رقم (٣) ٣٧٠/١ ، ٣٧١ .

وقد روى مثل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة .

قال الزركشى فى المعتبر ٢/٥١ : قال أحمد : قال مجاهد : الأحمر والأسود :

الجن والإنس .

(٤) أ : الآخر .

أجاب بأن المعنى أن النبي - عليه السلام - مبعوث إلى الإنس والجن ، أو العرب والعجم ، ليعرف كل ما يختص بكل واحد منهم من الأحكام ، ولا يلزم اشتراك الجميع في الحكم .

الثاني - أن قوله - عليه السلام - حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يأبي تخصيص واحد بحكم دون غيره . فالحكم على الواحد يتناول الجميع .

أجاب بأن هذا الحديث محمول على أن حكم الجماعة حكم الواحد ، بقياس الجماعة على الواحد ، أو بهذا الحديث ، لا لأن خطاب الواحد خطاب للجميع . وإنما حمل على هذا جمعا بين الأدلة .

الثالث - أن الصحابة حكموا على الأمة بذلك ، أي بحكم الرسول - عليه السلام - على واحد كحكمهم بوجوب الرجم على كل زان محصن ، وقطع كل سارق بحكم ما عزر في الزنا^(١) . وحكم سارق المجن^(٢) .

(١) عن ابن عباس قال : لما أتى ما عزر بن مالك النبي - صلى الله عليه وسلم - قال له : لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت . قال : لا يارسول الله ، أنكتها - لا يكتى - قال : فعند ذلك أمر برجمه .

رواه البخارى في ٨٦ - الحدود ، ٢٨ - باب هل يقول الإمام للمقر الخ . حديث رقم (٦٨٢٤) ١٣٥/٨ .

ورواه مسلم في ٢٩ - الحدود ، ٥ - باب من اعترف على نفسه بالزنا ، حديث رقم (١٧ - ٢٠) ١٣٢٠/٣ ، ١٣٢١ .

(٢) سبق تخريجه في ص ١٥٢ .

ولو لا أن خطاب الواحد عام له ولغيره - لم يحكموا بذلك .

أجاب بأن الصحابة إن كانوا حكموا على الأمة مثل حكم الرسول - عليه السلام - فإنما حكموا لتساوى الصورتين في المعنى الموجب للحكم . فحينئذ يكون حكمهم على الأمة لأجل القياس ، لا لأجل مجرد الخطاب . وإن لم تتساو الصورتان في المعنى الموجب للحكم ، لم يجوز الحكم على الأمة بمثل ذلك الحكم ، وإلا يلزم خلاف الإجماع .

الرابع - أنه لو كان خطاب الواحد خاصا به لم يتناول غيره - لكان قوله - عليه السلام - لأبي بردة ابن نيار لما ضحى بعناق : «تجزئك ولا تجزئ أحدًا بعدك»^(١) .

(١) عن البراء بن عازب قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم - يوم النحر بعد الصلاة ، قال : من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد أصاب النسك . ومن نسك قبل الصلاة فتلك شاة لحم .

فقام أبو بردة بن نيار فقال : يا رسول الله ! والله نسكت قبل أن أخرج إلى الصلاة ، وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب ، فتعجلت فأكلت وأطعمت أهلي وجيرانى . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم - : « تلك شاة لحم » قال : فإن عندى عناق جذعة هي خير من شأتى لحم ، فهل تجزئى عنى ؟ قال : نعم ولن تجزئى عن أحد بعدك .

رواه البخارى وهذا لفظه في ١٣ - العيدين ٢٣ - باب كلام الامام والناس في خطبه العيد ، حديث رقم (٩٨٣) ٤٧١/٢

ورواه أيضا في العيدين ٥ ، ٨ ، ١٠ ، وفي الاضاحى ١ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ .

ورواه مسلم في (٣٥) الاضاحى ١ - باب وقتها حديث رقم (٥ ، ٧ ، ٩)

١٥٥٢/٣ - ١٥٥٤ .

ولكان تخصيصه خزيمة بقبول شهادته^(١) وحده زيادة ، لا فائدة فيها ؛ (لأنه^(٢) إذا لم يكن عاما ، لم يكن الحكم ثابتا في غير تلك الصورة فلم يحتاج إلى نفيه^(٣)) .

أجاب بأن فائدته^(٣) الإلحاق بالقياس عليه ، كما تقدم في المسألة السابقة .

(١) روى أبو داود في الأقضية باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به ، حديث (٣٦٠٧) ٣/٣٠٨ من حديث الزهري عن عمارة بن خزيمة بن ثابت الأنصاري عن عمه - وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ابتاع فرسا من أعرابي فاستتبعه النبي - صلى الله عليه وسلم - ليقضيه ثمن فرسه . فأسرع النبي - صلى الله عليه وسلم - المشى وأبطأ الأعرابي . فطفق رجال يعترضون الأعرابي فيساومونه بالفرس ، ولا يشعرون أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ابتاعه . فنأدى الأعرابي النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال : أن كنت مبتاعا هذا الفرس ، وإلا فبعته . فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - حين سمع نداء الأعرابي : أو ليس قد ابتعته منك ؟ فقال الأعرابي : لا والله ما بعته . فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : بلى قد ابتعته منك . فطفق الأعرابي يقول : هلم شهيدا . فقال خزيمة بن ثابت : أنا أشهد أنك قد بايعته . فأقبل النبي - صلى الله عليه وسلم - على خزيمة فقال : بم تشهد ؟ فقال : بتصديقك يا رسول الله - فجعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - شهادة خزيمة بشهادة رجلين .

وروى النسائي نحوه في البيوع ، التسهيل في ترك الإشهاد على البيع ٣٠١/٧ ، ٣٠٢ .

قال ابن كثير (١/١٥) : ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن أبي عبدالله الجدلي عن خزيمة نفسه مختصرا .

(٢) ساقط من أ .

(٣) ١ : قلنا فائدته بدل «أجاب بأن فائدته» .

ص - مسألة : جمع المذكر السالم ؓ « المسلمين » ونحو « فعلوا » مما يغلب^(١) فيه المذكر ، لا يدخل النساء فيه ظاهرا .
خلافاً للحنابلة .

لنا : « إن المسلمين والمسلمات^(٢) » .

ولو كان داخلا - لما حُسن .

فإن^(٣) قدر مجيئه للنصوصية^(٤) ، ففائدة^(٥) التأسيس أولى^(٦) .

وأیضا : قالت أم سلمة - رضی الله عنها - : یارسول الله إن النساء قلن : ما نرى الله ذکر إلا الرجال ، فأنزل الله : (إنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ) .

ولو كن داخلات لم یصح تقريره النفي .

وأیضا : فإجماع العربية على أنه جمع المذكر .

ش - الجمع الذي لم یغلب فيه المذكر على المؤنث ، مثل الناس ، لانزاع فی أنه يتناول النساء(أیضا) .

(١) فی الاصل : بلغت وهو خطأ .

(٢) «المسلمات» ساقط من أ .

(٣) أ : قال فإن . وزيادة «قال» . ليس لها وجه .

(٤) أ : للمنصوصية .

(٥) أ : بفائدة .

(٦) «أولى» ساقط من أ .

والجمع الذي خص بالذكر ، لانزاع أيضا في أنه لا يتناول النساء^(١) . كـ(الرجال) .

وأما الجمع الذي يغلب فيه الذكر ، سواء كان مظهراً ، كـ(المسلمين) أو مضمراً كالواو في (فعلوا) . فقد اختلفوا فيه ؛ فقالت الحنابلة^(٢) : إنه يتناول النساء .

وقال الباقر بخلافه .

وهو المختار عند المصنف .

واحتج عليه بثلاثة وجوه :

الأول - قوله تعالى : (إنَّ المسلمين والمسلماتِ^(٣)) .

فلو كان المسلمون ، متناولا للنساء ، لما حسن عطف قوله : والمسلمات عليه لعدم فائدته .

فإن قيل : مجيء^(٤) العطف للنصوصية ، فإن دلالة المسلمين على الإناث لا على سبيل النص ، فعطف عليه ليكون النساء

(١) ما بين القوسين ساقط من ١ .

(٢) المراد أكثر الحنابلة لأنه فيه خلافا لأبي الخطاب والطوفي . وعن أحمد فيه روايتان .

انظر : العدة ٣٥١/٢ ، ومختصر الطوفي ص ١٠٣ ، ١٠٤ ، وشرح الكوكب المنير ٢٣٥/٣ ، والمختصر للبعلي ص ١١٤ د والمدخل لابن بدران ص ١١٠ ، والإحكام للآمدى ٢٦٥/٢ .

(٣) ٢٥ الاحزاب - ٢٢ .

(٤) الأصل : يجيء .

مذكورات بلفظٍ يخصهن على سبيل النص .

أجيب بأننا لو ذهبنا إلى أن النساء غير داخلة في جمع المذكر-
كانت فائدة تخصيصهن : التأسيس .

ولو ذهبنا إلى دخولهن فيه - كانت فائدة تخصيصهن :
التأكيد .

والتأسيس أولى من التأكيد .

الثاني - ما روى عن أم سلمة - رضي الله عنها - أنها قالت :
يارسول الله إن النساء قلن : ما نرى الله ذكر إلا الرجال . فأنزل
الله : «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ»^(١) .

ولو كانت النساء داخلات في جمع المذكر - لما صح سؤالها .
ولم يقرر الرسول - عليه السلام - نفي ذكر النساء .

الثالث - أن أهل العربية أجمعوا على أن مثل المسلمين ومثل
الواو في ضربوا ، جمع المذكر . فلم يكن متناولا للنساء ؛ لأن إجماع
أهل العربية حجة في بحث الألفاظ .

ص - قالوا : المعروف تغليب الذكور .

قلنا : صحيح إذا قصد الجميع ، ويكون مجازا .

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى وأحمد في مسنده ٣٠١/٦ ، ٣٠٥ عن أم سلمة
وروى الترمذي في ٤٨ - تفسير القرآن ، ٣٤ - باب من سورة الأحزاب ، رقم
(٣٢١١) ٣٥٤/٥ عن أم عمارة الانصارية مثله .

فإن قيل : الأصل الحقيقة .

قلنا : يلزم الاشتراك .

وقد تقدم مثله .

قالوا : لو لم يدخلن ، لما شاركن المذكرين في الأحكام .

قلنا : بدليل من^(١) خارج .

ولذلك لم يدخلن في الجهاد والجمعة وغيرهما .

قالوا : لو أوصى لرجال ونساء بشيء ، ثم قال : وأوصيت^(٢)

لهم بكذا - دخل النساء بغير قرينة ، وهو معنى الحقيقة .

قلنا : بل بقرنية الإيضاء^(٣) الأول .

ش - احتج الحنابلة بثلاثة وجوه :

الأول : أن المعروف من عادة أهل اللغة تغليب الذكور على

الإناث إذا اجتماعا . ولهذا يقال للرجال والنساء : ادخلوا .

وقال تعالى لأدم وحواء وإبليس : «اهْبِطُوا^(٤)» .

وهذا يدل على أن صيغة المذكر تتناول الإناث .

(١) كلمة «من» ساقط من ط .

(٢) ط ، ع : أوصيت ، بدون واو العطف .

(٣) أ : الاتصال بدل «الإيضاء» وهو خطأ .

(٤) ٣٦ ، ٣٨ - البقرة - ٢ .

٣٤ - الاعراف - ٧ .

أجاب بأن تغليب المذكر على المؤنث صحيح إذا قصد الجميع ، أى إذا قصد المذكر^(١) والمؤنث جميعا ، وأريد أن يعبر عنهما بعبارة واحدة من العبارتين^(٢) ، كان التعبير بالجمع المذكر متعينا . ويكون حينئذ مجازا .

ولا يلزم منه المدعى ؛ لأنه إذا لم يعلم أنه قصد الجميع ، لم يلزم منه تناوله للإناث .

فإن قيل : إذا سلمتم تناول جمع الذكور للإناث - كان تناوله إياهن بطريق الحقيقة ؛ لأن الأصل فى الاستعمال ، الحقيقة . وإذا كان حقيقة - جاز الاستعمال فيهما مطلقا .

أجيب بأنه لو كان حقيقة فى المذكر والمؤنث - يلزم الاشتراك ؛ لأنه حقيقة فى خصوص المذكر .

وإذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك - فالمجاز أولى ، لما تقدم .

قيل على هذا الجواب : لانسلم لزوم الاشتراك ، وإنما يلزم ذلك لو لم يكن للقدر المشترك بين المذكر والمؤنث ، وهو معنى الجمع .

أجيب بأن هذا التقدير لا يدفع الاشتراك ؛ لأن أهل اللغة

(١) ١ : إذ اقصد إيراد المذكر .

(٢) ١ : العبارات .

اتفقوا على أنه وضع للجمع المذكور بخصوص^(١) . فيكون حقيقة له .

فلو كان حقيقة للقدر المشترك - يلزم الاشتراك بين الكل والجزء .

الثاني : لو لم يكن جمع المذكور متناولا للإناث - لما شاركت النساء ، المذكورين في الأحكام ؛ لأن أكثر الأحكام بخطاب المذكورين .

والتالي باطل بالاتفاق .

أجاب بمنع الملازمة . فإنه إنما يلزم ذلك لو لم يكن مشاركة النساء للرجال في الأحكام بدليل خارج ، وهو ممنوع .

والذى يدل على أن المشاركة بدليل خارجى أن النساء لم يدخلن في الجهاد والجمعة مع أن الخطاب ورد بصيغة جمع المذكور .

مثل قوله تعالى : « وَجَاهِدُوا^(٢) » وقوله : « إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ^(٣) » .

الثالث - أنه لو أوصى أحد لرجال ونساء بشيء ثم قال :

(١) كذا في ١ ، ج - وفي الأصل : لخصوصية . وفي ب : مخصوص .

(٢) ٣٥ - المائة - ٥ .

٤١ ، ٨٦ - التوبة ٩ .

٨٧ - الحج - ٢٢ .

(٣) ٩ - الجمعة - ٦٢ .

وأوصيت لهم بكذا ، دخلت النساء في قوله لهم بغير قرينة موجبة لهم للدخول .

فلو لم يكن جمع المذكر متناولا للنساء بطريق الحقيقة - لما دخلت النساء في قوله «لهم» بغير قرينة .

أجاب بأنا لانسلم أن دخول النساء في قوله (لهم) بغير قرينة ، بل دخولهن فيه بالقرينة ؛ فإن الإيضاء الأول وجريان ذكر الرجال والنساء قرينة مشعرة بالدخول .

ص - (مسألة) من الشرطية تشمل المؤنث عند الاكثر .

لنا : أنه لو قال : من دخل دارى فهو حر ، عتقن^(١) بالدخول .

ش - ذهب الأكثر إلى أن الألفاظ العامة التي لا تختص بالذكور ، ولم يتميز فيها المذكر عن المؤنث بعلامة ، مثل من الشرطية ، يشمل المؤنث .

والدليل عليه أنه لو قال من له إماء : من دخل دارى فهو حر ، عتقن بالدخول .

فلو لم يكن المؤنث داخلا في قوله «من» - لما عتقن .

ص - (مسألة) الخطاب بـ(الناس) والمؤمنين ونحوهما ، يشمل العبيد عند الأكثر .

(١) ط : عتق . والصحيح ما اثبتناه .

وقال الرازى : إن كان لحق الله .

لنا : أن العبد^(١) من الناس والمؤمنين قطعاً . فوجب دخوله .

ش - إذا ورد خطاب بلفظ عام مطلق مثل : الناس
والمؤمنين ، يشمل العبيد عند الأكثر .
وذهب الأقلون إلى خلافه .

وقال الرازى^(٢) : إن كان الخطاب بالعمومات المثبتة لحق
الله - يشمل العبيد . وإن كان لحق آدمى - فلا .

والمصنف اختار مذهب الأكثر ، واحتج عليه بأن العبيد من
الناس والمؤمنين قطعاً . ولا مانع يخرجهم منها - فيجب دخولهم
فيها .

ص - قالوا : ثبت صرف منافعه إلى سيده^(٣) . فلو خوطب
بصرفها إلى غيره - لتناقض .

^(٤) رد بأنه في غير تضايق العبادات ، فلا تناقض .

قالوا : ثبت خروجه من خطاب^(٥) الجهاد والحج والجمعة
وغيرها .

(١) أ ، ب والبايرتى : العبيد .

(٢) هو أبو بكر الرازى الجصاص من الحنفية . انظر : الإحكام للآدمى ٢/٢٧٠ .

(٣) «سيده» ساقط من أ .

(٤) في الأصل ب و ج : ورد .

(٥) من خطاب ساقط من أ .

قلنا : بدليل ، كخروج المريض والمسافر .

ش - احتج الأقلون بوجهين .

أحدهما - أنه ثبت^(١) بالدلائل القطعية صرف منافع العبد إلى مهمات سيده . فلو خوطب العبد بصرف تلك المنافع إلى غير السيد - لزم التناقض .

أجاب بأنه ثبت^(٢) صرف منافع العبد إلى مهمات السيد في غير وقت تضايق العبادات المأمور بها ، فلا يتناقض ؛ لأنه حينئذ يكون منافعه في غير وقت تضايق العبادات مصروفة إلى سيده ، وفي وقت تضايق العبادات مصروفة إلى غيره .

الثاني - أنه لو كان الخطاب العام متناولا للعبيد - لوجب عليهم الحج والجهاد والجمعة ، لوجود الموجب ، وهو الخطاب العام المتناول لهم .

والتالي باطل بالاتفاق .

أجاب بأن عدم وجوب هذه الأمور عليهم لا يوجب عدم تناول الخطاب العام إياهم .

وذلك ؛ لأنه يجوز أن يكون خروجهم عن الخطاب العام بدليل خارجي ، كخروج المريض والمسافر .

(١ ، ٢) في الأصل : يثبت .

ص - (مسألة) مثل : يا أيها الناس ، يا عبادي ، يشمل الرسول - عليه السلام - عند الأكثر .

وقال الحلیمی : إلا أن يكون معه (قل) .

لنا : ما تقدم .

وأيضا فهموه ؛ لأنه إذا كان لم يفعل - صلى الله عليه وسلم - سألوه ، فيذكر موجب التخصيص .

ش - الخطاب العام الوارد بطريق النداء ، مثل : يا أيها الناس ، يا أيها الذين آمنوا ، يا عبادي ، يشمل الرسول - عليه السلام - عند الأكثر .

وذهب الأقلون إلى خلافه .

وقال الحلیمی^(١) من أصحاب الشافعي : الخطاب العام الوارد بطريق النداء ، إذا لم يكن معه (قل) ، يشمل الرسول عليه السلام .

وإذا كان معه (قل) مثل (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ)^(٢) لم يشمل الرسول .

(١) هو الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخارى الجرجانى ، أبو عبدالله . فقيه شافعى .

قاض كان رئيس أهل الحديث فى ماوراء النهر . ولد سنة ٢٢٨ وتوفى سنة ٤٠٣ هـ .

انظر الأعلام ٢٠٣/٢ ، والرسالة المستطرفة ص ٥٨ ، وطبقات السبكي ٢٢٣/٤ - ٢٤٢ وطبقات الاسفري ٤٠٤/١ ، ٤٠٥ .

(٢) ١٥٨ - الأعراف - ٧ .

واحتج المصنف على مذهب الأكثر بما تقدم ، وهو أن الرسول من الناس والمؤمنين قطعاً ، فيجب دخوله في مثل العمومات المذكورة .

وبأن الصحابة فهموا دخول الرسول - عليه السلام - في تلك العمومات ، (١) لأن الرسول - عليه السلام - كان إذا لم يفعل ما تقتضيه تلك العمومات (١) بعد ورودها ، سألوه وقالوا لم لا تفعله . فذكر الرسول - عليه السلام - موجب التخصيص .

فلو لم يكن الرسول - عليه السلام - داخلاً (فيها) (٢) لما فهموه ، ولما عدل الرسول - عليه السلام - إلى موجب التخصيص ، بل أنكر ما فهموه .

ص - قالوا : لا يكون أمراً مأموراً ، ومبلغاً (٣) مبلغاً بخطاب واحد .

ولأن الأمر للأعلى ممن دونه .

قلنا : الأمر هو (٤) الله سبحانه ، والمبلغ جبريل عليه السلام .

قالوا : خص بأحكام ، كوجوب ركعتي الفجر ، والضحى ،

(١) ساقط من أ .

(٢) زيارة من أ ، ب ، ج .

(٣) كذا في الأصل وجـ . وفي ب : مبلغاً ومبلغاً . وفي أ : ومبلغاً (مرة واحدة) .

(٤) «هو» ساقط من أ .

والأضحى^(١) ، وتحريم الزكاة ، وإباحة النكاح بغير ولي ولا شهود ،
ولامهر^(٢) (وغيرها^(٣)) .

قلنا : كالمريض والمسافر وغيرهما ، ولم يخرجوا بذلك من
العمومات^(٤) .

ش - احتج الأقلون بوجوه :

الأول أن الرسول - عليه السلام - أمر الأمة ومبلغ الأوامر
إليهم . فلو كان داخلا في تلك العمومات - يلزم أن يكون أمرا
مأمورا ، ومبلغا مبلغا^(٥) (بخطاب واحد^(٦)) (والشخص الواحد
لا يكون أمرا مأمورا ومبلغا مبلغا بخطاب واحد^(٧)) .

الثاني : أن الأمر طلب الأعلى الفعل ممن دونه .

فلو كان داخلا في تلك العمومات - لزم أن يكون هو أعلى من
نفسه .

أجاب عنهما بأن الأمر هو الله تعالى ، والمبلغ جبريل . فلم
يلزم شيء مما ذكر .

-
- (١) والاضحى ساقط من أ .
(٢) أ : والامير بدل ولا مهر وهو تصحيف .
(٣) زيادة من ط ، ع والبايرتى .
(٤) أ : المعمولات بدل العمومات وهو خطأ .
(٥) ساقطة من أ .
(٦) زيادة من ب ، ج .

الثالث : لو كان الرسول - عليه السلام - داخلا تحت
العمومات - لزم أن يكون حكمه حكم الأمة في مقتضى تلك
العمومات .

والتالى باطل لاختصاصه بأحكام خاصة .

مثل وجوب ركعتى الفجر^(١) ، وركعتى الضحى^(٢) ،
ووجوب الأضحى^(٣) ، وتحريم الزكاة^(٤) ، وإباحة النكاح بغير ولي

(١، ٢، ٣) قال ابن كثير في تحفة الطالب (٢/١٥) ثلاث هن على فرائض وهن لكم
تطوع : الوتر وركعتا الفجر ، وصلاة الضحى .

رواه مندل بن على عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن عكرمة عن ابن عباس
قال سمعت النبى - صلى الله عليه وسلم - يقول : ثلاث هن الحديث .
ومندل بن على هذا ، فيه ضعف .

قال أحمد بن حنبل ويحيى بن معين والنسائى : ضعيف .

وقال يحيى بن معين مرة : ليس به بأس .

وقال ابن حبان : كان ساء الحفظ فاستحق الترك .

وقال أبو جناب يحيى بن أبى حية - وأنه ضعيف - أخبرنا عكرمة عن ابن
عباس بمثله ، غير أنه قال بدل «ركعتى الفجر» : «النحر» .
انتهى قول ابن كثير .

وقال الزركشى فى المعتبر (١/٥٣) رواه ابن عدى عن ابن عباس وذكر الحديث
ثم قال : وفيه مندر بن عدى ضعّفوه .

(٤) عن أبى هريرة قال : اخذ الحسن بن على تمر من تمر الصدقة فجعلها فى فيه
فقال النبى - صلى الله عليه وسلم : كخ كخ ارم بها أما علمت أنا لاناكل
الصدقة .

رواه مسلم وهذا لفظه فى ١٢ - الزكاة ، ٥٠ - باب تحريم الزكاة على رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - وعلى آله . حديث رقم (١٦١) ٧٥١/٢ .
وروى البخارى مثله فى ٢٤ - الزكاة ، ٦٠ - باب ما يذكر فى الصدقة للنبى -
صلى الله عليه وسلم - حديث رقم (١٤٩١) ٣٥٤/٣ عن أبى هريرة .

ولا شهود^(١) ولا مهر^(٢) .

أجاب بأن اختصاصه ببعض الأحكام بدليل خاص . فلا يلزم منه عدم دخوله في تلك العمومات ، كالمريض والمسافر ، فإنهما

(١) قال ابن كثير في التحفة (١/١٦) : تزوج صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش بغير ولى ولا شهود . قال الله سبحانه : « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها » . وقال أنس : كانت زينب تفخر على أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - تقول : زوجكن أهاليكن وزوجنى الله من فوق سبع سموات . رواه البخارى في ٩٧ - التوحيد ، ٢٢ - باب كان عرشه على الماء الخ حديث رقم (٧٤٢٠) .

وفي حديث رقم (٧٤٢١) « إن الله أنكحنى فى السماء » . وعن أنس قال : لما انقضت عدة زينب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - لزيد : فاذكرها على . قال : فانطلق زيد حتى اتاها وهى تخمر عجينها . قال : فلما رأيتها عظمت فى صدرى حتى ما أستطيع ان أنظر اليها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - ذكرها فوليتها ظهري ونكصت على عقبي . قلت : يا زينب أرسل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يذكرك . قالت : ما أنا بصانعة شيئا حتى أوامر ربي .

فقامت إلى مسجدها ، ونزل القرآن ، وجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فدخل عليها بغير إذن . وذكر تمام الحديث . رواه مسلم فى ١٦ - النكاح ، ١٥ - باب زواج زينب بنت جحش الخ . حديث رقم (٨٩) ١٤٠٨/٢ .

(٢) قال ابن كثير فى التحفة (١/١٦) : وأما إباحة النكاح له - صلى الله عليه وسلم - بغير مهر ، قال الله سبحانه وتعالى : وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين (٥٠ الأحزاب ٢٣) .

داخلان تحت تلك العمومات ، وخروجهما (عنها^(١)) بدليل خاص .

ص - (مسألة) مثل يا أيها الناس (ليس^(٢)) خطابا لمن بعدهم . وإنما ثبت^(٣) الحكم بدليل آخر من إجماع أو نص أو قياس .

خلافًا للحنابلة .

لنا : القطع بأنه لا يقال للمعدومين : يا أيها الناس .

وأیضا : إذا امتنع في الصبي والمجنون^(٤) ، فالمعدوم أجدر .

ش - الخطاب الوارد بطريق المشافهة ، مثل (يا أيها الناس) «يا أيها الذين آمنوا» ليس خطابا لمن يكن موجودا في زمان الخطاب^(٥) .

وتعلق الحكم الذي هو مقتضى ذلك الخطاب بمن لم يكن موجودا وقت الخطاب إنما يثبت^(٦) بدليل آخر من إجماع أو نص أو قياس .

(١) زيادة من ب ، ج .

(٢) (٩، ٨، ٢) ساقط من أ .

(٣) أ : يثبت .

(٤) أ : الجنون .

(٥) الأصل : في زمان وقت الخطاب .

(٦) أ : أثبت .

وذهب الحنابلة^(١) وبعض الفقهاء إلى خلافه .

واحتج المصنف على المذهب الأول بوجهين .

الأول - أن الخطاب يمثل ويا أيها الناس ، يستدعى كون مخاطبين موجودين ، لأننا نقطع بأنه لا يقال للمعدومين : يا أيها الناس .

الثاني - أنه يمتنع أن يكون الصبي والمجنون مخاطبين بمثل : يا أيها الناس فالمعدوم أجدر وأولى بأن لا يكون مخاطبا بمثله .

ص - قالوا : لو لم يكن مخاطبا له^(٢) - لم يكن مرسلا إليه ، والثانية اتفاق .

وأجيب بأنه لا يتعين الخطاب الشفاهي ، بل لبعض شفاهها ، ولبعض بنصب الأدلة بأن حكمهم كحكم من شافهم .

قالوا : الاحتجاج به دليل التعميم^(٣) .

قلنا : لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر جمعا بين

(١) انظر : شرح الكوكب المنير ٢/٢٤٩ ، والمسودة ص ٤٤ بلفظ : « الأمر يتناول

المعدوم بشرط أن يوجد » . وكذا في الإحكام للآمدى ٢/٢٧٤ وفي مختصر الطوفي (ص ٩٢) : « تعلق الأمر بالمعدوم بمعنى إيقاع الفعل منه حال عدمه محال باطل بالإجماع . أما بمعنى تناول الخطاب له بتقدير وجوده فجائز عندنا .

(٢) له ساقط من ط ، ع قال التفتازانى (٢/١٢٧) : وقد وقع في بعض النسخ وكذا في

المنتهى : لو لم يكن مخاطبا به ، لو لم يكن من بعده مخاطبا بمثل « يا أيها الناس - لم يكن الرسول مرسلا إليهم ، لما مره وشرح الاصفهاني يؤيد ما أثبتناه من النسخ الخطية .

(٣) أ : لتعميم .

الأدلة .

ش - احتجت الحنابلة بوجهين :

أحدهما - أنه لو لم يكن الرسول - عليه السلام - مخاطبا لمن لم يكن موجودا في زمان الخطاب - لم يكن الرسول - عليه السلام - مرسلا إليهم .

والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن المراد بإرسال الرسول - عليه السلام - إليه كونه مخاطبا له بأوضاع الشرع وأحكامه . فلما لم يكن مخاطبا له ، لم يكن مرسلا إليه .

أجاب بأن الإرسال لا يقتضى أن يكون الرسول - عليه السلام - مخاطبا له بالخطاب الشفاهي - (فإن الخطاب الشفاهي^(١)) لا يتعين للإرسال ، بل الخطاب المطلق يتعين له . ويجوز أن يكون الرسول - عليه السلام - مخاطبا لبعض شفاهها ، ومخاطبا لبعض آخر بنصب الأدلة بأن يبين أن حكمهم كحكم من شافهم .

الثانى - أن الصحابة والتابعين احتجوا بمثل هذا الخطاب على ثبوت الأحكام التي هي مقتضاه على من لم يكن موجودا وقت الخطاب . واحتجاجهم به دليل تعميم (ذلك^(٢)) الخطاب ، أى دليل على أن من لم يكن موجودا وقت الخطاب مخاطب بذلك^(٣) .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) فى الأصل : بدليل بدل «بذلك» .

أجاب بأن الصحابة والتابعين علموا أن حكم الخطاب المشافهة ثابت على من وجد بعده (١) بدليل آخر من نص أو اجماع أو قياس . فاحتجاجهم ليس بمجرد خطاب المشافهة ، بل (١) به) وبدليل آخر .

والحمل على هذا أولى ليكون جميعا بين الدليلين .

ص - (مسألة) المخاطب داخل في عموم (٢) متعلق خطابه عند الأكثر أمراً أو نهياً أو خبراً (٣) .

مثل : وهو بكل شيء عليم .

من أحسن إليك فأكرمه ، أو فلا تُهنه .

ش - الخطاب الذى يكون متعلقه عاما يدخل المخاطب فيه ايضا ، سواء كان ذلك الخطاب أمراً ، مثل قول السيد لعبده : من أحسن إليك فأكرمه ، أو نهياً ، مثل قوله : من أحسن إليك فلا تهنه ، أو خبراً ، مثل قوله تعالى : (والله بكل شيء عليم) .
فإن السيد إذا أحسن إلى العبد - استحق الإكرام وعدم الإهانة .

وقس عليها الخبر .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٢) أ : العموم .

(٣) ع : أمراً ونهياً أو خبراً .

والدليل على ذلك أن اللفظ متناول له ، ولم يمنع مانع من الدخول فيه . فوجب الدخول بالمقتضى^(١) السالم عن المعارض .

ص - قالو : يلزم (الله خالق كل شيء) .

قلنا : خص بالعقل^(٢) .

ش - القائلون بعدم دخول المخاطب في عموم متعلق خطايه احتجوا بأن المخاطب لو كان داخلا في العموم لزم أن يكون الباري تعالى خالقا لنفسه ؛ لقوله تعالى (الله خالق كل شيء^(٣)) .

أجاب بأن الخطاب بحسب اللغة يتناوله . وخص عنه الباري تعالى بدليل عقلي ، لامتناع كونه مخلوقا .

ص - (مسألة) (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) لا يقتضى أخذ الصدقة من كل نوع من المال ، خلافا للأكثر

لنا : أنه بصدقة واحدة يصدق أنه أخذ منها صدقة . فيلزم الامتثال .

وأيضا : فإن كل دينار مال ، ولا يجب ذلك بالإجماع .

ش - ذهب أكثر الأصوليين إلى أن مثل قوله تعالى : «خُذْ مِنْ

(١) أ : بمقتضى .

(٢) أ : بالفعل وهو خطأ .

(٣) ٦٢ - الزمر - ٢٩ .

أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ^(١)» يقتضى وجوب أخذ الصدقة من كل نوع من المال .

وذهب الكرخى إلى أنه يقتضى أخذ الصدقة من نوع من ماله^(٢) .

وهو المختار عند المصنف . واحتج عليه بوجهين :

أحدهما - أنه يصدق بأخذ الرسول - عليه السلام - صدقة واحدة ، أنه أخذ من أموالهم صدقة . فيلزم الامتثال بمقتضى الآية ؛ لأن مقتضى الآية وجوب أخذ صدقة واحدة من أموالهم ؛ لأن «صدقة» فى الآية نكرة وقعت فى سياق الإثبات ، فيقتضى الوحدة .

قيل عليه : إن قوله تعالى : «مِنْ أَمْوَالِهِمْ» إن كان متعلقا بقوله «خذ» ، صح ما ذكره المصنف .

وإن كان متعلقا بقوله : «صدقة» - ففيه نظر ؛

لأن «صدقة» حينئذ إنما يكون من أموالهم ، لو كان الصدقة من كل نوع من أموالهم .

وفى هذا الفرق نظر ؛

لأنه على تقدير أن يكون قوله : «من أموالهم» متعلقا بقوله : «خذ» ، لم يصح ما ذكره المصنف أيضا ؛ لأن الأخذ إنما يكون من

(١) ١٠٣ - التوبة - ٩ .

(٢) انظر : مسلم الثبوت ٢٨٢/١ من الفواتح ، وتيسير التحرير ٢٥٧/١ ، ٢٥٨ .

وإرشاد الفحول ١٢٦ ، والإحكام للامدى ٢٧٩/٢ .

أموالهم لو كان^(١) من كل نوع من أموالهم .

الثاني - أنه^(٢) لو اقتضى الآية أخذ صدقة من كل نوع من أموالهم ، لوجب أخذ صدقة من كل دينار من أموالهم ؛ لأنه يصدق على كل دينار أنه مال .

والتالي باطل بالاتفاق .

ص - قالوا : المعنى من كل مال . فيجب العموم .

قلنا : «كل» للتفصيل .

ولذلك فرق بين : للرجال عندي درهم ، وبين : لكل رجل عندي درهم ، باتفاق^(٣) .

ش - احتج الأكثرون بأن قوله تعالى : (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ) معناه : خذ من كل مال لهم ؛ لأن الجمع المضاف من ألفاظ العموم . فالامثال إنما يحصل بأخذ صدقة من كل نوع من أموالهم على العموم .

أجاب بأننا لانسلم أن قوله : «خذ من أموالهم» معناه : خذ من كل نوع من أموالهم .

وذلك لأن لفظ «كل» يقتضى التفصيل والتجزئة .

(١) أ : لكان بدل «لو كان» .

(٢) «أنه» ساقط من أ .

(٣) فيما سوى أ ، ط ، ع : بالاتفاق .

بخلاف الجمع المعرف ؛ فإنه لا يفيد التفصيل .

ولذلك فرق بين قول القائل : للرجال عندي درهم ، وبين قوله : لكل رجل عندي درهم ، بالاتفاق ؛ فإن الأول يقتضى أن يكون درهم واحد مشتركا بين جميع الرجال ، والثاني يقتضى أن يكون لكل واحد درهم .

ص - (مسألة) : العام بمعنى المدح أو الذم^(١) مثل : (إنَّ الأبرارَ) و«إنَّ الفُجَّارَ»^(٢) (وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ)^(٣) ، عام .

وعن الشافعي خلافه .

لنا : عام ، ولا منافي ، فعم كغيره .

ش - ورود^(٤) لفظ العام في معرض المدح أو الذم ، مثل قوله تعالى : (إنَّ الأبرارَ لفي نعيمٍ وإنَّ الفُجَّارَ لفي جحيمٍ)^(٥) .

ومثل قوله : (وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا)^(٦) ، يبقى على عمومه .

وقد نقل عن الشافعي خلافه .

(١) المثبت من أ ، ط ، ع والبابرتي : وفي غيرهما : والذم .

(٢) كذا في أ ، ع والبابرتي . وفي الأصل وب ، ج : إن الإبرار لفي نعيم وإن الفجار .

(٣) ط ، ع : والذين يكتنون الذهب والفضة .

(٤) الأصل ، أ ، ب : ورد .

(٥) ١٣ - الانفطار - ٨٢ .

(٦) ٣٤ - التوبة - ٩ .

واحتج المصنف على المذهب الأول بأن اللفظ عام ، والمنافي
لعمومه غير متحقق ، فيكون عاما ، كغيره من الألفاظ العامة .

ص - قالوا : سيق لقصد المبالغة في الحث أو الزجر ، فلا
يلزم التعميم .

قلنا : التعميم أبلغ .

وأیضا : لاتنافي^(١) بينهما .

ش - الشافعية قالوا : إن مثل هذه الصيغة ليس لقصد
التعميم لأنه إنما سيق لقصد المبالغة في الحث إذا كان في معرض
المدح ، والمبالغة في الزجر إذا كان في معرض الذم ، فلا يلزم
التعميم .

أجاب بأن التعميم أبلغ في الحث^(٢) والزجر من عدمه فالحمل
على التعميم أولى ؛ لكونه موافقا للمقصود .

وأیضا : التعميم لاينافي المبالغة في الحث والزجر ، فلا تكون
المبالغة مانعة منه .



(١) الأصل ، ع : منافاة أ : يتنافى .

(٢) الأصل : البحث وهو خطأ .

التخصيص

ص - التخصيص : قصر العام على بعض مسمياته .

أبو الحسين : إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه .
وأراد ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص ، كقولهم خصص
العام .

وقيل : تعريف أن العموم للخصوص .

وأورد الدور .

وأجيب بأن المراد في الحد التخصيص اللغوي .

ويطلق التخصيص على قصر اللفظ ، وإن لم يكن عاما ، كما
يطلق عليه عام لتعددده ، كـ (عشرة) ، و(المسلمين) المعهودين^(١) ،
وضمائر الجمع .

ولا يستقيم (تخصيص^(٢)) إلا فيما يستقيم توكيده بـ(كل) .

ش - لما فرغ عن العام وأحكامه - شرع في التخصيص وعرفه
أولا بأنه قصر العام على بعض مسمياته .

وأراد ببعض مسمياته : بعض أجزائه ؛ فإن مسمى العام :

(١) الأصل ، ب ، ج ، ؛ للمعهودين . وفي ط : لمعهودين .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع والبايرتى .

جميع ما يصلح له اللفظ ، لابعضه .

وقال أبو الحسين : التخصيص : إخراج بعض ما يتناوله الخطاب^(١) ، عنه أى عن الخطاب على تقدير عدم المخصّص . فإنه لو لم يقدر ذلك لم يستقم التعريف ؛ لأن الخطاب غير متناول لذلك البعض على تقدير وجود المخصّص .

كقولهم^(٢) خصّص العام ، (فإنه يكون معناه إخراج بعض ما يتناوله على تقدير عدم المخصّص .

ولقائل أن يقول : لاجابة إلى هذا التقدير ؛ لأن الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض ، وباعتبار المخصّص غير متناول له . فالعام على تقدير وجود المخصّص شامل لجميع الأفراد في نفسه ، والمخصّص أخرج بعضها عنه . فلا حاجة إلى تقدير هذا القيد^(٣) .

وقيل في حده : التخصيص هو : تعريف أن العموم للخصوص ، أى التخصيص هو : بيان أن اللفظ الموضوع لجميع الأفراد أريد منه بعضها .

(١) انظر : المعتمد ٢٥٢/١ ، ونصه : هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب مع كونه مقارنا له .

(٢) أ : وذلك كقولهم .

(٣) في أ ، بدل العبارة التى ما بين القوسين : فإن مرادهم أنه أخرج عنه بعض ما يتناوله بتقدير عدم المخصّص ، وفيما ذكره المصنف نظر ؛ لأن العام على تقدير وجود المخصّص شامل لجميع الأفراد في نفسه ، والمخصّص أخرج بعضها عنه . فلا حاجة الى تقيد .

وأورد على هذا التعريف أنه قد أخذ في تعريف التخصيص ،
الخصوص . وهما عبارتان عن معبر واحد . فتعريف أحدهما
بالآخر ، دور .

وأجيب بأن المراد بالخصوص المستعمل في الحد : التخصيصُ
اللغويُّ . وقد أخذ في حد التخصيص الاصطلاحى . فلا دور .

واعلم أنه لو فسّر تعريف أبي الحسين بما فسره المصنف يرد
عليه هذا السؤال ، ولا يمكن أن يجاب عنه . لكن علمت أن تعريفه
صحيح بدون ما ذكره المصنف تنمة لتعريفه . فلا يرد عليه
شئ^(١) .

والتخصيص قد يطلق على قصر اللفظ على بعض أجزاء
مسماه ، وإن لم يكن اللفظ عاما بحسب الاصطلاح . كما يطلق العام
على اللفظ الذى يكون لمسماه أجزاء ، كـ (عشرة) ، (المسلمين)
المعهودين^(٢) .

وقد ذكر المصنف في مثال العام غير المصطلح ، ضمائر الجمع
بناء على أن الضمائر ليست من صيغ العموم ؛ إذ المراد بصيغ العموم
ما يدل بنفسه .
وفيه نظر .

(١) انظر : حاشية الفتازانى على شرح العضد ١٢٩/٢ .

(٢) الأصل : لمعهودين .

لأن عموم ضمير جمع الغائب تابع لعموم مظهره . واحتياج دلالة على معناه إلى تقدم الذكر ، لاينفى عمومه .

وضمير المتكلم والمخاطب ، لكونه محتاجا إلى قرينة التكلم والخطاب ، يشبه أن يكون من باب المعهود ، لكنه ليس كذلك ، لأن من الموصولة يحتاج إلى قرينة الصلة ، ومع ذلك ليس بمعهود ، بل يكون عاما بحسب الاصطلاح .

والتخصيص لا يستقيم إلا فيما يستقيم توكيده بـ (كل) .

وهو ما يصح افتراقه حسًا ، كقولهم : جاءني الرجال ،

أو حكما ، كقولهم : اشترت الجارية .

لأن مالا يؤكد بـ (كل) ، لاشمول له . ولا يتصور

التخصيص فيما لاشمول له .

ص - (مسألة) التخصيص جائز ، إلا عند شذوذ .

ش - القائلون بالعموم ، اختلفوا في جواز التخصيص ؛

فذهب الأكثرون إلى جوازه ، والأقلون إلى عدمه .

حجة الأكثر : أن التخصيص واقع في قوله تعالى : «والله عَلَى

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^(١) .

(١) ٢٨٤ - البقرة - ٢ وفي مواضع كثيرة .

والوقوع دليل الجواز .

حجة الأقلين : أن التخصيص في الخبر يوجب الكذب ، وفي الأمر والنهي ، يوجب البداء^(١) .

والجواب : أن مع احتمال التخصيص ووجود المخصّص ، لا يوجب .

ص - (مسألة) الأكثر : أنه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله .

وقيل : يكفي ثلاثة ، وقيل : اثنان ، وقيل : واحد .

والمختار أنه بالاستثناء^(٢) والبدل يجوز إلى واحد .

وبالمتصل - كالصفة - يجوز إلى اثنين .

وبالمنفصل في المحصور القليل يجوز إلى اثنين ، مثل قتلت كل زنديق - وقد قتل اثنين وهم^(٣) ثلاثة .

وبالمنفصل في غير المحصور^(٤) أو العدد الكثير ، المذهب الأول .

(١) أ : بدل البداء «النداء» وهو خطأ .

(٢) ع : ما بالاستثناء .

(٣) أ : وهو .

(٤) أ : أما بدل «أو» .

لنا : أنه لو قال : قتلت كل من في المدينة ، وقد قتل ثلاثة ،
عُدَّ لاغياً (وخطيء^(١)) .

وكذلك : أكلت كل رمانة .

وكذلك لو قال : من دخل^(٢) أو أكل . وفسره بثلاثة .

ش - القائلون بجواز التخصيص اختلفوا في الغاية التي ينتهي
إليها التخصيص ؛

فذهب الأكثر إلى أنه يجب أن يكون الباقي بعد التخصيص
قريبا من مدلول العام .

وأراد بالقرب : ما هو أكثر من نصفه .

وقيل : يجب^(٣) أن يكون الباقي بعد التخصيص ثلاثة
فصاعدا .

(٤) وقيل : يجب أن يكون الباقي بعد التخصيص ، اثنين
فصاعدا .

وقيل : يجوز التخصيص إلى الواحد^(٥) .

والمختار عند المصنف : أن التخصيص (إن كان بالمتصل
الذي هو الاستثناء - نحو : أكرم الناس إلا الجهال^(٥)) أو البدل ،

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) الأصل ، ب ، ج - كل من دخل دارى .

(٣) أ : يكفى بدل «يجب» .

(٤) أ : «قيل إثنان وقيل واحد» بدل العبارة التي ما بين القوسين .

(٥) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

نحو : أكرم الناس العالم^(١) - يجوز^(٢) إلى الواحد .

وإن كان بالمتصل الذي هو الصفة - نحو : أكرم الناس العلماء ، أو الشرط ، نحو : أكرم الناس إن كانوا عالمين - يجوز إلى اثنين .

وإن كان التخصيص بالمنفصل - يجوز إلى اثنين إن كان في العام المحصور القليل ، كما تقول : قتلت كل زنديق ، وكانوا ثلاثة ، وقد قتلت اثنين .

وإن لم يكن في العام المحصور القليل ، بل كان في غير المحصور - مثل : قتلت كل من في المدينة ، أو في المحصور الكثير ، مثل : أكلت كل رمانة ، وقد كان ألفا^(٣) - يجوز إذا كان الباقي قريبا من مدلول العام .

وإليه أشار بقوله : المذهب الأول .

واحتج على ما اختاره من أنه لا بد في العام الغير المحصور القليل من بقاء عدد يقرب من مدلول العام سواء كان العام من أسماء الشرط^(٤) ، نحو : من دخل دارى ، فأكرمه ، أو من غيرها ، وكان غير محصور ، (نحو : قتلت كل من في المدينة^(٥)) أو محصورا

(١) أ : العام بدل «العالم» .

(٢) «يجوز» ساقط من أ .

(٣) ب : وكان عنده ألف .

(٤) أ : الشرط .

(٥) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

كثيرا ، (١) نحو : أكلت كل رمانة ، وكان عنده ألفا .
وتقرير الحجة (١) أنه لو قال : قتلت كل من في المدينة ، وقد
قتل ثلاثة ، عد لاغيا (٢) .

وكذلك لو قال : أكلت كل رمانة ، وقد أكل ثلاثة .
وكذلك لو قال : من دخل دارى أو أكل ، فأكرمه ، وفسر
بثلاثة .

فلو جاز التخصيص في هذه الصور إلى ثلاثة - لما عد
لاغيا (٣) .

ص - القائل بإثنين أو ثلاثة (٤) ، ما قيل في الجمع .
(ورد بأن الجمع (٥) ليس بعام .

ش - القائل بجواز تخصيص العام إلى اثنين أو ثلاثة ، احتج
بما قيل في الجمع من أن أقل الجمع : الاثنان . وبما قيل من أنه
أقله : ثلاثة .

أجاب بأن الدلائل المذكورة ، لاتقتضى إلا أن اثنين أو ثلاثة
جمع . وليس كل جمع بعام ، حتى يصح إطلاق العام على ما صح

-
- (١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .
 - (٢) أ : لاعنا بدل «لاغيا» .
 - (٣) أ : لاعنا بدل «لاغيا» .
 - (٤) فيما سوى ط ، ع : وثلاثة .
 - (٥) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

إطلاق الجمع عليه .

ص - القائلون^(١) بالواحد : أكرم الناس إلا الجهال .
وأجيب بأنه مخصوص بالاستثناء ونحوه .
قالوا : «وإنا له لحافظون» .

وليس محل النزاع .

قالوا : لو امتنع ذلك - لكان لتخصيصه . وذلك يمنع^(٢)
الجميع .

وأجيب بأن الممتنع تخصيص خاص ، بما تقدم .
قالوا : قال^(٣) الله - تعالى : (الذين قال لهم الناس) .
وأريد نعيم بن مسعود ، ولم يعد مستهجنًا للقرينة .
قلنا : الناس للمعهود ، فلا عموم .

قالوا : صح أكلت الخبز ، وشربت الماء ، لأقل .
قلنا ؛ ذلك للبعض المطابق للمعهود الذهني مثله في المعهود
الوجودي . فليس من العموم والخصوص في شيء .

ش - القائلون بجواز تخصيص العام إلى الواحد ، احتجوا

(١) ط ، ع والبايرتى : القائل .

(٢) أ : يمتنع .

(٣) «قال» ساقط من البairتى .

بخمسة وجوه :

الأول- جواز استعماله في اللغة ؛
فإنه لو قال السيد لعبده : أكرم الناس إلا الجهال . ولم يكن
فيهم إلا عالم واحد- صح ، ولم يستقبح .
فلو لم يصح التخصيص إلى الواحد- لكان مستقبحا .
أجاب بأن هذا مخصص^(١) بالاستثناء ونحوه جائز ، ولا يلزم
منه صحته في غيره .

الثاني- قوله تعالى : (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)^(٢) .

فإنه أطلق «إنَّا» وأراد نفسه ، وهو ضمير جماعة المتكلمين .
فيصح إطلاق الجمع على الواحد .
أجاب بأن ذلك ليس محل النزاع ؛ فإن ضمير الجمع ليس
بعام .

وفيه ما قد عرفت .

والجواب أن هذا الإطلاق بطريق المجاز ؛ فإنه أطلق الجمع
على الواحد العظيم ، وهو غير متنازع فيه ، لأن النزاع إنما وقع في
جواز إخراج البعض إلى الواحد ، لا في إطلاق اسم الجمع على
الواحد بالمجاز .

(١) : ١ : تخصيص .

(٢) ٩ - الحجر - ١٥ .

الثالث - أن التخصيص إلى الواحد لو كان ممتنعا - لكان امتناعه لاجل التخصيص ؛ إذ لا مانع غيره . وحينئذ يمتنع كل تخصيص .

أجاب بأن الممتنع تخصيص (١) خاص ، لا كل تخصيص ؛ إذ كل تخصيص لا يكون مستقبحا ، بل التخصيص (١) إلى الواحد (يكون (٢)) مستقبحا . فيكون الممتنع هو ، لا غير .

الرابع - قوله تعالى : (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ (٣)) .

فإنه (٤) أطلق «الناس» الذي هو من ألفاظ العموم ، وأراد واحدا وهو نعيم بن مسعود الأشجعي (٥) . فيكون إطلاق العام على الواحد جائزا .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ج .

(٢) ١٧٣ - آل عمران - ٣ .

(٤) أ : فإن .

(٥) هو نعيم بن مسعود بن عامر ، صحابي مشهور . مات في أول خلافة علي .

انظر : تقريب التهذيب ٢/٣٠٥ ترجمة ١٢٣ .

قال الزركشي في المعتبر (٢/٥٣) : المراد بقوله تعالى : قال لهم الناس «نعيم بن

مسعود . قال ابن عبد البر في الاستيعاب في ترجمة نعيم بن مسعود : قيل : إنه

الذي نزلت فيه : «الذين قال لهم الناس» يعني نعيما ، كنى عنه وحده بالناس في

قول طائفة من أهل التفسير أرسله أبو سفيان ليثبط الناس قال في الكشاف : قيل

ذلك لأن نعيما من جنس الناس كقولك : فلان يركب الخيل ويلبس البرود ، وليس

له إلا فرس واحد وبرد واحد . وهذا خلاف ما أجاب به ابن الحاجب أنه للعهد .

وانظر الاستيعاب طبع النهضة ٤/١٥٠٨ ، وتفسير الكشاف ، طبع بولاق

. ٣٢٦/١

أجاب بأننا لانسلم أن الناس عام . بل المراد من الناس :
المعهود . والمعهود لاعموم فيه .

الخامس - أنه صح إطلاق أكلت الخبز وشربت الماء ، لأقل
مأكول ومشروب . والخبز والماء عام ؛ لأن اللام للاستغراق ؛ إذ لا
معهود بين المتكلم والمخاطب . فيصح إطلاق العام على الواحد .

أجاب بأن اللام فيهما للمعهود الذهني ، وهو ما هية الخبز
والماء من حيث هي هي . إلا أنه لما تعذر تحقق الماهية في الخارج إلا
في فرد من الأفراد - حمل على ذلك الفرد ، لضرورة الوجود .

فالمراد : البعض المطابق للمعهود الذهني ، مثل ما يكون في
المعهود الوجودي ، لاشتراكهما في عدم الاستغراق .

والفرق أن المعهود الذهني يقبل الشركة ، بخلاف المعهود
الوجودي .

وإذا كان المراد : المعهود الذهني - لا يكون من العموم
والخصوص في شيء -

ص - المخصّص متصل ومنفصل .

فالتصل : الاستثناء المتصل ، والشرط ، والصفة ، والغاية
وبدل البعض .

والاستثناء في المنقطع ، قيل : حقيقة ،

وقيل : مجاز

وعلى الحقيقة ، قيل : متواطىء ،

وقيل : مشترك .

ولابد لصحته^(١) من مخالفة في نفي الحكم ، أوفى أن المستثنى حكم آخر ، له مخالفة بوجه ،

مثل : مازاد إلا ما نقص .

ولأن المستصل أظهر ، لم يحمله فقهاء الأمصار على المنقطع ، إلا عند تعذره .

ومن ثمة قالوا في له عندي مائة درهم إلا ثوبا وشبهه : إلا^(٢) قيمة ثوب .

ش - اعلم أن المخصّص هو المخرج وهو : إرادة الالفاظ^(٣) .

وقد يطلق المخصّص على ما دل على إرادة الالفاظ بالمجاز^(٤) والمخصّص بالمعنى الثانى إما متصل ، أو منفصل^(٥) .

(١) أ : فى صحته .

(٢) فيما عدا ط ، ع : ومن ثم .

(٣ ، ٤) كذا فى ب ، ج . وفى الأصل : الالفاظ . وفى أ : اللفظ .

(٥) والمخصّص عند الحنفية لا يكون إلا متصلا . فإن التخصيص عندهم : قصر

العام على بعض مسمياته بمستقل قارن . فإن لم يستقل كالأستثناء والصفة والغاية فلا يسمونها تخصيصا ، بل يسمونها بأسمائها . وإن انفصل ، يسمونه نسخا لاتخصيصا انظر : كشف الاسرار ١/٣٠٦ ، والمسلم مع الفواتح ١/٣٠٠ ، وتيسير التحرير ١/٢٧٢ ، ومرآة الأصول ١٥٧ وما بعدها وإرشاد الفحول ١٤١ وما بعدها .

والمتصل أربعة : الاستثناء المتصل ، والشرط ، والصفة والغاية .

هذا هو المشهور .

وقد زاد المصنف قسما آخر ، وهو بدل البعض عن الكل ؛ لأنه إخراج بعض ما تناوله اللفظ .

وفيه نظر ؛

فإن المبدل في حكم الطرح ، والبديل قد أقيم مقامه . فلا يكون مخصصا له .

وخص المصنف بدل البعض بكونه مخصصا دون الأبدال الباقية ؛ لكونها غير متناولة .

واختلفوا في استعمال الاستثناء في المنقطع ، مثل : جاءني القوم إلا حمارا .

فقليل : إنه بطريق الحقيقة .

وقيل : إنه بطريق المجاز .

ثم القائلون بالحقيقة اختلفوا :

فقال قوم : إنه متواطىء ، أي موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع .

وقال آخرون : إنه مشترك بينهما اشتراكا لفظيا .

حجة القائل بالمجاز : أن المتصل يسبق إلى الفهم عند اطلاق الاستثناء . فيكون حقيقة في المتصل ، مجازا في المنقطع .
وإلا لم يسبق المتصل إلى الفهم .

حجة القائل بالتواطؤ : أن الاستثناء ينقسم إلى المتصل والمنقطع . ومورد القسمة مشترك بين القسمين . فيكون معنى الاستثناء مشتركا بينهما ، فيكون متواطئا .

حجة القائل بالاشتراك : أنه يستعمل في المتصل والمنقطع ، وفي المتصل الإخراج ، وفي المنقطع المخالفة . فلا مشترك بينهما من حيث المعنى فيجعل مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا ، لأنه لا ترجيح لأحد المفهومين على الآخر في كونه حقيقة له دون الآخر .

والحق : المذهب الأول .

وبما ذكرنا - من أن المتصل يسبق إلى الفهم عند إطلاقه -
يُعرف ضعف المذهبين الآخرين .

ولا بد في الاستثناء المنقطع من مخالفة المستثنى للمستثنى منه في نفي الحكم ، أو في أن المستثنى حكم آخر ، له مخالفة مع المستثنى منه .

مثال الأول : ما جاءني القوم إلا حمارا .

مثال الثاني : ما زاد إلا ما نقص ، وما نفع إلا ماضراً .

قال سيبويه^(١) : «ما» الأولى نافية ، والثنية مصدرية . وفاعل زاد ونَفَعَ مضمَر ، ومفعولها محذوف . والتقدير : ما زاد فلان شيئا إلا نقصانا ، وما نفع فلان إلا مضرة .

فالمستثنى - وهو النقصان والمضرة - حكم مخالف للمستثنى منه وهو الزيادة والنفع . فيكون الاستثناء منقطعا ؛ لأن المستثنى من غير جنس المستثنى منه^(٢) .

ولما كان إطلاق المستثنى على المتصل أظهر وأقوى ، لكونه حقيقة - لم يحمل فقهاء الأمصار الاستثناء على المنقطع ، ما لم يتعذر حمله على المتصل .

ولأجل ذلك قال فقهاء الأمصار : لو قال قائل^(٣) : له عندي

(١) هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، إمام البصريين ، أبو بشر ، جالس الخليل وأخذ عنه : صنّف «الكتاب» في النحو ، وهو من أجل ما ألف في هذا الشأن . توفى سنة ١٨٠هـ .

انظر : بغية الدعاة ٢/٢٢٩ ، وإنباه الرواة ٢/٣٤٦ ، وشذرات الذهب ١/٢٥٢ . وطبقات النحويين واللغويين ٦٦ ، البلغة ١٧٣ .
وقال الزركشى في المعتمد (ورقة ٢/١٢٢) سمي سيبويه لأن وجنتيه كأنهما تفاح .

وتفسيره بالفارسية «ريح التفاح» وكان الخليل لا يقرئه إلا وهو مستور الوجه عنه لفرط جماله وزهد الخليل .

(٢) في حاشية الأصل : الحكم ههنا هو المضرة والنقصان . سمي ذلك حكما تسميته باسم الكل كتسمية خبر الجملة الاسمية خبرا وأن كان الجملة كلها خبرا . فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون متصلا لأنه مستثنى من «شيئا» في قولكم : ما زاد فلان شيئا ؟ قلنا : لأن الزيادة والنقصان ليس نفس الشيء بل من عوارضه فصارا استثناء من غير الجنس .. حاشية شيخ .

(٣) أ : له قائل له بدل «لو قال قائل» .

مائة درهم إلا ثوبا ، وشبهه - يقدر قيمة ثوب ، ليكون من باب الاستثناء المتصل .

ص - وأما حده ؛

فعلى التواطؤ^(١) : ما دل على مخالفة بإلأ ، غير الصفة وأخواتها وعلى الاشتراك والمجاز^(٢) لا يجتمعان^(٣) في حد^(٤) .

فيقال في المنقطع . مادل على مخالفة بالا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج .

وأما المتصل - فقال الغزالي - رحمه الله - : قول ذو صيغ مخصوصة ، محصورة ، دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول .

وأورد على طرده التخصيص بالشرط والوصف بـ «الذي» ، والغاية ، ومثل : قام القوم ولم يقم زيد .

ولا يرد الأولان^(٥) .

وعلى عكسه : جاء القوم إلا زيدا ؛ فإنه ليس بذى صيغ .

(١) قال البابرتي (ورقة ١٥٤ الف) : في كلامه تسامح . والصحيح أن يقول : وأما حده على التواطؤ فما دل الخ .

(٢) ط : أو المجاز .

(٣) الأصل : يجتمعان بدون «لا» .

(٤) الأصل ، ب ، ج : في حد واحد .

(٥) أ : أولات وهو تصحيف .

وقيل : لفظ متصل بجملة ، لا يستقل بنفسه ، دال على
(أن^(١)) مدلوله غير مراد بما اتصل به ، ليس بشرط ولا صفة ولا
غاية .

وأورد على طرده : قام القوم ، لا^(٢) زيد .

وعلى عكسه ما جاء إلا زيد ؛ فإنه لم يتصل (^٣بجملة وأن
مدلول كل استثناء متصل^(٣)) مراد بالأول .

والاحتراز من الشرط والصفة وهم .

والأولى : إخراج بيلاً وأخواتها .

ث - حد الاستثناء - بناءً على القول بكونه متواطئاً - : مادل على
مخالفة بيلاً غير الصفة وأخواتها . نحو : ليس ، ولا يكون ، وعدا ،
وخلا ، وماخلا ، وماعدا ، وحاشا ، وسوى ، وغير .

واحترز بقوله : الا واخواتها عما دل على مخالفة لا بها نحو :
جاءني القوم ولم يجيء زيد ، وقام زيد لا عمرو .

وإنما قيد إلا بكونها غير الصفة احترازا عن إلا التي هي بمعنى
الصفة ، وهي ما كانت تابعة لجمع لا يدخل فيه المستثنى ، نحو قوله

(١) زيادة مما سوى الاصل .

(٢) أ ، ج ، ع : «إلا» بدل «لا» والصحيح ما أثبتناه .

(٣) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ . وكلمة «متصل» ساقطة من ع .

تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ (١) .

وأما قول من يقول بالاشتراك أو المجاز ، فلا يمكن الجمع بين المتصل والمنقطع في حد واحد من حيث المعنى ؛ لان الحقيقتين المختلفتين ، لا يمكن الجمع بينهما في حد واحد ويمكن الجمع بينهما بحد واحد بحسب اللفظ ، بأن يقال : المذكور بعد إلا وأخواتها .

وإذا امتنع الجمع بينهما في حد واحد بحسب المعنى - احتاج كل إلى حد .

فيقال في حد الاستثناء المنقطع : مادل على مخالفة بإلاً غير الصفة من غير إخراج .

والقيود المتقدمة قد مر فائدتها .

وقوله : «من غير إخراج» احتراز عن الاستثناء المتصل .

وأما الاستثناء المتصل فقد قال الغزالي (٢) في حده : إنه قول ذو صيغ مخصوصة ، محصورة دال على أن المذكور به (٣) لم يُرد بالقول الأول .

فقوله : «قول» أى كلمات تدل على ذلك .

(١) ٢٢ - الأنبياء - ٢١ .

(٢) انظر : المستصفى ١٦٣/٢ .

(٣) في المستصفى ١٦٣/٢ : «فيه» بدل «به» .

قوله : «ذو صيغ» فإن الصيغ لا تكون لكلمة واحدة . واحترز
به عن التخصيص بالفعل والعقل وقرينة الحال .

وقوله : «مخصوصة» احترز به عن كلمات لا تكون لها تلك
الصيغ .

والمراد بالصيغ المخصوصة : أدوات الاستثناء .

ومعنى قوله : «محصورة» معدودة ، قليلة .

وقوله : «دال» الخ إشارة إلى غاية أدوات الاستثناء . ويكون
تقدير الكلام هكذا :

أدوات^(١) الاستثناء ، كلمات ذوات صيغ مخصوصة معدودة
دالة على أن ما ذكر بعدها بواسطتها^(٢) لا يكون مرادا من الأقوال
المتقدمة .

وقد أورد على طرد هذا التعريف : التخصيص بالشرط .

^(٣) مثل قولهم : أكرم الناس إن كانوا عالمين .

وبالوصف بـ الذى ، والتي ، واللذين ، واللتين ، والذين ،
واللاتي ، والغاية .

ومثل : قام القوم ولم يقم زيد .

(١) أ : أى أدوات الخ .

(٢) «بواسطتها» ساقط من أ .

(٣) أ : من بدل «مثل» .

لأن هذه الألفاظ صيغ مخصوصة محصورة دالة على أن ما يذكر بعدها غير مراد من الألفاظ السابقة .

وإنما قيد الوصف بـ «الذى» ؛ لأن الوصف بغيره لا يدخل تحت الحد ؛ لأنه لم يذكر بعده شيء .

بخلاف الوصف بـ «الذى» فإنه يذكر بعده الصلة .

والمصنف منع ورود الأولين ، أعني التخصيص بالشرط والوصف لأنها لا^(١) يدلان على أن المذكور بهما لم يرد بالقول السابق .

وعلى الوجه الذى قررنا كلام حجة الإسلام لا يرد الأخير أيضا ؛ لأن المراد بالصيغ المخصوصة أدوات الاستثناء .

والغاية ومثل : قام القوم ولم يقم زيد ، لا يكون مذكورا بأدوات الاستثناء .

وأورد على عكس هذا الحد مثل : جاء القوم إلا زيدا ، فإنه ليس بذى صيغ مع كونه استثناء .

وعلى الوجه الذى قررنا يندفع هذا أيضا ؛ لأنه ذكر تعريف أدوات الاستثناء ، لاتعريف واحد منها . فلا يلزم صدق التعريف على كل واحد منها .

(١) لا ساقطة من أ .

وقيل في تعريف الاستثناء المتصل : إنه^(١) لفظ متصل
بجملة ، لا يستقل بنفسه ، دال على أن^(٢) مدلوله غير مراد بما اتصل
به ، ليس بشرط ، ولا صفة ولا غاية .

فقوله : «لفظ» احتراز عن التخصيص بالفعل والعقل ،
وقرينة الحال .

وقوله : «متصل بجملة» احتراز به عن المخصصات
المنفصلة .

وقوله : «لايستقل بنفسه» احتراز عن مثل قولنا : قام القوم
ولم يقم زيد ؛ فإن قولنا : لم يقم ، لفظ متصل بجملة ، ولكن
يستقل بنفسه .

وقوله : «دال» احتراز عن المهملات .

وقوله : «على أن مدلوله غير مراد» أى على أن مدلول المستثنى
غير مراد بما اتصل الاستثناء به .

واحتراز به عن التأكيد ، نحو جاءني القوم كلهم .

وقوله : «ليس بشرط ولا صفة ولا غاية» احتراز عنها .

وأورد على طرد هذا التعريف : جاء القوم لا^(٣) زيد ؛ فإنه
يصدق عليه التعريف المذكور ، مع أنه ليس باستثناء .

(١) أ : لأنه .

(٢) «أن» ساقط من أ .

(٣) أ : إلا بدل «لا» .

وأورد على عكسه مثل : ما جاء إلا زيد ؛ فإنه استثناء متصل ، ولا يصدق عليه التعريف ؛ لأنه لم يتصل بجملة .
وأورد أيضا على عكسه أن مدلول كل استثناء متصل مراد بالأول على المذهب الصحيح .

وأیضا : الاحتراز عن الصفة والشرط وهم ؛ لأنه قد خرجا بقوله : «غير مراد» فلم يحتاج إلى ذكرهما .

ثم قال المصنف : والأولى أن يقال في تعريف الاستثناء المتصل : إنه إخراج بإلّا أو احدى أخواتها .

ص - وقد اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء .

فالأكثر : المراد بـ (عشرة) في قولك : «عشرة إلا ثلاثة» سبعة و«إلا» قرينة لذلك ، كالتخصيص بغيره .

وقال القاضي : عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة ، كاسمين مركب ومفرد .

وقيل : المراد بـ (عشرة) : عشرة باعتبار الأفراد ، ثم أخرجت ثلاثة .

والاسناد بعد الإخراج ، فلم يسند إلا إلى سبعة .

وهو الصحيح .

لنا : أن الأول غير مستقيم للقطع بأن من^(١) قال : اشترت

(١) «من» ساقطة من أ .

الجارية إلا نصفها ، أو نحوه ، لم يرد استثناء نصفها (من نصفها^(١)) .

ولأنه (كان^(٢)) يتسلسل .

ولأننا نقطع بأن الضمير للجارية بكماها .

ولإجماع العربية على أنه إخراج بعض من كل .

ولإبطال النصوص .

وللعلم بأننا نسقط الخارج . فيعلم^(٣) أن المسند إليه ما بقي .

والثاني كذلك للعلم بأنه خارج عن قانون اللغة ؛ إذ لا تركيب من ثلاثة^(٤) ، ولا يعرب الأول وهو غير مضاف .

ولامتناع إعادة الضمير على^(٥) جزء الاسم في «إلا نصفها» .

ولإجماع العربية إلى آخرة .

ش - اختلف في تقدير الدلالة في الاستثناء على ما هو المقصود .

فذهب الأكثر لها أن الاستثناء بين^(٦) أن مراد المتكلم بالمستثنى

(١) ٢، ١) ساقط من أ .

(٢) ط : فنعلم .

(٤) الأصل ، ب ، ج : ثلاث .

(٥) الأصل ، ب ، ج : إلى بدل «على» .

(٦) أ : مبين .

منه ما بقي . فالمراد بـ (عشرة) في قولك : عشرة إلا ثلاثة ، :
سبعة ، و«إلا» قرينة مبيّنة لذلك ، كالتخصيص بغير الاستثناء ؛ فإن
المخصص قرينة مبيّنة لمراد المتكلم بالعام .

وقال القاضي أبوبكر : المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء
جميعا موضوع لمعنى^(١) واحد ، وهو : ما يفهم آخرا . حتى كأنَّ
العرب وضعوا بإزاء معنى السبعة اسمين ، مركبا ومفردا . فالركب
هو : عشرة إلا ثلاثة ، والمفرد هو : سبعة .

وقيل : المراد بالمستثنى منه : الجميع ، باعتبار الأفراد من غير
حكم بالإسناد . ثم أخرج منه المستثنى ، وحكم بالإسناد بعد إخراج
المستثنى من المستثنى منه . فلم يسند إلا إلى ما بقي بعد الإخراج .

(٢) مثلا قولنا : له على عشرة إلا ثلاثة . يكون المراد بالعشرة
من حيث الأفراد : مجموع أحادها . ثم أخرج منها ثلاث ، وأسند
بعد الإخراج^(٢) . فعلم أن المسند إليه سبعة .
وهذا المذهب هو الصحيح عند المصنف .

واحتج على عدم استقامة المذهب الأول بستة أوجه :
الأول - أنه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد

(١) : بمعنى .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ١ .

الاستثناء - لزم أن يراد^(١) استثناء نصف الجارية من نصفها في مثل قول القائل : اشترت الجارية إلا نصفها .

والتالي باطل ؛ لأننا نقطع بأن من قال : اشترت الجارية إلا نصفها - لم يرد استثناء نصفها من نصفها .

بيان الملازمة : أنه لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء - لكان المراد بالجارية نصفها في المثال المذكور ، وقد استثنى عنه نصفها . فيلزم استثناء نصفها من نصفها .

ولقائل أن يقول : الاشتراء وقع على الجارية كلها بحسب الظاهر ، فاستثنى مما وقع عليه الاشتراء بحسب الظاهر لتبين أن المراد بالجارية نصفها . فلم يلزم منه استثناء النصف من النصف .

الثاني - أنه لو كان مراد المتكلم بالمستثنى منه : ما بقى بعد الاستثناء - لزم التسلسل .

والتالي^(٢) ظاهر الفساد .

بيان الملازمة : أن المراد بالجارية مثلا ، إذا كان نصفها ، وقد أخرج الاستثناء من^(٣) المستثنى منه نصفه ، فيكون نصف النصف مخرجا بالاستثناء ، فيكون المراد بالنصف الذي هو المستثنى منه - نصف النصف ؛ لأنه الباقي بحد استثناء النصف عنه ، وقد أخرج

(١) ١ : أراد بدل «يراد» .

(٢) ١ ، ب ، ج : اللزوم بدل «التالي» .

(٣) ١ : و بدل «من» .

عن المستثنى منه الذي هو نصف النصف ، وهلمَّ جراً ، ويلزم التسلسل .

ولقائل أن يقول : لا يلزم التسلسل ؛ لأن الاستثناء بين أن المراد بالمستثنى منه الذي هو الكل بحسب الظاهر النصف . فلم يحتاج إلى تقدير لأنه قد استثنى النصف عن المستثنى منه بحسب الظاهر .

الثالث : أنه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاستثناء - يلزم أن يكون الضمير الذى أضيف إليه النصف راجعاً إلى النصف ؛ لأن الضمير راجع إلى المستثنى منه ، وهو النصف حينئذ .
والتالى باطل ؛ لان الضمير راجع إلى الجارية بكما لها .

ولقائل أن يقول : لانسلم رجوع الضمير إلى النصف ؛ لجواز أن يكون المرجوع إليه هو اللفظ .

كما إذا أطلق لفظ (شخص) فى (جاء شخص) وأريد به امرأة فإنه لا يجب تأنيث الضمير اعتباراً باللفظ المطلق .

ويمكن أن يجاب عنه بأنه لو كان الضمير عائداً إلى اللفظ - يلزم أن يكون المراد : نصف اللفظ .

الرابع - لو كان المستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء - لم يكن الاستثناء فى قولنا : اشترت الجارية إلا نصفها إخراج بعض من كل .

والتالي باطل ؛ لإجماع أهل العربية على أنه إخراج بعض من كل .

ولقائل أن يمنع الملازمة ؛ فإنه يجوز أن يكون مراد المتكلم : النصف ، ويكون الاستثناء إخراج النصف من الكل بحسب الظاهر ، ولا منافاة بينهما .

الخامس - لو كان المراد بالمستثنى منه هو الباقي بعد الاستثناء - يلزم بطلان النصوص .

والتالي ظاهر الفساد .

بيان الملازمة : أن «العشرة» نصٌ في مدلولها . فلو أريد بها سبعة - لزم بطلان النص .

ولقائل أن يقول : النص هو اللفظ الذي لم يحتمل إلا معنى واحدا عند عدم القرينة . والعشرة إذا لم يعتبر معها قرينة الاستثناء - كان كذلك .

السادس - إنا نعلم قطعا أننا نسقط الخارج ، أي المستثنى من المستثنى منه . فيعلم بعد إسقاطه أن المسند إليه ، ما بقى بعد الاستثناء .

فلو كان المراد بالمستثنى منه : هو الباقي - لم يكن الإسقاط موجبا للعلم بكون الباقي مسندا إليه ؛ لأن إسقاط الخارج متوقف على حصول خارج .

وعلى تقدير يرأن يكون المستثنى منه هو الباقي ، لم يحصل خارج .

ولقائل أن يقول : لانسلم أنه على تقدير أن يكون المراد بالمستثنى منه ، الباقي ، لم يحصل خارج ؛ لجواز أن يكون إسقاط الخارج بحسب ظاهر المستثنى منه ، لا بحسب ما هو مراد المتكلم منه .

واحتج على عدم استقامة المذهب الثاني بوجوه :

الأول - أنا نعلم قطعاً أنه خروج عن قانون اللغة ؛ إذ لم يتركب كلمة واحدة من ثلاث كلمات (١) في لغة العرب . وهذا المذهب يفضي إلى تركيب كلمة واحدة من ثلاث وأكثر .

الثاني - أنه لم يُعهد وضع مركب من كلمات (١) أولها معرب ، وهو غير مضاف . وهذا يفضي إلى ذلك .

الثالث - أنه لو كان كذلك - لكان الضمير في «إلا نصفها» عائداً إلى جزء الاسم .

والثاني باطل ؛ لامتناع عودا الضمير إلى جزء الاسم .

الرابع - أنه لو كان كذلك لما كان الاستثناء المتصل إخراجاً . وهو خلاف إجماع أهل العربية .

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ج .

ص - قال الأولون : لا يستقيم أن يراد عشرة بكما لها ؛ للعلم بأنه ما أقرَّ إلا بسبعة . فيتعين .

وأجيب بأن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد ولم يسنده إلا بعد الإخراج .

قالوا : لو كان المراد عشرة - امتنع من الصادق مثل قوله تعالى - (إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا) .

وأجيب بما تقدم .

ش - القائلون بالمذهب الأول احتجوا بوجهين :

الأول - أنه لو قال : له على عشرة إلا ثلاثة - لم يستقم أن يراد بعشرة : عشرة بكما لها ؛ لأننا نعلم قطعاً أنه ما أقرَّ إلا بسبعة . فيتعين أن يكون المراد بعشرة : سبعة . وهو المطلوب .

أجاب بأن الحكم بالإقرار باعتبار الإسناد ، لا باعتبار العشرة . فحينئذ قد أريد بالعشرة : العشرة بكما لها ، وأخرج منها ثلاثة قبل الإسناد . ثم اسند بعد الإخراج الحكم إلى الباقي . فعلم أنه أقرَّ^(١) بسبعة .

الثاني - أنه لو كان المراد بالعشرة ، مثلاً عشرة بكما لها - امتنع من الصادق - وهو الله عز وجل - مثل قوله - تعالى (فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا)^(٢) .

(١) : قد أقر .

(٢) ٤١ - العنكبوت - ٢٩ .

واللازم ظاهرا الفساد .

بيان الملازمة : أنه حينئذ يكون المراد بالألف تمام آحاده . فإذا أخرج منه خمسون . لزم كذب أحدهما .

أجاب بأن الصدق والكذب إنما يعتبر بالنسبة إلى الإسناد ، والإسناد بعد الإخراج . فلم يلزم كذب .

ص - القاضي : إذا بطل أن يكون عشرة^(١) ، وبطل أن يكون سبعة^(٢) - تعين أن يكون الجميع لسبعة .

وأجيب بما تقدم .

فتبين^(٣) أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص^(٤) .

وعلى الأكثر تخصيص .

وعلى المختار محتمل .

ش - قال القاضي : إذا بطل أن يكون المراد بعشرة : عشرة بكما لهابديل المذهب الأول ، وبطل أن يكون المراد بعشرة : سبعة - تعين أن يكون الجميع لسبعة .

أجاب بأننا لانسلم إبطال المذهب المختار لما تقدم من الدلائل الدالة على ثبوته .

(١) «عشرة» ساقطة من ١ .

(٢) ١ : غير سبعة .

(٣) أثبت من ب ، ط ، ع ، وفي غيرها : فتبين .

(٤) ع : ليس بتخصيصي ، وهو تصحيف .

فتبين بما ذكرنا أن الاستثناء على قول القاضي ليس بتخصيص ؛ إذ لا إخراج ولا قصر .

وعلى مذهب الأكثر تخصيص ؛ لأنه إخراج بعض ما تناوله اللفظ ، وقصر اللفظ على بعض مسماه .

وعلى المذهب المختار يحتمل أن يكون تخصيصا نظرا إلى أنه بعد الاسناد ، وقد^(١) قصر لفظ المستثنى منه على بعض مسماه .

ويحتمل أن لا يكون تخصيصا نظرا إلى أنه أريد بالمستثنى منه تمام مسماه .

ص - (مسألة) شرط الاستثناء . الاتصال لفظا ، أو ما في حكمه ، كقطعه لتنفس^(٢) ، أو سعال ، ونحوه .

وعن ابن عباس - رضى الله عنهما - يصح ، وإن طال شهرا .
وقيل : يجوز بالنية كغيره .

وحمل عليه مذهب ابن عباس لقربه .

وقيل : يصح في القرآن خاصة .

لنا : لو صح - لم يقل عليه السلام : «فليكفر عن يمينه»
معينا : لأن الاستثناء أسهل .

وكذلك جميع الإقرارات^(٣) ، والطلاق والعتق .

(١) ب، ج : قد بدون «و» . ١ : «فلا» بدل «وقد» .

(٢) الاصل : ليتنفس .

(٣) البابرتى : جميع الاقرار .

وأيضاً فإنه يؤدي إلى أن لا يعلم صدق ولا كذب .

ش - ذهب المحققون إلى أن شرط صحة الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظاً ، أو ما في حكم الاتصال لفظاً كقطعه من المستثنى منه لتنفس أو سعالٍ ، ونحوه مما يكون مانعاً من الاتصال اللفظي .

ونقل عن ابن عباس أنه يصح انفصال المستثنى من المستثنى منه ، وإن طال الفصل بينهما شهراً^(١) .

وقيل : يجوز انفصال الاستثناء عن المستثنى منه بالنية ، أى مع إضمار الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه ، كغير الاستثناء ، وهو التخصيص بالأدلة المنفصلة .

(١) قال الزركشى في المعتبر (١/٥٣) عن ابن عباس يصح الاستثناء وإن طال شهراً . وهذه إحدى الروايات عنه . وورد مرفوعاً عنه أربعون يوماً - ورواه الحافظ أبو موسى المدينى في كتاب التبيين لاستثناء اليمين من حديث يحيى بن سعيد فرسى كان بفارس - عن عمرو بن دينار عن عطاء عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم - حلف على يمين فمضى له أربعون ليلة فأنزل الله تعالى : ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله . فاستثنى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعد أربعين ليلة .

قال أبو موسى : هذا لا يثبت عن ابن عباس لأن يحيى بن سعيد غير محتج به . (وروى عن ابن عباس) إلى سنة ، رواه الطبرانى في الأوسط . وسعيد بن منصور ، والحافظ أبو موسى المدينى ، ثم قال : هذا حديث غير متصل ولا ثابت . وقال أبو موسى : إن صح هذا عن ابن عباس ، لاحتمل رجوعه عنه ، أو علم أن ذلك خاصاً برسول الله - صلى الله عليه وسلم .

قال الزركشى : إطلاق النقل عن ابن عباس في هذه المسألة ليس بجديد لأمرين : أحدهما أنه لم ينقل ذلك في الاستثناء ، إنما قاله في تعليق المشية ، قال ابن جرير : ولو صح عنه ، فهو محمول على أن السنة أن يقول الحالف إن شاء الله ، ولو بعد سنة ليكون أتياً بسنة الاستثناء حتى ولو كان بعد الحدث ، لا أن يكون دافعاً لحدث اليمين ومسقطاً للكفارة ..

وثانيهما أنه جعل ذلك من الخصائص النبوية . انتهى ملخصاً .

وحمل ما نقل عن ابن عباس على هذا ، لقربه من الصواب .

وقيل : يصح انفصال الاستثناء عن المستثنى منه في القرآن فقط ، بناء على أن القرآن كلام الله ، وهو أزي . والانفصال حال الخطاب ، لا يخل بالكلام الأزي .

وهذا ليس بمستقيم ؛ إذا الكلام ليس في الكلام الأزي القائم بذاته تعالي ، بل في العبارات التي وصلت إلينا .

واختار المصنف مذهب المحققين ، واحتج عليه بثلاثة وجوه :

الأول - أنه روي عن النبي - عليه السلام - أنه قال : من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خيرا^(١) .

ووجه التمسك به أنه عليه السلام عين الكفارة في تخلص الحالف^(٢) إذا رأى غيره خيرا منه .

فلو كان الاستثناء المنفصل جائزا - لما عين الكفارة لأجل التخلص ، بل أرشد إلى الاستثناء ؛ لأن إرشاد طريق الأسهل أولى .

الثاني - أنه لو جاز الاستثناء المنفصل - لما ثبت الإقرارات والطلاق والعتق ؛ لعدم الجزم بثبوت شيء منها ؛ لجواز الاستثناء

(١) رواه مسلم في ٢٧ - الايمان . ٣ - باب نذب من حلف يمين الخ ، حديث رقم

(١٢) ١٢٧٢/٣ عن أبي هريرة : ولفظه : من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا

منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه .

(٢) ١ : مخلص المخالف .

المنفصل .

الثالث - لو صح الاستثناء المنفصل - لم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلاً ؛ لإمكان الاستثناء بعد حين .

والتالى ظاهر الفساد .

ص - قالوا : قال عليه السلام : «والله^(١) لأغزون قريشاً» ثم سكت وقال بعده : إن شاء الله .

قلنا : يحمل على (٢) السكوت العارض لما تقدم .

قالوا : سأله اليهود عن لبث أهل الكهف . فقال - عليه السلام - غداً أجيبكم . فتأخر الوحي بضعة عشر يوماً . ثم نزل : (وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ) . فقال - عليه الصلاة والسلام - : «إن شاء الله» .

قلنا : يحمل^(٢) على (أفعل إن شاء الله .

وقول ابن عباس - رضى الله عنهما - متأول بما تقدم ، أو بمعنى المأمور به .

ش - القائلون بجواز الاستثناء المنفصل ، احتجوا بثلاثة

وجوه :

(١) «والله» في أ ، ط ، ع فقط .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ . وفي الأصل ب ، ج : «ولا تقولن لشيءٍ إني فاعل» .

الأول - أنه قال عليه السلام : «والله لأغزون قريشاً» ثم سكت ، وقال بعد زمان : «إن شاء الله^(١)» .

أجاب بأن السكوت يحتمل أن يكون لعارض لا يخل بالاتصال ، كما ذكر .

ويحتمل أن يكون لغيره فيحمل على الأول جمعاً بين الدليلين .

الثاني - أن اليهود سألوه عن لبث أهل الكهف . فقال عليه السلام : «غداً أجييكم» . ولم يقل : إن شاء الله ، . فانقطع عنه الوحي بضعة عشر يوماً ، ثم نزل قوله تعالى : (وَلَا تَقُولَنَّ لِيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكْ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ^(٢)) . فقال عليه السلام : «إن شاء الله» إلحاقاً بخبره الأول ، وهو قوله : «غداً أجييكم^(٣)» .

أجاب (بأنه يحتمل أن يكون إلحاقاً بخبره الأول . ويحتمل أن يكون متعلقاً بمحذوف ، أى أفعل إن شاء الله .

(١) أخرجه أبوداود في الايمان والنذور ، باب الاستثناء في اليمين بعد السكوت ، رقم (٣٢٨٥) ٢٢١/٣ عن قتيبة ثنا شريك عن سماك عن عكرمة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً ، والله لأغزون قريشاً ، ثم قال : إن شاء الله . قال أبوداود : قد أسنده غير واحد عن شريك عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس .

(٢) ٢٢ - الكهف - ١٨ .

(٣) قال ابن كثير في التحفة (١/١٦) : هذا مشهور في كتب السير والمغازي . ممن ذكر ذلك الإمام الحافظ محمد بن اسحاق في كتاب السيرة ، والحافظ ابو بكر البيهقي في دلائل النبوة عن ابن عباس . وذلك أن أهل مكة بعثوا رهطاً منهم (النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط) إلى اليهود يسألونهم عن أشياء يمتحنون بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقالوا لهم : سلوه عن ثلاث ، فإن عرفها فهو نبي . سلوه عن فتية ذهبوا في الارض ، فلا يدرى ما صنعوا -

فيحمل على الثاني جمعا بين الدليلين .

الثالث (١) - أنه لولم يصح الاستثناء المنفصل - لما قال ابن عباس بصحته ؛ لأنه من فصحاء العرب ، وترجمان القرآن .

أجاب (٢) بأن قول ابن عباس إما متأول لما تقدم ، وهو جواز الانفصال بالنية ،

أو بمعنى المأمور به ، يعنى أنه يجوز الانفصال في الاستثناء المأمور به ، وهو الاستثناء بمشية الله تعالى .

ص - (مسألة) الاستثناء المستغرق باطل باتفاق .

والأكثر على جواز المساوى والأكثر .

وقالت الحنابلة والقاضي بمنعها .

وقال بعضهم والقاضي (أيضا (٣)) بمنعه في الأكثر خاصة .

= وسلوه عن رجل بلغ مشارق الأرض ومغاربها . وسلوه عن الروح . فلما رجعوا ، سألو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك . فقال غدا أجيبكم وتأخر الوحي بضعة عشر يوما (خمسة عشر يوما) والقصة مشهورة طويلة .

وفي صحيح البخارى أن اليهود سألوه عن الروح فنزلت الآية .

رواه البخارى في الاعتصام (باب ٣ ، ٨) ٢٦٥/١٣ ، ٢٩٠ ، وفي العلم ، (باب

٤٧) ٣٢٣/١ وفي التفسير (تفسير سورة ١٧) ٤٠١/٨ ، وفي التوحيد (باب ٢٨)

٤٤٠/١٣ (وياب ٢٩) ٤٤٢/١٣ .

وانظر أيضا سيرة ابن هشام ٣٢١/١ ، ٣٢٢ ، والخصائص الكبرى

١٤٣/١ .

(١) في الأصل : الثانى .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٣) زيادة مما سوى الأصل .

وقيل : إن كان العدد صريحا .

لنا : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ
الْغَاوِينَ) .

والغاوون أكثر ، بدليل : «وما أَكْثَرُ النَّاسِ» .

فالمساوي^(١) أولى .

وأیضا : «كلکم جائع إلا من أطعمته» .

وأیضا : فإن فقهاء الأمصار على أنه لو قال : (علي^(٢)) عشرة
إلا تسعة - لم يلزمه إلا درهم .

ولولا ظهوره - لما اتفقوا (عليه^(٣)) عادة .

ش - الاستثناء إما أن يكون مستغرقا (للمستثنى منه^(٤)) أو أكثر
من الباقي أو مساويا له ، أو أقل .

والأول باطل بالاتفاق .

مثل أن يقول : على عشرة إلا عشرة .

والرابع (جائز بالاتفاق^(٥)) مثل أن يقول : على عشرة إلا
أربعة^(٦)

(١) فيما سوى ط ، ع : والمساوي .

(٢، ٣) زيادة من ط ، ع .

(٤) ساقط من أ .

(٥، ٦) مطموس في الأصل .

والثاني والثالث مختلف فيه .

فذهب الأكثر إلى جوازهما . مثل قول القائل : على عشرة إلا ستة أو خمسة .

وذهبت الحنابلة والقاضي أولاً^(١) إلى منعها .

وقال بعض الأصوليين والقاضي آخرأً بمنع الجواز في الأكثر خاصة دون المساوي .

وقيل : إن كان العدد صريحاً - لم يجز استثناء الأكثر خاصة .

مثل قول القائل : على عشرة إلا تسعة .

وإن لم يكن العدد صريحاً - جاز استثناء الأكثر أيضاً ،

مثل خذ هذه الدراهم إلا ما في الكيس (الفلاني)^(٢) وكان ما في الكيس أكثر من الباقي .

واختار المصنف المذهب الأول ، واحتج عليه بثلاثة وجوه :

الأول - أنه لو لم يجز استثناء الأكثر - لما وقع في القرآن .

والتالي باطل ؛ لقوله تعالى : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ

(١) ١ : إلا بدل «أولاً» .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ^(١) .

فإنه قد استثنى الغاوين من العباد ، والغاوون أكثر من الباقي ؛ لقوله تعالى : (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ^(٢)) .

وإذا جاز استثناء الأكثر - فالساوى أولى ؛ لأن الأكثر يشتمل على المساوى والزيادة .

(وهذا ليس بحجة على منع جواز استثناء^(٣) الأكثر في العدد الصريح .

^(٤) قيل (ليس بحجة مطلقا ؛ لأنه إنما يكون حجة أن لو كان الاستثناء من الجنس ، وليس كذلك ؛ لأن الغاوين ليسوا داخلين تحت العباد ؛ لأن العباد هم المؤمنون المخلصون .

أجيب بأننا لانسلم أن الغاوين ليسوا من جنس العباد ؛ لأن العباد غير مختصين بالمخلصين بدليل اتصاف العباد بالمخلصين .
فإن قيل : اتصاف العباد بالمخلصين للمدح لا للتخصيص .

(١) ٤٢ - الحجر - ١٥ .

(٢) ١٠٣ - يوسف - ١٢ .

(٣) الأصل : الاستثناء .

(٤) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

أجيب بأن الأصل في الوصف^(١) ، التخصيص . فلو حمل الوصف^(٢) على المدح - يلزم خلاف الأصل من وجهين : أحدهما - الاستثناء المنقطع ، والثاني الوصف^(٣) للمدح . الثاني - أنه لو لم يميز استثناء الأكثر - لما وقع^(٤) .

والثالث باطل ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم^(٥) عن الله عز وجل «كلكم جائع إلا من أطعمته^(٦)» مع كون من أطعمه أكثر . وهذا أيضا ليس بحجة على القائل بعدم جواز استثناء الأكثر في العدد الصريح .

(١) ٣٠٢،١ كذا في الاصل وفي غيره التوصيف .

(٤) أ زيادة : في كلام العرب .

(٥) أ : لأن العرب يقولون بدل «لقوله صلى الله عليه وسلم» . قال العضد (١٣٩/٢) : ولنا أيضا لو قال : كلكم جائع إلا من أطعمته وأطعم الأكثر صح قطعا» . فالمحقق العضد لم يجعله من قول النبي صلى الله عليه وسلم . وتعقب عليه التفتازاتي حيث قال : (قوله : كلكم جائع إلا من أطعمته) من كلام النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن رب العزة فيقوم حجة . ولم يتنبه الشارح بل جمهور الشارحين لذلك ، حتى زعم بعضهم أن هذا دعوى الضرورة في محل النزاع .

وقال الزركشى في المعتبر ص (١/٥٦) : وظن القاضى عضد الدين شارح المختصر أن هذا مثال لاحديث . ثم قال : ولو لم يكن حديثا لكان للخصم منعه . عن أبي ذر - رضى الله عنه - عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما يروى عن ربه عز وجل ، قال : يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرما . فلا تظالموا يا عبادى كلكم ضال الا من هديته فاستهدونى أهدكم . يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم الحديث بطوله . رواه مسلم في ٤٥ - البر ، ١٥ - باب تحريم الظلم ، حديث رقم (٥٥) ، ١٩٩٤/٤ .

الثالث - اتفق فقهاء الأمصار على أنه لو قال قائل : على عشرة
إلا تسعة - لم يلزمه إلا درهم واحد .

ولولا ظهور جواز استثناء الأكثر - لما اتفقوا عليه ؛ لأن عاداتهم
أن لا يتفقوا على غير الظاهر .

ص - الأقل : مقتضى الدليل منعه إلى آخره .

وأجيب بالمنع ؛ لأن الإسناد بعد الإخراج .

ولو سلم فالدليل متبع .

قالوا : على^(١) عشرة إلا تسعة ونصف وثلاث درهم ، مستقبح
دكيك^(٢) .

وأجيب بأن استقباحه لا يمنع صحته . كعشرة إلا دانقا ،
ودانقا إلى عشرين .

ش - القائلون بجواز استثناء الأقل دون المساوي والأكثر ،
احتجوا بوجهين :

الأول - مقتضى الدليل ، منع الاستثناء مطلقا ، لأنه إنكار^(٣)

(١) «على» ساقط من أ .

(٢) ط ، ع : دكيك مستقبح .

(٣) أ : إن كان بدل «إنكار» .

لما أقرَّ به .

خالفنا الدليل في الأقل لسبب لم يوجد في الأكثر والمساوى ، وهو كون الأقل في معرض النسيان وعدم الالتفات إليه . بخلاف المساوي والأكثر . فيبقى الدليل على أصله في المساوي والأكثر .

والجواب أنا لانسلم أنه إنكار بعد الإقرار ؛ (لأن الإقرار^(١))
إنما يتقرر بعد الإسناد والإخراج قبل الإسناد .

(^٢ولو سلم أنه إنكار بعد الإقرار ، فينبغي أن يتبع الدليل في الكل - حتى لا يجوز الاستثناء أصلا ، سواء كان المستثنى أقل ، أو مساويا ، أو أكثر^(٢) .

الثاني - أنه لو جاز استثناء الأكثر - لم يستتج على عشرة إلا تسعة ونصفا وثلاث درهم .
والتالي باطل .

أجاب بأن استقباحه لا يمنع صحته . كقوله : له على عشرة إلا دانقا ، ودانقا ودانقا إلى عشرين دانقا ؛ فإنه يكون في غاية الاستقباح ، مع أنه صحيح باتفاق .

(٢٠١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ١ .

(١)

ص - (مسألة) الاستثناء بعد جمل بالواو ، قالت الشافعية :
للجميع (٢) .

والحنفية : للأخيرة (٣) .

والقاضي والغزالي (٤) : بالوقف .

والشريف : بالاشتراك .

أبو الحسين : إن تبين الإضراب عن الأولى فللأخيرة مثل أن
يختلفا نوعا أو اسما ، وليس الثاني ضميره .

أو حكما غير مشتركين في غرض .

وإلا فللجميع .

والمختار : إن ظهر الانقطاع فللأخيرة ، (٥) والاتصال للجميع
وإلا فالوقف .

ش - اختلفوا في أن الاستثناء الواقع بعد جمل متعاطفة

(١) أ : وقال .

(٢) أ : للجمع .

(٣) فيما سوى ط ، ع : إلى الاخيرة .

(٤) فيما سوى ط ، ع : والغزالي والقاضي .

(٥) ب : أو بديل «و» .

بالواو ، هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة منها^(١) .

فقال الشافعية^(٢) : يعود إلى الجميع .

(وقالت الحنفية : يعود إلى الأخيرة) .

(١) اعلم أنه لاختلاف في عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فإنه يرجع إليها اتفاقا . ولا في عوده إلى الأولى قطعا إذا قام الدليل على عوده إلى الأولى فقط كما في قوله عليه السلام :

«ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة إلا صدقة الفطر» فإن الاستثناء عائد إلى الأولى فقط .

ولا في عوده إلى الأخيرة إذا قام الدليل على عوده إلى الأخيرة فقط . كما في قوله تعالى (فإن كان من قوم عدولكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا) فهو راجع إلى أقرب المذكور وهو الدية قطعا .

ولا فيما إذا قام الدليل على عوده إلى الجميع . كما في قوله تعالى : (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض . ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم ، إلا الذين تابوا) فإن الاستثناء راجع إلى الجميع . وإنما الخلاف فيما إذا أمكن عود الاستثناء إلى الجميع ، كما في قوله تعالى :

«والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ، وأولئك هم الفاسقون ، إلا الذين تابوا» . فالاستثناء عائد إلى الفاسقين قطعا ، غير عائد إلى الجلد قطعا ، وفي عوده إلى الشهادة خلاف .

انظر : إحكام الأمدي ٢/٢٧٨ ، والمستصفي ٢/١٧٤ ، وجمع الجوامع ١٧/٢ (مع حاشية البناني) والإبهاج ٢/٩٥ .

(٢) انظر لمذهب الشافعية والحنفية : المستصفي ٢/١٧٧ ، والمنخول ص ١٦١ ، والإحكام للأمدي ٢/٣٠٠ ، والمعتمد ١/٢٦٤ ، والإبهاج ونهاية السؤل ٢/٩٥ ، والتبصره ص ١٧٢ ، وتيسير التحرير ١/٣٠٢ ، وفواتح الرحموت ١/٣٣٢ وما بعدها .

وقال الغزالي والقاضي بالوقف^(١) .
 وقال الشريف^(٢) من الشيعة بالاشتراك ، أي يكون الاستثناء
 مشتركا بين كونه عائدا إلى الجميع وبين كونه عائدا إلى الأخيرة^(٣) .
 وقال أبو الحسين^(٤) : إن تبين الإضراب عن الجملة الأولى -
 فلأخيرة ، وإلا فللجميع .

والإضراب إنما يتحقق باختلاف الجملتين :
 بالنوع ، بأن يكون أحدهما طلبا والأخرى خبرا .
 مثل أن يقال : جاء القوم وأكرم بني تميم إلا الطوال .
 أو باختلافهما اسما ، ولا يكون الاسم في الجملة الثانية ضميراً
 للاسم في الجملة الأولى .

(١) انظر المستصفي ١٧٧/٢ ، والمنخول ١٦١ ، والاحكام للامدى ٣٠٠/٢ ،
 والإبهاج ٩٥/٢ ، وفيه : ذهب القاضي والغزالي والمرضى من الشيعة إلى الوقف ،
 إلا أن توقف القاضي والإمام بعدم العلم بمدلوله لغة وتوقف المرضى لكونه عنده
 مشتركا .

(٢) هو علي بن احمد بن الحسين نقيب الطالبين . كان إماما مبرزاً في علم التفسير
 والكلام والأدب ، وله تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة في اصول الدين وأصول
 الفقه ، وصنف كتاب نهج البلاغة جمعه من كلام علي رضي الله عنه . ويقال :
 ليس هو من كلام علي وإنما هو من وضعه . وقيل : بل الجامع له أخوه الرضى .
 وله الدرر والغرر يشتمل على فنون من العلم ، أملاه . توفي سنة ٣٥٥هـ .
 انظر : المعبر ١/١٢٠ (معجم المؤلفين ٨١/٧ ، وطبقات المعتزلة ٢٨٣ وطبقات
 الشافعية لابن قاضي شهية ١/١٦٤ ،

(٣) انظر : المعتمد ١/٢٦٤ ، والمنخول ص ١٦٠ .

(٤) انظر : المعتمد ١/٢٦٥ .

مثل أكرم بني تميم ، وأهن بني خالد إلا الطوال .
مثال ما يكون الاسم الثاني ضمير الأول : أكرم بني تميم
واستأجرهم إلا الضعفاء .

أو باختلافهما حكما . ولا يكون الجملتان مشتركتين في
غرض .

نحو : أكرم بني تميم واستأجر بني تميم إلا الضعفاء .
مثال ما يكون الجملتان مشتركتين في غرض : أكرم الضيف
وتصدق على الفقراء^(١) إلا الفاسق . فإنها مشتركان في غرض وهو
الحمد .

والمختار عن المصنف أنه إن ظهر بقريئة أن الجملة الأخيرة
منقطعه عما قبلها - فللأخيرة .

وإن ظهر أنها متصلة بما قبلها - فللجميع .

وإن لم يظهر شيء منها - فالوقف .

ص - الشافية : العطف يُصَيِّرُ المتعدد كالمفرد .

وأجيب بأن ذلك في المفردات .

قالوا : لو قال والله لاأأكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء
الله ، عاد إلى الجميع .

(١) ١ : الفقير .

وأجيب بأنه شرط . فإن ألحق به - فقياس .
 وإن سلم فالفرق أن^(١) الشرط مقدر تقديمه .
 وإن سلم فلقرينة الاتصال ، وهى اليمين على الجميع .
 قالوا : لو كرر - لكان مستهجنا .
 قلنا عند قرينة الاتصال .
 وإن^(٢) سلم فللطول مع إمكان إلا كذا فى الجميع^(٣) .
 قالوا : صالح . فالبعض تحكم^(٤) ، كالعام .
 قلنا : صلاحيته لا توجب ظهوره فيه ، كالجمع المنكر .
 قالوا : لو قال : على خمسة وخمسة إلا ستة - كان للجميع .
 قلنا مفردات .
 وأيضا للاستقامة .

ش - احتجت الشافعية بخمسة وجوه :

الأول - أن العطف يصير الأمور المتعددة كالأمر الواحد . وعود
 الاستثناء إلى الجملة الأخيرة يوجب عدم الاتحاد بين الجمل المعطوف

-
- (١) أ : وأن .
 (٢) ط : ولو بدل «وإن» .
 (٣) ط : من الجميع .
 (٤) أ : يحكم وهو خطأ .

بعضها على بعض .

أجاب بأن العطف في المفردات يوجب الاتحاد . وأما العطف في الجمل فلا يوجب ذلك . وهذا هو المتنازع فيه .

الثاني - لو قال : والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت . ثم قال بعد الجميع : إن شاء الله ، يعود إلى الجميع بالاتفاق . فكذا في غيره من الصور .

أجاب بأن قوله : إن شاء الله شرط لا استثناء . ولا يلزم من عود الشرط إلى الجميع عود الاستثناء إليه .

وإن ألحق الاستثناء بالشرط لجامع بينهما - كان قياساً في اللغة - وهو غير صحيح .

وإن سلم جواز القياس في اللغة - فالفرق بينها ثابت ؛ فإن الشرط ، وإن كان متأخراً لفظاً ، فهو مقدم تقديراً . بخلاف الاستثناء . فحينئذ يجوز عود الشرط إلى الجميع لتقدمه ولا يجوز عود الاستثناء إلى الجميع لتأخره .

ولئن سلم عدم الفرق بينهما فلا ينتهض نقضاً ؛ لأنه^(١) ههنا إنما عاد إلى الجميع بقريئة دالة على اتصال الأخيرة بما قبلها . وتلك القريئة هي اليمين .

الثالث - أن الجمل المتعاطفة بالواو ، قد^(٢) يحتاج كل واحد

(١) : لأن .

(٢) : الأصل : وقد .

منها إلى الاستثناء .

فلو لم يكن الاستثناء عائدا إلى الجميع - لما كان تكرر الاستثناء مستهجنا .

والتالي باطل ؛ لأنه لو كرر الاستثناء - لكان مستهجنا ؛ لأنه لو قيل : إن سرق زيد فاضربه إلا أن يتوب ؛ أو شرب^(١) فاضربه إلا أن يتوب ، أوزنى^(٢) فاضربه إلا أن يتوب - لكان مستهجنا عند أهل اللغة .

أجاب بأن تكرر الاستثناء إنما يكون مستهجنا عند وجود قرينة دالة على اتصال الجمل بعضها ببعض .

أما عند عدم قرينة اتصالها - فلا نسلم أن التكرار مستهجن .

ولو سلم أن تكرر الاستثناء مستهجن مطلقا ، سواء وجد قرينة الاتصال أو لم يوجد ، لكن الاستهجان إنما يكون لطول الكلام مع إمكان رعاية الاختصار ، بأن نقول بعد الجمل إلا كذا في الجميع .

الرابع - الاستثناء الواقع عقب الجمل المتعاطفة بالواو يصلح عوده إلى الكل ، كما يصلح عوده إلى البعض . والعود إلى البعض تحكّم ؛ لأن العود إلى البعض دون بعض ، ترجيح بلا مرجح ، كالعام .

(١) ١ : أو شرب زيد الخ .

(٢) ١ : أو زنى زيد الخ .

أجاب بأن صلاحية الاستثناء للعود إلى الجميع ، لاتوجب ظهور الاستثناء في العود إلى الكل ، كالجمع المنكر ، فإنه يصلح أن يكون لكل الأفراد ، مع أنه غير ظاهر فيه .

قيل : لقائل أن يقول : ليس الاستدلال بمجرد الصلوح للكل ، بل به ويتعذر الحمل على البعض . فإنه لما صلح للكل والبعض ، وتعذر الحمل على البعض ، تعين الكل صيانة للدليل عن الإلغاء .

والفرق بينه وبين الجمع المنكر ظاهر ؛ فإنه لاتعذر ثمة .

بل الجواب : منع التحكم عند الحمل على البعض ؛ إذ العود إلى الأخيرة راجح ؛ لأنه أقرب . والمتقدم ، وإن كان راجحا بالسبق ، لكن الأقرب أرجح .

الخامس^(١) - لوقال قائل : على خمسة وخمسة إلا ستة ، يعود ، الاستثناء إلى الكل بالاتفاق . فكذا في جميع الصور ، دفعا للاشتراك والمجاز .

أجاب أولا بأن هذا غير محل النزاع ؛ لأن الكلام في الاستثناء الواقع بعد جمل متعاطفة بالواو . وههنا قد وقع الاستثناء بعد المفردات .

وثانيا - بأنه يعود الاستثناء في هذه الصورة إلى الكل للتعذر ؛

(١) ١ : السادس .

فإنه لو حمل على الأخيرة لم يستقم ؛ لأنه يستلزم^(١) الاستغراق .
بخلاف محل النزاع فإنه لم يتعذر العود إلى الأخيرة .

ص - المخصَّص : أية القذف لم ترجع إلى الجلد اتفاقا .
قلنا : لدليل^(٢) ، وهو حق الأدمي . ولذلك عاد إلى غيره .
قالوا : على^(٣) عشرة إلا أربعة إلا اثنين ، (للاخير^(٤)) .
قلنا : اين العطف ؟

وأیضا : مفردات .

وأیضا للتعذر فكان الأقرب أولى .

ولو تعذر - تعين الاول : مثل : (على^(٥)) عشرة إلا اثنين إلا
اثنين^(٦) .

قالوا : الثانية حائلة ، كالكسوت .

قلنا : لو لم يكن الجميع بمثابة الجملة .

-
- (١) أ : يلزم .
 - (٢) أ : الدليل .
 - (٣) «على» ساقط من أ والبابرتى .
 - (٤) العبارة ما بين القوسين ساقطة من البابرتى .
 - (٥) زيادة من ط ، ع .
 - (٦) «الاثنين» في أمره واحدة .

قالوا : حكم الأولى^(١) يقين ، والرفع مشكوك .

قلنا : لا يقين مع الجواز للجميع .

وأيضاً فالأخيرة كذلك للجواز بدليل .

قالوا : إنما يرجع لعدم استقلاله . فيتقيد بالأقل^(٢) ، وما يليه هو المتحقق .

قلنا : يجوز أن يكون وضعه للجميع ، كما لو قام دليل .

ش - احتج مخصّص الاستثناء بالجملة الأخيرة بخمسة وجوه :

الأول - أن آية القذف ، وهي قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ^(٣)) .

فإن الاستثناء فيها يعود إلى الجملة الأخيرة ، ولا يعود إلى الكل ؛ لأنه لم يرجع إلى الجلد اتفاقاً .

ويجب أن يكون في الكل كذلك وإلا يلزم الاشتراك أو المجاز .

(١) ع : الاول بدل «الأولى» .

(٢) ع : بالاول بدل «بالأقل» .

(٣) ٤ - النور - ٢٤ -

أجاب بأن عدم العود إلى الجلد للدليل ، وهو أن الجلد حق
الآدمي ، والتوبة لا أثر لها في إسقاط حق الآدمي .

والذي يدل على أن عدم العود إلى الجلد للدليل ، لا لأن
الاستثناء مختص بالجملة الأخيرة ، أنه عاد إلى غير الجملة الأولى
المتضمنة لحق الآدمي ، وهو قوله : (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا
وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) .

الثاني - لو قال قائل : على عشرة إلا أربعة إلا اثنين يعود إلى
الأخيرة فقط . فيجب أن يعود في الكل إلى الأخيرة ، دفعا للاشتراك
أو المجاز .

أجاب بأن النزاع إنما وقع في الجمل المتعاطفة ، ولا عطف
ههنا ، ولا جملة لأنها مفردات .

وأیضا : إنما اختص الاستثناء في هذه الصورة بالأخيرة لتعذر
عوده إلى الجميع ؛ لأنه لو عاد إلى الأول أيضا يلزم وجود الاستثناء
الثاني وعدمه على السواء .

وذلك لأن الاستثناء ينقض الحكم الذي تعلق به . فحينئذ
يلزم أن يخرج الاثنين من الأربعة الواقعة بعد الاستثناء الأول ،
والاثنين من الجملة الأولى . فالمخرج من الجملة الأولى حينئذ
أربعة ، وقد أخرج بالاستثناء الأول الأربعة . فوجود الاستثناء الثاني
حينئذ لافائدة فيه .

ولما تعذر العود إلى الجميع وكان الأخير أقرب - حمل عليه ؛
لأن العود إلى الأقرب أولى .

(ولو تعذر العود إلى الأخير- تعين العود إلى الأول . مثل قول القائل ، على عشرة إلا اثنين إلا اثنين . فإنه تعذر عود الاستثناء الثاني إلى الأخير ، أعني الاستثناء الأول للاستغراق . فتعين أن يعود إلى الأول ، أعني العشرة^(١) .

الثالث- أن الجملة الثانية حائلة بين الجملة الأولى والاستثناء . فتكون الجملة الثانية مانعة لعود الاستثناء إلى الجملة الأولى ، كالكسوت .

أجاب بأن هذا إنما يصح أن لو لم يكن الجميع بمنزلة جملة واحدة .

الرابع- حكم الجملة الأولى متيقن ، وما أوجب الاستثناء من الرفع بالنسبة إلى الجملة الأولى مشكوك ، والشك لا يعارض اليقين .

أجاب باننا لانسلم أن حكم الجملة الأولى متيقن ؛ لأنه يحتمل رفع حكم الجميع بالاستثناء ، ولا يقين مع احتمال النقيض .

وأيضاً : إن كان هذا مانعاً من عوده إلى الجملة الأولى ، فهو مانع من العود إلى الأخيرة ، لجواز عود الاستثناء إلى الجملة الأولى دون الأخيرة بدليل . فحينئذ يكون رفع حكم الأخيرة بالاستثناء مشكوكاً ، وثبوت حكمها متيقناً ، والمتيقن لا يرفع بالمشكوك .

قيل على الجواب الأول : مراد المستدل أن الجملة الأولى التي هي مقتضية لحكمها ثابتة بيقين ، والاستثناء لا يرفعه بيقين . فثبت

(١) ما بين القوسين ساقط من ١ .

الحكم لتحقق المقتضي وانتفاء المانع .

وعلى الجواب الثاني أن المانع بالنسبة إلى الأخيرة محقق ؛ إذ الاستثناء لابدله من جملة يعود إليها ، والأخيرة متعينة لقربها إليه .

الخامس - أن الاستثناء غير مستقل . فالضرورة داعية إلى أمر يرجع إليه . فإما أن يرجع إلى الجميع ، وهو باطل ؛ إذ لا ضرورة ؛ لأن الضرورة تندفع بعوده إلى إحدى الجملتين فيتقيد بالأقل الذي هو العود إلى أحدهما . وما يليه ، أي الجملة الأخيرة ، هو متعين للعود إليه ؛ لأنه أقرب إليه ، والأقرب أرجح .

أجاب بأنه يجوز أن يضع الواضع في صورة تعدد الجمل ، الاستثناء الواقع بعدها للعود إلى الجميع ، وحينئذ لا يجوز العود إلى الأخيرة فقط . كما إذا قام دليل على عوده إلى الجميع ، فإنه حينئذ لا يعود إلى الأخيرة فقط بالاتفاق .

ولقائل أن يقول : وضع الاستثناء للجميع محتمل ، وثبوت حكم الجملة الأولى ظاهر ، والحتمل لا يرفع الظاهر .

ص - القائل بالاشتراك : حسن الاستفهام .

قلنا : للجهل بحقيقته أو لرفع الاحتمال .

قالوا : صح الإطلاق ، والأصل : الحقيقة .

قلنا : والأصل : عدم الاشتراك .

ش - القائل بكون الاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة بالواو
مشتركا بين عوده إلى الأخيرة وإلى الجميع ، احتج بوجهين :
الأول - أنه يحسن الاستفهام من المتكلم عن إرادة العود إلى
الأخيرة أو إلى الجميع . وهو دليل الاشتراك .

أجاب بأن حسن الاستفهام لا يدل على الاشتراك ؛ لجواز أن
يكون الاستفهام للجهل بحقيقته ، أي لعدم العلم بمفهومه الحقيقي
والمجازي فيستفهم ليعلم .

وأیضا : يجوز أن يكون الاستفهام لرفع الاحتمال . فإنه وإن
كان حقيقة في أحدهما ، لكنه يحتمل أن يكون الآخر مرادا بطريق
المجاز .

الثاني - أنه يصح اطلاق الاستثناء مع إرادة العود إلى الجميع
وإلى الأخيرة . والأصل في الاطلاق ، الحقيقة ، فيكون حقيقة فيهما
فيكون مشتركا .

أجاب بأن الاشتراك خلاف الأصل ، فيحمل على^(١) كونه
حقيقة في أحدهما ، مجازا في الآخر . والمجاز وإن كان خلاف
الأصل ، لكنه خير من الاشتراك .

ص - (مسألة) الاستثناء من الإثبات نفى .

وبالعكس

خلافاً لأبي حنيفة - رحمه الله .

(١) «على» ساقطة من ١ .

لنا : النقل .

وأيضاً : لو لم يكن - لم يكن « لا إله إلا الله » توحيداً .

ش - اتفق الجمهور على أن الاستثناء من الإثبات ، نفي .

وأما الاستثناء من النفي - فقد اختلفوا فيه :

فذهب الشافعي إلى أنه إثبات .

وذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس بإثبات^(١) .

واختار المصنف مذهب الشافعي واحتج عليه بوجهين :

(١) قال البابرقي في شرحه للمختصر : ورقة (١/١٦٠) : في صحة هذا النقل عن أبي

حنيفة نظر ، فإن المنقول عنه أنه من الإثبات نفي ومن النفي اثبات لكنه بإشارته

لا بعبارته وقال المطيعي في حاشية نهاية السؤل (٤٢١/٢) : أقول جمهور

الشافعية والمالكية والحنابلة وطائفة من الحنفية ، ومنهم الإمام فخر الاسلام

والإمام شمس الأئمة والقاضي الإمام أبو زيد وغيرهم من المحققين قائلون أن

الاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وفي الهداية : قال : ما أنت إلا حر ،

عتق لإن الاستثناء من النفي إثبات على وجه التأكيد .

وأكثر الحنفية على انه لاحكم فيه لا نفياً ولا إثباتاً بل هو مسكوت وإنما هو

لبيان أن حكم الصدر على ما عداه من متناولاته . فما نقله الشافعية من أن

خلاف الحنفية في كونه من النفي إثباتاً فقط . وأما كونه من الإثبات نفياً فمتفق

عليه ، ليس مطابقاً لما ثبت عنهم من الخلاف في الوجهين . ولذلك قال في جمع

الجوامع : الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة . قال شارحه :

فيهما ، وقيل في الأول فقط . انتهى .

وقال ابن النجار في شرح الكوكب المنير ٣/٣٢٨ : وخالف الحنفيه في كون

المستثنى من الإثبات نفي ومن النفي إثبات .

وانظر أيضاً : مسلم الثبوت والفواتح ١/٣٢٦ ، ٣٢٧ ، والمحصل

١/٣/٥٦ ، وجمع الجوامع (بناني) ٢/١٥ ، ١٦ ، والاحكام للآمدى ٢/٣٠٨

وإرشاد الفحول ١٥٠ .

الأول - النقل . فإن أئمة النقل واللغة نقلوا أن الاستثناء من
النفي إثبات .

الثاني - أنه لو لم يكن الاستثناء من النفي إثباتاً - لم يكن « لا إله
إلا الله » توحيداً .

والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن النفي الداخلى على الإله نفي جميع الآلهة .
وعلى التقدير المذكور لم يثبت الاستثناء واحداً منها . فلم يشعر هذا
اللفظ حينئذ بثبوت إلهية الله تعالى .

ص - قالوا : لو كان للزم من لاعلم إلا بحياة^(١) ، ولا صلاة
إلا بطهور ، ثبوت العلم والصلاة بمجردهما^(٢) .

قلنا : ليس مخرجاً من العلم والصلاة ؛ فإن اختار تقدير
(لاصلاة^(٣)) إلا صلاة بطهور ، اطرد^(٤) . وإن اختار لاصلاة
تثبت بوجه إلا بذلك ، فلا يلزم من الشرط المشروط .

وإنما الإشكال فى المنفى الأعم فى مثله ، وفى مثل ما زيد إلا
قائم ؛ إذ لا يستقيم نفي جميع الصفات المعتمدة .

وأجيب بأمرين :

الأول^(٥) - أن الفرص المبالغة بذلك .

الثاني^(٦) - أنه أكدها .

-
- | | |
|----------------------|--------------------------------|
| (١) أ : حياة . | (٤) ط : طرد بدل «اطرد» . |
| (٢) أ : لمجردهما . | (٥) فيما سوى ط ، ع : إحداهما . |
| (٣) زيادة من ب ، ع . | (٦) فيما سوى ط ، ع : والآخر . |

والقول بأنه منقطع بعيد ؛ لأنه مفرغ ، وكل مفرغ متصل ؛
لأنه من تمامه .

ش - احتجت الحنفية بانه لو كان الاستثناء من النفي إثباتا -
لزم من قولنا : لاعلم إلا بحياة ، ولا صلاة إلا بطهور ، ثبوت
العلم والصلاة بمجردهما ، أي بمجرد الحياة والطهور ؛ لأنه استثناء
من النفي .

والتالي باطل ؛ فإن العلم لا يتحقق بالحياة ؛ لأن الحياة
حاصلة^(١) للحيوانات يدون العلم .
وكذا الصلاة لا تتحقق بالطهور وحده ، لجواز انتفاء شرط آخر .

أجاب بأن هذا الاستثناء إن أجرى على ظاهره من غير تقدير
شيء - لا يكون استثناء من الجنس ، لان المستثنى مخرج من المستثنى
منه في الاستثناء من الجنس . والحياة والطهور ليسا بمخرجين من
العلم والصلاة . فحينئذ لا يكون محل النزاع ، لأن النزاع وقع في
الاستثناء من الجنس .

وإن لم يجر على ظاهره بل قدر أمر آخر ، وحينئذ إما أن يقدر
على أنه لاعلم إلا علم بحياة ؛ ولا صلاة إلا صلاة بطهور .
أو يقدر على أنه لاعلم يثبت بوجه إلا بحياة ، ولا صلاة تصح
إلا بطهور .

فإن اختار التقدير الأول - لم يتوجه النقض ؛ لأنه حينئذ يطرد

(١) الأصل : خالصة ، وهو خطأ .

القول بأن الاستثناء من النفي إثبات .

وإن اختار التقدير الثاني - يكون معناه أن العلم مشروط بالحياة ، والصلاة مشروطة بالطهارة . ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط .

وفيه نظر ؛ فإنه على التقدير الأول لا يلزم الاطراد لعدم ثبوت الصلاة عند وجود الطهارة ، وعدم ثبوت العلم عند وجود الحياة ؛ لجواز انتفاء شرط آخر .

وعلى التقدير الثاني يكون الجواب مقرراً لما استدل به الخصم ؛ فإن الدليل الذي استدل به الخصم لم يقتض إلا عدم ثبوت المستثنى في هذه الصورة^(١) .

ثم قال المصنف بعد الجواب عن إشكال الحنفية : إنما الاشكال في المنفي الأعم في مثل لاصلاة إلا بطهور ، وفي مثل ما زيد إلا قائم ؛ لأنه إذا كان المراد المنفي الأعم ، أعني الذى ينفي جميع الصفات المعتبرة - يكون التقدير في المثال الأول : لاصفة للصلاة من الصفات المعتبرة في وجودها من استقبال القبلة وستر العورة وغيرها ، إلا صفة الطهارة .

وفي الثاني : لاصفة لزيد من الصفات المعتبرة في كونه زيدا إلا القيام .

(١) في حاشية الأصل : لكن على هذا التقدير صار هذا اللفظ وهو : لاصلاة الا بطهور ، بمعنى الشرط والمشروط على هذا الوجه الذى قرر ، واستدلال الخصم به إنما هو على تقدير الاستثناء وبقائه على معناه .

وحينئذ يتوجه الإشكال ؛ لأنه حينئذ يكون معنى الأول نفي جميع الصفات المعتبرة للصلاة وإثبات الطهورية من بينها .

ومعنى الثاني نفي جميع الصفات المعتبرة في زيدية زيد ، وإثبات القيام من بينها . ولا يستقيم نفي جميع الصفات المعتبرة .
أجاب بأمرين .

أحدهما - أن المراد بتعميم النفي ههنا : المبالغة في تحقق تلك الصفة للموصوف . فكأن قائلاً قال : لا يعتبر صفة الطهورية للصلاة فقيل : لأصلاة إلا بطهور . أى الصفة المعتبرة للصلاة هي الطهورية فيكون الغرض من نفي جميع الصفات : المبالغة في إثبات تلك الصفة ، لا نفي الكل على الحقيقة .

والثاني - أن المراد أن هذا الوصف أكد الأوصاف .

فإن قيل : الإشكال الذي أورده المصنف إنما يتأتى على تقدير كون الاستثناء متصلاً ، وهو ممنوع ، فإنه يجوز أن يكون منقطعاً .

أجيب بأن هذا الاستثناء مفرغ ، والاستثناء المفرغ متصل ؛ لأن الاستثناء المفرغ من تمام الكلام المتقدم . ولا شيء من المنقطع من تمام الكلام المتقدم ؛ إذ لا تعلق للمنقطع بالكلام المتقدم .

ص - التخصيص بالشرط .

الغزالي : الشرط : مالا يوجد المشروط دونه ، ولا يلزم أن^(١) يوجد عنده .

(١) الأصل ، ج : أنه بدل «أن» .

وأورد أنه دور .

وعلى طرده : جزء السبب .

وقيل : ما يتوقف^(١) تأثير المؤثر عليه .

وأورد على عكسه ، الحياة في العلم القديم .

والأولى : ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية .

ش - لما فرغ من التخصيص بالاستثناء - شرع في التخصيص بالشرط .

قال الغزالي^(٢) : الشرط : مالا يوجد المشروط دونه ؛ ولا يلزم أن يوجد المشروط عنده ، أي عند وجود الشرط .

وأورد على هذا التعريف أنه دور ؛ إذ يتوقف معرفة المشروط على معرفة الشرط ، وقد أخذ المشروط في تعريف الشرط . فيكون دورا .

وأیضا : هذا التعريف غير مطرد ؛ لأن جزء السبب لا يوجد المسبب دونه ، ولا يلزم أن يوجد المسبب عنده مع أن جزء السبب ليس بشرط .

وقيل في تعريف الشرط هو : ما يتوقف تأثير المؤثر عليه .

(١) كذا في ط ، ع وفي غيرهما : يقف .

(٢) انظر : المستصفى ١٨٠/٢ .

وأورد على هذا التعريف أنه غير منعكس ؛ فإن الحياة القديمة شرط للعلم القديم ، والعلم ليس من الصفات المؤثرة .

قيل : هذا لا يمنع من دخوله تحت الحد ؛ فإن الحياة مما يتوقف عليه تأثير المؤثر ؛ فإن القدرة من الصفات المؤثرة ، وتأثيرها يتوقف على الحياة .

وفيه نظر ؛ فإن الحياة شرط للعلم ولم يدخل تحت الحد بهذا الوجه .

وأيضاً : لانسلم أن القدرة توقف تأثيرها على الحياة ؛ فإن ذات الصانع تعالى كافية في تأثير قدرته الكاملة الشاملة ، وإن كانت لاتنفك عن الحياة .

وإبطال الطرد بالمؤثر ومؤثر المؤثر ، مدفوع بأن ذكر تأثير المؤثر يشعر بخروج المؤثر ومؤثر المؤثر ، فإن المؤثر لا يتوقف في تأثيره على نفسه ولا على مؤثره ، بل يتوقف وجوده على مؤثره .

ثم قال المصنف : والأولى أن يقال في حد الشرط : ما استلزم نفيه نفي أمر آخر على غير جهة السببية ، أى على وجه لا يكون سبباً لوجوده ، ولا داخلاً فيه .

فقوله : ما يستلزم نفيه نفي أمر كالجنس ؛ لكونه مشتركاً بين الشرط والسبب وجزء السبب .

والباقى كالفصل ؛ وبه يخرج عنه السبب وجزؤه ، ويدخل تحت الحد شرط الحكم وشرط السبب .

ص - وهو عقلي كالحياة للعلم ، وشرعي كالطهارة ،
ولغوي ، مثل أنت طالق إن دخلت (الدار^(١)) وهو في السببية أغلب
وإنما استعمل في الشرط الذي لم يبق للمسبب سواه . فلذلك يخرج
به مالواه - لدخل لغة .

مثل أكرم بني تميم إن دخلوا ، فيقصره الشرط على
الداخلين .

ش - الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي ؛ لأنه إما أن
يحكم العقل بشرطيته ، أولا ،

والأول : هو الشرط العقلي ، كالحياة للعلم ؛ فإن العقل
يحكم بانتفاء العلم عند انتفاء الحياة ، ولا يحكم بوجود العلم عند
وجود الحياة .

والثاني إما أن يكون الشرع قد حكم بشرطيته أولا ،

والأول : هو الشرط الشرعي ، كالطهارة للصلاة .

والثاني : اللغوي . مثل : إن دخلت الدار فأنت طالق ؛ فإن
دخول الدار ليس شرطا لوقوع الطلاق شرعا^(٢) ، ولا عقلا ، بل من
الشرط التي وضعها أهل اللغة .

وصيغة الشرط اللغوي : (إن) المخففة ، و(إذا) و(من) و(ما)

(١) زيادة من ط ، ع والبايرتي .

(٢) أ : شرطا ، وهو تصحيف .

و(مهما) و(حيثما) و(إذ ما) و(أينما) .

والشرط اللغوي أغلب استعماله في السببية العقلية ، نحو :
إذا طلعت الشمس - فالعالم مضىء .

والشرعية نحو : وإن كنتم جنبا فاطهروا .

فإن طلوع الشمس سبب لضوء العالم عقلا ، والجنابة سبب
لوجود التطهير شرعا .

وإنما استعمل الشرط اللغوي في الشرط الذي لم يبق للمسبب
شرط آخر سواه ، أى يستعمل في الشرط الاخير نحو : إن تأتني
أكرمك . فإن الإتيان شرط لم يبق للإكرام سواه ؛ لأنه إذا أدخل
الشرط اللغوي عليه علم أن أسباب الإكرام حاصلة ، ولكن توقف
على حصول الإتيان .

قوله : «ولذلك» أى ولأجل أن الشرط مخصّص يخرج به ، أى
بالشرط من الكلام مالولاه ، أى الشرط - لدخل فيه لغة . وذلك
نحو : أكرم بني تميم إن دخلوا الدار . فإن الشرط يقصر الإكرام على
الداخلين من بني تميم ، ويخرج منه غير الداخلين . ولولا الشرط
لعم الإكرام .

وقيد بقوله : «لغة» ليدخل فيه قولنا : أكرم بني تميم أبدا إن
قدرت ؛ لأن حالة عدم القدرة معلومة الخروج بدليل العقل ، من
غير الشرط لكن خروجها عنه عقلا ، لاينافى دخولها فيه لغة ،
فيصدق في مثل هذه الصورة لولا الشرط - لدخل فيه لغة .

قيل^(١) : قوله : «لذلك» أي فلأجل أن الشرط : ما يستلزم
فيه نفي أمر على غير جهة السببية ، يخرج به لولاه لدخل فيه لغة .

وهو غير بعيد عن الصواب ؛ لأنه لولا شرط الدخول - لعم
الإكرام . لكن لما تحقق شرط الدخول خرج غير الداخلين من
المأمورين بإكرامهم .

ومن الشارحين^(٢) من حمل قوله : «وإنما استعمل على أن
الشرط اللغوي يستعمل فيما ليس بسبب في الواقع^(٣) ، ولكن بشرط
ان يحصل السبب عند حصوله لوجود ما يتوقف عليه سوى الشرط
المذكور ، نحو : إن تأتيني - أكرمك . فإن الإتيان ليس سبب
الإكرام لاشرعا ولا عقلا ، ولكن دخل عليه الشرط اللغوي فعلم
أن الأسباب الموجبة للإكرام حاصلة لكن توقف على حصول
الإتيان .

ثم قال : قوله : ولذلك يخرج مالولاه لدخل» أي لأن
المدخول عليه أداة الشرط مما ليس بسبب ، بل هو شرط لم يبق
للمسبب سواه ، خرج مالولاه - لدخل لوجود الأسباب الموجبة .
فإنه لو قيل : أكرم بني تميم واقتصر عليه - لكان غير الداخل أيضا
مأمورا بإكرامه .

قوله : «لدخل لغة» أي الوضع اللغوي أقتضى الدخول .
وإن كان ثم مانع - كان من خارج اللغة .

(١) هو القطبي . انظر : النقود والردود (٣٢٦ الف) .

(٢) هو الخنجي (المرجع السابق) .

(٣) الأصل : فالواقع .

هذا ما قاله .

وهذا أيضا ليس ببعيد .

ص - وقد يتحد الشرط ويتعدد على الجمع^(١) وعلى البدل .

فهذه ثلاثة . كل منها^(٢) مع الجزء كذلك . فتكون تسعة .

والشرط كالاستثناء^(٣) في الاتصال ، وفي تعقبه الجمل .

وعن أبي حنيفة - رضى الله عنه - : للجمع . ففرق .

وقولهم في مثل : أكرمك إن دخلت (الدار^(٤)) ما تقدم خبر ،

والجزء محذوف ، مراعاة لتقدمه كالاستفهام والقسم .

فإن عنوا ليس بجزء في اللفظ - فمسلم ، وإن عنوا ولا في

المعنى - فعناد .

والحق أنه لما كان جملة - ورعيت الشائبان .

ش - الشرط قد يتحد ، مثل : إن دخل زيد الدار .

وقد يتعدد ، إما على سبيل الجمع ، مثل : إن دخلت الدار

والسوق .

وإما على سبيل البدل ، مثل : إن دخلت الدار أو السوق

(١) ط ، ع الجميع ، وهو خطأ .

(٢) ع : منهما ، وهو تصحيف .

(٣) أ : كالاستفهام ، وهو خطأ .

(٤) زيادة من ط ، ع .

فيكون ثلاثة .

وكل من هذه الثلاثة إما أن يكون جزاؤه متحدا مثل :
فأكرمه ، أو متعددا ؛ إما على سبيل الجمع مثل أكرمه وأعطه ، أو
على سبيل البدل نحو : أكرمه أو أعطه . فتكون الأقسام تسعة .

والشرط كالاستثناء في الاتصال لفظا أو في حكمه .

وأیضا : الشرط كالاستثناء في تعقبه الجمل ، أي إذا وقع
الشرط عقيب جمل متعاطفة بالواو- يعود إلى الكل عند الشافعي .

وعند المصنف التفصيل الذي اختار في الاستثناء .

ونقل عن أبي حنيفة أن الشرط الواقع عقيب الجمل المتعاطفة
بالواو يعود إلى الجميع .

ففرق أبو حنيفة بين الشرط والاستثناء بعود الشرط إلى الجميع
وعود الاستثناء إلى الأخيرة^(١) .

ووجه الفرق أن الاستثناء متأخر والشرط وإن تأخر لفظا فهو
مقدم معنى .

واعلم أن قول النحاة : أكرمك^(٢) ، في مثل : أكرمك إن
دخلت الدار ، خبر^(٣) ، والجزاء محذوف ، مراعاة لتقدم الشرط ،

(١) انظر : اصول الرخسى ٤٥/٢ ، ومسلم الثبوت وفواتح الرحموت ٣٣٥/١ ،
٣٤٢ .

(٢) أ : اكرمتك .

(٣) أى اخبار بما فيه من النسبة لاجزاء لما بعده من الشرط لكنه دل على الجزاء
المحذوف انظر السعد على شرح العضد ١٤٦/٢ .

كتقدم الاستفهام والقسم .

فقوله : «قولهم» مبتدأ . وقوله : مراعاة خبره^(١) .

ثم قال المصنف : إن عنوا أن المتقدم ليس بجزء للشرط في اللفظ ، فمسلم . وإن عنوا أنه ليس بجزء للشرط ، لا لفظا ولا معنى ، فهو عناد ؛ لأن الإكرام يتوقف على الدخول فيتأخر عنه من حيث المعنى ، فيكون جزء له معنى .

والحق أنه لما كان المتقدم أي أكرمك^(٢) ، جملة مستقلة من حيث اللفظ دون المعنى - روعيت^(٣) الشائبتان فيه ، أي شائبة الاستقلال من حيث اللفظ ، فحكم بكونه خبرا ، وشائبة عدم الاستقلال من حيث المعنى ، فحكم بأن الجزء محذوف لكونه مذكورا من حيث المعنى .

ص - التخصيص بالصفة ، مثل : أكرم بني تميم الطوال .

وهي كالاستثناء في العود على^(٤) متعدد .

ش - من أقسام التخصيص بالمتصل : التخصيص بالصفة ،

مثل : أكرم بني تميم الطوال .

(١) في حاشية الأصل : «ويجوز أن يكون» «قولهم» مبتدأ ، و«مراعاة» حال بعد مبتدأ

الخبر مثل ضرب زيد قائما . قاله المؤلف أثناء الدرس .

وقوله : «بعد مبتدأ الخبر» مقروء وهكذا والله أعلم .

(٢) أ : أكرمتك .

(٣) «روعيت» ساقط من أ .

(٤) ع : الى بدل «على» .

وحكمه حكم الاستثناء إذ وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو في
عوده إلى الجميع أو إلى الأخيرة .

ص - التخصيص بالغاية^(١) مثل : أكرم بني تميم إلى أن
يدخلوا . فتقصره^(٢) على غير الداخلين^(٣) كالصفة .

وقد تكون هي والمقيد بها متحدين ومتعديين كالشرط .
وهي كالاستثناء في العود على^(٤) المتعدد .

ش - من أقسام التخصيص بالمتصل : التخصيص بالغاية .
وصيغتها : إلى وحتى .

وحكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها^(٥) ، مثل : أكرم بني
تميم إلى أن يدخلوا . فيقتصر الإكرام على غير الداخلين ، كالصفة .

وقد تكون الغاية والمغيا ، أي المقيد بها متحدين ، مثل :
أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا . وقد يكونان متعددين ، إما على سبيل
الجمع ، مثل : أكرم بني تميم وأعطهم إلى أن يدخلوا ويقوموا . أو

(١) فيما سوى ط ، ع : الغاية بدل «التخصيص بالغاية» .

(٢) ع : فيقصره .

(٣) أو البابرتى : فيقصره على الداخلين .

(٤) فيما سوى أ ، ع والبابرتى : إلى يدل «على» .

(٥) هذا حكم ما بعد الغاية أما الغاية نفسها فقد اختلفوا فيها هل تدخل في المغيا أو

لا تدخل على مذاهب رجح الشوكانى منها أن الغاية لا تدخل في المغيا إلا بدليل .

وانظر إرشاد الفحول ص ١٥٤ .

على سبيل البدل ، مثل : أكرم بنى تميم أو أعطهم إلى أن يدخلوا أو يقوموا .

وقد يكون أحدهما متحدا والآخر متعددا .

فتكون الأقسام تسعة كالشرط .

وتعرف أمثلة باقي الأقسام مما مر .

والغاية كالاستثناء في العود إلى الجميع أو إلى الأخيرة إذا وقعت بعد جمل متعاطفة بالواو .

والخلاف فيها كالخلاف فيه .

ص - التخصيص بالمنفصل .

يجوز^(١) التخصيص بالعقل .

لنا : (أَلَلَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) .

وأیضا : «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» في خروج الأطفال بالعقل .

ش - لما فرغ من أنواع التخصيص بالمتصل ، شرع في أقسام المنفصل .

وهو : الدليل العقلي والحسي والنقلي القطعي^(٢) والنقلي الظني .

(١) الأصل ، ب ، ج : مسألة : يجوز الخ .

(٢) الأصل : والقطعي .

وابتدا بالتخصيص بالعقل .

ذهب الجمهور إلى أن الدليل العقلي مخصّص ، وخالفهم
شذوذ من الناس .

واحتج المصنف على مذهب الجمهور - بوجهين :

الأول - أن قوله تعالى : (الله خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) يفيد العموم
بحسب اللغة ؛ لأن الشيء يتناول الواجب والممكن والممتنع .
والدليل العقلي يمنع أن يكون الواجب والممتنع مخلوقين . فيكون
الدليل العقلي مخصّصا للعموم .

الثاني - قوله تعالى : (ولله عَلَى الناس حج البيت^(٢)) فإن
قوله : «على الناس» يفيد وجوب الحج على كل من هو إنسان ؛ لأن
الناس يتناول جميع أفراد الإنسان ؛ لأن اللام فيه للاستغراق .
والعقل منع وجوب الحج على الصبيان والمجانين لعدم تمكنها من
معرفة الوجوب . فيكون العقل مخصّصا للعموم .

ص - قالوا : لو كان تخصيصا - لصحت الارادة لغة .

قلنا : التخصيص للمفرد . وما نسب إليه مانع (هنا^(٣)) وهو
معنى التخصيص .

قالوا : لو كان مخصّصا - لكان متأخرا ؛ لأنه بيان .

(١) الأصل : والقطعي .

(٢) ٩٧ - آل عمران - ٣ .

(٣) زيادة من أ ، ط ، ع .

قلنا : لكان متأخرا بيانه ، لاذاته .

قالوا : لو جاز (به - لجاز^(١)) النسخ .

قلنا : النسخ على التفسيرين محجوب عن نظر العقل .

قالوا : تعارضا .

قلنا : فيجب تأويله بالمحتمل^(٢)

ش - احتج الشذوذ بأربعة وجوه :

الأول - لو كان منع العقل مخلوقية الواجب والممتنع ، وتعلق وجوب الحج بالمجانين والصبيان تخصيصا للآيتين المذكورين - لصحت إرادة الواجب والممتنع من قوله تعالى «كل شيء» وإرادة الصبيان والمجانين من قوله : على الناس لغة .

والتالي باطل ، لأن المتكلم لا يريد بلفظ دلالته على ما هو مخالف لصريح العقل .

بيان الملازمة : أن التخصيص إخراج ما تناوله^(٣) اللفظ . وما يتناوله اللفظ ، يصح إرادته منه .

أجاب بمنع انتفاء التالي ، فإن التخصيص للمفرد ، وصحة الارادة متحققة بالنسبة إلى المفرد وهو «كل شيء» في الآية الأولى ،

(١) ساقط من أ .

(٢) أ ، ط ، ع والبابرتي : تأويل المحتمل وما أثبتناه موافق للشرح .

(٣) أ : يتناوله .

و«الناس» في الآية الثانية . وما نسب إليه المفرد في الآية الأولى مانع من إرادة الواجب والممتنع منه وما نسب إليه المفرد في الآية الثانية مانع من إرادة الصبيان والمجانين منه . فحكم العقل بالتخصيص .

الثاني - أن دليل العقل لو كان مخصصا للعام - لكان متأخرا عن العام .

والتالي باطل ، لأن دليل العقل مقدم على الخطاب .

بيان الملازمة : أن دليل العقل حينئذ يكون بيانا ؛ لأن التخصيص بيان ، والبيان متأخر عن المبين .

أجاب بأن دليل العقل متأخر عن العام من حيث هو بيان ، ومقدم عليه بحسب الذات .

الثالث - أنه لو جاز التخصيص بالعقل - لجاز النسخ به .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن التخصيص بيان لعدم نفوذ الحكم كالنسخ .

أجاب بمنع الملازمة بالفرق بين المقيس والمقيس عليه .

وذلك لأن النسخ محبوب عن نظر العقل ، سواء فسرَّ بانتهاك الحكم الشرعي أو برفعه ، كما سيأتى ؛ لأن العقل لا يهتدى إلى واحد منهما .

بخلاف التخصيص بالعقل فإن العقل يقطع بأن الواجب غير مخلوق .

الرابع - العام مقتضى لإثبات الحكم ، والعقل رافع له . فيقع التعارض بينهما . وليس العمل بأحدهما أولى من العمل بالآخر .

قلنا : لما كان أحدهما رافعا لمقتضى الآخر - وجب تأويل العام بما هو محتمل ، وهو أن بعض ماتناوله اللفظ غير مراد . (١)

وذلك لأنه لاسييل إلى الجمع بينهما أولا إلى رفعهما . والعقل ^{الخاص} لا يقبل التأويل والعام يقبله . فوجب تأويله ليكون جمعا بين الدليلين .

ص - (مسألة) يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب .

أبو حنيفة والقاضي والإمام - رحمهم الله - : إن كان الخاص متأخرا . وإلا فالعام ناسخ . فإن (٢) جهل تساقطا .

(٣) لنا : (وأولاتُ الأحمالِ) مخصص لقوله : (والَّذِينَ يُتَوَفَّونَ) (٤) .

وكذلك (والمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ) مخصص لقوله : ولا تنكحوا المشركَات .
وأیضا : لا يبطل القاطع بالمحتمل .

(١) ولما رجح العصد في المتن «وجب تأويل المحتمل» فسره بقوله : «وجب تأويل

المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة إبطال القاطع وهو دليل العقل (٢/١٤٧) .

(٢) ط : وإن .

(٣) ط : لنا أن الخ .

(٤) ط ، ع زيادة «منكم» .

ش - يجوز تخصيص الكتاب العام بالكتاب الخاص ، سواء كان الخاص متأخرا أو مقدما . هو المختار عند المصنف .

ومنع طائفة تخصيص الكتاب بالكتاب .

وذهب أبو حنيفة والقاضي وإمام الحرمين إلى أنه يجوز تخصيص الكتاب العام بالكتاب الخاص اذا كان الخاص متأخرا .
وأما إذا كان العام متأخرا - فهو ناسخ للخاص^(١) .

فإن جهل تساقطا .

احتج المصنف على المختار بوجهين :

أحدهما - وقوع تخصيص الكتاب العام بالخاص المتقدم فإن قوله تعالى : (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)^(٢) مخصّص لقوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)^(٣) .

(١) قال في مسلم الثبوت ٢/٣٤٥ : هل يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب أم لا ؟

جوزه كثيرون مطلقا ومنهم أبو زيد وجمع منا ، ومنعه بعض مطلقا .

وفصل الحنفية العراقية والقاضي وإمام الحرمين بأن الخاص مخصّص إن كان متأخرا وموصولا ، وإلا فالعام ناسخ أو منسوخ بقدره .

وقال الشوكاني في إرشاد الفحول (ص ١٥٧) وقد جعل ابن الحاجب في مختصر المنتهى الخلاف في هذه المسألة لأبي حنيفة وأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني وحكى عنهم أن الخاص ان كان متأخرا وإلا فالعام ناسخ . وهذه مسألة أخرى .

وانظر ايضا ، أحكام الأمدى ٢/٣١٩ ، وجمع الجوامع ٢/٧٨ (بحاشية العطار)

(٢) ٤ - الطلاق - ٦٥ .

(٣) ٢٣٤ - البقرة - ٢ .

وأيضاً : قوله تعالى : «والمحصناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكتاب^(١)» مخصص لقوله تعالى : «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ^(٢)» مع تأخر العام فيهما عن الخاص .

الثانى - دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليس مقطوعاً به لكونه غير نص فيه .

بخلاف دلالة الخاص ، فإنه مقطوع به لكونه نصاً . والقاطع لا يبطل بالمتحمل .

ص - قالوا : إذا قال : اقتل زيدا . ثم قال : لا تقتل المشركين . فكأنه قال : لا تقتل زيدا . فالثاني ناسخ .

قلنا : التخصيص أولى لأنه أغلب ، ولارفع فيه كما لو تأخر الخاص .

قالوا : على خلاف قوله : (لَتُبَيِّنَنَّ)

قلنا : (تُبَيِّنَانَا لِكُلِّ شَيْءٍ) .

والحق أنه المبين بالكتاب وبالسنة .

قالوا : البيان يستدعى التأخر .

قلنا : استبعاد .

قالوا : قال ابن عباس - رضى الله عنهما - كنا نأخذ بالأحدث

(١) ٥ - المائة - ٥ .

(٢) ٢٢١ - البقرة - ٢ .

(فالأحدث^(١)) .

قلنا يجمّل على غير المخصّص جمعا بين الأدلة .

ش - القائلون بأن العام المتأخر لا يخصّص بالخاص المتقدم ،
احتجوا بأربعة وجوه :

الأول - أن العام المتأخر بمنزلة التنصيب على الأفراد ؛ لأنه إذا
قال : اقتل زيدا المشرك . ثم قال : لا تقتل المشركين . فإنه بمنزلة
قولنا : لا تقتل زيدا المشرك ولا خالد المشرك ولا عمراً المشرك .
ولاشك أن هذا ناسخ لقوله : اقتل زيدا . فكذا ما هو بمنزلة .

أجاب بأن قوله : لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بخلاف
صورة التنصيب على كل واحد من الأفراد . وإذا احتمل
التخصيص واحتمل النسخ - فالحمل على التخصيص أولى ؛ لأن
التخصيص أكثر وقوعاً من النسخ .

ولأن التخصيص لارفع فيه للحكم ، كما لو تأخر الخاص
بخلاف النسخ فإن فيه رفعا للحكم .

ولأن التخصيص لا يبطل العام بالكلية ، والنسخ يبطل العام
بالكلية والجمع بين الدليلين - ولو بوجه - أولى .

الثاني - وهو دليل لمن ينفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقاً -
أن القول بتخصيص الكتاب بالكتاب على خلاف قوله تعالى :

(١) زيادة من ط ، ع والبايرتي .

(لُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ^(١)) لأنه يدل على أن الرسول - عليه السلام - هو المبين لكل القرآن . فلو كان الكتاب مخصصا للكتاب - يلزم أن يكون المبين غيره . وإذا كان غير الرسول مبينا - يلزم أن لا يكون الرسول مبينا ؛ لامتناع تحصيل الحاصل . فيلزم المخالفة ، وهو باطل .

أجاب بالمعارضة فإن قوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ^(٢)) يدل أن القرآن مبين لكل شيء .

فلو كان القرآن مبينا بغيره - يلزم أن لا يكون ذلك الغير مبينا بالقرآن . وإلا يلزم الدور .

وإذا لم يكن ذلك الغير مبينا بالقرآن - يلزم المخالفة .
ولما كان الجواب بالمعارضة جدليا - لم يقتصر المصنف عليه .
وذكر ما هو الحق . وهو أن الرسول - عليه السلام - هو المبين لكن بيانه قد يكون بالكتاب وقد يكون بالسنة .

وكون الرسول - عليه السلام - مبينا لا ينافي كون الكتاب مبينا ، لأن البيان كما يجوز أن ينسب إلى الرسول ، يجوز أن ينسب إلى الكتاب الذي يبين الرسول به .

الثالث - لو كان الخاص المتقدم مخصصا للعام - يلزم أن يكون متأخرا عن العام ؛ لأن البيان يستدعى تأخيره عن المبين .

(١) - ٤٤ - النحل - ١٦ .

(٢) - ٨٩ - النحل - ١٦ .

والتالى باطل ، لأنه خلاف المفروض .

أجاب بأننا لا نسلم أن البيان يستدعى تأخره عن المبين ، بل غاية أنه يستلزم عدم تأخره ، والاستبعاد لا يوجب عدم الجواز .

الرابع - أن العام المتأخر أحدث من الخاص المتقدم والأخذ بالأحدث واجب لقول ابن عباس : كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث^(١) .

أجاب بأننا نحمل العام الأحدث الذي يجب الأخذ به على غير المخصّص جمعا بين الأدلة . فإن الدليل المتقدم يستدعى تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر . وهذا الدليل يستدعى تقديم العام المتأخر . فيحمل على غير المخصص .

ص - (مسألة) يجوز تخصيص السنة بالسنة .

(١) عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن النبى - صلى الله عليه وسلم - خرج من المدينة ومعه عشرة آلاف . وذلك على رأس ثمانى سنين ونصف من مقدمه المدنية .

فسار هو ومن معه من المسلمين إلى مكة يصوم ويصومون ، حتى إذا بلغ الكديد - وهو ما بين عسفان وقديد - أفطر وأفطروا . قال الزهرى : وإنما يؤخذ من أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الآخر فالآخر .
رواه البخارى فى ٦٤ - المغازى ، ٤٧ - باب غزوة الفتح فى رمضان ، حديث رقم (٤٢٧٦) ٣/٨ .

ورواه مسلم فى ٣٠ - الصيام ، ١٥ - باب جواز الصوم والفطر فى شهر رمضان ، حديث رقم (٨٨) ٢/٢٨٤ ، ٢٨٥ عن ابن عباس ولفظه : كان صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره .
وفى رواية : إنما يؤخذ من أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالآخر فالآخر .

لنا : « ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة » مخصص لقوله :
« فيما سقت السماء العشر » .

وهي كالتى قبلها فى الخلاف .

ش - يجوز تخصيص السنة بالسنة . والدليل على الجواز ،
الوقوع . فإن قوله عليه السلام « ليس فيما دون خمسة أو سق صدقة ^(١) »
مخصص لقوله - عليه السلام - فيما سقت السماء العشر ^(٢) » .

وهذه المسألة كالمسألة التى قبلها فى الخلاف ، وفى إقامة
الدلائل من الطرفين ورد دلائلهم بما ذكرنا من الجواب .

ص - (مسألة) يجوز تخصيص السنة بالقرآن .

لنا (تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ) .

وأىضا : لا يبطل القاطع بالمحتمل .

(١) رواه مسلم وهذا لفظه فى ١٢ - الزكاة ، حديث رقم (١) ٦٧٣/٢ عن أبى سعيد
الخدري .

وانظر أيضا حديث رقم ٣ ، ٤ ، ٦ . وفى البيوع حديث ٧١ .
وروى البخارى فى ٢٤ - الزكاة ، ٤ - باب ما أدى زكاته فليس بكنز ، حديث
رقم (١٤٨٤) ٣/٢٥٠ عن أبى سعيد الخدري - رضى الله عنه - عن النبى - صلى
الله عليه وسلم - قال النبى - صلى الله عليه وسلم : ليس فيما دون خمس أواق
صدقة ، وليس فيما دون خمس ذود صدقة .

(٢) عن ابن عمر - رضى الله عنهما - عن النبى - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : فيما
سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر ، وفيما سقى بالنضح ، نصف
العشر ،

رواه البخارى فى ٢٤ - الزكاة ، ٥٥ - باب العشر ، حديث رقم (١٤٨٣)
٣/٢٤٧ والعثرى هو الذى يشرب بعروقه .

ش - يجوز تخصيص السنة بالقرآن^(١) ، خلافا لبعض .

والدليل على جواز التخصيص من وجهين :

أحدهما : قوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ^(٢)) . وسنة الرسول - عليه السلام - شيء من الأشياء . فيدخل تحت العموم . فيلزم أن يكون القرآن مخصصا للسنة .

الثاني أن القرآن الخاص قاطع من حيث المتن ومن حيث الدلالة ، والعام الذي هو السنة محتمل من حيث الدلالة . فيكون القرآن مخصصا لها ؛ لأن القاطع لا يبطل بالمحتمل .

ص - قالوا : (لُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ) وقد تقدم .

ش - القائلون بعدم جواز تخصيص السنة بالكتاب قالوا : السنة مبينة لغيرها ؛ لقوله تعالى : (لُتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ) .

فلو كان الكتاب مبينا لها - لزم أن يكون مبينا لمبيته . وهو باطل .

(١) قال الزركشي في المعتبر (٢/٥٦) : ذكر المصنف هنا تخصيص السنة بالقرآن ولم يمثل له ، وصعب مثاله على كثير من الناس ، وله أمثلة تصلح دليلا للمسألة - ثم ذكر ثلاثة أمثلة ثانيها قوله - صلى الله عليه وسلم - : «البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة» فإنه عام في الحر والعبد ، وخص بالحر بقوله تعالى : (فإذا أحسن فإن آتين بفاحشة فعليهم نصف ما على المحصنات من العذاب) .

(٢) ٨٩ - النحل - ١٦ .

والجواب ما تقدم - وهو أن الميّن هو الرسول ؛ إما بالكتاب أو
بالسنة . ولا تنافي بين كون الرسول ميّنا وبين كون القرآن ميّنا .

ص - (مسألة) يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد . وقال به
الأئمة الأربعة .

وبالمتواتر اتفاقا .

ابن ابان : إن كان خص بقطعي .

الكرخي : إن كان خص بمنفصل .

القاضي بالوقف .

لنا : أنهم خصوا ؛ وَأَجَلٌ لَكُمْ) بقوله - عليه الصلاة
والسلام - : «لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» .

(يُوصِيكُمُ اللَّهُ) بقوله - عليه الصلاة والسلام - : «لا يرث
القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر» و«نحن معاشر
الأنبياء لانورث» .

وأورد : إن كانوا أجمعوا - فالمخصّص : الإجماع ، . وإلا فلا
دليل .

قلنا : أجمعوا على التخصيص بها .

ش - يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة بالاتفاق .

وأما تخصيص الكتاب بخبر الواحد - فقد اختلفوا فيه .

فذهب الأئمة الأربعة أعنى الشافعي ومالكا وأبا حنيفة وأحمد^(١)

إلى جوازه .

ومنع بعض الأصوليين .

وقال عيسى بن أبان : إن خص الكتاب بدليل قطعي - جاز

تخصيصه بخبر الواحد ، وإلا فلا^(٢) .

وقال الكرخي : إن خص بدليل منفصل - جاز تخصيصه بخبر

الواحد ، وإلا فلا^(٣) .

واختار القاضي الوقف .

واحتج المصنف على مذهب الأئمة الأربعة بأنه لو لم يجوز

تخصيص الكتاب بخبر الواحد - لم يقع .

والتالي باطل .

أما الملازمة فظاهرة .

(١) انظر تعليقنا الآتي على جواز تخصيص العام بالقياس .

(٢) انظر : كشف اليزدوى ٢٩٤/١ .

(٣) انظر : حاشية التفتازاني على العضد ١٤٩/٢ .

وأما انتفاء التالي ؛ فلأن الصحابة أجمعوا على أن قوله - عليه السلام - «لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(١) مخصص لقوله - تعالى - : «وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»^(٢) .

وأیضا : أجمعوا على أن قوله - عليه السلام - : «لايرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر»^(٣) وقوله - عليه السلام - : «نحن معاشر الانبياء لانورث ، فما تركناه صدقة»^(٤) . مخصص لقوله - تعالى - : «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

(١) عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لانتكح المرأة على عمتها ولا على خالتها .

رواه مسلم وهذا لفظه في ١٦ - النكاح ، ٤ - باب تحريم الجمع الخ ، حديث رقم (٣٧) ١٠٢٩/٢ .

وأیضا حديث رقم ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٠ .

وللبخارى مثله عن جابر في ٦٧ - النكاح ، ٢٧ - باب ، ١٦٠/٩ .

(٢) ٢٤ - النساء - ٤ .

(٣) هذان حديثان . الاول : القاتل لايرث .

رواه الترمذى في ٣٠ - الفرائض ، ١٧ - باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل حديث رقم (١٢٠٩) ٤٢٥/٤ عن أبى هريرة .

ورواه ابن ماجه في ٢٣ - الفرائض ، ٨ - باب ميراث القاتل ، حديث رقم (٢٧٣٥) ٩١٣/٢ عن أبى هريرة مثله .

وقال الترمذى : هذا حديث لايصح ، لايعرف إلا من هذا الوجه ، واسحاق بن فروه تركه بعض أهل العلم منهم أحمد بن حنبل .

قال المبار كפורى في تحفة الاخوذى (٩/١٩٤) : أخرجه النسائى في السنن الكبرى .

الثانى : لايرث المسلم الكافر ولايرث الكافر المسلم .

أخرجه البخارى في ٨٥ - الفرائض ، ٢٦ - باب لايرث المسلم الكافر ، حديث رقم (٦٧٦٤) ٥٠/١٢ .

وأخرجه مسلم في الفرائض حديث رقم (١) ١٢٣٣/٣ .

(٤) سبق تخريجه في ص ١١٦ .

الأنثيين^(١) .

وأورد على هذا الدليل بأن الصحابة إن أجمعوا على تخصيص الآيتين - فالمخصص : الإجماع ، لا خبر الواحد . وإلا ، أى وإن لم يجمعوا على تخصيصها - فلا دليل على تخصيصها ؛ إذ الدليل هو الإجماع ، وقد انتفى .

أجاب بأنهم أجمعوا على تخصيص الآيتين بخبر الواحد ، لا على تخصيص تلك العمومات مطلقا . فيكون المخصص خبر الواحد ، لا الإجماع إلا أن كون خبر الواحد مخصصا إنما هو بالإجماع .

ص - قالوا : رد عمر - رضى الله عنه - حديث فاطمة بنت قيس أنه - صلى الله عليه وسلم - لم يجعل لها سكنى ولا نفقه لما كان مخصصا لقوله - تعالى : «أَسْكِنُوهُنَّ» .

ولذلك^(٣) قال^(٤) : كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة .

قلنا : لترده في صدقها . ولذلك قال : لاندرى أصدقت أم كذبت .

قالوا : العام قطعى ، والخبر ظنى .
وزاد ابن أبان والكرخي : لم يضعف بالتجوز .

(١) ١١ - النساء - ٤ .

(٢) أ : إلا أن يكون كون خبر الواحد .

(٣) الاصل ، أ : كذلك .

(٤) «قال» ساقط من أ .

قلنا : التخصيص في الدلالة^(١) وهي ظنية (فالجمع أولى)^(٢) .

ش - القائلون بعدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قالوا : إن عمر - رضي الله عنه - رد خبر فاطمة بنت قيس^(٣) عن النبي - عليه السلام - وهو أنه - عليه السلام - لم يجعل للمعتدة سكنى ولا نفقة^(٤) . لما كان ذلك الحديث مخصصا لقوله - تعالى -

(١) ب ، ج : بالدلالة .

(٢) زيادة من أ ط ع والبايرتي .

(٣) هي فاطمة بنت قيس بن خالد الأكبر ، صحابية من المهاجرات الأول . أخت الضحاك ، كانت ذات جمال وعقل وكانت عند أبي بكر بن حفص بن المغيرة المخزومي فطلقها .

فتزوجت بعده أسامه بن زيد .

انظر : تهذيب التهذيب ١٢/٤٤٢ ، ٤٤٤ ، والإصابة ٤/٢٨٤ ، والاستيعاب ٤/٢٨٣ ، وتقريب التهذيب ٢/٦٠٩ . ت ٨ .

(٤) رواه مسلم بطرق مختلفة منها عن الشعبي عن فاطمة بنت قيس عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في المطلقة ثلاثا ، قال : ليس لها سكنى ولا نفقة .

مسلم ١٨ - كتاب الطلاق ، ٦ - باب المطلقة ثلاثا لانفقة لها . حديث رقم ٤٤ ١١١٨/٢ وروى عن الأسود : قال عمر : لانترك كتاب الله وسنة نبينا - صلى الله عليه وسلم - لقول امرأة لاندري لعلها حفظت أو نسيت ، لها السكنى والنفقة . قال الله عز وجل : « لاتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة . حديث رقم (٤٦) .

قال الزركشي في المعتمر (١/٥٨) في صحة أصل هذا الخبر عن عمر نظر فإن أبا داود يعد أن أخرجه قال : سمعت أحمد بن حنبل ، ذكر له قول عمر : لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا ، قلت يصح هذا عن عمر ؟ قال : لا . وقال ابن حاتم في العلل : سئل أبي عن حديث عمر : لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا ، فقال : الحديث ليس بمتصل . فقيل له : حديث الأسود عن عمر ؟ قال : رواه غمارة بن زريق عن أبي اسحاق وحده لم يتابع عليه . انتهى . قلت : لم أجده في سنن أبي داود .

: « أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ^(١) » . وقال عمر - رضى الله عنه -
كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة .

ولو كان الخبر الواحد مخصصا للكتاب - لما رده ولم يقل : كيف
نترك كتاب ربنا بقول امرأة .

أجاب بأن عمر - رضى الله عنه - مارد خبر فاطمة بنت قيس
لكونه مخصصا للكتاب ، بل لتردده فى صدقها ، ولذلك قال :
لاندرى أصدقت أم كذبت .

ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد الذي لم يظن
صدقه ، عدم تخصيصه بخبر الواحد المظنون صدقه .

وقالوا ايضا : العام لكونه كتابا قطعى ، والخاص لكونه خبر
الواحد ظنى ، والظنى لا يقدم على القطعى .

وزاد عيسى بن أبان على هذا الدليل - مثبتا لمذهبه - أن العام
الذى لم يخصص بدليل قاطع قطعى ، ولم يضعف قطعه بالتجوز ؛
لأنه لم يخصص بقطعى . وخبر الواحد ظنى ، فلا يقدم على
القطعى .

وقال الكرخي أيضا : العام الذي لم يخصص بمنفصل
قطعى ، ولم يضعف قطعه بالتجوز ، لأنه لم يخصص بمنفصل ، فلا
يقدم الظنى عليه .

(١) ٦ - الطلاق - ٦٥ .

أجاب عن الجميع بأن التخصيص في دلالة العام ، لا في متنه ودلالته على افراده ظنية فحينئذ يجوز تخصيصه بالخبر المظنون ؛ لأن الجمع بين الدليلين - ولو بوجه - أولى .

ص - القاضي : كلاهما قطعي من وجه ، فوجب التوقف^(١)
قلنا : الجمع أولى .

ش - قال القاضي : كل واحد من العام والخاص قطعي من وجه ظني من وجه .

أما الكتاب فمن حيث المتن قطعي ، ومن حيث الدلالة ظني لكونه عاما .

وأما خبر الواحد فمن حيث الدلالة قطعي لكونه خاصا ومن حيث المتن ظني ، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فلا يقدم أحدهما على الآخر ، بل يتوقف .

أجاب بأنه على تقدير تخصيص الكتاب بخبر الواحد يلزم الجمع بين الدليلين ، وعلى تقدير الوقف يلزم الترك بهما ، والجمع بين الدليلين أولى .

ص - مسألة : الاجماع يخص القرآن والسنة كتصنيف^(٢)
آية القذف على العبد .

ولو عملوا بخلاف نص تضمن ناسخا .

(١) فيما سوى ط ، ع : الوقف .

(٢) أ : كتصنيف ، وهو تصحيف .

ش - اتفقوا على أن الإجماع يخص القرآن والسنة ؛ لأن الإجماع خصص آية القذف بالأحرار ، فإن حد العبد في القذف نصف حد الأحرار .

ولو عمل أهل الإجماع بخلاف نص - لا يكون إجماعهم ناسخا لذلك النص . بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الإجماع وهو مستند الإجماع ، والإجماع دليل عليه .

وتخصيص الإجماع كذلك فإن الدليل الذي تضمنه الإجماع هو المخصص والإجماع دليل عليه .

ص - (مسألة) العام يخص بالمفهوم إن قيل به . ومثل في الأنعام زكاة^(١)، في الغنم السائمة زكاة^(٢) للجمع بين الدليلين .
فإن قيل : العام أقوى فلا معارضة .
قلنا : الجمع أولى كغيره .

ش - العام يخص بالمفهوم إن قيل به ، سواء كان مفهوم الموافقة ، كما لو قال السيد لعبده : اضرب كل من دخل الدار ، ثم قال : إن دخل زيد فلا تقل له أف . فإنه يدل على تحريم ضرب زيد وإخراجه عن العموم نظرا إلى مفهوم الموافقة .

(١) الأصل : الزكاة .

(٢) ١ : ليس في الغنم السائمة زكاة - زيارة «ليس» خطأ .

أو كان مفهوم المخالفة ، ومثل لذلك «في الأنعام زكاة» ، «في الغنم السائمة زكاة»^(١) . فإنه يخصص العموم بإخراج الغنم المعلوفة نظرا إلى مفهوم المخالفة .

وإنما خصص العام بالمفهوم إن قيل به - جمعا بين الدليلين .

فإن قيل : العام أقوى لكون دلالاته بحسب المنطوق فيكون راجحا . والمرجوح لا يعارض الراجح فلا يخصصه .

أجيب بأن العام وإن كان راجحا من حيث المنطوق إلا أنه مرجوح لعموم دلالاته وخصوص دلالة المفهوم . وإذا كان كذلك فيجمع بينهما ؛ لأن الجمع بين الدليلين - ولو بوجه - أولى .

ص - (مسألة) فعله^(٢) - عليه السلام - يخصص العموم كما لو قال - عليه الصلاة والسلام : الوصال أو الاستقبال للحاجة أو كشف الفخذ حرام على كل مسلم . ثم فعل . فإن ثبت الاتباع بخاص - فنسخ . وإن ثبت بعام - فالمختار تخصيصه بالأول .

(١) قال الزركشي في المعتبر (١/٥٨) : قوله ومثل في الانعام الزكاة ، «في الغنم السائمة الزكاة» توهم الشراح أنهما حديثان وليس كذلك أما الأول فهو مثال ، لاحديث ، ولهذا قال : «ومثل» . وأما الثاني فمعناه في الصحيح رواه البخاري في كتاب الصديق بلفظ : «وفي الغنم في سائمتها ، إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة ، شاة . وفي رواية لأبي داود : «وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين ففيها شاة وقال ابن الصلاح : أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين : «في سائمة الغنم الزكاة» اختصار منهم للمفصل في لفظ الحديث من مقادير الزكاة المختلفة باختلاف النصب .

وتخريج الحديث قد تقدم في ٧٤٢/١ .

(٢) «فعله» ساقط من أ .

وقيل : العمل بموافق الفعل .

وقيل بالوقف .

لنا : التخصيص أولى للجمع .

قالوا : الفعل أولى لخصوصه .

قلنا : الكلام في العمومين .

ش - إذ فعل الرسول - عليه السلام - فعلا مخالفا لعام^(١) -
كان ذلك الفعل مخصّصا لذلك العام في حق الرسول - عليه السلام -
كما إذا قال : الوصال حرام على كل مسلم^(٢) ، أو استقبال القبلة
لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم ، أو كشف العورة حرام على كل
مسلم ، ثم وصل الرسول - عليه السلام - صوم يوم واستقبل القبلة
في قضاء الحاجة ، وكشف العورة .

فإن ثبت وجوب اتباع الأمر في ذلك الفعل بدليل خاص ،
مثل أن يقول : اتبعوني في الوصال أو في الاستقبال لقضاء^(٣) الحاجة
أو في كشف العورة ، يكون ذلك الدليل الخاص ناسخا للعام المتقدم
لتأخره . اللهم إلا ان يمكن الجمع بينهما في بعض الأحوال ، فإنه
حينئذ يكون مخصّصا للعام السابق ، لا ناسخا له ، لأنه روى أنه -

(١) الأصل : للعام .

(٢) نهي عن الوصال ثم فعله - صلى الله عليه وسلم - متفق عليه وسبق في ٤٨٢/١ .

(٣) الأصل : بقضاء .

عليه السلام - استقبل في قضاء الحاجة في البنيان^(١) . وقوله :
«لاستقبلوا القبلة^(٢) يعم البنيان وغيره . فخص النهي بالصحراء .
وكذا لو قال : لا تكشفوا^(٣) العورة ، وكشفها في خلوة .

(١) روى البخارى في ٤ - الوضوء ، ١٢ - باب من تبرز على لبنتين ، رقم (١٤٥) ٢٤٦/١ ، ٢٤٧ عن ابن عمر أنه كان يقول : إن أناسا يقولون : إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس . فقال عبدالله بن عمر : لقد ارتقيت يوما على ظهر بيت لنا ، فرأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على لبنتين مستقبلا بيت المقدس لحاجته . الحديث .

وروى أبو داود في الطهارة باب الرخصة في ذلك (أى استقبال القبلة عند قضاء الحاجة) رقم (١٢) ٤/١ عن جابر قال : قال : نهى نبى الله - صلى الله عليه وسلم أن نستقبل القبلة ببول فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها وقد بسط الزركشى الكلام فيه فمن شاء فليراجع المعتمر (٢/٥٨ - ٢/٥٩) .

(٢) روى البخارى في ٤ - الوضوء ، ١١ - باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول الخ . رقم (١٤٤) ٢٤٥/١ عن أبى أيوب الأنصارى قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : «إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره ، شرقوا أو غربوا»

(٣) الأصل : لا تكشف . عن ابن جريج عن حبيب بن أبى ثابت عن عاصم بن صمره عن على قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - «لا تبرز فخذك ولا تنظر الى فخذ حي ولا ميت» .

رواه أبو داود في كتاب الحمام ، باب النهي عن التعرى ، رقم (٤٠١٥) ٤/٤٠ ، وقال : فيه نكارة .

قال الزركشى في المعتمر (١/٦٠) : وزعم ابن حزم أن ابن جريج لم يسمعه من حبيب وليس كما قال وأما فعله فروى مسلم عن عائشة - رضى الله عنها - قالت : كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مضطجعا في بيته كاشفا عن فخذيه أو ساقيه فاستأذن أبو بكر فاذن له وهو على تلك الحال فتحدث . ثم استأذن عمر فإذن له وهو كذلك فتحدث . ثم استأذن عثمان فجلس رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسوى ثيابه . قال فدخل فتحدث . فلما خرج قالت عائشة دخل أبو بكر فلم تباله ثم دخل عمر فلم تباله ثم دخل عثمان فجلست وسويت عليك ثيابك ؟ فقال : ألا استحيى من رجل تستحي منه الملائكة ؟

انظر : مسلم ٤٤ - فضائل الصحابة ، ٢ - باب من فضائل عثمان الخ . رقم (٣٦) ٤/١٨٦٦ .

وإن كان الدليل الدال على اتباع الأمة في ذلك الفعل عاما ،
مثل قوله تعالى : «فَاتَّبِعُوهُ» . فاختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب :

الأول - تخصيص دليل الاتباع بالعام السابق ، أى تبقى
الحرمة على الأمة في ذلك الفعل وتخصص (١) آية الاتباع .
وهو المختار عند المصنف .

الثانى - العمل بموافق الفعل ، أى العمل بآية الاتباع .
الثالث - الوقف .

وأحتج المصنف على المذهب الأول بأن تخصيص دليل الاتباع
أولى لكونه جمعا بين الدليلين ؛ لأن دليل الاتباع يتناول (٢) ذلك
الفعل وغيره . فإذا خص عنه ذلك الفعل - يبقى معمولا به في
الباقي .

قيل على هذا الدليل بأن العمل بالفعل أولى ؛ لأن الفعل
خاص بالرسول ، عليه السلام . والعام المتقدم شامل له ولأئمة ،
والخاص أقوى ، والعمل بالأقوى أولى .

أجيب بأن التعارض بين العام السابق والعام الذى هو دليل
الاتباع ، لا التعارض بين الفعل الخاص والعام السابق .

ص - (مسألة) الجمهور : إذا علم - عليه السلام - بفعل

(١) الأصل ، ١ : التخصيص .

(٢) ١ : متناول .

مخالف ، فلم ينكره - كان مخصصا للفاعل . فإن تبين معنى - حمل عليه موافقه بالقياس ، أو ب«حكمي على الواحد» .

لنا : أن سكوته دليل الجواز . فإن لم يتبين ، فالمختار لا يتعدى لتعذر دليله .

ش - اذا فعل واحد فعلا مخالفا لعام ، وعلم الرسول - عليه السلام - بذلك الفعل ولم ينكره - كان ذلك الفعل الذي قرره الرسول - عليه السلام - مخصصا للعام بالنسبة إلى فاعل ذلك الفعل ، لأن سكوت الرسول - عليه السلام - مع العلم به ؛ دليل جواز ذلك الفعل .

فإن تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل - حمل على ذلك الفاعل موافقه أى من وجد فيه المعنى المجوز لذلك الفعل ، إما بالقياس ، أو بقوله - عليه السلام - حكمي على الواحد حكمي على الجماعة . اللهم إلا أن يوجد ذلك المعنى في جميع صور العام . فإنه حينئذ يكون ناسخا للعام ، إن قلنا إنه يجوز النسخ بالقياس .

وإن لم يتبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل ، فالمختار أنه لا يتعدى جواز ذلك الفعل من الفاعل إلى غيره ، لتعذر دليل التعدى .

أما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز .

وأما الحديث فلأنه يوجب بطلان العام بالكلية .

فالأولى ان يجمع بين الأدلة بأن يخص العام فيحمل على غير

الفاعل ، ويحمل التقرير على الفاعل فقط . والحديث يحمل على الصور التي تبين فيها المعنى الموجب للجواز .

ص - (مسألة) الجمهور أن مذهب الصحابي ليس بمخصص ، ولو كان الراوى .

خلافًا للحنفية والحنابلة^(١)

لنا : ليس بحجة .

ش - إذا كان مذهب الصحابي مخالفا لعام - لا يكون مخصصا للعام ، وإن كان الصحابي الذي مذهبه مخالف للعام راويا للعام .

كمذهب أبي هريرة في ولوغ الكلب ، فإنه يخالف الحديث العام ، وهو قوله - عليه السلام - «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعا ، إحداهن بالتراب^(٢)» ، لأن مذهبه أن يغسل ثلاثا إحداهن بالتراب^(٣) .

(١) فيما عدا ج ط ع والبايرتى : خلافا للحنابلة والحنفية .

(٢) رواه مسلم في ٢ - الطهارة ، ٧ - باب حكم ولوغ الكلب ، رقم (٩١) ٢٣٤/١ عن أبي هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعة مرات ، أولاهن بالتراب . وأيضاً حديث رقم ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٢ .

ورواه البخارى في ٤ - الوضوء ، ٣٣ - باب الماء الذى يغسل به شعر الانسان الخ . رقم (١٧٢) ٢٧٤/١ بلفظ : إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا .

(٣) روى الطحاوى في شرح معالى الآثار (٢٢/١) عن عطاء عن أبي هريرة في الإناء يبلغ فيه الكلب أو الهر يغسل ثلاث مرار .

ورواه الدارقطنى في السنن (٦٦/١) عن عطاء عن أبي هريرة أنه كان إذا ولغ الكلب في الإناء أهراقه وغسله ثلاث مرات .

وذهبت الحنفية والحنابلة إلى أن مذهب الصحابي يخصص العام^(١) .

وإختار المصنف الأول واحتج عليه بأن العام حجة ، ومذهب الصحابي ليس بحجة ، لما سنذكره ، فلا يكون مخصصا له .

ص - قالوا : يستلزم دليلا ، وإلا كان فاسقا . فيجب الجمع .

قلنا : يستلزم دليلا في ظنه . فلا يجوز لغيره اتباعه .

قالوا : لو كان ظنيا - لبيته .

قلنا : ولو كان قطعيا - لبيته .

وأیضا : لم یخف على غيره .

وأیضا : لم یجز لصحابی آخر^(٢) مخالفته ، وهو اتفاق .

ش - القائلون بأن مذهب الصحابي يخصص العام ، احتجوا بوجهين :

-
- (١) انظر : المختصر للبعلي ص ١٢٢ وفيه : «مذهب الصحابي يخصص العموم إن قيل هو حجة . والا فلا عند الاكثر» . وانظر : المسودة ص ١٢٧ ، والعدة ٥٧٩/٢ ومختصر الطوفي ص ١٠٩ ، والروضة ص ١٢٩ ، والمدخل لابن بدران ص ١١٥ ، والاحكام للأمدى ٢/٢٢٣ ، ومسلم الثبوت وفواتح الرحموت ١/٣٥٥ ، وفيه : «اعلم أن مذهب الصحابي أو فعله يخصص العموم عند الحنفية بخلاف حمله الحديث أو الآية على أحد المحامل . فإنه ليس بحجة عند أكثر مشائخ الحنفية» .
- (٢) «آخر» ساقط من أ ، ع .

الأول - أن مذهب الصحابي يستلزم دليلا ، وإلا لكان مخالفا
لظاهر العموم من غير دليل ، فيكون فاسقا ، وهو باطل بالاتفاق .
وحيثئذ يكون ذلك الدليل مخصصا للعام .

أجاب بأن مذهبه يستلزم دليلا في ظنه ؛ لأن بمخالفة^(٢) العام
إنما يكون فاسقا إذا لم يكن مخالفته لدليل في ظنه ، لا لدليل في
نفسه . ولا يجوز لغير ذلك الصحابي متابعة ظنه .

الثاني - أن مخالفة الصحابي للعام لا بد أن تكون لدليل
قطعي ، لأنه لو كان ظنيا - لبينه ، لينظر فيه غيره ، والقطعي
يخصص العام .

أجاب عنه بالمعارضة من ثلاثة وجوه :

الأول - لو كان الدليل قطعيا - لبينه ليصير إليه غيره .

والثاني باطل ؛ لأنه لو بينه - لاشتهر كمذهبه .

الثاني - أنه لو كان قطعيا - لم يخف على غيره ؛ لأن القطعي
منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ، ولا يخفى شيء منها .

الثالث - أنه لو كان قطعيا - لم يجوز لصحابي آخر مخالفته
بالاتفاق .

ص - (مسألة) الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ،
ليس بمخصص .

(١) ١ : مخالفة .

خلافًا للحنفية .

مثل : حرمت الربا في الطعام ، وعادتهم تناول البر .

لنا : أن اللفظ عام لغة وعرفا . ولا مخصص .

ش - الجمهور ذهبوا إلى أن عادة المكلفين في تناول بعض خاص من الأطعمة ليس بمخصص للعام على وجه يختص بذلك البعض المتناول .

مثل ما إذا قال الرسول - عليه السلام - حرمت الربا في الطعام ، وعادته تناول البر ، فإنه لا يختص^(١) الطعام بالبر .

وذهبت الحنفية إلى أن العادة تخصص العموم^(٢) .

واختار المصنف الاول - واحتج عليه بأن لفظ الطعام عام لغة وعرفا ، لأن أهل اللغة وأهل العرف يطلقون الطعام على البر وغيره من الطعوم ، ولا مخصص . فيكون باقيا على عمومه ، عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع .

ص - قالوا : يتخصص به كتخصيص الدابة بالعرف ، والنقد بالغالب .

(١) : يختص .

(٢) انظر : مسلم الثبوت وفواتح الرحموت ١/٣٤٥ ، والتحرير وشرحه التيسير (٣١٧/١) ونصه : «أما تخصيص العام بالعرف القولي ، كالدابة على الحمار ، والدرهم على النقد الغالب ، فمتفق عليه . وأما العرف العملي - وهو العادة - فمختلف فيه فعند الحنفية هو مخصص . وانظر ايضا الاحكام للآمدى ٢/٣٣٤ ، وأصول الفقه للخضرى ص ٢٠٤ .

قلنا : إن غلب الاسم عليه ، كالدابة - اختص به .

بخلاف غلبة تناوله ، والفرض فيه .

قالوا : لو^(١) قال : اشترى لحما ، والعادة تناول الضأن - لم يفهم سواه .

قلنا : تلك قرينة في المطلق . والكلام في العموم .

ش - احتجت الحنفية بوجهين :

الأول - تخصيص الطعام بالبر بسبب عادة التناول ، كما يتخصص الدابة بذوات الحافر ، والنقد في البيع بالنقد الغالب في البلد بسبب عرف النقل .

أجاب بأن لفظ الطعام إن غلب في البر استعماله - يختص به كالدابة والنقد لما غلب استعمالهما في ذوات الحافر ، والنقد الغالب في البلد ، اختصا بهما .

بخلاف غلبة تناول البر ، فإنها لا تأثير لها في الدلالة حتى يختص به . والكلام المفروض في غلبة التناول ، لا في غلبة الاستعمال .

الثاني - أنه لو قال (السيد لعبده^(٢)) اشترى لحما ، والعادة تناول لحم الضأن - لم يفهم عرفا سوى لحم الضأن . فتكون عادة التناول مخصصة .

(١) كلمة «لو» ساقطة من ع .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

أجاب بأن ماذكرتم مطلق ، والعادة قرينة موجبة لحمل المطلق على المقيد . وكلا منا في العموم . ولا يلزم من صرف لفظ المطلق عن سائر المقيدات الى مقيد بسبب قرينة ، صرف العام عن بعض أفراده بسبب تلك القرينة ؛ لأن دلالة المطلق على المقيدات دلالة الجزء على الكل ، ودلالة العام على أفراده دلالة الكل على الأجزاء ، وهي أقوى من الأولى .

ص - (مسألة) الجمهور : إذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص .

خلافاً لأبي ثور .

مثل : «أما إهاب دبغ فقد طهر» .

وقوله - عليه السلام - في شاة ميمونة : «دباغها طهورها» .

لنا : لاتعارض ، فيعمل^(١) بهما .

قالوا : المفهوم يخص^(٢) العموم .

قلنا : مفهوم اللقب مردود .

ش - إذا وافق الخاص حكم العام فلا تخصيص للعموم خلافاً

لأبي ثور^(٣) .

(١) كذا في أ ، ط . وفي ع : فلنعمل . وفيما سواها : فليعمل .

(٢) أ : تخصيص .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي ٢/٣٣٥ .

مثل : قوله - عليه السلام - أيما إهاب دبغ فقد طهر» .

وقوله - عليه السلام - في شاة ميمونة : «دباغها طهورها» فإن

قوله - عليه السلام : «دباغها طهورها» خاص موافق لحكم قوله :
«أيما إهاب دبغ فقد طهر» وهو عام .

والدليل على أنه لا يكون تخصيصا له أنه لا يكون الخاص معارضا للعام لتوافق حكمهما ، فيعمل بهما ، لأن العمل بالدليل هو الأصل .

وأحتج أبو ثور بأن المفهوم يخصص العموم . وتخصيص^(١)
جلد شاة ميمونة بالحكم يدل على نفي الحكم عن سائر الجلود
بحسب المفهوم . فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم .

أجاب : حكم التطهير بالدباغ المضاف إلى ضمير شاة ميمونة
يكون من باب تعلق الحكم بالاسم . ومفهوم الاسم ليس بحجة .

ص - (مسألة) رجوع الضمير إلى البعض ليس بتخصيص .

الإمام وأبو الحسين : تخصيص .

وقيل بالوقف .

مثل : (والمطلقات) مع (وَبُعُولَتُهُنَّ) .

لنا : لفظان ، فلا يلزم من مجاز أحدهما مجاز الآخر .

(١) أ : تخصص .

ش - إذا ورد عقيب العام ضمير يرجع الى بعض أفراده -
لا يكون مخصصا لذلك العام .

وذهب إمام الحرمين وأبو الحسين البصرى^(١) إلى أنه مخصص
لذلك العام .

وقيل بالوقف .

مثال ذلك قوله تعالى : (وَالْمَطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ
قُرُوءٍ)^(٢) مع قوله : (وَيُعَوِّلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ)^(٣) .

فإن «المطلقات» عام تناول البوائن والرجعيات . والضمير في
«بعولتهن» يرجع إلى بعض أفرادها ، وهو الرجعيات .

واختار المصنف المذهب الأول ، واحتج عليه بأن «المطلقات»
والضمير في «بعولتهن» لفظان . مقتضى الأول : إجراؤه على ظاهره
من العموم . ومقتضى الثاني : رجوعه إلى كل ما تقدم - وقد عرض
مانع عن رجوع الضمير إلى كل الأفراد . فوجب صرفه عن ظاهره
بعوده إلى البعض بالمجاز .

ولا يلزم من مجاز أحدهما مجاز في الآخر فلم يجب تخصيص
العام لعدم المانع عن إجرائه^(٤) على العموم .

(١) انظر : المعتمد ١/٣٠٦ ، والإحكام للآمدي ٢/٣٣٦ .

(٢) ٢٢٨ - البقرة - ٢ .

(٣) ٢٢٨ - البقرة - ٢ .

(٤) إجزائه ، وهو خطأ .

ص - قالوا : يلزم مخالفة الضمير .

وأجيب بأنه كإعادة الظاهر .

ش - القائلون بالتخصيص قالوا : يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام ، وإلا يلزم مخالفة الضمير للظاهر ؛ لأنه حينئذ يكون عائداً إلى البعض . لا إلى كله .

أجاب بأنه يجوز مخالفة المضمرة للظاهر لأن الضمير كناية عن الظاهر . فيكون ذكر الضمير كإعادة الظاهر . وإعادة الظاهر لتعلق حكم يختص ببعض الأفراد لا يوجب تخصيص الظاهر بالنسبة إلى حكم يجري في جميع الأفراد . وكما جاز مخالفة الظاهر لنفسه بالنسبة إلى حكيمين ، فكذلك يجوز مخالفة الضمير للظاهر .

ص - الوقف لعدم الترجيح .

وأجيب بظهور العموم فيهما .

فلو خصصنا الأول - خصصناهما .

ولو سلم فالظاهر أقوى .

ش - القائلون بالوقف قالوا : لو لم يخصص العام - يلزم مخالفة ظاهر الضمير ؛ لأن الضمير ظاهراً - يعود إلى كل أفراد المذكور .

ولو خصص العام - يلزم مخالفة ظاهر العام . ولا ترجيح لاحدهما على الآخر . فيلزم الوقف .

أجاب بأن لا نسلم عدم الترجيح .

وذلك لأن العموم ظاهر في المظهر والمضمر . فلو خصصنا العام الظاهر - يلزم تخصيصهما ، أي تخصيص العام وتخصيص الضمير . فيلزم مخالفة الظاهر فيها .

ولو لم يخصص العام - يلزم مخالفة الظاهر في الضمير لعوده إلى بعض المذكور . فيكون عدم تخصيص العام أرجح ؛ لقلة مخالفة الظاهر .

ولو سلم أنه لا يلزم من تخصيص الظاهر إلا مخالفة ظاهر فقط ، لكن مخالفة الظاهر في المظهر أقوى من مخالفته في المضمر ؛ لأن الظاهر أقوى دلالة من المضمر لكونه مستغنيا عن غيره ، بخلاف المضمر .

ومخالفة الظاهر فيما هو أقوى دلالة أشد من مخالفته فيما هو أضعف .

ص - (مسألة) الأئمة الأربعة والأشعري وأبو هاشم وأبو الحسين - رحمهم الله - : جواز تخصيص العموم بالقياس .

ابن سريج : إن كان جليا .

ابن أبان : إن كان العام مخصّصا .

وقيل : إن كان الأصل مخرجا .

والجبائي : يقدم العام مطلقا .

والقاضي والإمام^(١) بالوقف .

والمختار : إن ثبتت العلة بنص أو اجماع ، أو كان الأصل مخصصا -^(٢) خص به^(٣) . وإلا فالمعتبر القرائن في الوقائع .

فإن ظهر ترجيح خاص فالقياس ، وإلا فعموم الخبر .

لنا : أنها كذلك كالنص الخاص فيخصص^(٤) بها للجمع بين الدليلين .

ش - اختلفوا في جواز تخصيص العام بالقياس :

فذهب الأئمة الأربعة أعنى الشافعي ومالكا وأبا حنيفة^(٥)

(١) ط ، ع : والإمام والقاضي .

(٢) في حاشية الأصل بعلامة التصحيح : فيتخصص .

(٣) «به» ساقط من أ ، ج .

(٤) فيما عدا ط ، ع والبايرتي : فيتخصص .

(٥) قال البابرتي في شرحه للمختصر (ورقة ١٦٨/١) : وليس ذلك مذهب ابي حنيفة

بل المنقول عنه هو ما أخذ به عيسى بن ابان ، وهو جوازه ان كان العام مخصصا قبله .

وقال السمرقندي في ميزان الأصول (ورقة ١/٦٤) : قال مشائخ العراق :

لايجوز : لأن العام عندهم موجب للعلم قطعا ؛ والقياس الشرعي فيه احتمال فلا يصلح مخصصا .

وقال السرخسي في أصوله (١/١٣٣) : أكثر مشائخنا - رحمهم الله - يقولون

أيضا : إن العام الذي لم يثبت خصوصه بدليل لايجوز تخصيصه بخبر الواحد ولا بالقياس فزعموا أن المذهب هو هذا .

وقال البخاري في كشف البردوى (١/٢٩٤) : العام من الكتاب والسنة

المتواترة لايحتمل الخصوص ، أى لايجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ؛

لأنهما ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما ، لان التخصيص بطريق

المعارضنة ، والظني لايعارض القطعي .

وأحمد ، والشيخ الأشعري - رضى الله عنهم - وأبو هاشم وأبو الحسين إلى جواز تخصيص العموم بالقياس مطلقا .

وذهب ابن سريج إلى جواز تخصيصه بالقياس إن كان القياس جليا كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف .

وذهب عيسى بن أبان إلى أنه يجوز التخصيص بالقياس إن كان العام مخصصا بشيء آخر .

وقيل : يجوز التخصيص بالقياس إذا كان الأصل المقيس عليه مخرجا من العام .

وقال الجبائي : لا يخصص العام بالقياس بل يقدم العام مطلقا .

وقال القاضي وإمام الحرمين بالوقف^(١) .

والمختار عند المصنف أنه يجوز تخصيص العام بالقياس إذا ثبت العلة بنص أو إجماع أو كان أصل القياس مخصصا . وإلا أى وإن لم يتحقق واحد من الأمور المذكورة تعتبر القرائن الموجبة للتفاوت

= هذا - أى ما ذكرنا من عدم جواز التخصيص بهما هو المشهور من مذهب علمائنا . ونقل ذلك عن أبى بكر الجصاص وعيسى بن أبان وهو قول أكثر اصحاب أبى حنيفة وهو قول بعض اصحاب الشافعى .
وانظر أيضا : حاشية التفاتاتى على العضد ١٤٩/٢ ، ومراة الأصول ص ١٥٨ والمتبصرة ص ١٢٨ ، ١٣٩ وتيسير التحرير ٣٢١/١ ، والمغنى للخبازى ص ١١٩ ، وأدب القاضى للماوردى ٢٨٩/١ .
(١) انظر : البرهان ٤٢٨/١ .

والتساوى فى آحاد الوقائع . فإن ظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بالقياس ، أى يكون القياس مخصصا ، وإلا ، أى وإن لم يظهر ترجيح خاص للقياس يعمل بعموم الخبر ، أى لا يخصص بالقياس .

وأحتج على المختار بأن العلة إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصا من العام^(١) . كان القياس كالنص الخاص ، فيخصص العموم جمعا بين الدليلين .

بخلاف ما إذا لم يكن واحد من تلك الشرائط متحققا فإنه وإن كان القياس - لكونه خاصا - راجحا^(٢) فى الدلالة على العام ، إلا أنه احتمال أن لا تكون العلة المستنبطة أو المختلف فيها علة . فجاز أن يرجح العام عليه من هذا الوجه .

ص - واستدل بأن المستنبطة إما راجحه أو مرجوحة أو مساوية والمرجوح والمساوى لا يخصص . ووقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معين .

وأجيب بجريه فى كل تخصيص وقد رجح بالجمع .

ش - واستدل على الشق الثانى من المذهب المختار بأن القياس الذى تكون علته مستنبطة لا يكون مخصصا للعام ؛ لأن العلة المستنبطة إما أن تكون راجحة على العام فى محل التخصيص أو مرجوحة أو مساوية له .

(١) أ : للعام .

(٢) ب : واضحا بدل راجحا .

فإن كانت مرجوحة أو مساوية لا تخصص العام ، وإلا يلزم ترجيح المرجوح أو ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح .

وإن كانت راجحة يجوز التخصيص بها . فحينئذ يكون على تقدير واحد مخصصاً^(١) وعلى تقديرين لا يكون مخصصاً .

ووقوع احتمال من اثنين أقرب من وقوع واحد معين .

أجاب بالنقض الإجمالي بأن الدليل المذكور يطرد في جميع صور التخصيص سواء كان بالقياس أو بغيره بأن يقال : الخاص إما أن يكون راجحاً على العام في محل التخصيص أو متساوياً^(٢) له أو مرجوحاً إلى آخره . وقد رجح الخاص على العام في غير صور القياس جمعاً بين الدليلين . فكذا ههنا .

قيل : قوله : «واستدل» نقض للدليل الذي ذكره على المختار ، لا استدلال على الشق الثاني من المذهب المختار .

ووجه وروده أن يقال : إن وجوب التخصيص بالقياس على الأصل المخصوص^(٣) مبني على جواز التخصيص بالعلة المستنبطة ؛ لأن تلك العلة لا يجوز أن تكون ثابتة بنص أو إجماع . وإلا كان هو القسم الأول بعينه . لكن التخصيص بالمستنبطه لا يجوز لما ذكر . والجواب عنه مامر .

(١) أ : فحينئذ لا يكون على تقديرين لا يكون مخصصاً . وفيه خطأ .

(٢) أ : مساوياً .

(٣) أ ، ب ، ج : المخصص .

ص - الجبائي : لو خص به - لزم تقديم الأضعف بما تقدم في خبر الواحد من أن الخبر مجتهد فيه^(١) في أمرين إلى آخره .
وأجيب بما تقدم .

وبأن ذلك عند إبطال أحدهما . وهذا إعمال لهما .

وبإلزام تخصيص الكتاب بالسنة والمفهوم لهما .

ش - احتج الجبائي على تقديم العام على القياس مطلقا بأنه لو خص العام بالقياس - لزم ترجيح الأضعف .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن^(٢) القياس أضعف لما تقدم من أن الخبر العام يجتهد فيه^(٣) في أمرين ، والقياس يجتهد فيه في ستة أمور ، وفي الأمرين أيضا إن ثبت أصل القياس بالخبر .
وجوابه ههنا هو الجواب المذكور ثمة .

وأجاب أيضا بأننا لانسلم بطلان تقدم الأضعف والاتفاق على بطلان الأضعف إنما يكون عند إبطال الأقوى بالكلية . وههنا لما لم يبطل الأقوى بالكلية - قدم القياس جمعا بين الدليلين .

وأجاب أيضا بأن الدليل المذكور يوجب عدم جواز تخصيص

(١) الأصل : يجتهد فيه .

(٢) ١ : لأن .

(٣) ١ : مجتهد فيه .

الكتاب بالسنة لكون السنة أضعف . وعدم جواز تخصيص الكتاب
والسنة بالمفهوم لكون المفهوم أضعف منها . فيكون الإلزام
مشتركا .

ص - واستدل بتأخيره في حديث معاذ وتصويبه .

وأجيب بأنه آخر السنة عن الكتاب ولم يمنع الجمع .
واستدل أن دليل القياس هو^(١) الإجماع ولا إجماع عند مخالفة
العموم .

وأجيب بأن المؤثرة ومحل التخصيص يرجعان إلى النص ؛
لقوله^(٢) - صلى الله عليه وسلم - : «حكمي على الواحد» .
وما سواهما ، أن ترجح الخاص - وجب اعتباره لأنه المعتر كما
ذكر في الإجماع الظني .

وهذه ونحوها قطعية عند القاضي لما ثبت من القطع بالعمل
بالراجح من الأمارات .

ظنية عند قوم ؛ لأن الدليل الخاص بها ظني .

ث - استدل الجبائي أيضا على عدم جواز تخصيص العام
بالقياس مطلقا بقصة معاذ ؛ فإنه آخر القياس عن الكتاب والسنة ،
وصوبه الرسول - عليه السلام - فلو كان القياس مخصصا للعام -

(١) «هو» ساقط من أ ط ، ع والبايرتي .

(٢) ط ، ع : كقوله .

يلزم تقديمه عليهما .

أجاب بأن معاذاً آخر السنة عن الكتاب وصوبه الرسول - عليه السلام - فيكون الكتاب متقدماً على السنة . ولم يمنع تقديم الكتاب على السنة للجمع بين عموم الكتاب وتخصيصه بالسنة إذا كانت خاصة . فكذا تقديم الكتاب والسنة على القياس لا يمنع الجمع بين عمومهما وتخصيصه بالقياس إذا كان خاصاً .

واستدل أيضاً بأن دليل القياس هو الإجماع ولا يتحقق الإجماع على جواز القياس إذا كان القياس مخالفاً للعموم ؛ لأن الواقفية لا يجوزون القياس إذا كان مخالفاً للعموم . وإذا لم يتحقق دليل على جواز القياس - لم يكن حجة . وإذا لم يكن حجة - لم يكن مخصصاً للعموم ؛ لأن التخصيص به حينئذ يوجب ترك مقتضى العام بما ليس بحجة .

أجاب بأننا لانسلم أن دليل كل قياس هو الإجماع ، بل قد^(١) يكون نصاً .

وذلك لأن المؤثرة^(٢) أي الوصف الموجود في الفرع الذي نص على عليته^(٣) في الأصل . ومحل التخصيص ، أي الأصل الذي خصص عن العام بنص يرجعان إلى النص ، على معنى أن تأثير الوصف (في الفرع أيضاً بالنص . وثبوت حكم محل التخصيص في

(١) لفظ «قد» ساقط من أ .

(٢) أ ، ج : المؤثر .

(٣) الأصل : عليه بدل «عليته» .

الفرع أيضا بالنص ؛ لأنه لما نص على عليية الوصف^(١) في الأصل - دل على أن خصوصية الأصل في الحكم ملغاة . فعلم بذلك النص وبقوله : «حكمى على الواحد حكمى على الجماعة^(٢)» تأثير الوصف في الفرع .

وكذا إذا خص محل التخصيص بنص وقد وجد في محل التخصيص معنى وجد في غيره - كان ذلك النص المخصص مع قوله - عليه السلام - : «حكمى على الواحد» يوجب تخصيص الصورة المساوية^(٣) لمحل التخصيص . وما سواهما ، أي وما سوى العلة المؤثرة ومحل التخصيص ، إن ترجح الخاص الذي هو القياس - وجب اعتباره ؛ لأن رجحان الظن هو المعبر ، كما ذكر في الإجماع الظنى .

وهذه ، أي مسألة تخصيص العام بالقياس ونحوها كتخصيص الكتاب بخبر الواحد قطعية عند القاضي لما ثبت أن العمل بالراجح من الأمارات قطعى .

ظنية عند قوم ؛ لأن الدليل الخاص بهذه المسألة ظنى ، أى لأن المخصص في هذه المسألة ظنى .

**

-
- (١) ساقط من ١ .
(٢) سبق تخريجه في ص ٢٠٦ .
(٣) ١ : المتساوية .

المطلق والمقيد

ص - المطلق والمقيد .

المطلق : ما دل على شائع في جنسه .

فيخرج المعارف ، ونحو : كل رجل ونحوه ؛ الاستغراقها .
والمقيد بخلافه .

(١) ويطلق المقيد على ما أخرج من شائع (٢) بوجه كرقبة
مؤمنة .

وما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار
فيه ، ويزيد (٣) .

ش - لما فرغ من مباحث العام والخاص - عقبها المطلق
والمقيد ؛ لأن المطلق كالعام ، والمقيد كالخاص .

وعرف المطلق بأنه : «ما دل على شائع في جنسه» .

فقوله : «ما» بمنزلة الجنس . والمراد منه : اللفظ .

وقوله : «دال» احتراز عن المهملات .

(١) في أ ، بدل العبارة التي بين القوسين : المطلق على ما أخرج من شائع بوجه جاز

فيه ويزيد . وهي ناقصة وغير مربوطة .

(٢) المثبت من ب ، جـ وفي غيرهما شياع .

(٣) ط : تزيد .

وقوله : «شائع» أي لا يكون متعينا بحيث يمتنع^(١) صدقه على كثيرين . احترز به عن المعارف لكونها متعينة .

ولم يخرج عنه^(٢) المحلى باللام إذا أريد به الماهية .

وقوله : «في جنسه» أي له أفراد مماثلة كل واحد بعد حذف مابه صار فردا . احترز به عن النكرة المستغرقة في سياق الإثبات ، نحو : كل رجل . ونحوه ، وهو النكرة في سياق النفي لاستغراقها ؛ لأن المستغرق لا يكون له أفراد مماثلة كل واحد بعد حذف ما به صار فردا .

واعلم أن هذا الحد يتناول اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي ، والنكرة التي دلت على واحد غير معين ؛ لأنها أيضا لفظ دال شائع في جنسه .

والمقيد بخلاف المطلق . وهو لفظ دال على معنى غير شائع في جنسه وهو يتناول ما دل على معين ، وما دل على شائع لكن لافي جنسه . فيكون العام مقيدا بهذا التعريف .

وقد يطلق المقيد على ما أخرج من شائع ، كرقبة مؤمنة ، أي ما دل على مفهوم المطلق بوصف زائد عليه .

وهذا التفسير أعم من الأول ؛ لأن قوله^(٣) : «رقبة مؤمنة» غير مقيد بالتفسير الأول ؛ لأنه دال على شائع في جنسه ، ومقيد بالتفسير

(١) أ : يمنع .

(٢) «عته» ساقط من أ .

(٣) أ : كونه بدل «قوله» .

الثاني ؛ لأنه أخرج من شائع بوجه .

وكل ما ذكر في تخصيص العموم من المتفق عليه والمختلف فيه ، والمختار والمزيف ، جار في تقييد المطلق ويزيد ههنا مسألة . وهي مسألة حمل المطلق على المقيد .

ص - (مسألة) إذا ورد مطلق ومقيد ، فإن اختلف حكمهما ، مثل : اكس وأطعم ، فلا يحمل أحدهما على الآخر بوجه اتفاقا . ومثل : إن ظهرت فاعتق رقبة ، مع لا تملك رقبة كافرة واضح .

وإن لم يختلف حكمهما ، فإن اتحد موجبها مثبتين حمل المطلق على المقيد لا العكس ، بيانا ، لانسخا^(١) . وقيل : نسخ إن تأخر المقيد .

ش - إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد ، فلا يخلو إما أن يختلف حكمهما ، أولا .

فإن اختلف حكمهما - فلا يحمل أحدهما على الآخر أصلا بالاتفاق مثل : أكس ثوبا من الثياب المصرية وأطعم . فإنه لا يقيد الطعام بقيد المصرى لعدم المنافاة بينهما ، إلا في صورة مثل قوله إن ظهرت فاعتق رقبة ، مع قوله ، لا تملك رقبة كافرة ، فإن الإجماع منعقد على أن تقييد المنهى عنه بالكافر يوجب تقييد المأمور به بنفى

(١) أ : ناسخا .

الكفر ؛ لأن الاعتراف يقتضى الملكية . فلو لم يقيد المأمور به بنفى الكفر - لامتنع الجمع بين الإتيان بالمأمور به ، والاجتناب عن المهنى عنه .

ولذلك قال : «واضح» أى تقييد الرقبة المطلقة بنفى الكفر .

وإن لم يختلف حكمها أى حكم المطلق والمقيد ، فإن كان موجبها متحدا وكانا مثبتين ، مثل قوله فى الظهار : أعتق رقبة ، أعتق رقبة مؤمنة . ففيه ثلاثة مذاهب :

أحدها - أنه يحمل المطلق على المقيد ، ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له سواء تقدم المطلق أو تأخر . وهو المختار عند المصنف .

والثانى - أنه يحمل المطلق على المقيد ويكون المقيد نسخا للمطلق إن تأخر المقيد .

والثالث - أنه يحمل المقيد على المطلق .

ص - لنا : أنه جمع بينهما ؛ فإن العمل بالمقيد عمل بالمطلق .

وأىضا : يخرج بيقين .

وليس بنسخ ؛ لأنه (لو كان التقييد نسخا - لكان التخصيص (نسخا^(١)) .

(١) زيارة من ط ع .

وأیضا : لكان تأخر^(١) المطلق نسخا^(٢) .

ش - احتج المصنف على أنه يجب حمل المطلق على المقيد ، لا العكس بوجهين :

أحدهما - أن حمل المطلق على المقيد جمع بين المطلق والمقيد ؛ لأن العمل بالمقيد ، عمل بالمطلق وزيادة . والجمع بينهما أولى .

الثاني - أن من عمل بالمقيد يخرج عن عهدة التكليف بيقين ، لأنه إن كان التكليف بالمقيد - فظاهر . وإن كان التكليف بالمطلق فقد أتى بالمطلق وزيادة . فيلزم الخروج عن عهدة التكليف بيقين .

ومن عمل بالمطلق لا يخرج عن عهدة التكليف بيقين ؛ لجواز ان يكون التكليف بالمقيد ، والإتيان بالمطلق لا يستلزم الإتيان به . فلا يخرج عن عهدته بيقين .

وأحتج أيضا على أن حمل المطلق على المقيد المتأخر ، لا يكون نسخا له بل بيانا بوجهين :

أحدهما - أنه لو كان حمل المطلق على المقيد المتأخر نسخا له .

لكان تخصيص العام نسخا له .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن التقييد يرفع الإطلاق ، والتخصيص يرفع

(١) ع : تأخير .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

العموم .

فإذا كان المقيد ناسخا للمطلق - كان الخاص ناسخا للعام .
الثاني - أنه لو كان تأخر المقيد ناسخا للمطلق - لكان تأخر
المطلق ناسخا للمقيد .

والتالى باطل .

بيان الملازمة : أنه كما أن تأخر المقيد يرفع الإطلاق كذلك
تأخر المطلق يرفع التقييد ، فلا فرق بينهما .

ص - (قالوا : لو كان تقييدا - لوجب دلالة رقبة على مؤمنة
مجازاً .

وأجيب بأنه لازم لهم إذا تقدم المقيد ، وفى التقييد
بالسلامة^(١) .

والتحقيق أن المعنى رقبة من الرقاب^(٢) فيرجع الى نوع من
التخصيص يسمى تقييدا^(٣) .

ش - القائلون بأن تأخر المقيد عن المطلق نسخ له ، لا بيان ،
احتجوا بأنه لو تأخر المطلق عن المقيد بيانا للمطلق لانسخا له -

(١) الأصل : السلام .

(٢) الأصل : الرقيات .

(٣) فى أ ، بدل العبارة التى بين القوسين : «قالوا : إن المعنى رقبة من الرقاب ،
فيرجع إلى نوع من التخصيص ، سمي تقييدا» .

لوجب أن تكون^(١) دلالة رقبة على مؤمنة مجازا .

والتالى باطل ؛ لأن المجاز خلاف الأصل .

بيان الملازمة : أن المقيد لو كان بيانا للمطلق - لكان المراد بالمطلق هو المقيد . وإذا أطلق المطلق وأريد المقيد - كان مجازا .

أجاب بأن هذا أيضا لازم عليكم إذا تقدم المقيد على المطلق ، لأنكم سلمتم أن المقيد حينئذ يكون بيانا للمطلق ، لانسخا له .

وأیضا : هذا لازم عليكم فى تقييد الرقبة بالسلامة من العيوب فى كفارة الظهار ، لأن الرقبة مطلقة ، فدلالتها على الرقبة السليمة مجاز .

ولما كان هذا الجواب جدليا - أشار إلى ما هو الحق عنده .

قال : والتحقيق أن المعنى رقبة من الرقاب ، أى رقبة معينة من المعينات . فحينئذ لا يكون تقييده بقوله «مؤمنة» مجازا ؛ لأن دلالة رقبة معينة من المعينات على أى معين يفرض من ذلك الجنس تكون حقيقة ؛ لأن معينا من المعينات مشترك بين جميع المعينات بالاشتراك المعنوى . فعلى هذا تكون الملازمة ممنوعة .

قيل فى بيان التحقيق : إن قول الشارع : أعتق رقبة ، وإن لم يذكر معه من الرقيات إلا أن المعنى : أعتق رقبة من الرقيات . فلما قال : أعتق رقبة مؤمنة - بين بهذا القيد أن المراد بالمقدر العام هو

(١) المثبت من أ وفى غيرها : لوجب دلالة الخ .

الخاص . فيكون المقدر هو الرقيات المؤمنة - فيرجع إلى نوع من التخصيص ، فيسمى تقييدا .

وهذا أوفق لما في المتن .

والأولى أن يقال في جوابه : المجاز وإن كان على خلاف الاصل - فهو أولى من النسخ . فيصار إليه احترازا عما هو أشد محظورا منه .

ص - فإن^(١) كانا منفيين - عمل بهما ، مثل : لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافراً .

ش - وأما إذا كان موجبها متحدا وكانا منفيين - عمل بهما ؛ إذ لا تعذر فيه ، مثل : لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا . فيعمل بهما بأن لا تعتق مكاتبا أصلا .

ص - فإن^(٢) اختلف موجبها ، كالظهار والقتل ، فعن الشافعي - رحمه الله - حمل المطلق على المقيد .

فقيل^(٣) : بجامع وهو المختار . فيصير كالتخصيص بالقياس على محل التخصيص .

وشدعنه بغير جامع .

وأبو حنيفة - رحمه الله - لا يحمل .

(١) ط ، ع : وإن .

(٢) أ : وإن .

(٣) الأصل : ب ، ج : قيل .

ش - وإن لم يختلف الحكمان وكان موجبهما مختلفا ، مثل قوله تعالى في كفارة الظهر : (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ^(١)) .

وقوله في القتل الخطأ : (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ^(٢)) . فقد اختلفوا . فنقل عن الشافعي حمل المطلق على المقيد .

فقال بعض أصحابه : أراد أنه إذا كان بينهما جامع موجب للإلحاق حتى يكون التقييد بدليل . فيكون تقييد المطلق بالقياس على المقيد ، كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص . وهو المختار .

وقال بعضهم : أراد أنه يحمل المطلق على المقيد سواء وجد جامع بينهما أو لم يوجد ، بناءً على أن القرآن كله كالكلمة الواحدة ، لاتعدد فيه .

وهذا الأخير مردود ، شذ نقله عن الشافعي .

وأبو حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد أصلا ، لأن الحمل يوجب رفع الاطلاق بالقياس وهو نسخ ، والقياس لا ينسخ .

أجيب بأننا لانسلم بأنه نسخ ، بل هو تقييد للمطلق ببعض المسميات فيكون بيانا له ، لانسخا .

(١) - ٢ - المجادلة - ٥٨ .

(٢) - ٩٢ - النساء - ٤ .

وانظر رأى الماوردي في حمل المطلق على المقيد في أدب القاضي ٣٠٥/١ .

المجمل

ص - المجمل : المجموع .

وفي الاصطلاح : ما لم تتضح دلالاته .

وقيل : اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء .

ولا يطرد للمهمل^(١) والمستحيل .

ولا ينعكس ؛ لجواز فهم أحد^(٢) المحامل ، والفعل
المجمل^(٣) ، كالقيام^(٤) من الركعة الثانية^(٥) ، لاحتمال الجواز
والسهو .

أبو الحسين : مالا يمكن معرفة المراد منه^(٦) .

ويرد المشترك المبين^(٧) والمجاز المراد ، بين أو لم يبين^(٨) .

(١) أ : بالمهمل .

ط ، ع : في المهمل .

(٢) «أحد» ساقط من أ .

(٣) أ : المهمل .

ط : المجمع .

(٤) ع : كالقياس بدل كالقيام وهو خطأ .

(٥) لفظ «الثانية» ساقط من أ ، ط ، ع والبابرتى .

(٦) «منه» ساقط من أ .

(٧) أ : والمبين .

(٨) أ : تبين أو لم تبين .

وقد يكون في مفرد بالاصالة^(١) وبالاعلال ، كالمختار^(٢) .
وفي مركب ، مثل : أو يعفو^(٣) ، وفي مرجع الضمير ، وفي مرجع
الصفة ، كطبيب ماهر^(٤) ، وفي تعدد المجاز بعد منع الحقيقة .
ش - لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في بيان المجلد والمبين ،
والكلام في حده وأقسامه وأحكامه .

المجلد لغة هو : المجموع . من قولهم : أجل الحساب ، إذا
جمعه ورفع تفاصيله .

وفي الاصطلاح : ما لم تتضح دلالاته .

وإنما قال : «ما» ولم يقل لفظ ، ليتناول الفعل والقول ؛ لأن
الإجمال كما يكون في اللفظ كذلك يكون في الفعل .

والدلالة أعم من أن تكون لفظية أو غير لفظية .

ودلالة الفعل عقلية .

وقوله : «ولم تتضح دلالاته» . احتراز عن المهمل ؛ فإنه لا
دلالة له أصلاً .

وعن^(٥) المبين ؛ لأن دلالاته متضحة .

(١) أ : بالإضافة وهو خطأ .

(٢) أ : بالمجاز بدل «المختار» .

(٣) أ : أو يعفون وهو خطأ .

(٤) الأصل ب ، ج : طبيب ماهر .

(٥) أ : غير بدل عن وهو تصحيف .

قيل : يدخل في الحد : المؤول أيضا ؛ فإن دلالة على المعنى
المرجوح ليست متضحة .

أجيب عنه بأن المؤول صدق عليه أن دلالة متضحة بالنسبة
إلى المعنى الراجح .

ورد^(١) هذا الجواب بأنه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه ؛
لأنه ظاهر . وداخل تحته من الوجه الآخر الذى به كان مؤولا .

وهذا الرد غير صحيح ؛ لأن المجمل : مالم تتضح دلالة
أصلا والمؤول يتضح دلالة في الجملة ؛ لأن دلالة متضحة بالنسبة
إلى المعنى الراجح . فلا يكون داخلا تحت الحد .

وقيل فى تعريف المجمل أيضا إنه : اللفظ الذى لا يفهم منه
عند الإطلاق شيء .

وهذا الحد غير مطرد ؛ لأنه يصدق على المهمل ؛ لأنه لا يفهم
منه شيء عند الإطلاق ، مع أنه ليس بمجمل .

وكذا يصدق على المستحيل ؛ إذ لا يفهم منه عند الإطلاق
شيء ؛ لأن مدلوله ليس بشيء ، مع أن المستحيل ليس بمجمل .

وهذا الحد أيضا غير منعكس ؛ فإن المجمل قد يفهم منه شيء
عند الإطلاق لجواز فهم أحد محامله عند الإطلاق . وأحد المحامل
شيء - فيصدق المحدود ، دون الحد .

(١) الراد هو الخنجى . انظر : النقود والردود (٢٢٧ الف) .

وأيضاً الفعل المجرى من الحد ؛ لأنه ليس بلفظ ، مع أنه مجمل ، كقيام النبي - عليه السلام - من الركعة الثانية من غير أن يجلس للتشهد فإنه فعل مجمل ، لأنه يحتمل أن يكون القيام عن تعمد فيكون دالاً على جواز ترك الجلسة للتشهد ، ويحتمل أن يكون القيام عن سهو ، وحينئذ لا دلالة له على جواز ترك الجلسة للتشهد .

وقال أبو الحسين^(١) في تعريفه : إن المجرى مالا يمكن معرفة المراد منه ، أى من نفسه ، واحترز به عن المجرى المبين ، فإنه يمكن معرفة المراد بالبيان ، لا من نفسه .

وأورد على طرد هذا التعريف المشترك المبين ، كعين جارية . فإنه لا يمكن معرفة المراد من نفسه ، مع أنه ليس بمجرى .

وهذا غير وارد ؛ إذ المشترك مع قطع النظر عن البيان ، لا يمكن معرفة المراد من نفسه ، فيكون مجملاً بهذا الاعتبار ومع التفات النظر إلى البيان يمكن معرفة المراد منه ، فلا يكون مجملاً بهذا الاعتبار . واللفظ الواحد يجوز أن يكون مجملاً باعتبار ، غير مجمل باعتبار آخر .

وأورد أيضاً على طرده المجاز المراد ، بين أو لم يبين ، لأنه لا يمكن معرفة المراد من نفسه مع أنه ليس بمجرى .

وقيد المشترك بالمبين ؛ لأنه إذا لم يبين يكون مجملاً ، بخلاف المجاز فإنه لا يكون مجملاً سواء بين أو لم يبين .
قيل : هذا أيضاً غير وارد ؛ لأن اللفظ إذا أريد به المجاز - لم

(١) انظر : المعتمد ١/٣١٧ .

يكن معرفة المراد من نفسه . وهو من هذا الوجه مجمل ، ومن حيث أنه استعمل فيما لم يوضع له مجاز .

والإجمال قد يكون في مفرد ، إما بالاصالة ، كالقرء ، أو بإعلال ، كالمختار ، فإنه يحتمل أن يكون^(١) فاعلا ويحتمل أن يكون مفعولا . وهذا الإجمال إنما عرض فيه بواسطة قلب الياء المكسورة أو المفتوحة ألفا .

أو
وقد يكون الإجمال في مركب ، مثل قوله تعالى : «أَعْفُوا
الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ»^(٢) . لاحتمال أن يكون الموصول مع صلته هو الزوج أو الولي . والموصول مع الصلة مركب .

وقد يكون الإجمال في مرجع الضمير . وذلك إذا تعدد ما يحتمل أن يكون مرجوعا إليه ، ولم يرجع العود إلى واحد . نحو ضرب زيد عمرا وأكرمني . فإن الضمير الذي هو فاعل أكرمني يحتمل أن يرجع إلى زيد ويحتمل أن يرجع إلى عمرو .

وقد يكون الإجمال في مرجع الصفة ، مثل قوله : زيد طبيب ماهر . فإنه يحتمل أن يكون ماهر صفة للطبيب ، ويحتمل أن يكون صفة لصفة أخرى .

وقد يكون الإجمال في تعدد المجاز بعد منع حمل اللفظ على مفهومه الحقيقي إذا كانت المجازات متكافئة .

(١) «أن يكون» ساقط من أ .

(٢) ٢٣٧ - البقرة - ٢ .

ص - (مسألة) لا إجمال في نحو: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةُ) و(أُمَّهَاتُكُمْ) .

خلافًا للكرخي والبصرى^(١) .

لنا : القطع بالاستقراء أن العرف : الفعل المقصود منه .

قالوا : ما وجب للضرورة يقدر بقدرها ولا يضم^(٢) الجميع .

والبعض غير متضح^(٣) .

وأجيب متضح بما تقدم^(٤) .

ش - ذهب أكثر الأصوليين إلى أنه لا إجمال في إضافة التحريم إلى الأعيان . مثل قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةُ^(٥)) وقوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ^(٦)) .

خلافًا للكرخي وأبي عبدالله البصرى^(٧) .

(١) أ ، ط ، ع : البصرى والكرخي .

(٢) ط : فلا .

(٣) ع زيادة : «بما تقدم» .

(٤) «منضح» ساقط من أ .

(٥) ٣ - المائدة - ٥ .

(٦) ٢٣ - النساء - ٤ .

(٧) قال عبدالعزيز البخارى في شرحه للبزودى (١٠٦/٢) : اختلفوا في التحريم

والتحليل المضافين إلى الأعيان مثل قوله تعالى : حرمت عليكم أمهاتكم ، حرمت عليكم الميئة الخ .

على ثلاثة أقوال . فذهب الشيخ المصنف وشمس الأئمة وصاحب الميزان ومن تابعهم إلى أن ذلك بطريق الحقيقة ، كالتحريم والتحليل المضافين إلى الفعل . فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه ، فيثبت التحريم

عاما .

وأحتج المصنف على المذهب الأول بأن القطع حاصل بالاستقراء أن التحريم المضاف إلى الأعيان المراد منه عرفاً : تحريم الفعل المقصود منه . مثلاً : الفعل المقصود من الميتة : الأكل . فالتحريم المضاف إلى الميتة هو تحريم الأكل .

والفعل المقصود من النساء هو النكاح ، فالتحريم المضاف إلى الأمهات هو تحريم نكاحهن .
القائلون بالإجمال قالوا : إن التحريم المضاف إلى الأعيان لا بد وأن يكون فيه إضمار ؛ لأن التحريم إنما يتعلق بالأفعال المقدورة . والأعيان ليست بمقدورة . فإذا وجب أن يضم شيء بالضرورة ، لئلا يلزم إهمال الخطاب بالكلية ، فيقدر المضمّر بقدر الضرورة ، لأن الزيادة عليه غير محتاجة . فلا يضم الجميع ؛ لأن الضرورة تندفع بإضمار البعض . فتعين إضمار البعض . والبعض غير متضح ؛ لعدم أولوية إضمار البعض دون بعض . فيتحقق الإجمال .
أجاب بأن البعض متضح بما تقدم من أن العرف يقتضي في مثله تحريم الفعل المقصود .

ص - (مسألة) لا إجمال في نحو : (وَأَمْسَحُوا بِرُؤْسِكُمْ) .
لنا : أن لم يثبت (في مثله^(١)) عرف في بعض كما لك والقاضي وابن جنى^(٢) .

=
وذهب بعض أصحابنا العراقيين ، منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي ومن تابعه إلى أن المراد تحريم الفعل أو تحليله لاغير . وإليه ذهب عامة المعتزلة .
وذهب قوم من نوابت القدريّة كآبي عبدالله البصري وأصحاب أبي هاشم إلى أنه مجمل . وانظر أيضاً : مسلم الثبوت والفواتح ٢٣/٢ ، والمعتمد ١/٢٢٣ ، وإحكام الأمدى ٣/١٢ وتيسير التحرير ١/١٦٦ ، وأصول السرخي ١/١٩٥ .
(١) زيادة أ مما عدا الأصل .
(٢) «ابن جنى» ساقط من أ .

(١) وإن ثبت كالشافعي وعبد الجبار وأبي الحسين ، فلا إجمال^(١) .

قالوا : العرف في نحو مسحت بالمنديل : البعض .
قلنا : لأنه آلة .

بخلاف مسحت بوجهي^(٢) .

وأما الباء للتبويض ، فأضعف .

ش - اختلفوا في أن قوله تعالى : (وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ^(٣)) .
هل هو مجمل ام لا ؟

فذهبت الحنفية^(٤) إلى انه مجمل لتردده بين وجوب مسح جميع
الرأس وبعضه لإطلاق الرأس على الكل والبعض . والمبين فعله^(٥)
عليه السلام .

وذهب الباكون إلى أنه غير مجمل .

فعند الشافعي أنه لمطلق مسح الرأس من غير أن يتعرض
لللبعض أو للكل . ويحصل بأقل ما ينطلق عليه اسم المسح .

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : وجهي .

(٣) ٦ - المائة - ٥ .

(٤) القائل بالإجمال بعض الحنفية ومنهم صاحب الهداية ، لا جمهورهم ورأى
الجمهور أنه لا إجمال فيه . انظر : مسلم الثبوت مع الفواتح ٢٥/٢ والتحرير
وشرحه التيسير ١٦٧/١ .

(٥) أ : قوله بدل «فعله» .

وعند بعض أصحابه إنه لمسح بعض الرأس أى بعض كان .
وعند مالك والقاضي وابن جني^(١) أنه للكل^(٢) .

واحتج المصنف على أنه لا إجمال فيه بأنه إن لم يثبت عرف في ظهور استعماله في بعض أيّ بعض كان (بل^٣ بقى على الوضع الأول ، كما هو مذهب مالك والقاضي وابن جني ، كان مقتضاه مسح الكل . فلا إجمال .

وإن ثبت عرف في ظهور استعماله في بعض أيّ بعض كان^(٣) . كان مقتضاه التبعض فيحصل بمسح أى بعض . فلا إجمال أيضا .

وأعلم أن الفرق ثابت بين مذهب الشافعي وبين ما نقل عن بعض أصحابه . (٤) لأن مذهبه أنه لمطلق مسح الرأس ، ويحصل بأقل ما ينطلق عليه الاسم .

وما نقل عن بعض أصحابه^(٤) أنه لمسح بعض الرأس .

(١) هو عثمان بن جني الموصلي أبو الفتح ، من أئمة الأدب والنحو ، وكان المتنبئ يقول : ابن جني أعرف بشعرى منى . لازم أبا على الفارسي حضرا وسفرا حتى برع كان ابن تيميه يقول : ابن جني يعني لإدراكه مالا يدركه غيره . توفي سنة ١٣٩٢ .

انظر : الاعلام ٣٦٤/٤ ، وبيئمة الدهر ٧٧/١ ، والبلغة ص ١٣٧ ، رقم ٢١٦ ، وبيغية الدعاة ١٣٢/٢ ، والمنتظم ٢٢٠/٧ ، وشذرات الذهب ١٤٠/٣ ، وإنباه الرواة ٣٣٥/٢ ، ومعجم الادباء ٨١/١٢ ، والمعتبر (ورقة ١/١٢٣) ، وطبقات المعتزلة للمرتضى ١٣١ .

(٢) انظر : المحصول ٢٤٦/٣/١ ، والاحكام للمأمدي ١٤/٣ ، وإرشاد الفحول ١٧٠ ، وشرح الكوكب المنير ٤٢٣/٣ .

(٣) ساقط من أ .

(٤) ساقط من ج .

لكن لما كان مآل مذهب الشافعي أيضا إلى وجوب مسح بعض الرأس لم يفصل المصنف ، وذكر مطلقا ان مذهب الشافعي وجوب مسح البعض .

أحتج القائل بالتبعيض بوجهين :

أحدهما - عرف الاستعمال في مثل : مسحت بالمنديل فإنه يقتضى مسح بعض المنديل ، لا كله .

أجاب بأن العرف إنما يقتضى مسح البعض حيث يكون المسح للآلة ؛ لأن العمل بالآلة إنما يكون ببعضها . بخلاف مسحت بوجهي ، فإن العرف لا يقتضى فيه مسح بعض الوجه .

الثاني - أن الباء إذا وليت فعلا متعديا - أفادت التبعيض في المجرور بها لغة .

أجاب بأن الاستدلال بكون الباء للتبعيض أضعف ؛ لأنه لم يثبت نقل عن أحد من أئمة اللغة .

ص - (مسألة) لإجمال في نحو (قوله - عليه السلام - (١) :) «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» .

خلافاً لأبي الحسين والبصري .

لنا : العرف في مثله قبل الشرع : المؤاخذة والعقاب

(١) ما بين القوسين ساقط من ط ع .

ولم يسقط الضمان إما لأنه ليس بعقاب ، أو تخصيضا لعموم الخبر . فلا إجمال .

قالوا ، وأجيب بما تقدم في الميتة^(١) .

ش - لما كان الرفع المضاف إلى الخطأ والنسيان في مثل قوله - عليه السلام - : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» لا يوجب رفع ذاتها ، بل لا بد من إضمار ، اختلفوا في إجماله : فذهب الجمهور إلى أنه لا إجمال فيه .

وذهب أبو الحسين وأبو عبد الله البصرى إلى أنه مجمل^(٢) .

وأحتج المصنف على مذهب الجمهور بأن عرف استعمال أهل اللغة قبل الشرع في مثل هذا التركيب جرى على أن المراد : رفع^(٣) المؤاخذة والعقاب ؛ لأن رفع المؤاخذة والعقاب يتبادر إلى الفهم عند سماع هذا التركيب . فحينئذ لا إجمال فيه .

قوله : «ولم يسقط الضمان» إشارة إلى جواب سؤال تقريره أن عرف الاستعمال لو كان كما ذكرتم - لارتفع الضمان أيضا ؛ لكونه من

(١) قال الكرماني في النقود والردود (ورقة ٢٣٨ب) : واعلم أن في المتن في «قالوا وأجيب» اختصار غريب ، وبما تقدم متعلق بهما . و«في الميتة» أى في مسألة حرمت عليكم الميتة .

وأن المصنف قال في باب العموم في مسألة المقتضى «لاعموم له» : إن الحديث مجمل . قال : فكان الإجمال أقرب ففى كلامه إشماع رائحة المنافاة .

وفى ب : لا بد من إخبار . وأجيب . وفى البابرتى : لا بد من إضمار . وأجيب .

(٢) انظر : المعتمد ٣٣٦/١ .

(٣) فى الأصل : هو رفع المؤاخذة والعقاب وكلمة «هو» غير واضحة

المؤاخذة والعقاب .

والتالي باطل ؛ لأن الضمان لا يسقط عنهم .

أجاب بوجهين :

أحدهما - أن الضمان إنما لم يسقط لأنه ليس عقابا ؛ لأن المراد من العقاب ما يتعلق بالنفس من المضار . والضمان متعلق بالمال .

الثاني - أن وجوب الضمان وإن سلم أنه عقاب لكنه يكون تخصيصا لعموم الخبر الدال على نفي كل عقاب . والتخصيص أولى من الإجمال .

القائلون بكونه مجملا احتجوا بما سبق في مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةُ» . وتقريرها ههنا أنه لما امتنع رفع ذات الخطأ والنسيان عنهم - وجب أن يقدر شيء بالضرورة . ولا يجوز إضمار جميع ما يصلح أن يقدر ؛ لأن الضرورة تندفع بإضمار البعض . وإضمار بعض معين دون بعض ، ترجيح من غير مرجح . فيلزم الإجمال . وجوابه ما تقدم . وهو أنا لانسلم عدم أولوية إضمار بعض معين .

وذلك لأن العرف يقتضى إضمار المؤاخذة والعقاب . فيكون إضمارها أولى .

ص - (مسألة) لا إجمال في نحو : «لا صلاة إلا بطهور» . خلافا للقاضي .

لنا : إن ثبت عرف شرعي في الصحيح - فلا إجمال . وإلا

فالعرف في مثله (نفي^(١)) الفائدة ، مثل : لا علم إلا ما نفع . فلا إجمال^(٢) .

ولو قدر انتفائها - فالأولى نفي الصحة ؛ لأنه يصير كالعدم . فكان أقرب إلى الحقيقة المتعدرة .

فإن قيل : إثبات اللغة بالترجيح .

قلنا : إثبات المجاز بالعرف^(٣) في مثله (وهو جائز^(٤)) .

قالوا : العرف^(٥) شرعا^(٦) مختلف في الكمال والصحة .

قلنا : مختلف للاختلاف .

وإن سلم ، فلا استواء لترجيحه^(٧) بما ذكرناه .

ش - لما كان النفي الوارد على ماله وجود حسا ، مثل :

(١) زيادة من أ ط ع .

(٢) في الأصل : فللاجمال وهو تصحيف .

(٣) أ : فالعرف .

(٤) زيادة من ط ، ع .

(٥) البابرتى : والعرف .

(٦) في الأصل : شرع .

قال الكرمانى فى النقود والردود (ورقة ٣٣٩ الف) : القطبى : وفى بعض

النسخ «شرع» أى سواء . فقال الناس فيه : شرع بتحريك الراء وسكونها ، أى

سواء . ولادلالة فيها على أن المراد من العرف عرف الشرع .

وفى بعضها «شرعا» وهو وإن دل على عرف الشرع لكن لا يدل على السوية .

والظاهر أن الأصل كان باللفظين فسقط أحدهما . وليس والظاهر : إذ اللفظ

مشعر بالسوية : إذ الأصل عدم الترجيح .

(٧) فى الأصل : لترجيحه .

«لا صلاة إلا بطهور^(١)» لا يبقى ذلك حقيقة ، بل لا بد له من تقدير أمر يتعلق النفي به ، اختلفوا في كونه مجملا :

فذهب الجمهور إلى أنه ليس بمجمل .

وذهب القاضي إلى أنه مجمل لتعدد ما يصلح أن يقدر لتعلق النفي به ، وامتناع تقدير الكل لاندفاع الضرورة بالبعض ، وامتناع بعض معين لعدم الأولوية .

واحتج المصنف على أنه لا إجمال فيه بأنه إن ثبت عرف شرعى فى الصحيح ، فلا إجمال ، أى إن ثبت ان الشارع نقله من نفي الصلاة إلى نفي الصلاة الصحيحة - فلا إجمال .

(١) قال ابن كثير فى التحفة (٢/٧١) : ليس هو فى شىء من الكتب بهذا اللفظ . وإنما روى أبو داود وابن ماجه عن أبى هريرة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه .

انظر : أبو داود ، الطهارة ، باب التسمية على الوضوء ٢٥/١ ، رقم (١٠١) وابن ماجه ، الطهارة ، ٤١ - باب ما جاء فى التسمية فى الوضوء ١٤٠/١ ، رقم ٣٩٨ - ٤٠٠ .

قال ابن كثير : واسناده ليس بذاك . ولهذا الحديث طرق فى السنن وفى كل منها مقال .

وعن ابن عمر - رضى الله عنهما - عن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال : لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول .

رواه مسلم فى ٢ - الطهارة ، ٢ - باب وجوب الطهارة للصلاة ، ٢٠٤/١ - رقم ٢٢٤ .

قال ابن كثير : ولو أن المصنف مثل هذا بما صح من الاحاديث مثل قوله - صلى الله عليه وسلم - : إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة رواه مسلم - وما أشبه ذلك ، لكان أجود .

وإلا أى وإن لم يثبت عرف شرعى - فالعرف اللغوى فى مثل هذا التركيب يقتضى إضمار الفائدة ، أى لفائدة لصلاة الا بطهور . مثل : لا علم إلا ما نفع أى لا فائدة لعلم إلا ما نفع . فلا إجمال أيضا

فلو فرض انتفاء العرف الشرعى واللغوى فى مثل ذلك - فنفى الصحة أولى من نفي الفضيلة ؛ لأنه إذا انتفى صحة الشيء - يصير كالعدم ؛ لأنه حينئذ لا يكون معتدا به .

بخلاف ما إذا انتفى الفضيلة ، فإنه لا يصير كالعدم ؛ لأنه قد يكون معتدا به عندا انتفاء الفضيلة . فكان نفي الصحة أقرب إلى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الوجود .

فإن قيل : هذا الاستدلال فاسد ؛ لأنه إثبات اللغة بالترجيح ؛ وإثبات اللغة بالترجيح باطل بالاتفاق .

أجيب بأن هذا الاستدلال إثبات لأولوية أحد المجازات (بعد تعذر الحقيقة بالعرف^(١) . وإثبات أحد المجازات^(٢) بالعرف^(٣) جائز .

قيل : كيف صح جوابه بإثبات المجاز بالعرف ، والتقدير انتفاء العرف الشرعى واللغوى ؟

أجيب بأنه أراد بهذا العرف عرف الأصوليين فلا منافاة .

قيل : إن التأمل يأبى هذا الجواب ، لأن كلام الشارع لا يرد

(١) فى الاصل : بالعرف .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

على ما هو مصطلح حدث بعد ظهور لشرع .

والأولى أن يقال في جوابه : إن هذا الجواب على تقدير انتفاء الحقيقة الشرعية والعرفية . وانتفاؤهما لا يوجب انتفاء عرف المجاز .

احتج القائلون بالإجمال بأن عرف الشرع مختلف في الكمال والصحة في مثل هذا التركيب ؛ لأنه يرد هذا التركيب في الشرع تارة لنفي الصحة ، وأخرى لنفي الكمال . وإذا اختلف عرف الشرع فيهما - كان مجملا -

أجاب بأننا لانسلم أن وروده في الشرع مختلف ، بل الاختلاف إنما حصل من اختلاف العلماء في تقديره ؛ فإن بعضهم يقدر الصحة ، وبعضهم يقدر الكمال .

ولئن سلم أن وروده في الشرع مختلف ، ولكن لانسلم أن اختلاف عرف الشرع يوجب الإجمال ؛ لأن اختلاف عرف الشرع إنما يوجب الإجمال أن لو تساوى عرف الشرع فيهما . وهو ممنوع ؛ لأن نفي الصحة راجح بما ذكرنا . فلا إجمال .

ص - (مسألة) لا إجمال^(١) في نحو : (والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) .

لنا : أن اليد إلى المنكب حقيقة لصحة بعض اليد لما دونه . والقطع : إبانة المتصل فلا إجمال .

(١) البابرتى : الإجمال ، وهو خطأ .

واستدل : لو كان مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب - لزوم الإجمال .

وأجيب بأنه لو لم يكن - لزوم المجاز .

واستدل : يحتمل الاشتراك والتواطؤ .

وحقيقة أحدهما ووقوع واحد من اثنين أقرب من واحد معين .

وأجيب : (بأنه^(١)) إثبات اللغة بالترجيح .

وبأنه لا يكون مجملا أبدا .

قالوا : تطلق اليد على الثلاث ، والقطع على الإبانة وعلى الجرح . فثبت الإجمال .

قلنا : لا إجمال مع الظهور .

ش - لا إجمال في قوله تعالى : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) من جهة اليد والقطع . خلافا لبعض الأصوليين .

والدليل على أنه لا إجمال فيه أن اليد لمجموع العضو من الأنامل إلى المنكب حقيقة ؛ لصحة قولنا بعض اليد على ما دون المنكب ، وإمتناع أن يكون بعض الشيء نفسه .

والقطع حقيقة في إبانة المتصل^(٢) . فلا إجمال فيه .

(١) زيارة من ط .

(٢) في الاصل : المفصل .

واستدل على هذا المذهب بأن هذه الآية إنما تكون مجملة لو كان اليد مشتركا في الكوع والمرفق والمنكب . والاشترك خلاف الأصل .

وأجيب بأنه لو لم يكن مشتركا - لكان مجازا . والمجاز خلاف الأصل .

وهذا الجواب ضعيف ؛ لأن المجاز أولى من الاشتراك . واستدل أيضا على هذا المذهب بأن اليد يحتمل ان يكون مشتركا . وحينئذ يكون مجملا ، ويحتمل أن يكون متواطئا ، ويحتمل أن يكون حقيقية في أحدهما ، مجازا في الباقي . وعلى التقديرين^(١) يكون ظاهرا لا إجمال فيه .

ولاشك أن وقوع واحد من التقديرين الأخيرين أقرب من وقوع واحد معين ، وهو التقدير الأول . فكونه غير مجمل أقرب من كونه مجملا .

أجاب^(٢) بأن هذا إثبات اللغة بالترجيح ، وهو باطل . وبأنه لو صح ما ذكرتم - يلزم أن لا يكون مجمل أبدا لعين ما ذكرتم .

وفيه نظر ، لأن هذا الدليل لا يتمشى في جميع الألفاظ المجملة ، بل إنما يتمشى في اللفظ الذي أُطلق على معان ، واختلف

(١) في الاصل : على التقدير .

(٢) ١ : وأجيب .

في كونه ظاهرا في البعض أو غير ظاهر في شيء منها .

القائلون بالإجمال احتجوا بأن اليد يطلق على الثلاث^(١) ، أي العضو إلى الكوع وإلى المرفق وإلى المنكب ، والقطع يطلق على الإبانة وعلى الجرح . ولا ترجيح لواحد منها على الآخر . فيحصل الإجمال .

أجاب بأن اليد والقطع وإن كانا يطلقان على المعاني المذكورة لكن لإجمال فيهما لكونهما ظاهرين في بعض تلك المعاني ، لأن اليد ظاهرة في الكل ، والقطع في الإبانة ، ولا إجمال مع الظهور .

ص - مسألة : المختار^(٢) ان اللفظ لمعنى تارة ولمعنيين أخرى من غير ظهور مجمل .

لنا : أنه معناه .

قالوا : يظهر في المعنيين لتكثير الفائدة .

قلنا : إثبات اللغة بالترجيح .

ولو سلم عورض بأن الحقائق لمعنى واحد أكثر . فكان أظهر .

قالوا : يحتمل الثلاثة كالسارق .

ش - إذا كان اللفظ استعمل تارة فيما يفيد معنى وأخرى فيما

يفيد معنيين ولم يكن ظهور^(٣) بالنسبة إلى أحدهما - فالمختار عند

(١) أ : قالوا : يطلق اليد على الثلاث .

(٢) أ : أن المختار .

(٣) أ ، ج : له ظهور .

المصنف أنه مجمل .

وذهب بعض الأصوليين إلى أنه ليس بمجمل .

وأحتج المصنف على المختار بأنه إذا لم يكن ظهور لأحدهما بالنسبة إلى الآخر - لم يتضح دلالة بالنسبة إلى واحد منهما ، فيكون جملا ؛ إذ لا معنى للمجمل إلا ذلك .

القائلون بأنه ليس بمجمل احتجوا بوجهين :

الأول أن حملة على ما يفيد معنيين أظهر (من حملة^(١)) على ما يفيد معنى واحدا ؛ لأن حملة على ما يفيد معنيين موجب لتكثير الفائدة . وحمل اللفظ على ما هو أكثر فائدة أظهر .

أجاب بأن هذا إثبات اللغة بالترجيح ؛ لأنه أثبت ظهوره في المعنيين لكونه أكثر فائدة - وإثبات اللغة بالترجيح باطل .

ولو سلم أنه ليس إثبات اللغة بالترجيح لكنه معارض بأن الألفاظ الموضوعية لمعنى واحد بطريق الحقيقة أكثر من الألفاظ الموضوعية لمعنيين . وما هو أكثر أظهر .

الثاني أن اللفظ يحتمل أن يكون مشتركا بينهما ، ويحتمل أن يكون متواطئا ، ويحتمل أن يكون حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر ، كآية السرقة^(٢) .

وعلى التقدير الأول يكون جملا . وعلى التقديرين الأخيرين

(١) ساقط من أ .

(٢) الأصل ، ب ، ج : السارق .

لا يكون مجملا ووقوع واحد من اثنين أقرب من وقوع واحد معين .
فعدم^(١) الإجمال أقرب من الإجمال .

وجوابه ما مر في آية السرقة ، وهو أنه إثبات اللغة بالترجيح
وأنه يلزم أن لا يكون مجمل أبدا .

ص - (مسألة) ماله محمل^(٢) لغوى ومحمل^(٣) في حكم
شرعى ، مثل : «الطواف بالبيت صلاة» - ليس بمجمل .

لنا عرف الشارع تعريف الأحكام ، ولم يبعث لتعريف
اللغة .

قالوا : يصلح لهما ولم يتضح .

قلنا : متضح^(٤) بما ذكرناه .

ش - إذا ورد لفظ من الشارع يمكن ان يحمل على معنى لغوي
وان يحمل على حكم شرعى مثل : «الطواف بالبيت صلاة^(٥)» .

(١) أ : بعدم .

(٢، ٣) الأصل ، أ ، ج : مجمل والصحيح ما أثبتناه من ب .

(٤) الأصل : يتضح .

(٥) عن طاؤس عن ابن عباس أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم قال : «الطواف

بالبيت صلاة فأقلوا من الكلام» .

رواه النسائي في المناسك ، إباحة الكلام في الطواف ، ٢٢٢/٥ .

ورواه من طريق آخر عن طاوس عن ابن عمر موقوفا .

وراه الترمذى في ٧ - كتاب الحج ، ١١٢ - باب ما جاء في الكلام في الصلاة ،

حديث رقم (٩٦٠) ٢/٢٩٢ ، عن ابن عباس . ولفظه : «الطواف حول البيت مثل

الصلاة إلا انكم تتكلمون فيه . فمن تكلم فيه فلا يتكلمن إلا بخير» .

ورواه من طريق آخر عن طاؤس عن ابن عباس موقفا .

فإنه يحتمل أن يكون المراد به الافتقار إلى الطهارة ، إذ هي كالصلاة الشرعية حكما .

ويحتمل أن يكون المراد أنه صلاة لغة لاشتغالها على الدعاء .
فقد اختلفوا فيه فذهب طائفة إلى أنه مجمل ، وهو مذهب الغزالي^(١) .

وذهب طائفة إلى أنه ليس بمجمل ، وهو المختار عند المصنف . واحتج عليه بأن عرف الشارع تعريف الأحكام الشرعية ؛ لأن الرسول - عليه السلام - لم يبعث لتعريف اللغة . فحينئذ يجب حمل اللفظ على الحكم الشرعي ؛ لأنه موافق لما هو المقصود من البعثة . فلا يكون مجملا .

القائلون بكونه مجملا قالوا : إن اللفظ يصلح للحكم الشرعي والمعنى اللغوي . ولم يتضح دلالاته على شيء منها . فيكون مجملا .

أجاب بأنه يتضح دلالاته على الحكم الشرعي لما ذكرنا .

ص - (مسألة) لا إجمال فيما له مسمى لغوي ومسمى شرعي .

وثالثها ، للغزالي^(٢) - رحمه الله - في الإثبات شرعي وفي النهي مجمل^(٣) ، ورابعها في النهي ، لغوي ، والاثبات شرعي^(٤) مثل :

(١) انظر : المستصفي ١/٣٥٧ .

(٢) فيما عدا ط : الغزالي .

(٣) انظر : المستصفي ١/٣٥٩ .

(٤) أثبت من ع : وفي الأصل وأ ، ب ، ج : ورابعها في النهي لغوي فالإثبات ، مثل ..

وفي ط : وفي النهي للغوي ، مثل إنى إذ لصاتم .

«إني إذا لصائم» .

لنا : (أن^(١)) عرفه يقضي - بظهوره^(٢) فيه .

الإجمال : يصلح لهما .

الغزالي : في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته .

وأجيب : ليس معنى الشرعي : الصحيح ، وللإلزام في «دعى الصلاة» الإجمال .

الرابع : في النهي تعذر الشرعي للزوم صحته ، كبيع الخمر والخمر .

وأجيب بما تقدم .

وبأن «دعى الصلاة» للغوى : وهو باطل .

ثس - إذا ورد لفظ في الشرع له مسمى لغوى ومسمى شرعي من غير ظهور أحدهما فقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب :

أحدها - أنه لإجمال فيه - وهو المختار عند المصنف .

وثانيها - أنه مجمل مطلقا .

وثالثهما - وهو مذهب الغزالي^(٣) - أنه إذا ورد في جانب

الإثبات - يحمل على الشرعي ، فلا يكون مجملا . وإذا ورد في النهي

(١) زيادة من أ ، ط ، ع .

(٢) ع : يقتضى الظهور فيه .

(٣) انظر : المستصفي ٣٥٩/١ .

يكون مجملا .

ورابعها - أنه إذا ورد في جانب الإثبات يحمل على الشرعى ،
وإذا ورد في جانب النهي يحمل على اللغوى ، فلا يكون مجملا .

والفرق بين المذهب الأول والرابع أن المذهب الأول يحمله على
الشرعى سواء وقع فى الإثبات أو فى النهى ، والمذهب الرابع يحمله
على اللغوى إذا كان فى جانب النهى .

مثال ذلك فى جانب الإثبات قوله - عليه السلام - لعائشة حين
سألها : هل من غداء ؟ فقالت : لا . فقال : إني إذا صائم^(١) .

مثال ذلك فى جانب النهى . لاتصوموا يوم النحر .

وأحتج المنصف على المذهب المختار بأن عرف الشرع يقضى
بظهور اللفظ فى المسمى الشرعى ، كما تقدم . فلا إجمال .

وأحتج القائل بالإجمال بأن اللفظ يصلح لهما ، ولا ترجيح
لأحدهما على الآخر ، فلم يتضح دلالة على واحد منهما ، فيكون
مجملا .

والجواب ما تقدم ، وهو أنه يتضح دلالة بالنسبة إلى المفهوم

(١) روى مسلم فى ١٣ - الصيام ، ٣٢ - باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل
الزوال الخ .

رقم (١٧٠) ٨٠٩/٢ عن عائشة قالت : دخل على النبى - صلى الله عليه وسلم -
ذات يوم فقال : هل عندكم شئ ؟ فقلنا : لا قال : فإنى إذن صائم . ثم أتانا يوما
آخر فقلنا يارسول الله ! أهدى لنا حيس ، فقال : أدنية ، فلقد أصبحت صائما .
فأكل .

الشرعي .

احتج الغزالي بأنه إذا وقع في النهي ، مثل : لاتصوموا يوم النحر - تعذر حمله على الشرعي ، وإلا لزم صحته ؛ لأن الشرعي هو الصحيح . فيكون مجملا .

أجاب بأنه ليس معنى الشرعي : الصحيح ؛ لأنه لو كان معنى الشرعي هو الصحيح - يلزم الإجمال في قوله عليه السلام - «دعى الصلاة أيام أقرائك^(١)» .

والتالي باطل قطعاً .

بيان الملازمة أنه حينئذ يمتنع حمل الصلاة على الشرعية^(٢) لأنها غير صحيحة . وإذا امتنع حملها على الشرعية - يكون مجملا .

القائل بالمذهب الرابع احتج بأنه في النهي تعذر الشرعي ، للزوم صحته كبيع الحر والخمر ، أنه لو حمل على الشرعي ، لزم صحة بيعهما . وإذا تعذر حمله على الشرعي وجب حمله على اللغوى ؛ لأن الحمل على اللغوى أولى من الإجمال .

أجاب بما تقدم من أن معنى الشرعي ليس هو الصحيح .

ويأن ما ذكره^(٣) يلزم أن تحمل الصلاة في قوله : «دعى الصلاة» على اللغوى . وهو باطل لجواز الصلاة اللغوية التي هي الدعاء في الحيض .

(١) سبق تخريجه في ص ٩٦ .

(٢) ١ : الشرعي .

(٣) ١ : ما ذكرتم .

البيان والمبين

ص - البيان والمبين .

يطلق البيان على فعل المبيّن ، وعلى الدليل ، وعلى المدلول .

فلذلك قال الصيرفي : إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح .

وأورد البيان ابتداء ، والتجوز بالحيز ، وتكرير الوضوح .

وقال القاضي والأكثر : الدليل .

وقال البصرى : العلم عن الدليل .

والمبيّن : نقيص المجرم^(١) .

و(قد^(٢)) يكون في مفرد ، وفي مركب وفي فعل ، وإن لم يسبق

إجمال .

ش - لما فرغ من مباحث المجرم - شرع في البيان والمبين .

البيان يطلق على ثلاثة معان .

أحدهما - فعل المبيّن ، أعنى التبين ، وهو رفع الإبهام .

الثاني - الدليل وهو ما به يحصل التبين .

(١) ١ : للمجرم .

(٢) زيادة من ط ، ع والبارتى .

والثالث - المدلول وهو الاعتقاد^(١) والحاصل الذي يتبع التبيين .

ولأجل إطلاق البيان على المعاني الثلاثة ، اختلفوا في تعريفه .

فالصيرفي^(٢) اختار الأول وعرفه بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح^(٣) .

وهذا التعريف مزيف .

أما أولا - فلانه غير جامع ؛ إذ به يخرج عنه البيان ابتداءً . وهو ما يدل على الحكم من غير تقدم إجمال وإشكال ، وهو بيان بالاتفاق .

وأما ثانيا - فلاشتمال الحد على المجاز ، لقوله : «من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح» . والحيز للجواهر حقيقة لا للأعراض .

وأما ثالثا - فلاشتماله على الزيادة ؛ لأنه ذكر التجلي والوضوح

(١) المثبت من أ وفي غيرها الاعتماد .

(٢) هو محمد بن عبدالله المكنى بأبى بكر والملقب : الصيرفي . كان متبحرا في الفقه وعلم الأصول . وقد قال القفال في حقه : ما رأيت أعلم بالأصول - بعد الشافعي - من أبى بكر الصيرفي . قال ابن خلكان : إن له في أصول الفقه كتابا لم يسبق إلى مثله . وله في الأصول : كتاب البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام ، وكتاب في الإجماع ، وشرح رسالة الشافعي . توفي سنة ٢٣٠ . انظر : الفتح المبين ١/١٨٠ ، وضبط الأعلام ص ٨٨ ، وطبقات السبكي ٣/١٨٦ ، وطبقات ابن ماضى شهبه ١/٨٦ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/١٩٣ ، وشذرات الذهب ٢/٣٢٥ .

(٣) انظر : العدة ١/١٠٥ ، وشرح الكوكب المنير ٣/٤٣٨ وفيه : إخراج المعنى . بدل «إخراج الشيء» والأحكام للآمدي ٣/٢٥ .

مع أن أحدهما كاف .

وقال القاضي وأكثر الأصوليين : إن البيان هو الدليل .

واختار أبو عبدالله البصرى^(١) ، الثالث ، وعرفه بأنه العلم
الحاصل عن الدليل .

ثم عرف المصنف المبيّن بأنه نقيض المجرّم ، وهو ما يتضح
دلالته . ويدخل فيه الخطاب الذى ورد مبينا ابتداء .
ثم المبين إما قول مفرد ، أو مركب ، وإما فعل سبق إجماله أو
لم يسبق .

ص - (مسألة) الجمهور : الفعل يكون بيانا .

لنا : أنه - عليه السلام - بين الصلاة والحج بالفعل .

وقوله : «خذوا عنى^(٢)» و«صلوا كما» يدل عليه .

وأیضا : فإن المشاهدة أدلّ إذ^(٣) ليس الخبر كالمعاينة .

(١) انظر : المعتمد ٣١٨/١ . ونصه : قال الشيخ أبو عبدالله : إن البيان هو العلم
الحادث ؛ لأن البيان هو ما يتبين به الشيء . والذى به يتبين هو العلم الحادث ،
كما أن ما به يتحرك الشيء هو الحركة . ولهذا لا يوصف الله سبحانه «متبين» لما
كان عالما بذاته ، لا بعلم حادث .

عرفه أبو الحسين البصرى بأن البيان : كلام أو فعل دال على المراد بخطاب
لا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد .

وقال : والمحكى عن شيخينا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله أن البيان هو
الدلالة .

(٢) ط زيادة «مناسككم» .

(٣) فيما سوى ط ، ع «و» بدل «إذ» .

قالوا : يطول فيتأخر البيان .

قلنا : وقد يطول بالقول .

ولو سلم فما تأخر للشروع فيه .

ولو سلم فلسلوك أقوى البيانين .

ولو سلم فما تأخر عن (وقت^(١)) الحاجة .

ش - ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يجوز البيان بالفعل خلافا
لشدوذ .

لنا : أن البيان بالفعل واقع . والوقوع دليل الجواز .

وإنما قلنا : إن البيان بالفعل واقع ، لأن كل واحد من الصلاة
والحج مجمل . وبين الرسول - عليه السلام - بالفعل .

فإن قيل : البيان بالقول . وهو قوله : «خذوا عني
مناسككم^(٢)» . و«صلوا كما رأيتموني أصلي^(٣)» .

أجيب بأن قوله «خذوا» وقوله «صلوا» يدل على أن الفعل
بيان ، لا أنه بيان ؛ لأنه لم يشتمل على تعريف شيء من أفعال
الصلاة والحج .

وأیضا : مشاهدة فعل الصلاة والحج أدل على معرفة تفاصيلها

(١) ساقط من أ .

(٢، ٣) تقدم التخریج فی ٤٨٣/١ و ٢٦٩/١ .

من الإخبار ؛ إذ ليس الخبر كالمعاينة^(١) .

وإذ جاز البيان بالقول - فبيانه بالفعل الذى هو أدل أولى .

القائلون بعدم جواز البيان بالفعل (قالوا^(٢)) قد يطول زمانه ،
فيلزم تأخير البيان ، وهو غير جائز .

أجاب بأن طول الزمان لا يمنع البيان ؛ لأن البيان بالقول قد
يطول أيضا مع أنه لا يمنع البيان .

ولو سلم أن البيان بالقول لا يطول ، لكن لانسلم تأخر
البيان ، فإنه ما تأخر البيان لحصول الشروع فيه عقيب ورود
الإجمال .

ولو سلم تأخير البيان لكن التأخر لسلوك أقوى البيانين
(الذى^(٣) هو الفعل . وهو غير ممتنع .

ولو سلم أن الفعل لا يكون أقوى البيانين^(٣) لكن لانسلم أن
تأخير البيان مطلقا غير جائز ، بل تأخير البيان عن وقت الحاجة غير
جائز . وفي هذه الصورة ما تأخر عن وقت الحاجة .

(١) روى الامام أحمد فى مسنده (حديث رقم (٢٤٤٧) ١٤٧/٤ بتحقيق شاكر) عن
ابن عباس قال قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ليس الخبر كالمعاينة
وروى الطبرانى فى الأوسط عن أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ليس
الخبر كالمعاينة .

انظر : المعتبر ٢/٦٣ . وقال الزركشى واعلم ان كثيرا من الشراح وغيرهم ظنوا
أن هذا مثل من الأمثال لاحديتا .

(٢) زيادة من أ .

(٣) ساقط من أ .

ص - (مسألة) إذا ورد بعد المجرى قول وفعل ، فإن اتفقا
وعرف المتقدم - فهو البيان . والثاني تأكيد .
وإن جهل فأحدهما .

وقيل : يتعين غير الأرجح للتقديم ؛ لأن المرجوح لا يكون
تأكيدا .

وأجيب بأن المستقل لا يلزم فيه ذلك .
وإن لم يتفقا ، كما لو طاف بعد آية الحج طوافين وأمر بطواف
واحد - فالمختار : القول^(١) . وفعله ندب أو واجب . متقدما أو
متأخرا ؛ لأن الجمع أولى .
أبو الحسين : المتقدم بيان .

ويلزمه^(٢) نسخ الفعل متقدما مع إمكان الجمع .

ش - إذا ورد بعد المجرى قول وفعل يصلح كل واحد منهما أن
يكون بيانا لذلك المجرى - فلا يخلو إما أن يتفقا في البيان أو يختلفا .

فإن اتفقا فإما أن يعلم المتقدم منهما أولا .

فإن كان الأول - فالمتقدم بيان للمجرى ، والثاني تأكيد .

وإن لم يعلم المتقدم - فالمختار عند المصنف أن أحدهما هو
البيان من غير تعيين ، والآخر تأكيد له .

(١) ط : أن القول بيان .

(٢) الاصل : ويلزم .

وقيل : إن كانا متساويين فأحدهما بيان من غير تعيين ،
والآخر تأكيد .

وإن لم يكونا متساويين فالرجوح يتعين للتقديم فيكون بيانا ،
والراجع تأكيدا له ؛ لأنه لو لم يتقدم المرجوح - لم يكن لوروده
فائدة ؛ لأن وروده إما للبيان أو للتأكيد . والأول باطل ؛ لأن البيان
قد حصل بالأول . فلا يكون الثاني مفيدا له ؛ لامتناع تحصيل
الحاصل .

والثاني أيضا باطل ؛ لأن المرجوح لا يكون تأكيدا للراجع .

أجاب بأننا لانسلم أن المرجوح مطلقا لا يكون تأكيدا بل
المرجوح المستقل يجوز أن يكون تأكيدا . فلا يلزم ذلك فيه .

وإن لم يتفق القول والفعل في البيان ، كما روى أنه - عليه
السلام - بعد آية الحج أمر في القرآن بطواف واحد^(١) . وروى أنه
طاف قارنا طوافين^(٢) .

(١) روى البخارى في ٢٥ - الحج ، ٧٧ - باب طواف القارن ، رقم (١٦٣٩ ، ١٦٤٠)
٤٩٣/٣ عن ابن عمر أنه أوجب الحج مع العمرة وطاف بهما طوافا واحدا .
وقال : كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وعن عائشة رقم (١٦٣٨) : وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا
طوافا واحدا .

ورواه مسلم في ١٥ - الحج ، ١٧ - باب بيان وجوه الإحرام ، رقم (١١١)
٨٧٠/٢ عن عائشة مثله .

(٢) قال ابن حجر في الفتح ٤٩٥/٣ : واحتج الحنفية بما روى على أنه جمع بين الحج
والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين . ثم قال : هكذا رأيت رسول
الله - صلى الله عليه وسلم - فعل .

وقد اختلفوا فيه .

والمختار عند المصنف أن القول هو البيان ، تقدم أو تأخر .
ويحمل فعله - عليه السلام - على أنه ندب أو واجب مختص به ، لأننا
إن جعلنا القول بيانا يلزم الجمع بين الدليلين . والجمع بين الدليلين
أولى .

ولو جعلنا الفعل بيانا - لزم إهمال القول .

وذهب أبو الحسين^(١) إلى أن المتقدم من القول أو الفعل بيان .
فإن كان المتقدم هو الفعل كان الطواف الثاني واجبا . وإن كان
المتقدم هو القول - لم يكن الطواف الثاني واجبا .

ويلزم مذهب أبي الحسين نسخ الفعل إذا كان متقدما ،
لوجوب الطوافين ورفع أحدهما بالقول المتأخر مع إمكان الجمع بين
القول والفعل ، كما ذكرنا . والجمع أولى من النسخ .

ص - (مسألة) المختار أن البيان أقوى .

والكرخي : يلزم المساواة .

أبو الحسين : يجوز^(٢) الأدنى^(٣) .

= وطرقه عن علي عند عبدالرزاق والدارقطنى ضعيفة .

وكذا أخرج من حديث ابن مسعود بإسناد ضعيف نحوه . وأخرج من حديث
ابن عمر نحو ذلك . وفيه الحسن بن عمارة ، وهو متروك .

وراجع نصب الراية ٣/١١٠ ، ١١١ .

(١) انظر : المعتمد ١/٣٤٠ .

(٢) ط ، ع : بجواز .

(٣) الاصل : الاداء .

لنا : لو كان مرجوحا - ألغى الأقوى في العام إذا خصص ،
وفي المطلق إذا قيد .

وفي التساوى التحكم .

ش - اختلفوا في أن البيان هل يجب أن يكون أقوى في الدلالة
من المبين أم لا ؟

والمختار عند المصنف أن البيان يجب أن يكون أقوى من المبين
في الدلالة .

وقال الكرخي : يلزم المساواة بين البيان والمبين في
الدلالة (١) .

وقال أبو الحسين : يجوز أن يكون البيان أدنى من المبين في
الدلالة (٢) .

واحتج المصنف على المذهب المختار بأنه لو كان البيان مرجوحا
في الدلالة بالنسبة إلى المبين - لزم إلغاء الأقوى بالأضعف في العام إذا
خصص ، وفي المطلق إذا قيد .

والتالي باطل .

بيان الملازمة أنه إذا كان عام أو مطلق ، ثم ورد عليه مخصّص
أو مقيد ، وكان العام أقوى دلالة من الخاص ، والمطلق من المقيد ،

(١) انظر : نهاية السؤل ١٤٤/٢ .

(٢) انظر : المعتمد ٣٤٠/١ ، والاحكام للامدى ٣١/٢ ، ونهاية السؤل ١٤٤/٢ .

وجوزنا^(١) تخصيص العام بالخاص الأضعف والمطلق بالمقيد الأضعف - لزم إلغاء العام أو المطلق الذي هو أقوى دلالة .

ولو كان البيان مساويا في الدلالة للمبين - لزم التحكم ؛ لأن تقدم أحدهما على الآخر ترجيح من غير مرجح .

ص - مسألة : تأخير^(٢) البيان عن وقت الحاجة ممتنع إلا عند مجوز تكليف ما لا يطاق .

وإلى وقت الحاجة يجوز .

والصيرفي والحنابلة : ممتنع^(٣) .

والكرخي : ممتنع في غير المجمل .

وأبو الحسين : مثله^(٤) في الإجمالي^(٥) لا التفصيلي ، مثل هذا

العموم مخصوص ، والمطلق مقيد ، والحكم سينسخ .

والجبائي : ممتنع في غير النسخ .

ش - تأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع ، إلا عند من يجوز

تكليف ما لا يطاق .

(١) : وجوز .

(٢) : تأخر .

(٣) : ١ : والبصري والغزالي ممتنع . و«ممتنع» ساقط من ع .

(٤) : في الأصل ، ب ، ج : مثل العموم بدل مثله .

(٥) : في الأصل ب ، ج : وفي الإجمالي . قال التفتازاني (١٦٤/٢) .. ما وقع في نسخ

المتن وفي الإجمالي بالواو ، ليس بمستقيم . والصواب «في الإجمالي» بدون الواو .

وأما تأخير البيان من وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة -
فقد اختلفوا فيه .

والمختار عند المصنف : الجواز مطلقا .

وذهب الصيرفي والحنابلة إلى امتناعه مطلقا .

وذهب الكرخي إلى امتناعه في غير المجمل : وهو ماله ظاهر
غير مراد ، كالعام والمطلق والمنسوخ ، وإلى جوازه في المجمل . وهو
ما ليس له ظاهر .

وقال أبو الحسين^(١) : يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة في
المجمل .

وفي غير المجمل يمتنع تأخير البيان الإجمالي إلى وقت الحاجة .
ولا يمتنع تأخير البيان التفصيلي .

فعلى هذا يجب البيان الإجمالي على الفور في غير المجمل . مثل
أن يقول وقت الخطاب : هذا العموم مخصوص ، وهذا المطلق

(١) انظر لمذاهب الصيرفي والحنابلة والكرخي وأبي الحسين : إرشاد الفحول ١٧٣ ،
المستصفي ٣٦٨/١ ، نهاية السؤل والإيهاج ١٣٨/٢ وما بعدها المسلم مع
الفواتح ٤٩/٢ ، المعتمد ٣٤٣/١ وما بعدها ، المحصول ٢٨١/٣/١ ، المختصر
للبيعلی ص ١٣٠ ، العدة ٧٢٥/٣ . وفي المختصر للبيعلی : «وفي تأخيره إلى وقت
الحاجة عن إمامنا روايتان ولأصحابنا قولان . وفي العدة : وأما تأخيره عن وقت
الخطاب وقبل وقت الحاجة فقد اختلف أصحابنا . فقال شيخنا أبو عبدالله
(الحسن بن حامد) يجوز ذلك . وهو ظاهر كلام أحمد في رواية صالح وعبدالله
وقال أبو بكر عبدالعزيز وأبو الحسن التميمي : لا يجوز . وقال التميمي : لا يختلف
المسطور عن أحمد رحمه الله أنه لا يجوز تأخير البيان .

مقيد ، وهذا الحكم سينسخ .

وذهب الجبائي إلى امتناعه في غير النسخ ، وإلى جوازه في النسخ .

ص - لنا : (فَأَنَّ لِلَّهِ حُكْمَهُ) (وَلَدَى الْقَرْبَى^(١)) ثم بين - عليه السلام - أن السلب للقاتل ، إما عموماً وإما برأى الإمام .

وأن ذوى القربى : بنو هاشم دون بنى أمية وبنى نوفل . ولم ينقل اقتران إجمالى مع أن الأصل عدمه .

وأيضاً : «أقيموا الصلاة» ثم بين جبريل والرسول عليهما السلام .

وكذلك الزكاة ، وكذلك السرقة . ثم بين على تدرّيج^(٢) .

وأيضاً : فإن جبريل - عليه السلام - قال : (اقرأ) قال - عليه الصلاة والسلام - : «ما أقرأ^(٣)» وكرر ثلاثاً - ثم قال : (إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ^(٤)) .

واعترض بأنه متروك الظاهر ؛ لأن الفور يمتنع تأخيره ، والتراخى يفيد جوازه فى الزمن الثانى فىمتنع تأخيره .

(١) الأصل ب ، جـ والبايرتى : إلى «القربى» وفى أ : إلى ذوى القربى .

(٢) الأصل ، ب ، جـ : التدرّيج .

(٣) ط ع : وما أقرأ .

(٤) «الذى خلق» ساقطة من أ .

وأجيب بأن الأمر قبل البيان لا^(١) يجب به شيء . وذلك كثير .

ش - واحتج المصنف على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة بأمور :

الأول قوله تعالى : (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ^(٢)) فإنه أثبت خمس الغنيمة مطلقا للمذكورين ، وأثبت لذى القربى عموما نصيبا . وكل واحد من الغنيمة وذوى القربى مما له ظاهر أريد خلافه من غير ذكر البيان الإجمالى والتفصيلي معه .

ثم بين بعد ذلك أن السلب للقاتل إما بالعموم المستفاد من قوله : «من قتل قتيلا فله سلبه^(٣)» وإما برأى الإمام ، كما هو مذهب أبى حنيفة^(٤) .

وأيضا بين أن ذوى القربى بنوها ثم دون بنى أمية وبنى نوفل^(٥) .

(١) في ط ، ع : فلا يجب .

(٢) ٤١ - الأنفال - ٨ .

(٣) عن أبى قتادة - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - : من

قتل قتيلا ، له عليه بينه ، فله سلبه . قالها ثلاثا (في حديث طويل) .

رواه البخارى في ٥٧ - الخمس ، ١٨ - باب من لم يخمس الأسلاب حديث رقم (٣١٤٢) ٢٤٧/٦ .

ورواه أيضا في ٦٤ - المغازى ، ٥٤ - باب حديث رقم (٤٣٢١) ٢٤/٨ ، ٣٥ .

(٤) انظر : فتح القدير ٢٥٠/٥ ، ٢٥١ ، وبدائع الضائع ١١٥/٧ .

(٥) عن جبير بن مطعم قال : مشيت أنا وعثمان الى النبى - صلى الله عليه وسلم - =

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون البيان الإجمالى مقترنا به ، وما
تأخر هو البيان التفصيلي ؟

أجيب : لم ينقل اقتران بيان إجمالى ، والأصل عدمه .

الثانى - قوله : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) فإن فى ابتداء نزوله كان
الصلاة ظاهرة فى مطلق الدعاء مع أن المراد منها ذات الأركان ولم
يقترن بها بيان أنه أراد ذات الأركان ، لا إجمالا ولا تفصيلا . ثم
بين بعد ذلك جبريل للرسول - عليه السلام - وبين الرسول - عليه
السلام - للأمة .

وكذلك الزكاة ، فإنها فى ابتداء نزول قوله تعالى : «وَأَتُوا
الزكوة» ظاهرة فى النماء مع أن المراد منها المقدار المخرج من النصاب

= فقلنا : أعطيت بنى المطلب من خمس خبير وتركتنا قال - صلى الله عليه وسلم - :
«إنما بنوا المطلب وبنو هاشم شيء واحد» .
رواه البخارى فى ٩١ - المناقب ، ٢ - باب مناقب قريش ، حديث رقم (٣٥٠٢)
٥٣٣/٦ .

ورواه النسائى فى كتاب قسم الفئى ٧/١٣٠ بزيادة : «قال جبير : ولم يقسم
النبي صلى الله عليه وسلم - لبنى عبد شمس ولا لئبنى نوفل شيئا» .
قال ابن كثير فى التحفة (٢/١٩) : وأمية هو ابن عبد شمس . وعبد شمس
ونوفل وهاشم والمطلب أولاد عبد مناف بن قصى . فقسم رسول الله صلى الله عليه
وسلم - سهم ذوى القربى فى بنى هاشم وبنى المطلب ، ولم يعط بنى أمية بن عبد
شمس وبنى نوفل شيئا ، وإن كانا أخوى هاشم والمطلب ، لأن الفرق هو الذى
ذكره رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو أن بنى هاشم وبنى المطلب شيء
واحد لم يفارقوهم فى جاهلية ولا إسلام ، ودخلوا معهم فى الشعب دون بنى أمية
وبنى نوفل . قاله الشافعى فى الرسالة . انتهى قول ابن كثير .
قلت : ليس هذا نص الشافعى رحمه الله - فى الرسالة . بل بلفظ آخر .
انظر : الرسالة ص ٦٨ ، ٦٩ ، فقره ٢٢٩ - ٢٣٢ .

ولم يقترن به بيان إجمالي ولا تفصيلي . ثم بين بعد ذلك أن المراد منها المقدار المخرج من النصاب .

وكذلك السرقة ، فإن قوله تعالى : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) ظاهر في قطع يد السارق مطلقا ، ولم يقترن به بيان أن المراد منه المقيد . ثم بين ذلك الرسول - عليه السلام - المقدار الذي يجب به القطع .

الثالث أن جبريل - عليه السلام - في ابتداء الوحي - نزل إلى الرسول - عليه السلام - وقال : «إقرأ» - فقال الرسول - عليه السلام - وما أقرأ . وكرر جبريل - عليه السلام - ثلاثا ، ثم قال : «إقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ^(١)» . وهذا دليل جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وإلا لم يؤخر جبريل البيان عن المرة الأولى . واعترض بأن الأوامر التي ذكرتم متروكة الظواهر ، فلا يصح التمسك بها اتفاقا .

وإنما قلنا : إنها متروكة الظواهر ؛ لأنها لا يمكن إجراؤها على ظواهرها ؛ لأن إجراءها على الظواهر يوجب جواز تأخير بيانها ، وجواز تأخير بيانها ممتنع ، لأن الأمر إما للفور أو للتراخي . فإن كان

(١) رواه البخاري في ١ - الوحي ، ٢ - باب ، حديث رقم (٣) ٢٣/١ .
وفي ٦٥ - التفسير سورة اقرأ ٩٦ ، باب (١) ٣٠ ، حديث رقم (٤٩٥٣) ٧١٥/٨ وفي ٩١ - التعبير ، ١ - باب ، حديث رقم (٦٩٨٢) ٣٥١/١٢ .
ورواه مسلم في ١ - الإيمان ، ٧٣ - باب بدء الوحي ، حديث رقم (٢٥٢) - ٢٥٤ (٢٥٤) ١٢٩/١ - ١٤٣ غير أن فيهما : «ما أنا بقارئ بدل «ما أقرأ» .
والاية ١ - العلق - ٩٦ .

للفور - امتنع تأخير البيان عن وقت الخطاب ؛ لأن وقت الخطاب ،
وقت الحاجة . وإن كان للتراخي - فجاز الفعل في الوقت الثاني ،
فيمتنع تأخير البيان عن ذلك الوقت .

أجاب بأن الامر قبل البيان لا يجب به شيء ، فلا يفيد قبل
البيان الفور والتراخي .

والأمر الذى لم يجب به شيء كثير في العرف ، كقول السيد
لعبدته : افعل ، مطلقا فإنه لا يجب بمجرد هذا القول على العبد شيء
قبل البيان .

ص - واستدل بقوله - تعالى - : (أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً) وكانت
معينة^(١) بدليل تعيينها^(٢) بسؤالهم مؤخرا .

وبدليل أنه لم يؤمر^(٣) بمتجدد .

وبدليل المطابقة لما ذبح .

وأجيب بمنع التعيين^(٤) ، فلم يتأخر بيان بدليل بقرة ، وهو
ظاهر .

وبدليل قول ابن عباس - رضى الله عنهما - : لو ذبحوا بقرة ما
لأجزأتهم .

(١) الأصل ج : متعينة .

(٢) في ج ، ط ، ع والبايرتى : تعينها .

(٣) ط ، ع : لا يؤمر .

(٤) الأصل ، ج : التعين .

وبدليل : (وَمَا كَادُوا^(١) يَفْعَلُونَ) .

واستدل بقوله تعالى : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ^(٢)) فقال ابن الزبيرى . فقد عبدت الملائكة والمسيح . فنزل : (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ^(٣) .

وأجيب بأن «ما» لما لا يعقل . ونزول «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ» زيادة بيان لجهل المعترض^(٤) ، مع كونه خبرا .

واستدل بأنه لو كان ممتنعا - لكان لذاته أو لغيره بضرورة أو نظر ، وهما متتفیان^(٥) .

وعورض : لو كان جائزا إلى آخره .

ش - استدل على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة بثلاثة وجوه :

الأول - قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً^(٦)) . والبقرة غير معينة بحسب الظاهر ؛ لأنها نكرة . وكان المراد بها بقرة معينة ، ولم يقترن بها بيان .

وإنما قلنا : إن المراد بها بقرة معينة لثلاثة وجوه :

-
- (١) الأصل : كانوا .
 - (٢) ط زيادة «من دون الله» .
 - (٣) ط ، ع ، زيادة «لهم منا الحسنی» .
 - (٤) «مع» ساقطة من أ .
 - (٥) الأصل : متيقنان .
 - (٦) ٦٧ - البقره - ٢ .

الأول - أن الله سبحانه وتعالى عينها بعد سؤالهم عن البقرة (المأمور بذبحها المتأخر من الخطاب بذبحها . ولو لم تكن البقرة معينة - لم يكن للسؤال والجواب معنى .

الثاني - أن البقرة^(١) لو لم تكن معينة - لكان المأمور بها في الآية الثانية متجددة .

والتالي باطل ؛ لأنهم لم يؤمروا^(٢) بمتجدد^(٣) .

بيان الملازمة : أن المأمور بها في الآية الثانية معينة وفي الآية الأولى غير معينة . فيكون المأمور بها في الثانية متجددة .

الثالث - أن المأمور بها لو كانت غير معينة - لما طبقت المأمور بها لما ذبح ؛ لأن البقرة المذبوحة معينة .

والتالي باطل بدليل مطابقة المأمور بها لما ذبح .

أجاب المصنف عنه بمنع التعيين . فحينئذ لم يتأخر بيان .

والدليل على عدم التعيين بثلاثة^(٤) وجوه :

الأول - أن البقرة المأمور بها غير معينة لقوله تعالى : «أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً»^(٥) . فإنها نكرة والنكرة غير معينة بحسب الظاهر . وترك الظاهر خلاف الأصل . فلا يجوز القول به .

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) الأصل : لانه لم يؤمر .

(٣) ج : المتجدد .

(٤) أ : من ثلاثة .

(٥) أ : اذبحوا بقرة بدل «أن تذبحوا بقرة» .

الثاني - قول ابن عباس : لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم ، ولكنهم شددوا في السؤال فشدد الله عليهم^(١) . وذلك دليل على أن البقرة غير معينة ؛ لأن طلب زيادة البيان^(٢) ليس بتشديد .

الثالث - ان البقرة لو كانت معينة - لما عنفهم الله على طلب البيان ؛ لأن طلب البيان يوجب استحقاق المدح .

والتالي باطل لقوله تعالى : (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ^(٣)) .

الثاني قوله تعالى : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ^(٤)) فإنه عام ، مع أن العموم غير مراد . وقد أخرج بيانه الذي هو المخصّص لأنه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبير^(٥) : لأخاصمنا محمدا . فلما جاء إلى الرسول - قال : أليس عبدت الملائكة والمسيح ؟ فتوقف الرسول - عليه السلام - في الجواب . ثم نزل : (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ^(٦))

(١) قال الزركشي في المعتمد (٢/٦٤) وابن كثير في التحفة (٢/١٨) رواه الحافظ أبو محمد بن أبي حاتم في تفسيره وقال الزركشي رواه الامام أبو بكر الصيرفي في كتابه الدلائل والاعلام . ورواه البزار في مسنده عن أبي هريرة .

(٢) «البيان» ساقط من أ .

(٣) ٧١ - البقرة - ٢ .

(٤) ٩٨ - الانبياء - ٢١ .

(٥) هو عبد الله بن قيس بن عدى بن سعيد بن سهم القرشي السهمي . كان من أشعر قرقيش ، وكان شديدا على المسلمين . ثم أسلم بعد الفتح وحسن إسلامه واعتذر عن زلاته .

انظر : المعتمد (ورقة ٢/٩٩) ، والإصابة ٢/٣٠٠ ، والاستيعاب (بحاشية الإصابة) ٢/٣٠٠ .

(٦) ١٠١ - الانبياء - ٢١ . أخرجها الواحدى في أسباب النزول ص ١٧٥ ،

والسيوطى في لباب النقول مع زيادة (ص - ١٤٩ ، ١٥٠)

وانظر : الدر المنثور ٤/٣٢٨ ، وتفسير الطبرى ١٧/٩٧ ، ٩٨ ، والتفسير

الكبير للرازي ٦/١٣٢ ، ومجمع الزوائد ٧/٦٨ ، ٦٩ .

فخصصت به الآية الأولى .

أجاب بأن الآية الأولى غير متناولة للملائكة والمسيح ؛ لأن «ما» لما لا يعقل . فحينئذ لا يكون قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ) تخصيصا وبيانا لذلك العموم . بل هو زيادة بيان لجهل المعارض (مع انه خبر وليس فيه دلالة على التخصيص) .

وقد روى أنه عليه السلام - لما قال ابن الزبيرى ما نقل عنه قال له : ما أجهلك بلغة قومك ، «ما» لما لا يعقل (٢) .

هذا مع أن ما نقل عن ابن الزبيرى وكونه سببا لنزول الآية ، خبر من باب الأحاد . فلا يعول عليه في المسألة العلمية .

الثالث - أن تأخير البيان لو كان ممتنعا - لكان امتناعه لذاته أو غيره - وعلى كل واحد من التقديرين إما أن يعلم ذلك بضرورة أو بنظر وكل منها منتف .

أجاب عنه بالمعارضة بأنه لو كان جائزا فجوازه إما أن يعلم بضرورة أو نظر وكل منها منتف .

(١) ما بين القوسين زيادة من : أ . ولايد منها لمطابقة المتن .

وانظر . شرح العضد وحاشية الفتازانى ١٦٥/٢ .

(٢) ذكره ابو حبان الأندلسى فى البحر المحيط (٦/٣٤١ ، ٣٤٢) ووقال ابن حجر فى الكافى الشافى فى تخريج أحاديث الكشاف (ص ١١١ - ١١٢) ملحق بالجزء الرابع من تفسير الكشاف : إنه اشتهر على السنة كثير من علماء العجم وفى كتبهم ، وهو لا أصل له ، ولم يوجد فى كتب الحديث مسندا ولا غير مسند . والوضع عليه ظاهر . والعجب ممن نقله من المحدثين .

ص - المانع : بيان الظاهر لو جاز - لكان إلى مدة معينة وهو تحكّم ولم يقل به .

أو إلى الأبد ، فيلزم المحال^(١) .

وأجيب : إلى معينة عند الله تعالى ، وهو وقت التكليف^(٢) .

قالوا : لو جاز - لكان مفهماً ؛ لأنه مخاطب . فيسلّطه . وظاهره جهالة والباطن متعذر .

وأجيب بجريه في النسخ لظهوره في الدوام .

وبأنه يفهم الظاهر مع تجويزه التخصيص^(٣) عند الحاجة فلا جهاله ولا إحالة^(٤) .

ش - احتج من منع تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر أريد غيره ، بوجهين :

الأول - أن التأخير لو جاز - لكان إلى مدة معينة ، أو إلى الأبد . والأول يوجب التحكّم ؛ لأن الغرض من الخطاب ، الإفهام

(١) أ ، ط ، ع : المحذور بدل «المحال»

(٢) قال البابرثى (ورقة ١٤٥ الف) : وفي كلامه تسامح ، لأن التكليف بالخطاب والكلام في جواز التأخير عن وقت الخطاب . وكان الواجب أن يقول وقت الحاجة . وقال العضد في شرح قول الماتن : «وهو وقت التكليف» : وهو الوقت الذي يعلم أنه مكلف به فيه . (شرح العضد ١٦٦/٢) .

(٣) الاصل ، ج : مع تجويز التخصيص .

(٤) ط : ولا حاجة وهو خطأ .

ونسبته إلى جميع الأزمان على السواء . فلو عين زمانا للبيان - لزم التحكم ، ولم يقل به أحد .

والثاني أيضا باطل ، لأنه حينئذ يلزم جواز تأخيره أبدا . فلا يتمكن المكلف من معرفته ، فيلزم تكليف مالا يطاق وهو محال .

أجاب بأن تأخير البيان إلى مدة معينة عند الله ، وهو وقت التكليف ولا يلزم التحكم ، فإن نسبة البيان والإفهام إلى وقت التكليف أولى .

الثاني - لو جاز تأخير البيان - لكان الشارع مفهما بخطابه .
والتالي باطل .

أما الملازمة فلأنه مخاطب والخطاب يستلزم الإفهام وإلا لكان الخطاب عبثا .

وأما انتفاء التالي فلأنه إن كان مفهما للظاهر - والظاهر غير مراد - يلزم إيقاع المكلف في الجهل ، لأن إفهام ما هو غير مراد يوجب الإيقاع في الجهل - وهو باطل .

وإن كان مفهما لغير الظاهر ولا طريق إلى إفهامه ؛ لأنه لم يبين بعد ، وإفهام مالا طريق إليه متعذر .

أجاب بالنقض الإجمالي والتفضيلي .

أما الإجمالي فلأن هذا الدليل يجري في النسخ ؛ لأن المنسوخ ظاهر في الدوام ، ولم يكن النسخ مذكورا معه . وجواز تأخير النسخ

عن وقت الخطاب ثابت بالاتفاق .

وأما التفصيلي فلأنه أريد إفهام الظاهر ، لكن لا على سبيل القطع ، بل مع تجويز التخصيص عند الحاجة . وعلى هذا لا يلزم الجهالة لعدم القطع ، ولا^(١) الإحالة من جهة التعذر ؛ لأنه أريد إفهام الظاهر .

ص - عبد الجبار^(٢) : تأخير بيان المجرى بفتح العباد في وقتها للجهل بصفتها . بخلاف النسخ .

وأجيب بأن وقتها وقت بيانها .

قالوا : لو جاز تأخير بيان المجرى - لجاز الخطاب بالمهمل ، ثم يبين مراده .

وأجيب بأنه يفيد أنه مخاطب بأحد مدلولاته ، فيطوع ويعصى بالعزم . بخلاف الآخر .

وقال^(٣) : تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص ، بخلاف النسخ .

وأجيب بأن ذلك على البدل . وفي النسخ يوجب الشك في الجميع ، فكان أجدر .

(١) الأصل : وإلا .

(٢) ط : قال عبد الجبار .

قال الكرمانى فى النفود والرود (٢٤٤ الف) : وفى بعض النسخ «الجباى» .

(٣) الأصل : فقال .

ط ، ع : وقال الجباى . وانظر حاشية التفازانى ١٦٦/٢ .

ش - احتج عبدالجبار على امتناع تأخير بيان المجل بالعبادة بخلاف النسخ بان تأخير بيان المجل يُجْلُ بفعل العبادة في وقتها ، لأن المكلف لم يتمكن من الإتيان بها للجهل بصفتها ؛ لأن صفتها إنما تعلم بالبيان . بخلاف تأخير بيان النسخ فإنه لايجل بفعل العبادة في وقتها لأن صفتها مبينة .

أجاب بأن وقت العبادة هو وقت بيانها ، لاوقت الأمر بها . وصفة العبادة معلومة وقت البيان . فلا يلزم الإخلال بفعل العبادة في وقتها .

واعلم أن مذهب عبدالجبار غير مذكور في صدر المسألة ، لكن مذهبه مذهب الجبائي - فذكره ههنا ليعرف توافق مذهبهما .

القائلون بامتناع تأخير بيان المجل قالوا : لو جاز تأخير بيان المجل - لجاز الخطاب بالمهمل ، ثم يبين المخاطب مراده من المهمل .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن المجل لايفهم منه شيء كالمهمل . فجواز الخطاب به يوجب جواز الخطاب بالمهمل .

أجاب بالفرق فإن المجل يفيد أنه مخاطب بأحد مدلالوته ، وإن لم يفد ما هو المراد على التعيين . فحينئذ^(١) يطبع المكلف بالعزم على الفعل ويعصى بالعزم على الترك ، بخلاف المهمل فإنه لايفيد شيئاً أصلاً .

(١) أ : في، بدل «حينئذ» .

وقال عبدالجبار أيضا في الفرق بين امتناع تأخير بيان التخصيص وجواز تأخير بيان النسخ : إن تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل شخص من الأشخاص المدرجة تحت العام أنه هل مراد من العام أم لا .

بخلاف تأخير بيان النسخ فإنه لا يوجب الشك لإمكان العمل بالمنسوخ قبل ورود البيان .

أجاب بأن جواز تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في كل واحد من الأشخاص على البديل لا على الجمع ، لأن التخصيص : إخراج البعض .

وجواز تأخير البيان في النسخ يوجب الشك في جميع الأشخاص . فكان جواز تأخير التخصيص أجدر وأولى .

ص - (مسألة^(١)) المختار على المنع جواز تأخير إسماع المخصَّص الموجود .

لنا : أنه أقرب من تأخيره مع العدم .

وأیضا : فإن فاطمه - رضی الله عنها - سمعت (يُوصِيكُمْ اللهُ^(٢)) ولم تسمع نحن معاشر الأنبياء .

وسمعوا (قوله تعالى^(٣)) : (اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ولم يسمع الأكثر

(١) هذه المسألة متأخرة عن المسألة التالية في شرح العنصر .

(٢) ط، ع زيادة «في أولادكم» .

(٣) زيادة من ط، ع .

سنوا بهم سنة أهل الكتاب . إلا بعد حين .

ش - المانعون من جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة اختلفوا في أنه هل يجوز تأخير إسماع المخصّص الموجود أم لا ؟ واختار المصنف جواز تأخير إسماع المخصّص الموجود واحتج عليه بوجهين :

أحدهما - أن المخصّص الموجود وقت الخطاب أقرب من المخصّص الذي لم يوجد وقت الخطاب ؛ لإمكان سماعه قبل سماع العام بأن يسمع الشارع غير ذلك المكلف قبل إسماعه فيعرف منه . أو بعد سماع العام بالاستكشاف . بخلاف المخصّص الذي لم يوجد .

وإذا كان أقرب - جاز تأخيره ؛ لأن جواز الأبعد يقتضى جواز الأقرب .

الثاني - أن تأخير إسماع المخصّص واقع . والوقوع دليل الجواز .

وإنما قلنا : إنه واقع ؛ لأن فاطمة - رضى الله عنها - سمعت (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) ولم تسمع «نحن معاشر الأنبياء»^(١) وهو مخصص للآية .

وأيضا سمع الصحابة قوله تعالى : (اقتلوا المشركين)^(٢) ولم

(١) سبق تخرجه في ص ١١٦ .

(٢) ٥ - التوبة - ٩ .

يسمع أكثرهم الحديث المخصّص للمجوس^(١) منه . وهو قوله - عليه السلام - : «سئوا بهم سنة أهل الكتاب^(٢)» إلا بعد زمان طويل .

ص - (مسألة) المختار على المنع ، جواز تأخيره - عليه السلام - تبليغ الحكم إلى وقت الحاجة ، للقطع بأنه لايلزم منه محال . ولعل فيه مصلحة .

قالوا : (بَلِّغْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ) .

وأجيب : بعد كونه للوجوب والفور (أنه^(٣)) للقرآن .

ش - المانعون من جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة اختفلوا في جواز تأخير الرسول تبليغ الحكم الذى أوحى

(١) المجوس قوم لهم شبهة وليس لهم كتاب يعتقدون أن للكون إلهين إثنين أحدهما فاعل الخير ، وهو النور ، والأخر فاعل الشر وهو الظلام . ولهم نيران يصلون لها ويقدمون القرابين إليها . ولهم بقية في إيران والهند وباكستان .
انظر : الملل والنحل للشهرستاني ٧٠/٢ وما بعدها والفصل فى الملل لابن حزم ١١٥/١ .

(٢) أخرج الامام مالك فى الموطأ فى ١٧ - الزكاة ، ٢٤ باب جزية أهل الكتاب والمجوس رقم (٤٢) / ١ / ٢٧٨ من حديث جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر . رضى الله عنه - ذكر المجوس ، فقال : ما أدري كيف أصنع فى أمرهم ؟ فقال له عبدالرحمن بن عوف : أشهد لسمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب .

قال ابن كثير فى التحفة (١/٢٠) : وقد رويناه بإسناد جيد متصل عن زيد بن وهب وعن عبدالرحمن بن عوف بنحو ذلك . والله الحمد .
وللبخارى فى ٥٨ - الجزية ، ١ - باب الجزية رقم (٣١٥٦ ، ٣١٥٧) / ٦ / ٢٥٧ عن عمر أنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد له عبدالرحمن بن عوف أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أخذها من مجوس هجر .
(٣) زيادة من أ ، ط ، ع ، والبايرتى .

إليه عن وقت الوحي إلى وقت الحاجة .

واختار المصنف جواز تأخير التبليغ . واحتج عليه بأننا نقطع أن التأخير لا يلزم منه محال ، لأنه ليس بمستحيل لذاته . والاستحالة بالغير منتفية ؛ لأن الأصل عدم الغير .

وأيضاً : يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى فيؤخر الرسول لذلك .

المانعون من جواز تأخير التبليغ احتجوا بقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ^(١)) ، وهو يقتضى وجوب التبليغ على الفور .

أجاب بأننا لانسلم أن الامر يقتضى الوجوب والفور . ولو سلم أنه يقتضى الوجوب والفور لكن لانسلم أن المراد بما أنزل هو الأحكام ، بل القرآن .

ص - (مسألة) المختار على التجويز^(٢) جواز بعض دون بعض .

(١) ٦٧ - المائدة - ٥

(٢) ١ : التجويز .

أ : تجويز بدون لام التعريف .

وفي حاشية الأصل : جواز السماع في بعض دون بعض .

لنا : أن المشركين بين فيه الذمي^(١) ، ثم العبد^(٢) ، ثم المرأة^(٣) بتدرج .

وآية الميراث بين - صلى الله عليه وسلم - والقاتل والكافر بتدرج^(٤) .

قالوا : يوهم الوجوب في الباقي ، وهو تجهيل^(٥) .

قلنا : إذ جاز إيهام^(٦) الجميع - فبعضه أولى .

ش - القائلون بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة اختلفوا في أنه هل يجوز تأخير بعض البيانات عن وقت الخطاب دون بعض .

(١) روى البخارى في ٨٧ - الديات ، ٣٠ - باب إثم من قتل ذميا بغير جرم ، رقم (٦٩١٤) ٢٥٩/١٢ عن عبدالله بن عمرو عن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال : من قتل نفسا - معاها لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما .

(٢) عن رباح بن ربيع أنه صلى الله عليه وسلم بعث رجلا لخالد بن الوليد وقال : قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفا . (والعسيف : الأجير)
رواه ابوداود في الجهاد ، باب في قتل النساء رقم (٢٦٦٩) ٥٣/٣ وابن ماجه في ٢٤ الجهاد ، ٣٠ - باب الغارة الخ رقم (٢٨٤٢) ٩٤٨/٢ عن حنظلة الكاتب بلفظ : لا تقتلن ذرية ولا عسيفا .

(٣) عن ابن عمر أن امرأة وجدت في بعض مغازى - رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مقتولة فأنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل النساء والصبيان .

(٤) أى بين صلى الله عليه وسلم نفسه والقاتل والكافر بتدرج كما في الشرح .
وفي ط ، ع : بين صلى الله عليه وسلم الكافر والقاتل بتدرج .

(٥) ط ، ع : تخييل .

(٦) الأصل ، أ ، ب والبابرتى : إيهام .

والمختار أنه يجوز - والدليل على الجواز ، الوقوع . فإن قوله تعالى : (اقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) عام . فيبين الرسول - عليه السلام - إخراج الذمى ، ثم العبد ، ثم المرأة على التدرج .

وأیضا : آية الميراث ، وهو قوله تعالى : (يُوصِيكُمُ اللَّهُ) عامة . فيبين الرسول - عليه السلام - إخراج نفسه منها بقوله : «نحن معاشر الأنبياء لانورث . - فما تركناه صدقة» . ثم بين إخراج القاتل ، ثم الكافر بتدرج .

القائلون بعدم جواز تأخير البعض دون بعض قالوا : بيان البعض يوهم وجوب استعمال اللفظ في الباقي . فيكون تجهيلا للمكلف .

أجاب بأن ذكر العام بدون ذكر المخصّص يوهم وجوب استعمال اللفظ في الجميع ، وهو جائز . فإذا جاز إيهاً الجميع - فجواز إيهاً البعض أولى .

ص - (مسألة) يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص إجماعاً^(١) .

والأكثر : يكفي بحيث يغلب انتفاؤه .

القاضي : لا بد من القطع بانتفائه .

وكذلك كل دليل مع معارضه .

(١) «إجماعاً» ساقط من أ وراجع حاشية التفتازاني على شرح العضد (١٨٨/٢) حيث قال : الصيرفي مخالف فلا إجماع الخ .

لنا : لو اشترط (القطع^(١)) - لبطل العمل بالأكثر .

قالوا : ما كثر البحث فيه ، تفيد العادة ، القطع ، وإلا
قبح البحث المجتهد (يفيده^(٢)) لأنه لو أريد - لاطلع عليه .

ومنعا^(٣) وأسند بأنه قد يجد ما يرجع به .

ش - أجمع الأصوليون على امتناع العمل بالعموم قبل البحث
عن المخصّص . ووجهه أنه قبل البحث عن المخصّص ، لم يحصل
ظن العموم ؛ لأن اعتقاد إمكان وجود المخصّص مانع عن حصول
الظن .

وأما بعد البحث وعدم الوجدان يحصل الظن .

وبعد الإجماع على امتناع العمل بالعموم قبل البحث ،
اختلفوا في كيفية ذلك البحث .

فذهب الأكثر إلى أنه يكفي البحث بحيث يغلب على الظن
انتفاء المخصّص . ولا يشترط حصول القطع بانتفاء المخصّص .

وقال القاضي : لا بد من البحث الموجب للقطع بانتفاء
المخصّص .

وكذلك كل دليل مع معارضه ، أي يكفي فيه البحث بحيث
يغلب على الظن انتفاء معارضه .

(١) زيادة من أ ، ط ، ع .

(٢) زيادة مما عدا الأصل وج .

(٣) الأصل : ومنع .

واحتج المصنف على مذهب الأكثر بأنه لو اشترط القطع -
لبطل العمل بأكثر العمومات المعمول بها .
والتالى باطل .

بيان الملازمة : أن الاستقراء على أن أكثر العمومات المعمول
بها مما لا يقطع العقل بانتفاء مخصّصه ، بل غايته عدم الوجدان بعد
البحث . وعدم الوجدان لا يفيد القطع بانتفائه .

قال القاضى : القطع بانتفاء المخصّص ممكن ، لأن ما كثر
البحث فيه بين العلماء ، ولم يطلعوا على المخصّص تفيد العادة فيه
القطع بعدم المخصّص .

وإلا ، أى وإن لم يكثر فيه البحث بين العلماء فبحث المجتهد
يفيد القطع بانتفاء المخصّص ، لأنه لو أريد بالعموم : الخصوص -
لاطلع عليه المجتهد عند البحث ؛ لاستحالة أن لا ينصب الله عليه
دليلا ، وأن لا يبلغه إلى المكلف ، وإلا لكان نصب الدليل عبثا .
ومنع بأنا لانسلم أن ما كثر فيه البحث بين العلماء يفيد القطع
بالعادة .

وأیضا : لانسلم أن بحث المجتهد فيه يفيد القطع .
وإلى هذين المعنيين أشار بقوله : «ومنعاً^(١)» .

وسند المنع أن المجتهد قد يجد من المخصّصات ما يرجع به عن
الحكم بالعموم . ولو كان القطع حاصلًا - لما رجع .

(١) فى الاصل : ومنع .

الظاهر والمؤول

ص - الظاهر والمؤول .

الظاهر : الواضح .

وفي الاصطلاح : ما دل دلالة ظنية إما بالوضع ، كالأسد ،
أو بالعرف ، كالغائط .

والتأويل من آل يؤول . إذا^(١) رجع .

وفي الاصطلاح : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح .

وإن أردت الصحيح - زدت : بدليل يصيره راجحاً .

الغزالي - رحمه الله - احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على
الظن من الظاهر .

ويرد أن الاحتمال ليس بتأويل بل شرط .

وعلى عكسه التأويل المقطوع به .

ش - لما فرغ من مباحث البيان والمبين - شرع في الظاهر
والمؤول .

والظاهر لغة : الواضح .

واصطلاحاً : ما دل دلالة ظنية ، إما بالوضع ، كالأسد ، أو

(١) فيما عدا الاصل ، ب ، ج : «أى» بدل «إذا» .

بالعرف ، كالغائط .

فقوله : «مادل» جنس يشمل النص والظاهر والمجمل
والمؤول .

وقوله : «ظنية» يخرج النص ؛ لأن دلالة قطعية .

والمجمل ؛ لأن دلالة (ليست براجحة ولا مرجوحة . والظنية
هي الراجحة .

والمؤول ؛ لأن دلالة^(١) موهومة مرجوحة .

وقوله : «إما بالوضع أو بالعرف» احتراز عن اللفظ الدال على
المفهوم المجازى عند وجود القرينة ؛ فإنه وإن كانت دلالة على
المفهوم المجازى أرجح بالنسبة إلى دلالة على المفهوم الحقيقي ، لكنه
لا يكون ظاهرا ؛ لأن دلالة ليست بوضعية ولا عرفية .

والتأويل في اللغة من آل يؤول ، إذا رجع .

وفي الاصطلاح : حمل الظاهر على المحتمل المرجوح^(٢)

فبقوله : «الظاهر» احتراز عن حمل النص على معناه ، وحمل
المشترك على أحد معنيه ؛ فإنه لا يسمى تأويلا .

وبقوله «المحتمل» احتراز عن حمل الظاهر على معنى غير

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) وعند الحنفية حمل المشترك على أحد معنيه يسمى تأويلا .

(حاشية التفتازاني على العضد (١٦٨/٢) .

محتمل .

ويقوله : «المرجوح» احتراز عن حمل الظاهر على معناه
الراجح .

وهذا التعريف يشمل التأويل الصحيح والفاسد .

وإن أردت تعريف التأويل الصحيح - زدت على ما ذكر ،
قولك : بدليل يصيره راجحا .

فقوله : «بدليل» - والمراد به مطلق الدليل الشامل للقطعي
والظني - احتراز عن التأويل بغير دليل فإنه لا يسمى تأويلا صحيحا .

وقوله : «يصيره راجحا» أى يصير الطرف المرجوح راجحا على
مدلوله الظاهر ، احتراز عن التأويل بدليل لا يصير طرف المرجوح
راجحا ، فإنه لا يسمى تأويلا صحيحا .

وعرفه الغزالي^(١) : بأنه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب
على الظن من الظاهر .

ويرد على هذا التعريف أن الاحتمال شرط التأويل ، لا
نفسه ، لأن الاحتمال ، الدلالة المرجوحة ، وهي شرط التأويل
لأنفسه .

ويرد أيضا على عكس هذا التعريف التأويل المقطوع به
لخروجه عن التعريف ؛ لأنه لم يصير بالدليل أغلب على الظن من

(١) انظر : المستصفى ٢/ ٣٨٧ . ونصه : التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل
يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر .

الظاهر ، بل صار قطعيا .

ولما كان الظاهر أكثر استعمالا من الظهور ، والتأويل أكثر استعمالا من المؤول - تعرض المصنف لتفسير الظاهر دون الظهور .
وفي التأويل فعل بالعكس أى تعرض لتفسير التأويل دون المؤول .

ص - وقد يكون قريبا ، فيترجح بأدنى مرجح .
وقد يكون بعيدا ، فيحتاج إلى الأقوى .
وقد يكون متعذرا ، فيرد .

ش - التأويل على ثلاثة أقسام :

قريب ، فيترجح الطرف المرجوح بأدنى دليل لقربه . مثل قوله تعالى : (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) أى إذا عزمتم .
وبعيد ، فيحتاج إلى دليل أقوى ليرجح ، لبعده .
ومتعذر ، فيرد ولا يقبل .

ولما تعذر الضابط الذى يتميز به التأويل القريب عن التأويل البعيد ، لأن القريب والبعيد من الأمور الإضافية ، إذ رب قريب بالنسبة إلى شيء ، بعيد بالنسبة إلى غيره - أورد المصنف أمثلة للتأويل البعيد ليتنبه المتعلم منها على معنى البعيد . ومنه يعرف القريب والمتعذر .

ص - فمن البعيد^(١) تأويل الحنفية قوله - عليه السلام - لابن غيلان^(٢) ، وقد أسلم على عشر نسوة : «أمسك أربعا وفارق سائرهن» أى ابتدء النكاح ، أو أمسك الأوائل ، فإنه يبعد أن يخاطب بمثله متجدد في الإسلام من غير بيان .
(٣) ومع أنه لم ينقل تجديد قط .

ش - اعلم أن مذهب الشافعي ومالك أن الكافر إذا أسلم وتخته أكثر من أربع نسوة ، سواء أسلمن معه أولا ، وهن كتابيات ، وسواء نكحن معا أو على الترتيب - فله أن يختار أربعا من غير تجديد نكاحهن وتندفع الباقيات ، لقوله - عليه السلام - : «أمسك أربعا وفارق سائرهن^(٤)» . فإنه أمر بالإمسك ، وهو ظاهر في استدامة النكاح . وقوله «أربعا» غير متعين . فلهذا يكون الزوج بالخيار في

(١) في غير ج ، ع : البعيدة .

(٢) قال العضد (١٦٩/٢) : قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان وهو الصحيح . وفي

النسخ «لابن غيلان» .

وقال ابن كثير في تحفه الطالب (٢٠ الف) : وقول المصنف «لابن غيلان وهم إنما هو غيلان بن سلمة . وغيلان بن سلمة هو ابن المعتب بن مالك ، أسلم بعد فتح الطائف وهو أحد وجوه ثقيف ومقدميهم ، وهو ممن وفد على كسرى وخبره معه عجيب وكان شاعرا محسنا ، توفي في آخر خلافة عمر بن الخطاب .
انظر : اسد الغابة ٤/٣٤٣ ، ٣٤٤ .

(٣) «و» ساقطة من ط ، ع .

(٤) روى الترمذى من حديث معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن معه . فأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يتخير أربعا منهن .

سنن الترمذى ١٩ - النكاح ، ٣٣ - باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة ، حديث رقم (١١٢٨) ٣/٤٣٥ عن ابن عمر .

ورواه ابن ماجه في ٩ - النكاح ، ٤٠ باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع =

اختيار أى أربع شاء .

وذهب أبو حنيفة إلى أن الكافر إذا أسلم وتحتته أكثر من أربع نسوة ، فإن وقع نكاحهن معا يبطل نكاح جميعهن . وإن وقع على الترتيب يبطل ما بعد الأربع ، قياسا على المسلم .

وأول هذا الحديث تارة بأنه أراد بالإمسك : ابتداء نكاحهن .
فقوله : «أمسك أربعاً» أى ابتدء نكاحهن . وقوله : «فارق سائرهن» أى لاتنكحهن .

وأخرى بأنه أمر الزوج باختيار أوائل النساء . فيكون معنى

== نسوة ، حديث رقم (١٩٥٣) ٦٢٧/١ عن ابن عمر بلفظ : «خذ منهن أربعاً» . قال ابن كثير (١/٢٠) : رواه الشافعى ولفظه : «أمسك أربعاً وفارق سائرهن» .

قال الترمذى : سمعت محمد بن إسماعيل يقول : هذا حديث غير محفوظ والصحيح ما رواه شعيب بن أبي حمزة وغيره عن الزهري وحمزة : قال : حدثت عن محمد بن سويد الثقفى أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشر نسوة . قال محمد (يعنى البخارى) : وإنما حديث الزهري عن سالم عن أبيه أن رجلاً من ثقيف طلق نساءه ، فقال له عمر : لتراجعن نساءك أو لأرجمن قبرك . كما رجم قبر أبي رغال .

وروى أبو داود فى الطلاق باب من أسلم وعنده أكثر من أربع نسوة الخ ، حديث رقم (٢٢٤١) ٢٧٢/٢ عن الحرث بن قيس قال : قال وهب الأسدى : أسلمت وعندى ثمان نسوة فأتيت النبى - صلى الله عليه وسلم - فذكرت له ذلك . فقال : «اختر منهن أربعاً» .

قال ابن كثير فى التحفة (١/٢٠) وفى إسناده نظر ؛ لأنه من رواية محمد بن عبدالرحمن بن أبى ليلى عن حميضة بن شمردل عن قيس بن الحرث . ومحمد بن عبدالرحمن بن أبى ليلى سىء الحفظ لا يحتج به عند أكثرهم وحميضة بن شمردل ، قال البخارى : فيه نظر .

وفى رواية لابن ماجه رقم (١٩٥٢) ٦٢٧/١ عن قيس بن الحرث مثل لفظ أبى دواد .

قوله : «أمسك» أربعا من أوائل النساء .
 وذكر المصنف لبعده هذا الدليل وجهين :
 أحدهما - أنه يبعد عادة أن يخاطب متجدد في الإسلام بمثل
 هذا الخطاب من غير بيان شرائط النكاح ، مع أن الحاجة ماسة إلى
 معرفتها لقرب عهده بالإسلام .

الثاني - أنه لم ينقل أنه جدد النكاح . ولو كان معناه تجديد
 النكاح - لكان الظاهر من حال المأمور امتثال أمره - عليه السلام - .
 ص - وأما تأويلهم قوله - عليه السلام - : لفيروز^(١)
 الدلمي^(٢) - وقد أسلم على أختين - «أمسك أيتهما شئت^(٣)» .
 فأبعد ؛ لقوله : «أيتهما^(٤)» .

-
- (١) الأصل : لفيروز وهو تحريف .
 (٢) فيروز الدلمي هو صحابي ، له أحاديث ، وهو قاتل الأسود العنسي في آخر حياة
 النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : قتلته الرجل
 الصالح فيروز .
 وقيل : بل قتله في خلافة الصديق وصوبه أبو أحمد الحاكم .
 توفي في خلافة عثمان . وقيل : بل في زمن معاوية .
 انظر : المعبر (ورقة ٢/١٠٠) وتقرير التهذيب ١١٤/٢ ترجمة ٨١ .
 (٣) عن أبي وهب الجيشاني عن الضحاک بن فيروز عن أبيه قال : قلت : يارسول :
 إني أسلمت وتحتي أختان . قال : طلق أيتهما شئت .
 رواه أبو داود وهذا لفظه في الطلاق ، باب من أسلم وعنده أكثر من أربع
 وأختان حديث رقم (٢٢٤٣) ٢/٢٧٢ .
 ورواه الترمذي في ٩ - النكاح ، ٣٤ - باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده
 أختان حديث رقم (١١٢٩ ، ١٣٠) ٣/٤٣٦ بلفظ «اخترأيتهما شئت» .
 ورواه ابن ماجه في ٩ - النكاح ، ٣٩ - باب الرجل يسلم وعنده أختان .
 حديث رقم (١٩٥٠) ١/٦٢٧ بلفظ : «إذا رجعت فطلق إحداهما» .
 وفي رواية له رقم (١٩٥١) زطلق أيتهما شئت» .
 قال ابن كثير في التحفة (١/١٩) : قال البخاري : أبو وهب الجيشاني ، في إسناده
 نظر .
 (٤) أ : أيتهما شئت .

ش - هذا أيضا تأوله الحنفية بتأويلين المذكورين للغرض المذكور .

وإنما هو أبعد من الأول لأن المنافي للتأويل المذكور في الأول هو الأمر الخارج عن اللفظ ، وهو شهادة الحال . وههنا قد انضم إلى شهادة الحال مانع لفظا ، وهو قوله - عليه السلام : «أيتها شئت» . فإن بتقدير وقوع نكاحهما على الترتيب تعين الأول للاختيار^(١) ولفظ «أيتها شئت» ياباه .

ص - ومنها : قولهم في (فَأَطْعَمُ سِتِّينَ مَسْكِينًا) أى إطعام (طعام^(٢)) ستين مسكينا ؛ لأن المقصود دفع الحاجة ، حاجة^(٣) ستين كحاجة واحد في ستين يوما . فجعل المعدوم مذكورا والمذكور عدما^(٤) ، مع إمكان قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر^(٥) قلوبهم على الدعاء للمحسن .

ش - ذهبت الحنفية إلى أنه لافرق بين إطعام ستين مسكينا وبين إطعام واحد في ستين يوما ؛ لأن المقصود دفع حاجة المسكين . ودفع حاجة ستين مسكينا يوما كدفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما .

(١) الأصل : تعين الاختيار للأول .

(٢) زيادة مما عدا الأصل .

(٣) الأصل : ودفع حاجة الخ .

(٤) ط ع : معدوما .

(٥) فيما عدا الأصل وجـ : تضافر ، والمعنى واحد .

فأولوا قوله تعالى : (فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا)^(١) بإطعام طعام ستين مسكينا .

وهذا التأويل أيضا بعيد ؛ لأنهم جعلوا المعدوم الذى هو «طعام» مذكورا ليكون مفعولا لـ «إطعام» وجعلوا المذكور الذى هو قوله : «ستين مسكينا» عدما ؛ لأنهم لمن يجعلوه مفعولا مع إمكان قصد الرسول - عليه السلام - العدد لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن . وهذا لا يحصل للواحد .

ص - ومنها : قولهم «في أربعين شاة ، شاة» أى قيمة شاة ، لما^(٢) تقدم .

وهو أبعد ؛ إذ يلزم أن لاتجب الشاة .

وكل معنى إذا استنبط من حكم^(٣) أبطله ، باطل .

ش - قالت الخنفية : إن المقصود من وجوب الشاة دفع حاجة

(الفقير^(٤)) والحاجة كما تندفع بالشاة ، تندفع بقيمتها . فقوله - عليه السلام - : «في أربعين شاة ، شاة^(٥)» . أى قيمة شاة .

(١) ٤ - المجادلة - ٥٨ .

(٢) أ ، ط ، ع : بما .

(٣) أ : حكمه .

(٤) ساقط من أ .

(٥) عن أنس - رضى الله عنه - أن أبا بكر كتب لهم أن هذه فرائض التى فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على المسلمين ، والتى أمر الله بها رسوله . فذكر الحديث الى أن قال : وفى صدقة الغنم فى سائمتها إذا كانت أربعين الى عشرين ومائة ، شاة . وذكر تمام الحديث .

رواه البخارى فى ٢٤ - الزكاة ، ٢٨ - باب زكاة الغنم ، حديث رقم (١٤٥٤)

. ٣١٧/٣

وهذا التأويل أبعد مما تقدم ؛ لأن تقدير إطعام ستمين مسكينا لا يبطل حكم مادل عليه اللفظ الظاهر ؛ إذ لا منافاة بين إيجاب إطعام ستمين مسكينا وبين إيجاب إطعام ستمين مسكينا .
بخلاف تقدير قيمة شاة ، فإنه إذا كانت قيمة الشاة واجبة - كانت الشاة غير واجبة .

وكل معنى إذا استنبط من حكم أى كل فرع إذا استنبط من أصل ، أبطل ذلك الحكم أى الأصل ، يكون باطلا ؛ لأن بطلان الأصل يوجب بطلان الفرع .

ص - ومنها : حمل «أيا امرأة نكحت (نفسها^(١))» بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل» على الصغيرة والأمة والمكاتب .
وباطل أى يؤول إليه غالبا لاعتراض الولي ؛ لأنها مالكة لبضعها^(٢) . فكان كبيع سلعة .

واعترض الأولياء^(٣) لدفع نقيصة^(٤) إن كانت :

فأبطل ظهور قصد التعميم بتمهيد أصل مع ظهور «أى» مؤكدة بـ «ما» . وتكرير لفظ البطلان .

وحمله على نادر بعيد كاللغز^(٥) ، مع إمكان قصده لمنع

(١) زيادة من ط ، ع والبايرتى .

(٢) الأصل : لبعضها وهو تصحيف .

(٣) أ : الولي .

(٤) فيما عدا ط ، ع والبايرتى : نقيضة .

(٥) الأصل : كالغز . وهو تصحيف .

استقلالها فيما يليق بمحاسن العادات (١) .

ش - اعلم أن الحنفية أولوا قوله - عليه السلام - : «أيا امرأة نكحت (نفسها) (٢) بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل (٣)» بأحد التأويلين :

إما حمل «أيا امرأة» على الصغيرة والأمة والمكاتبة ، مع إجراء قوله «باطل» على ظاهره .

وإما حمل قوله «باطل» على أنه يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض وليها إذا زوجت من غير كفو ، مع إجراء قوله «أيا امرأة» على ظاهر عمومه .

وإنما أولوا الحديث بأحد التأويلين ؛ لأن المرأة مالكة

(١) الأصل : العبادات .

(٢) زيادة من أ .

(٣) رواه بهذا اللفظ أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن جريح عن سليمان بن

موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة . (انظر : منحة المعبود ١/٣٠٥) .

وروى أبو داود في النكاح ، باب في الولي ، رقم (٢٠٨٣) ٢/٢٢٩ .

وابن ماجه في ٩ - النكاح ، ١٥ - باب لا نكاح الا بولي رقم (١٨٧٩) ١/٦٠٥ ،

والترمذي في ٩ - النكاح ، ١٤ - باب ماجاء لانكاح لإبولى ، رقم (١١٠٢)

٣/٤٠٨ .

كلهم بلفظ : فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل .

وحسنة الترمذي .

قال ابن كثير في التحفة (٢/١٩) : وقد تكلم بعض أهل العلم فيه . قال ابن

جريح : ثم لقيت الزهري ، فسألته ، فأنكر فضعفوا هذا الحديث من أجل هذا .

لبضعها^(١) حتى يكون رضاها هو المعتبر . فكان نكاحها بغير إذن
وليها كبيع سلعة لها^(٢) .

فإن قيل : لو كانت مالكة لبضعها^(٣) - لما كان لاعتراض الولي
وجه .

أجيب بأن الوجه في اعتراض الولي دفع النقيصة ، إن
كانت . وهي أن تكون قد زوجت نفسها من غير كفو .

وإنما كان هذا التأويل بعيدا ؛ لأن التأويل به أبطل ظهور
قصد التعميم المستفاد من تمهيد أصل ، وهو وضع الألفاظ العامة مع
ظهور «أى» مؤكدة بـ «ما» للمبالغة في العموم ؛ لأن زيادة «ما» في
كلمة «أى» لتأكيد الاستغراق .

وأیضا : تكرر لفظ «الباطل» دليل على أن المراد هو الباطل
حقيقة ، لا ما يؤول إلى البطلان .

وحمل القائل بهذا التأويل هذا الحديث على نادر بعيد ، كاللغز
في خفائه وبعده عن الفهم . ولا يليق بالشارع أن يخاطب بمثل هذا
الخطاب مع إمكان قصد النبي مع استقلال المرأة بالغة بحرة أو
غيرها ، فيما يليق بمحاسن العادات^(٤) ، وهو النكاح .

واعلم أن قول المصنف : «بتمهيد أصل» يتعلق بقوله :

(١) الأصل : لبضعها .

(٢) «لها» ساقط من أ .

(٤) الأصل : العبادات .

«ظهور قصد التعميم». وقوله : «مع ظهور أى» يتعلق بقوله :
«بتمهيد أصل». وقوله : «وحمله» عطف على قوله : «وأبطل» .

ص - ومنها : حملهم «لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»
على القضاء والنذر لما ثبت عندهم من صحة الصيام بنية من النهار .
فجعلوه كاللغز .

فإن صح المانع من الظهور فليطلب أقرب تأويل^(١) .

ش - ومن التأويلات البعيدة للحنفية : حمل قوله - عليه
السلام - : «لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل^(٢)» على القضاء

(١) مثل نفى الفضيلة . (شرح العضد ١٧١/٢) .

(٢) عن ابن عمر عن حفصة - رضى الله عنهم - زوج النبى - صلى الله عليه وسلم -
أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا
صيام له .

رواه أبو داود وهذا لفظه فى الصوم ، باب النية فى الصيام ، حديث رقم (٢٤٥٤)
٣٢٩/٢ .

قال أبو داود : رواه الليث وإسحاق بن حازم أيضا عن عبد الله بن أبى بكر
مثله .

ووقفه على حفصة معمر والزبيدى وابن عينية ويونس (كلهم عن الزهرى)
ورواه الترمذى فى ٦ - الصوم ، ٣٣ - باب ما جاء لمن لم يعزم من الليل ،
حديث رقم (٧٣٠) ١٠٨/٣ . وقال : حديث حفصة حديث لانعرفة مرفوعا إلا من
هذا الوجه . وقد روى عن نافع عن ابن عمر قوله ، وهو أصح . وهكذا أيضا
روى هذا الحديث عن الزهرى موقوفا . ولا نعلم أحدا رفعه إلا يحيى بن أيوب .
وللنسائى فى رواية فى الصيام ، ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة ١٩٦/٤
عن حفصة : من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له .

ولفظ ابن ماجه فى ٧ - الصيام ، ٢٦ - باب ما / جاء فى فرض الصوم من الليل
حديث رقم (١٧٠٠) ٥٤٢/١ : لاصيام لمن لم يفرضه من الليل .

قال ابن كثير فى التحفة (١/٢٠) : إسناد هذا الحديث حسن جيد لكن له علة
وهو أن النسائى رواه من حديث مالك عن نافع عن أبى عمر قوله .

والنذر ؛ لأنه ثبت عندهم صحة الصوم بنية من النهار إذا لم يكن قضاء ونذرا .

ووجه بعد هذا التأويل أن قوله «لاصيام» نكرة في سياق النفي . فيكون ظاهرا في العموم . وصوم النذر والقضاء نادر بالنسبة إلى الصوم الأصلي المكلف به في أصل الشرع . فيكون حمل اللفظ على القضاء والنذر كاللغز لخفائه وبعده عن الفهم .

فإن قيل : المانع من حمل اللفظ على الظاهر متحقق . فيكون التأويل المذكور صحيحا .

أجيب بأنه إن صح مانع من حمل اللفظ على الظاهر فليطلب أقرب تأويل ، لاما هو كاللغز .

ص - ومنها : حملهم (وَلِذِي الْقُرْبَى) على الفقراء منهم ؛ لأن المقصود سد الخلة . ولا خلة مع الغنى . فعطلوا لفظ العموم مع ظهور أن القرابة سبب الاستحقاق مع الغنى .

ش - ومن التأويلات^(١) البعيدة للحنفية : حمل قوله تعالى : «وَلِذِي الْقُرْبَى» في قوله : (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى)^(٢) على الفقراء منهم ؛ لأن المقصود من دفع الخمس إليهم : سد الخلة ، ولاخلة مع الغنى . فحكموا بحرمان الأغنياء منهم .

(١) ١ : ومن هذه التأويلات .

(٢) ٤١ - الأنفال - ٨ .

ووجه بعد هذا التأويل أنهم عطلوا لفظ العموم مع ظهور أن
القربة سبب لاستحقاقهم ، وإن كان مع الغنى ؛ لأن إضافة
الخمس إلى ذوى القربى بلام التمليك يشعر بأن علة الاستحقاق :
القربة تعظيماً لشأنها وبيانا لشرفها .

ص - (١) - وعد بعضهم حمل مالك - رحمه الله - (إنما
الصَّدَقَاتُ) (٢) إلى آخرها ، على بيان المصرف من ذلك ، وليس
منه ؛ لأن سياق الآية قبلها من الرد على لمزهم في المعطين ورضاهم
في إعطائهم وسخطهم في منعهم ، يدل عليه .

ش - حمل مالك قوله تعالى : (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ
وَالْمَسَاكِينِ) (٣) إلى آخرها على بيان المصرف . ولم يوجب تفرقة الزكاة
على كل واحد من الأصناف الثمانية ، بل جوز إعطاء كل الزكاة إلى
واحد من الأصناف .

وعد بعضهم هذا التأويل من التأويلات البعيدة ؛ لأن إضافة
الصدقات إلى الأصناف المذكورين ، وعطف بعضهم على البعض (٤)
بواو التشريك يقتضى وجوب الاستيعاب فالحمل على بيان المصرف ،
صرف عن ظاهر اللفظ من غير أن تكون قرينة صارفة . فيكون
بعيدا .

(١) ذكر هذا المتن مع المتن السابق في أ .

(٢) ط ، ع زيادة للفقراء .

(٣) ٦٠ - التوبة - ٩ .

(٤) أ ، ج : بعض .

ثم قال المصنف : ليس هذا التأويل من التأويلات البعيدة ؛ لأن سياق الآية التي قبلها يدل على ما ذكره مالك ؛ لأن قبل هذه الآية قوله تعالى : (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ^(١)) .

وذلك يشمل على الرد على لمزهم الرسول في الصدقات وعن رضاهم في إعطائهم وسخطهم في منعهم .

ولما رد عليهم - ذكر مصارف الصدقات لبيان أن ما يفعله الرسول حق .

١) ٥٨ - التوبة - ٩ .

ص (المنطوق^(١)) والمفهوم

الدلالة منطوق ، وهو : ما دل عليه اللفظ في محل النطق ،

والمفهوم ، بخلافه ، أى لاقى محل النطق .

والأول صريح ، وهو : ما وضع اللفظ له .

وغير الصريح ، بخلافه ، وهو : ما يلزم عنه .

فإن قصد وتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه

ف «دلالة اقتضاء» . مثل : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» . (واسئل

القرية) وأعتق عبدك عني على ألف ، لاستدعائه تقدير^(٢) الملك ، لتوقف العتق عليه .

وإن لم يتوقف واقرن بحكم لو لم يكن لتعليه - كان بعيدا

ف «تنبيه وإيماء» ، كما سيأتى .

وإن لم يقصد ف «دلالة إشارة» . مثل : «النساء ناقصات عقل

ودين . قيل : وما نقصان دينهن ؟ قال - عليه الصلاة والسلام - :

تمكث إحداهن شطر دهرها لاتصلى» . فليس المقصود بيان أكثر

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) فيما عدا أ ، ط ، ع : تقدم .

الحيض وأقل الطهر ، ولكنه لزم من أن المبالغة (في نقصان دينهن^(١)) تقتضى ذكر ذلك .

وكذلك (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا: مع (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) .

(وكذلك^(٢)) (أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثِ (إِلَى نَسَائِكُمْ^(٣)) يلزم منه جواز الإصباح جنبا .

ومثله : (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ) إلى (حَتَّى يَتَيَّنَ لَكُمْ) .

ش - الدلالة تنقسم إلى منطوق ومفهوم^(٤) .

والمنطوق : ما دل عليه اللفظ في محل النطق . مثل : تحريم التأفيف . فإن قوله تعالى : (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَف^(٥)) يدل عليه في محل النطق .

والمفهوم بخلافه ، وهو^(٦) : ما دل اللفظ عليه لا في محل

(٣،٢،١) زيادة من أ ، ط ، ع والبايرتى .

(٤) أعلم أن للحنفية اصطلاحات اخر لأقسام الدلالة . وهى :

دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة الدلالة ودلالة الاقتضاء .

فدلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء عند الحنفية كما هى عند الشافعية ،

ودلالة الدلالة عند الحنفية هى دلالة مفهوم الموافقة عند الشافعية .

ودلالة العبارة عند الحنفية هى دلالة المنطوق الصريح ودلالة الإيماء والتنبه

عند الشافعية .

وللشافعية قسم خامس للدلالة وهى دلالة مفهوم المخالفة كما سيأتى .

(٥) ٢٣ - الاسراء - ١٧ .

(٦) كلمة «هو» ساقطة من أ .

النطق . مثل تحريم الضرب . فإن قوله تعالى : (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُف) يدل عليه ، لكن لا في محل النطق .

والمنطوق صريح وغير صريح .

فالصريح : ما وضع له اللفظ .

وغير الصريح بخلافه ، وهو : ما يلزم عما وضع له اللفظ .

وغير الصريح لا يخلو إما أن يقصده المتكلم ، أو لا ،

فإن قصده^(١) وتوقف صدق المتكلم عليه ، أو توقف الصحة العقلية عليه ، أو توقف الصحة الشرعية عليه ، يسمى دلالة اللفظ عليه «دلالة اقتضاء» .

مثال ما توقف صدق المتكلم عليه : قوله - عليه السلام - : «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان^(٢)» . فإن ما هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ الخطأ ، وهو حكم الخطأ^(٣) مقصود منه ، وتوقف صدقه عليه^(٤) .

مثال ما توقف عليه الصحة العقلية : قوله تعالى : «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ^(٥)» . فإن ما هو لازم للمعنى الموضوع له لفظ القرية وهو

(١) أ : قصد به .

(٢) سبق تخريجه في ص ١٧٥ .

(٣) أ : حكم الخطأ والنسيان .

(٤) «عليه» ساقط من أ .

(٥) ٨٢ - يوسف - ١٢ .

الأهل ، مقصود منه ، وتوقف الصحة العقلية عليه ؛ لأن سؤال القرية^(١) غير صحيح عقلا .

مثال ما توقف عليه الصحة الشرعية : قولك للغير : (اعتق عبدك عنى على ألف ؛ فانه يستدعى التملك ؛ لتوقف العتق عليه شرعا . فالتملك لازم للمعنى الذى وضع له لفظ أعتق عنى) . وهو مقصود ، وتوقف عليه الصحة الشرعية .

وإن لم يتوقف أحد هذه الثلاثة على ما يلزم عما وضع له اللفظ^(٢) واقترن الملفوظ به بحكم لو لم يكن ذلك الحكم لتعليل الملفوظ به - كان الإتيان به بعيدا من الشارع فـ «تنبيه وإيماء» كما سيأتى فى باب القياس .

وإن لم يقصد المتكلم ما يلزم عما وضع له اللفظ ، لكن يحصل بالتبعية - فدلالة اللفظ عليه «دلالة إشارة» .

مثل قوله - عليه السلام - : «النساء ناقصات عقل ودين ، قيل وما نقصان دينهن قيل : وما نقصان دينهن ؟ قال : تمكث أحداهن

(١) أ ، ب ، ج : لأن السؤال عن القرية .

(٢) أ : لفظ .

شطر دهرها لا تصلى^(١) . فليس المقصود من هذا القول : بيان أكثر الحيض وأقل الطهر ، ولكنه لزم منه أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما ، وأقل الطهر كذلك لأن ذكر^(٢) شطر الدهر مبالغة في بيان نقصان دينهن . ولو كان الحيض يزيد على خمسة عشر يوما - لذكره .

وكذلك قوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا^(٣)) مع قوله : (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ^(٤)) يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ، وإن لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ ظاهراً .

وكذلك قوله تعالى : (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ^(٥)) يلزم منه جواز الإصباح جنبا ، وإن لم يكن مقصوداً ؛ لأن من باشر آخر الليل - لا بد وأن يتأخر غسله إلى النهار فحينئذ

(١) عن أبي سعيد الحدرى - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال للنساء يوم العيد : ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدائكن : قلن : وما نقصان ديننا وعقلنا يارسول الله قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى : قال : فذلك من نقصان عقلها . أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟

قلن : بلى . قال : فذلك من نقصان دينها .

رواه البخارى وهذا لفظه في ٦ - الحيض ، ٦ - باب ترك الحائض الصوم ،

حديث رقم (٣٠٤) ٤٠٥/١ .

قال ابن كثير في التحفة (١/٢٠) : وأما قوله «تمكث إحداهن شطر دهرها لاتصل

فلم أره في شيء من الكتب الستة ولا غيرها .

وقال الزركشى في المعتبر (١/٧١) : ذكرت أصله في الذهب الابريز .

(٢) الأصل : ذلك .

(٣) ١٥ - الاخفاف - ٤٦ .

(٤) ١٤ - لقمان - ٣١ .

(٥) ١٨٧ - البقرة - ٢ .

يلزم جواز الإصباح جنبا .

وكذلك قوله تعالى : (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَتَّعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ^(١)) يدل على جواز الإصباح^(٢) جنبا ؛ لأنه يدل على جواز امتداد المباشرة الى طلوع الفجر . فحينئذ يلزم ما ذكرناه .

ص - ثم المفهوم مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة^(٣) .

(١) ١٨٧ - البقرة - ٢ .

(٢) أ : الاحتياج بدل الاصبح .

(٣) قال التفاتاتي في حاشيته على العنود (١٧/٢) الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل نظر وذكر البابرتي ههنا حكاية (ورقة ١٨٤ ألف إلى ورقة ١٨٥ ألف)

قال : «واعلم أنى أذكر لك ههنا حكاية يبنى عليها حل هذا الموضوع ويظهر سوء تركيب المصنف الذى حاز قصبات السبق في مضمار فرسان علماء النحو ، وهى أن الشيخ الإمام شيخ شيوخ الإسلام بالديار المصرية الشيخ علاء الدين القونوى - رحمه الله - كان يستشكل أن يكون غير الصريح قسما من المنطوق ومنشأ وهمه سوء تركيب المصنف ، فإنه قال : «والأول صريح ، وهو ما وضع اللفظ له . وغير الصريح بخلافه» . فإن مراده لو كان بيان أنه قسم - لقال : والأول صريح ، وهو ما وضع اللفظ له ، وغير صريح وهو بخلافه . فلما قال : «وغير الصريح بخلافه» - دل على أنه قسم آخر ، غير منطوق . وعلى هذا تنقسم دلالة اللفظ إلى ثلاثة أقسام : منطوق ، وهو الصريح ، ومفهوم وهو خلاف المنطوق ، وغير صريح ، وهو أيضا خلاف كل واحد منهما ، ولا تفرقه بين أقسام غير الصريح وهو الاقتضاء والتنبيه والإشارة وبين المفهوم ، وهو الضرب من التأنيف ، في أن دلالة اللفظ على ذلك دلالة على خارج عما وضع له . فجعل الأقسام الثلاثة قسما للمنطوق ، والمفهوم قسما له تحكم صرف .

فلما قدم الديار شيخنا وإمامنا العلامة النحرير والبحر الزاخر بأمواج التقرير والتحرير ، شمس الدين الأصبهاني الذى لن تضىء الشمس شمسا مثله - استكتبه شيخ الشيوخ المشار إليه رسالة في كشف غامض هذا الموضوع .

فكتب شيخنا رسالة اشار فيها إلى مواضع زلله .

=

فالأول أن يكون المسكوت موافقا في الحكم ، ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب . كتحريم الضرب من قوله تعالى : (فَلَا

منها أن قوله : والأول صريح منكرا يشير إلى أن له قسما آخر ، إذ لو أراد حصر المنطوق في الصريح - لكان التركيب الصحيح : والأول الصريح . وذلك ظاهر لا يخفى على أحد . وإنما جاء بغير الصريح معرّفا - وإن كان معطوفا على «صريح» - لمعنيين : أحدهما الاختصار بترك المبتدأ فإنه كان يحتاج إلى أن يقول : وغير صريح وهو بخلافه . فاقصر على لفظ واحد . والثاني أن قوله : «صريح» في قوة الصريح معرّفا بواسطة تعرّفه وهو قوله : «ما وضع اللفظ له» . فإنه إذا عرف - صار في المعنى معرفة . فكأنه قال : والأول الصريح وغير الصريح . ويكون قوله : «بخلافه» حالا . وذلك كله سوء تركيب وإيجاز مخل .

ولما كان في الرسالة بعض تطويل ، وكان شيخ الشيوخ متضلعا بعلوم تمكن من المنع في بعض مقدماتها ، فكتب شيخنا وإمامنا رسالة أخرى لم يتمكن أحد أن يتكلم فيها يثبت سبقه . وهي هذه :

قال صاحب المختصر : الدلالة منطوق إلى آخره . كلام صاحب المختصر يدل على أنه جعل الاقتضاء والتنبيه والإشارة من قبيل المنطوق . وذلك لأنه قال : «الدلالة منطوق ، وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق . والمفهوم بخلافه» . وقد حصر الدلالة في المنطوق والمفهوم ، ولا واسطة بينهما : لأن المفهوم جعله خلاف المنطوق ، ولا واسطة بين الشيء وخلافه . فلا واسطة بين المنطوق والمفهوم . والأقسام الثلاثة ليست من قبيل المفهوم عند صاحب المختصر قطعا . فتعين أن يكون من قبيل المنطوق .

وأیضا قال : المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق ، والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق . ولا واسطة بين ما دل عليه اللفظ في محل النطق وبين ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق . وحينئذ يلزم قطعا أن يكون الأقسام الثلاثة من قبيل المنطوق . وذلك لأن الأقسام الثلاثة لا تخلو إما أن تكون مما دل عليه اللفظ في محل النطق ، أو تكون مما يدل عليه اللفظ لا في محل النطق ، لضرورة الحصر . ولا يجوز أن تكون ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ، وإلا لكان مفهوما ، لأن كل ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق فهو مفهوم . لكن الأقسام الثلاثة ليست بمفهوم قطعا عنده .

تَقَلُّ هُمَا أَفٌ) وكالجزء بما فوق المثقال من قوله تعالى : (فَمَنْ

فلا تكون الأقسام الثلاثة مما دل عليه اللفظ لا في محل النطق . فتعين أن تكون مما دل عليه اللفظ في محل النطق ؛ إذ لا واسطة بينهما . وإذا كانت الأقسام الثلاثة مما دل عليه اللفظ في محل النطق - تكون من قبيل المنطوق ، لانا نركب القياس هكذا : الأقسام الثلاثة مما دل عليه اللفظ في محل النطق ، وكل ما دل عليه اللفظ في محل النطق فهو منطوق فالأقسام الثلاثة منطوق .
اما الصغرى ، فلما بينا . وأما الكبرى فلأن ما دل عليه اللفظ في محل النطق جعله صاحب المختصر معرِّفاً للمنطوق ، والمعرف مساو للمعرف في الصدق . فيكون ما دل عليه اللفظ في محل النطق مساو للمنطوق ، وأحد المتساويين صادق على كل ما صدق عليه الآخر فيذن أن ثبت أن الأقسام الثلاثة من قبيل المنطوق عنده . وحينئذ يلزم أن يكون المنطوق أعم من الصريح ، لأن كل صريح منطوق ، فهو ظاهر ، وليس كل منطوق بصريح . فإن الأقسام الثلاثة منطوق وليست بصريح ضرورة كونها من أقسام غير الصريح .

وإذا كان المنطوق أعم من الصريح - يكون منقسماً إلى صريح وغير الصريح وكل واحد منهما قسماً له وقسيماً للآخر ، ضرورة كونهما أخصين تحت أعم . والمنطوق إما مدلول مطابق أو مدلول تضمني أو مدلول التزامي عنده . وذلك لأنه جعل المنطوق على قسمين : صريح وغير صريح . وجعل الصريح ما وضع له اللفظ . وكل ما وضع له اللفظ مدلول مطابق . فالصريح مدلول مطابق . وجعل غير الصريح ما لزم عما وضع اللفظ له . وما لزم عما وضع اللفظ له ، مدلول تضمني أو مدلول التزامي ؛ لأنه إما داخل فيما وضع اللفظ له ، أو خارج عنه . والأول مدلول تضمني والثاني التزامي . فغير الصريح إما مدلول تضمني وإما مدلول التزامي فالمنطوق إما مدلول مطابق وإما مدلول تضمني وإما مدلول التزامي .

ولا يستبعد جعل الأقسام الثلاثة من قبيل المنطوق وجعل المفهوم بخلافه . وذلك لأن الأقسام فهمها من اللفظ أقرب من المفهوم والذي يدل على ذلك دليل إنئيٌ ودليل لمي . أما الدليل الإنئي فلأنهم جعلوا الأقسام الثلاثة متقدمة على المفهوم عند التعارض . وأما الدليل للمي فلأن الأقسام الثلاثة مما دل عليه اللفظ في محل النطق . والمفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق .

ولاشك أن ما دل عليه اللفظ في محل النطق أقرب فهما من اللفظ مما دل عليه

يَعْمَلُ^(١)) وكتأدية ما دون القنطار من^(٥) : (يُؤدُّه إِلَيْكَ) وعدم الآخر^(٣) من (لَا يُؤدُّه إِلَيْكَ) .

وهو تنبيه بالأدنى فلذلك كان في غيره أولى .

ويعرف بمعرفة المعنى وأنه^(٤) أشد مناسبة في المسكوت . ومن ثم^(٥) قال قوم . هو قياس جلى .

لنا : القطع بذلك لغة قبل شرع القياس .

وأیضا : فأصل هذا قد يندرج في الفرع . مثل : لاتعطه ذرة

= اللفظ لا في محل النطق . وهذا هو المقتضى لتقديم الاقسام الثلاثة على المفهوم .
فإن قيل : ما معنى قولهم : الاقسام الثلاثة مما دل عليه اللفظ في محل النطق . والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق .
أجيب بأن معنى قولهم : ما دل عليه اللفظ في محل المنطق أن المدلول يدل عليه اللفظ فيما نطق به ، لا في غير ما نطق به . فالمفهوم دل عليه اللفظ لا فيما نطق به ، بل فيما سكت عنه .

مثلا قول القائل : أعتق عبدك عنى على ألف ، يدل على ملكية العبد الذى نطق به . وقوله : فى سائمة الغنم زكاة ، يدل على عدم وجوب الزكاة ، لكن لا فيما نطق به ، وهو سائمة الغنم ، بل فى غير ما نطق به وهو المعلقة المسكوت عنها . وقوله تعالى : «فلا تقل لهما أف»^{*} يدل على حرمة الضرب . فالحرمة المفهومة بطريق الموافقة ليست فى محل النطق الذى هو الألف ، بل فى محل مسكوت عنه ، وهو الضرب .

وعلى هذا تقريره فى سائر الأقسام . انتهت .

وقد نقلتها بعينها تبركا بميامن ألفاظه المباركة برد الله مضجعه» .

(١) ط زيادة «مثقال ذرة» * ٢٣ - الاسراء - ١٧ .

(٢) ط : من قوله .

(٣) ع : الأجر بدل الآخر ، وهو خطأ .

(٤) ط ، ع : «وهو» بدل «وأنه» .

(٥) ط ، ع : ومن ثمة .

[فإنها مندرجة في الذرتين^(١)].

قالوا : لولا المعنى - لما حكم .

وأجيب بأنه شرط لغة . ومن ثم قال به النافي للقياس .

ويكون^(٣) قطعيا ، كالأمثلة .

وظنيا ، كقول الشافعي - رحمه الله - في كفارة العمد واليمين

الغموس .

ش - لما فرغ من المنطوق - شرع في المفهوم .

وهو ينقسم إلى مفهوم موافقة وإلى مفهوم مخالفة .

فالأول ، أى مفهوم الموافقة ، أن يكون المسكوت موافقا

للمنطوق في الحكم . ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب ، أى

معناه .

مثال مفهوم الموافقة : تحريم الضرب من قوله تعالى :

(فَلَا تَقْلُ لَهُمْ أُولًا)^(٥) فإن حكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت

موافق لحكم^(٤) المفهوم منه في محل النطق .

(١) ما بين القوسين زيادة من أ، ط، ع .

(٢) ط، ع : ثمة .

(٣) ب : فيكون .

ط، ع : وقد يكون .

(٤) أ : يوافق الحكم .

(٥) ٢٣ - الاسراء - ١٧ .

وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ^(١)) .

وكفهم تأدية ما دون القنطار من قوله تعالى : (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقَنْطَرٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ^(٢)) .

وكفهم عدم تأدية ما زاد على الدينار من قوله تعالى : (وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ^(٣)) .

والقنطار : المعيار . ونقل عن معاذ بن جبل - رضى الله عنه - أنه قال : هو ألف ومائتى أوقية . ويقال : هو مائة وعشرون رطلا .

ويقال : ملء مسك الثور ذهباً . والمسك ، بالفتح : الجلد .

والمثال الثالث من قبيل التنبيه بالأعلى على الأدنى . وباقي الأمثلة من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى .

(فذلك ، أى فلأجل أن دلالة الملفوظ على المفهوم هو التنبيه بالأعلى على الأدنى^(٤)) أو بالعكس ، كان الحكم فى غير الملفوظ ، أى المسكوت ، أولى من الحكم فى الملفوظ .

ويعرف الحكم فى محل السكوت بمعرفة المقصود من الحكم فى محل النطق .

وأن ذلك المعنى أشد مناسبة للحكم فى محل السكوت .

(١) ٧ - الزلزلة - ٩٩ .

(٢، ٣) ٧٥ - آل عمران - ٣ .

(٤) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

ومن ثم - أى ومن أجل توقف معرفة الحكم فى محل السكوت على معرفة المعنى فى محل النطق ، وكونه أشد مناسبة للحكم فى محل السكوت - قال قوم : هو قياس جلى .

واحتج المصنف على أنه ليس بقياس بوجهين :

أحدهما - أنا نقطع بفهم المعنى فى محل السكوت لغة قبل شرع القياس . فلا يكون قياسا .

الثانى - أنه لو كان قياسا - لم يندرج^(١) أصل هذا تحت الفرع .

والتالى باطل .

أما الملازمة - فظاهرة .

وأما انتفاء التالى فلأن أصل هذا قد يندرج فى الفرع . مثل قول القائل : لاتعط ذرة ، فإنه يفهم منه منع إعطاء ما فوق ذرة . والذرة مندرجة فيما فوقها .

القائلون بكونه قياسا ، قالوا : لولا المعنى المشترك بين المفهوم والمنطوق - لما ثبت حكم المفهوم . ولا معنى للقياس إلا ذلك .

أجاب بأن وجود المعنى المشترك شرط لدلالة الملفوظ على حكم المفهوم من حيث اللغة . ولا يلزم منه أن يكون قياسا ؛ لأن القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول ، لا من حيث اللفظ .

(١) أ : ما لم يندرج .

ومن ثم - أى ومن أجل أنه ليس بقياس - قال به النافى للقياس .
ومفهوم الموافقة ينقسم إلى ما يكون قطعياً ، وإلى ما يكون ظنياً .

والقطعي : ما لا يتطرق إليه إنكار . مثل الأمثلة المذكورة .

والظني بخلافه . كقول الشافعي في كفارة قتل العمد ، فإن الله تعالى أوجب الكفارة في قتل الخطأ بقوله : «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ^(١)» فإن هذا وإن دل على وجوب الكفارة في العمد ؛ لأنه الأولى بالمؤاخذة ، إلا أنها ليست بقطعية^(٢) ؛ لأننا نقطع بأن وجوب الكفارة في الخطأ معلل بالمؤاخذة ؛ لجواز أن يكون وجوب الكفارة على الخاطئ إنما هو لأجل أن يكفر ذنبه . وحينئذ لا يلزم وجوب الكفارة في العمد ؛ لأن العمد فوق الخطأ . ولا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى ، كونها رافعة للإثم الأعلى .

وكذلك قول الشافعي في كفارة اليمين الغموس . وهو أن يحلف على الماضي كاذباً ، مع علمه بالحال . كقوله : والله لا أكلت ، مع علمه بالأكل .

وإنما سميت بالغموس لأنها تغمس صاحبها في الإثم .

وإنما أوجب الشافعي الكفارة فيها نظراً إلى أنها أولى بالكفارة من غير الغموس .

ص - مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفا . ويسمى دليل الخطاب .

وهو أقسام .

مفهوم الصفة .

ومفهوم الشرط ، مثل : (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ) ،

والغاية ، مثل : (حَتَّى تَنْكَحَ) .

والعدد الخاص ، مثل : (ثَمَانِينَ جَلْدَةً) .

وشرطه أن لا تظهر أولوية ، ولا مساواة في المسكوت ، فيكون موافقة .

ولا خرج مخرج الأغلب . مثل (اللاتي في حجوركم) . (فَإِنْ خِفْتُمْ) «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُمْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا» .

ولا لسؤال ، ولا حادثة ، ولا تقدير جهالة أو خوف ، أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر .

ش - مفهوم المخالفة أن يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق^(١) في الحكم ويسمى دليل الخطاب .

وهو على عشرة أقسام ، وذكر المصنف منها أربعة ؛ لكونها أقواها .

(١) الاصل : للمسكوت ، وهو خطأ .

الأول مفهوم الصفة . وهو أن يكون اللفظ عاما مقترنا بصفة خاصة . مثل قوله - عليه السلام - « في سائمة الغنم زكاة » .

والثاني - مفهوم الشرط . وهو أن يكون الحكم على الشيء مقيدا بالشرط . مثل قوله تعالى : (وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ^(١)) .

الثالث - مفهوم الغاية . مثل قوله تعالى : (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ^(٢)) .

الرابع - مفهوم العدد . وهو أن يعلق الحكم على عدد خاص . مثل قوله تعالى : (فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً^(٣)) .

وشرط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه ؛ لأنه لو ظهرت أولوية في المسكوت عنه أو مساواة - يكون مفهوم موافقة .

وأیضا : شرطه أن لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الأغلب مثل قوله تعالى : (وَرَبَّائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ^(٤)) فإن الغالب من حال الربائب أن يكن في حجور أزواج الأمهات . فذكر هذا الوصف لكونه أغلب ، لاليدل على نفي التحريم عما عداه .

(١) - ٦ - الطلاق - ٦٥ .

(٢) - ٢٣٠ - البقرة - ٢ .

(٣) - ٤ - النور - ٢٤ .

(٤) - ٢٣ - النساء - ٤ .

وكقوله تعالى : (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَقيَمَا حَدودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيهِمَا
فِيمَا افْتَدتْ بِهِ^(١)) فَإِنْ تَقَيَّدَ جَوَازَ الخَلْعِ بِالشَّقَاقِ لَكُونِ الخَلْعِ عِنْدَ
الشَّقَاقِ بِحَسَبِ الأَغْلَبِ .

وكقوله - عليه السلام - : «أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحْتَ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنٍ
وَلِيهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ^(٢)» . فَإِنَّ الأَغْلَبَ أَنَّ المَرْأَةَ لَا تَنكِحُ
نَفْسَهَا إِلَّا عِنْدَ عَدَمِ إِذْنِ الوَلِيِّ لَهَا وَامْتِنَاعِهِ مِنْ تَزْوِيجِهَا . فَتَقَيَّدُ نِكَاحِ
المَرْأَةِ نَفْسَهَا بِقَوْلِهِ : «بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا» لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ عَدَمِ البَطْلَانِ
عَمَّا عَدَاهُ . فَإِنَّهُ إِذَا نَكَحْتَ بِإِذْنِ وَلِيهَا فَنِكَاحُهَا أَيْضًا بَاطِلٌ .

وشرطه أيضا أن لا يكون واردا (في جواب سؤال . مثل ما إذا
سئل عن سائمة الغنم ، فأجيب : في سائمة الغنم زكاة .

وشرطه أيضا : أن لا يكون واردا) لحادثة حدثت في مثل ما
إذا مر بشاة ميمونة فقال : «دباغها طهورها» .

وأیضا : أن لا يكون لتقدير جهالة المخاطب^(٣) بأن لا يعلم
المخاطب وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة المعلوفة ، فيقول
الرسول - عليه السلام - : في سائمة الغنم زكاة . فإن التخصيص
حينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عدها .

(١) ٢٢٩ - البقرة - ٢ .

(٢) سبق تخريجه في ص ٤٢٥ .

(٣) قال التفازاني (١٧٤/٢) : (قوله تقدير جهالة) الظاهر ما ذهب إليه المحقق من اعتبار الجهالة أو الخوف في المتكلم إذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارح حتى يمنع ذلك فيه ، إلا أن زيادة لفظ «تقدير» ربما تشعر بما ذهب إليه جمهور الشارحين من اعتباره في جانب المخاطب بأن يكون الحكم في المسكوت معلوما له وفي المذكور مجهولا فيحتاج إلى البيان .

وأيضاً : أن لا يكون لرفع خوف . مثل (١) ما إذا قيل للخائف
عن ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت : جاز ترك الصلاة في أول
الوقت .

أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر . فإنه إذا تحقق
الباعث على التخصيص - لا يكون مفهوم المخالفة حجة .

ص - فأما مفهوم الصفة - فقال به (٢) الشافعي وأحمد
والأشعري والإمام وكثير .

وفناه أبو حنيفة والقاضي ، والغزالي ، والمعتزلة .

البري ، إن كان للبيان كالسائمة .

أو للتعليم ، كالتحالف (٣) .

أو كان ما عدا الصفة داخلاً تحتها . كالحكم بالشاهدين .

وإلا فلا .

ش - اختلف الأئمة في مفهوم الصفة .

فذهب الشافعي وأحمد والشيخ أبو الحسن الأشعري ، وإمام
الحرمين وكثير من العلماء أن تعليق (٤) الحكم على إحدى صفتي
الذات ، يدل على نفي ذلك الحكم عما عداها . مثل قوله - عليه

(١) «مثل» ساقط من أ .

(٢) «به» ساقط من أ .

(٣) ع : كالتحالف .

(٤) أ : تعلق الحكم .

السلام - : «في سائمة الغنم زكاة» فإن تعليق وجوب الزكاة على الغنم المقيد بوصف السائمة يدل على نفي وجوب الزكاة عما عدا السائمة .

وذهب أبو حنيفة والقاضي وحجة الإسلام والمعتزلة إلى أنه لا يدل .

وفرق أبو عبدالله البصرى^(١) وقال : إن ورد الخطاب للبيان ، مثل قوله - عليه السلام - : «في سائمة الغنم زكاة» . أو للتعليم ، مثل قوله - عليه السلام - : «إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا^(٢)» .

أو كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة ، كالحكم بالشاهدين . فإن الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين .

فإنه يدل على نفي ما عداه .

(١) انظر لهذه المذاهب : إرشاد الفحول ١٨٠ ، ١٨١ ، الإحكام للامدى ٧٢/٣ ، المسودة ٣٥١ ، ٣٦٠ روضة الناظر ٢٧٤ ، تيسير التحرير ١٠٠/١ ، نهاية السؤل ٣١٩/١ ، شرح تنقيح الفصول ٢٧٠ .

(٢) أخرج أبوداود في البيوع ، باب إذا اختلف البيعان والمبيع قائم ، ٢٨٥/٣ بلفظ : إذا اختلف البيعان وليس بينهما بينة فهو ما يقول رب السلعة أو يتتاركان . وأخرجه الترمذى في البيوع ، باب ما جاء إذا اختلف البيعان ٥٦١/٣ بلفظ : إذا اختلف البيعان فالقول قول البائع والمتابع بالخيار . وأخرجه النسائى في البيوع ، باب اختلاف المتبايعين في الثمن ٣٠٢/٧ بلفظ : إذا اختلف البيعان وليس بينهما بينة فهو ما يقول رب السلعة أو يتركا . وأخرج الدارمى في البيوع ، باب إذا اختلف المتبايعان ٢٥٠/٢ بلفظ : البيعان إذا اختلفا وليس بينهما بينة ، فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع . قال وحيد الزمان في تخريج أحاديث نور الانوار رقم ١٤٥ ص ٢٥ : ولم أجد هذا الحديث بلفظ : «إذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا» .

وإلا ، أى وإن لم يكن ورود الخطاب لشيء مما ذكرنا من الأمور الثلاثة - فلا يدل على نفي ما عداه .

ص - المثبتون .

قال أبو عبيد^(١) فى «لىّ الواجد يحل عقوبته وعرضه» : يدل على أن لى من ليس بواجد لا يحل عقوبته وعرضه .

وفى «مطل الغنى ظلم» مثله .

وقيل له فى قوله - عليه السلام - : «خير له من أن يمتلىء شعرا» : المراد : الهجاء ، ^(٢) وهجاء الرسول - عليه السلام - فقال : لو كان كذلك - لم يكن لذكر الامتلاء معنى ، لأن قليله كذلك . فألزم من تقدير الصفة (المفهوم^(٣)) .

وقال به الشافعى رحمه الله .

وهما عالمان بلغة العرب .

فالظاهر فهمهما ذلك لغة .

قالوا : بنيا على اجتهادهما .

وأجيب بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة ولا يقدح فيها التجويز .

(١) ط : ابو عبيد وهو خطأ .

(٢) ط، ع : «أو» بدل «و» .

(٣) ساقط من ج . وفى أ زيادة : «هو الامتلاء» بعد قوله : «تقدير الصفة» .

- وعورض بمذهب الأخفش .
 وأجيب بأنه (١) لم يثبت كذلك .
 ولو سلم - (٢) فمن ذكرناه أرجح .
 ولو سلم - فالمثبت أولى .

ش - المثبتون - أى القائلون بأن تعليق الحكم على إحدى صفتى الذات يدل على نفيه عما عداها لغة - احتجوا بأنه لو لم يدل تعليق الحكم على إحدى صفتى الذات على نفيه عما عداه لغة - لما فهم أهل اللغة ذلك .

والتالى باطل .

أما الملازمة فلأن أهل اللغة لا يفهمون من اللفظ ما لا يدل اللفظ عليه لغة .

وأما بيان انتفاء التالى فلأنه قال (٣) أبو عبيد فى قوله - عليه

(١) ع : بأن .

(٢) ع : فما .

(٣) هو القاسم بن سلام البغدادى ، الإمام البارع فى اللغة والنحو والتفسير والقراءات والحديث والفقہ . توفى سنة ٢٢٤ وقيل غير ذلك .

انظر : طبقات السبكى ١٥٣/٢ ، معجم الأدباء ٢٥٤/١٦ ، طبقات المفسرين للداودى ٣٢/٢ ، وفيات ، الأعيان ٢٢٥/٣ ، إنباه الرواة ١٢/٣ ، بغية الوعاة ٢٥٣/٢ والمعتبر ١/١٢٢ ، وطبقات الحفاظ ١٧٩ ، وتهذيب التهذيب ٣١٤/٨ .

السلام - : «لِيُ الْوَاجِدِ يَجْلُ عَقُوبَتَهُ وَعَرَضَهُ^(١)» . يدل على أن لي من ليس بواجد لايجل عقوبته وعرضه^(٢) .

وكذلك قال أبو عبيد في قوله - عليه السلام - : «مطل الغنى^(٣) ظلم» . مثل ما قال في الخبر المتقدم^(٤) . ففهم من تعليق

(١) رواه أبو داود في كتاب الأفضية ، باب الحبس في الدين وغيره ، حديث رقم (٣٦٢٨) ٣/٣١٢ والنسائي في كتاب البيوع ، مطل الغنى ، ٧/٣١٦ ، عن عمرو بن الشريد بن سويد الثقفي عن ابيه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : «لي الواجد يحل عقوبته وعرضه» .

وابن ماجه في ١٥ - كتاب الصدقات ، ١٨ - باب الحبس في الدين والملازمة ، حديث رقم ٢٤٢٧ ، ٢/٨١١ .

وقال البخارى في : ٤٣ - كتاب الاستقراض ، ١٣ - باب لصاحب الحق مقال ، ٥/٦٢ : ويذكر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - : لي الواجد يحل عقوبته وعرضه .

(٢) قال أبو عبيد : وفي هذا الحديث باب من الحكم العظيم ، قوله : لي الواجد ، فقال : الواجد «فاشترط الوجد ، ولم يقل ولي الغريم ، وذلك أنه قد يجوز أن يكون غريما وليس بواجد . وإنما جعل العقوبة على الواجد خاصة . فهذا يبين لك أنه من لم يكن واجدا فلا سبيل للطالب عليه بحبس ولا غيره حتى يجد ما يقضى . انظر : غريب الحديث ١٧٥/٢ .

(٣) عن أبي هريرة - رضى الله عنه - ان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : «مطل المغنى ظلم . فإذا أتبع أحدكم على مليّ فليتبّع»

رواه البخارى وهذا لفظه في ٣٨ - كتاب الحوالة ، ١ - باب الحوالة ، حديث رقم (٢٢٨٧) ٤/٤٦٤ ورواه مسلم في ٢٢ - المساقاة ، ٧ - باب تحريم مطل الغنى ، حديث رقم (٣٣) ٣/١١٩٧ .

(٤) انظر : غريب الحديث ١٧٤/٢ .

قال التفتازانى في حاشيته على شرح العضد (١٧٥/٢) : (قوله : أن أبا عبيد) هو معمر بن المثني صرح بذلك الإمام في البرهان ، والقول ما قال الإمام . إلا أن المشهور في أئمة اللغة ابو عبيد القاسم بن سلام على ما ذكره الأمدى في الإحكام . وكنية معمر بن المثني إنما هو عبيدة بالتاء . انتهى

أقول : الصحيح ما هو المشهور في أئمة اللغة فإن هذا القول لأبى عبيد القاسم ، كما ذكرنا وكما سنذكر من كتابه غريب الحديث .

الحكم على إحدى صفتي الذات نفيه عما عداها ،
وهو من أئمة اللغة .

والليُّ : المطل ، والواجد : الغنى . والمراد بإحلال عقوبته :
حبسه ، وإحلال عرضه : مطالبته به .

وقيل لأبي عبيد في قوله - عليه السلام - : «لأن يمتلىء جوف
أحدكم قيحا خيرا له من أن يمتلىء شعراً^(١)» . المراد بالشعر الهجاء .
وهجاء الرسول .

فقال أبو عبيد : لو كان المراد من الشعر : الهجاء - لم يكن
لذكر الامتلاء معنى ؛ لأن قليل الهجاء كذلك^(٢) .

فألزم أبو عبيد ، من تقدير الصفة ، نفي الحكم عما عداها .

وإنما قال : من تقدير الصفة ؛ لأن ههنا لم يقيد اسم عام
بصفة ظاهرا ، كما في الغنم . لكن لما قيل لأبي عبيد : المراد من

(١) رواه البخارى وهذا لفظه في ٧٨ - الأدب ، ٩٢ - باب ما يكره أن يكون الغالب
على الإنسان الشعر ، حديث رقم (٦١٥٤) ٥٤٨/١٠ ، عن ابن عمر .
وروى مسلم مثله في ٤١ - الشعر ، حديث رقم (٧ ، ٨ ، ٩) ١٧٦٩/٤ ،
١٧٧٠ .

(٢) قال أبو عبيد : والذي عندي في هذا الحديث غير هذا القول ، لأن الذى هُجى به
النبي - صلى الله عليه وسلم - لو كان شطر البيت ، لكان كفرا . فكأنه إذا حمل
وجه الحديث على امتلاء القلب منه أنه قد رخص في القليل منه . ولكن وجهه
عندي أن يمتلىء قلبه من الشعر حتى يغلب عليه فيشغله عن القرآن وذكر الله ،
فيكون الغالب عليه ، من أى الشعر كان . فإذا كان القرآن والعلم الغالبين عليه
فليس جوف هذا عندنا ممثلاً من الشعر .
انظر : غريب الحديث ١/٣٦ ، ٣٧ .

الشعر : الهجاء - قَدَّر الإمتلاء صفة للهجاء ، حتى كأنه قيل :
الهجاء الذي يمتلئ منه الجوف .

وقال الشافعي بمفهوم الصفة .

وهما - أى الشافعي وأبو عبيد - عالمان بلغة العرب . فالظاهر
أنهما فهما المفهوم لغة ، لا اجتهدا .

النافون^(١) للمفهوم قالوا : بنى الشافعي وأبو عبيد المفهوم على
اجتهادهما ؛ لأنها وإن كانا من أئمة اللغة ، إلا أنهما في درجة
الاجتهاد . فنقلهما قد يكون مستندا إلى الوضع ، وقد يكون مستندا
إلى الاجتهاد . فحينئذ لا يجب قبول نقلهما .

أجاب المصنف بأن اللغة تثبت بقول الأئمة من أهل اللغة ،
ولا يقدر في اللغة المثبتة بقولهم ، جواز أن يكون باجتهادهم ؛
لأن احتمال الإجتهد مرجوح ، واحتمال الاستناد إلى الوضع راجح .
والمرجوح لا يقدر في الراجح .

وعورض بمذهب الأخفش^(٢) فإنه نقل أن مذهب الأخفش أن

(١) أ : الباقيون .

(٢) هو سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي النحوي ، أبو الحسن ، الأخفش
الأوسط أخذ النحو عن سيبويه . وصحب الخليل . وقد سمي بالأخفش أحد
عشر نحويا ، ذكرهم السيوطي في المزهري . ثم قال : حيث أطلق في كتب النحو
الأخفش ، فهو الأوسط .

أشهر كتبه : «تفسير معاني القرآن ، والمقاييس في النحو ، والاشتقاق . توفي سنة
٢١٠ ، وقيل غير ذلك .

انظر : معجم الادباء ٢٢٤/١١ ، وفيات الاعيان ١٢٢/٢ ، إنباه الرواة
٣٦/٢ ، شذرات الذهب ٣٦/٢ بغية الوعاة ٥٩٠/١ ، المزهري ٤٠٥/٢ ، ٤٥٣ ،
٤٥٦ ، طبقات النحويين للزبيدي ٧٢ .

تعليق الحكم على إحدى صفتي الذات لا يدل على نفي ما عداها .
أجاب المصنف بأن هذا لا يصلح أن يكون معارضا لما ذكرنا ؛
لأن هذا المذهب لم يثبت عن الأخفش ، كما ثبت خلافه عن
الشافعي وأبي عبيد .

ولو سلم ثبوت هذا المذهب عن الأخفش كثبوت مذهبهما -
لكن من ذكرناه - وهو الشافعي وأبو عبيد - أرجح ، لأنهما^(١)
أفضل .

ولو سلم عدم رجحانها - فالدليل الذي ذكرناه راجح على
الدليل الذي ذكرتم ؛ لأن دليلنا مثبت ، ودليلكم ناف ، والمثبت
أولى من المنافي .

ص - وأيضا : لو لم يدل على المخالفة - لم يكن لتخصيص محل
النطق بالذكر فائدة .

وتخصيص آحاد البلغاء لغير فائدة ممتنع . فالشارع أجدر .
اعترض^(٢) : لا يثبت الوضع بما فيه من الفائدة .

وأجيب بأنه يعلم بالاستقراء إذا لم تكن للفظ فائدة سوى
واحدة - تعينت .

وأیضا : ثبتت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقا فهذا أولى .

(١) الأصل : بأنهما .

(٢) فيما عدا ط ، ع : واعترض .

وأعترض بمفهوم اللقب .

وأجيب بأنه لو أسقط - لاختل الكلام ، فلا مقتضى للمفهوم فيه .

وأعترض بأن فائدته تقوية الدلالة حتى لايتوهم تخصيص .

وأجيب بأن ذلك فرع العموم ، ولا قائل به .

وإن سلم في بعضها - خرج ؛ فإن الفرض أنه شيء يقتضى تخصيصه سوى المخالفة .

واعترض بأن فائدته ثواب الاجتهاد بالقياس فيه .

وأجيب بأنه بتقدير المساواة يخرج وإلا اندرج .

ش - هذه حجة أخرى على أن مفهوم الصفة حجة .

وتوجيهها أن يقال : لو لم يدل تعليق الحكم بأحدى صفتي الذات على نفيه عما عداها - لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة .

والتالى باطل .

أما الملازمة فلأن الغرض أن ما يوجب التخصيص من الأمور المتقدمة معدوم والأصل عدم غيره .

وأما انتفاء التالى فلأن تخصيص آحاد البلغاء يمتنع أن يكون لغير فائدة . فتخصيص الشارع أجدر وأولى بأن لا يكون لغير فائدة .

واعترض على هذه الحجة من أربعة أوجه .

الاعتراض الأول - أن هذا الدليل يرجع إلى اثبات الوضع -
أى دلالة المنطوق على المفهوم لغة - بما فيه من الفائدة ؛ لأنكم
قلتم : لافائدة للتخصيص سوى نفي الحكم عما عدا ذلك
الوصف . فيكون اللفظ موضوعا له لغة . ولا يثبت الوضع
بالفائدة .

أجاب بوجهين :

الأول - أنه لانسلم أنه أثبت الوضع بالفائدة ، بل أثبت
بالاستقراء ؛ فإننا نعلم بالاستقراء أنه إذا لم يكن للفظ سوى فائدة
واحدة تعينت تلك الفائدة لكونها مرادة من اللفظ .

الثانى أنه ثبت دلالة التنبيه بالاستبعاد اتفاقا ؛ فإننا قد بينا فى
أقسام الصريح أنه اذا اقترن بالحكم معنى لو لم يكن لتعليله^(١) -
استبعد ذكره معه ، يكون ذلك المعنى علة . فإثبات دلالة المفهوم
حذرا عن لزوم الامتناع فى كلام الشارع أولى .

الاعتراض الثانى - الدليل الذى ذكرتم منقوض بمفهوم
اللقب ؛ فإن الدليل بعينه قائم فيه بأن يقال : تخصيص الاسم
بالحكم لا بد فيه من فائدة سوى نفيه عما عداه ؛ لأن الفرض أن
الفوائد المتقدمة منفية^(٢) . ومفهوم اللقب مردود بالاتفاق .

(١) الأصل : لتعليل .

١ : لفعليه .

(٢) ١ : منتفية به .

أجاب بالفرق بين مفهوم اللقب ومفهوم الصفة فإن فائدة تخصيص اللقب بالذكر حصول الكلام ؛ لأنه لو أسقط لاختل الكلام ، فلا يتحقق مقتضى المفهوم فيه ؛ لأن مقتضى المفهوم تعين الفائدة المذكورة ، ولم يتعين الفائدة المذكورة لتحقيق فائدة أخرى ، وهو حصول الكلام .

بخلاف مفهوم الصفة فإن حصول الكلام لا يكون فائدة لتخصيصها بالذكر ؛ فإنه لو أسقطت الصفة - لم يحتل الكلام فلم يتحقق للتخصيص فائدة سوى الفائدة المذكورة . فيتحقق مقتضى المفهوم فيه .

الاعتراض الثالث - أن يقال : لانسلم أنه لو لم يدل على نفى الحكم - عما عداه - لم يكن للتخصيص فائدة ، لم لا يجوز أن يكون فائدة ذكر الصفة تقوية دلالة ما جعل الوصف وصفا له على أفراد المتصفه بتلك الصفة ، حتى لايتوهم تخصيص تلك الأفراد عما جعل الوصف وصفا له .

أجاب بأن هذه الفائدة فرع العموم . أى هذه الفائدة إنما يحصل إذا كان الاسم المقيد بالصفه عاما ، ولا قائل بعموم مثل هذا الاسم .

ولئن سلم العموم فى بعض الصور فيخرج حينئذ عن محل النزاع ؛ لأنه حينئذ يكون للتخصيص فائدة غير المخالفة فى الحكم . والفرض أنه لاشىء يقتضى تخصيصه سوى المخالفة فى الحكم فيكون غير المفروض الذى هو محل النزاع .

الاعتراض الرابع - أنا لانسلم أن لافائدة للتخصيص سوى المخالفة في الحكم . لم لا يجوز أن يكون فائدة التخصيص ثواب الاجتهاد بالقياس فيه . فإن تخصيص الوصف بالذكر مشعر بعليته . فيجتهد المجتهد ويثبت الحكم في صورة أخرى . فيحصل ثواب الاجتهاد .

أجاب بأنه إن ثبت المساواة بين الفرع والأصل في الوصف - يخرج عن محل النزاع ؛ إذ النزاع إنما وقع فيما لا يكون غير المنطوق مساويا للمنطوق في علة الحكم .

وإن لم يثبت المساواة بينهما في الوصف - اندرج فيما لا فائدة له سوى المخالفة في الحكم ؛ لاستحالة القياس حينئذ .

ص - واستدل : لو لم يكن للحصر - لزم الاشتراك ؛ إذ لا واسطة . وليس للاشتراك بالاتفاق .

وأجيب إن عنى السائمة - فليس محل النزاع .

وإن عنى إيجاب الزكاة فيها - فلا دلالة له^(١) على واحد منهما .

ش - استدل على أن تخصيص الصفة بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداها ، بأن ذكر الوصف لو لم يكن للحصر - لزم اشتراك أفراد المنطوق ، مثل أفراد السائمة ، وأفراد المفهوم مثل أفراد المعلوفة في الحكم .

والتالي باطل بالاتفاق .

(١) زيادة من أ، ط، ع والبايرتى .

بيان الملازمة : أنه لا واسطة بين الحصر والاشترك . فإذا انتفى الأول - ثبت الثاني .

أجاب بأنه إن أراد بالحصر حصر السائمة - أى اختصاصها بهذا الصنف^(١) من الغنم وعدم تناوله للمعلوفة - فليس محل النزاع ، إذ لانزاع فى اختصاص السائمة به .

وإن أراد بالحصر حصر إيجاب الزكاة فى السائمة ونفيه عن المعلوفة - فالملازمة ممنوعة .

قوله : إذ لا واسطة بين الحصر والاشترك .

قلنا : ممنوع ؛ إذ النزاع فى دلالة اللفظ على نفي ما عدا المذكور . ولا يلزم من عدم الدلالة على النفي ، دلالة على الاشتراك لجواز أن لا يدل على واحد من الحصر والاشترك .

ص - الإمام : لو لم يفد الحصر - لم يفد الاختصاص به دون غيره ؛ لأنه بمعناه . والثانية معلومة .

وهو مثل ما تقدم ؛ فإنه أن عنى لفظ السائمة فليس محل النزاع .

وإن عنى الحكم المتعلق^(٢) بها - فلا دلالة له على الحصر .

ويجريان معا فى القلب ، وهو باطل .

(١) أ ب : الوصف .

(٢) الأصل : المعلق .

ش - استدلل إمام الحرمين على أن تخصيص الوصف بالذكر يفيد الحصر بأنه لو لم يفد تخصيص الوصف بالذكر الحصر - لم يفد اختصاص الحكم بالوصف المذكور دون غيره^(١) .

والتالى باطل .

أما الملازمة فظاهرة ؛ لأن معنى الاختصاص به دون غيره هو الحصر .

وأما انتفاء التالى ، فلأن فائدة اختصاص الحكم بالوصف المذكور دون غيره معلومة .

وأشار إلى انتفاء التالى بقوله : والثانية معلومة .

أجاب بأن هذا مثل ما تقدم ؛ فإنه إن عني بالحصر حصر لفظ السائمة - أى اختصاصها بهذا الصنف وعدم تناوله للمعلوفة - فليس محل النزاع ؛ إذ لانزاع فى اختصاص السائمة به .

وأن عني بالحصر ، حصر الحكم المتعلق بالسائمة - أى اختصاصه بالسائمة ، ونفيه عما عداها - فالملازمة ممنوعة .

قوله : لأن معنى الاختصاص به دون غيره هو الحصر .

قلنا : لانسلم ، إذ معنى الاختصاص به دون غيره : دلالة على وجوب الزكاة فيه وعدم دلالة على وجوب الزكاة فيما عداه . ولا دلالة له^(٢) على الحصر ؛ إذ لا يلزم من دلالة على وجوب الزكاة فيه

(١) انظر : البرهان ٤٦٦/١ وما بعدها .

(٢) «له» ساقط من أ .

وعدم دلالة على وجوب الزكاة فيما عداه ، انحصار الحكم في المذكور .

ونقض هذان الاستدلان بمفهوم اللقب ؛ فإنهما يجريان معا فيه - ومفهوم اللقب باطل بالاتفاق .

ص - واستدل بأنه لو قيل : الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء - لنفرت^(١) الشافعية . ولولا ذلك - ما نفرت .

وأجيب بأن النفرة من تركهم على الاحتمال ، كما ينفر من التقديم .

أو لتوهم المعتقدين ذلك .

ش - واستدل أيضا على أن تخصيص الوصف بالذكر ، يدل على نفي الحكم عما عداه ، بأنه لو قيل : الفقهاء الحنفية أئمة فضلاء نفرت الشافعية . ولولا ذلك - أي ولو لم يكن تخصيص الوصف بالذكر دالا على نفي الحكم عما عداه - لما نفرت الشافعية .

أجاب بأننا لانسلم أن نفرة الشافعية لأجل تخصيص الحنفية بالحكم يدل على نفيه عن الشافعية بل النفرة من تركهم على الاحتمال ؛ فإن تخصيص الحنفية بالذكر يوجب القطع بفضلهم . وترك الشافعية يوجب الاحتمال . وذلك يوجب النفرة ؛ كما أن تقديم الحنفية على الشافعية يوجب النفرة .

(١) فيما عدا ط ، ع : فضلا - نفرت .

أو النفرة لتوهم المعتقدين ذلك - أى نفرة الشافعية لتوهم أن المعتقدين مفهوم الصفة يعتقدون أنهم ليسوا أئمة فضلاء .

ص - واستدل بقوله تعالى : (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً) فقال - عليه الصلاة والسلام - : لأزيدن على السبعين . ففهم أن ما زاد بخلافه . والحديث صحيح .

وأجيب بمنع فهم ذلك ؛ لأنها مبالغة فتساويا .

أو لعله باق على أصله في الجواز فلم يفهم منه .

ش - واستدل أيضا على أن تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه بأنه لما نزل في حق أقارب الرسول^(١) ، قوله تعالى : (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ^(٢)) قال الرسول - عليه السلام - : «والله لأزيدن على السبعين^(٣)» . ففهم

(١) لم نطلع على أنه نزل في أقارب الرسول وإنما نزل في حق عبدالله بن أبي كما سنذكر .

(٢) ٨٠ - التوبة - ٩ .

(٣) عن عبدالله بن عمر قال : لما توفي عبدالله بن أبي ، جاء ابنه عبدالله بن عبدالله إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه . فأعطاه . ثم سأله أن يصلى عليه . فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليصلى عليه . فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : يارسول الله - اتصلى عليه وقد نهاك ربك أن تصلى عليه ؟

فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم : إنما خيرنى الله فقال : استغفر لهم أولا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة ، وسأزيده على السبعين .

قال : إنه منافق . قال : فصلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأنزل الله . عز وجل : ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره .

رواه البخارى وهذا لفظه في ٦٥ - التفسير ، سورة التوبة (٩) . =

الرسول - عليه السلام - أن ما زاد على سبعين بخلافه .

فلو لم يكن تخصيص الوصف بالذكر دالا على نفى الحكم عما عداه - لما فهم الرسول - عليه السلام - ذلك .

ولا يمكن منع هذا الدليل من جهة عدم صحته كما منعه بعض^(١) ؛ لأن الحديث صحيح .

أجاب بأنا لانسلم أن الرسول - عليه السلام - فهم أن ما زاد على السبعين بخلافه ، وذلك لأن هذه الآية مبالغة في أن الاستغفار وإن كان كثيرا لا يفيد الغفران ، فتساويا ، أى سبعين وما فوجه في عدم الغفران بهما .

وإنما قال الرسول - عليه السلام - : «والله لأزيدن على السبعين» . استمالة لقلوب الأحياء منهم ، لا لفهمه أن ما زاد على السبعين بخلافه .

أو لعل وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين باق على أصله في الجواز ، لأن جواز وقوع المغفرة بالزيادة على سبعين قبل نزول الآية ثابت . فلم يفهم الرسول - عليه السلام - جواز وقوع المغفرة على السبعين من تخصيص السبعين بالذكر .

= ١٢ - باب استغفر لهم أولا تستغفر لهم الآية ، حديث رقم (٤٦٧٠) ٢٢٢/٨
ورواه البخارى في ٢٣ - الجنائز ، ٨٤ - باب ما يكره من الصلاة على المناقنين
الخ ، رقم (١٣٦٦) ٢٢٨/٣ عن عمر بلفظ : لو أعلم أنى إن زدت على السبعين
يفغر له ، لزدت عليها .

(١) هو إمام الحرمين : انظر : البرهان ٤٥٨/١ ، وحاشية التفزازنى على العضد
١٧٨/٢ ، وفتح البارى ٢٨٢/٨ .

ص - واستدل بقول يعلى بن أمية لعمر : مابالنا نقصر وقد
 أمنا ، وقد قال الله تعالى : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ^(١)) فقال : تعجبت
 مما تعجبت منه . فسألته - عليه السلام - فقال : «إنما هي صدقة
 تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» . ففهما نفى القصر حال عدم
 الخوف وأقر عليه السلام عمر^(٢) .

وأجيب : لجواز انها استصحابا وجوب الإتمام ، فلا يتعين .

ش - واستدل ايضا على أن تخصيص الوصف بالذكر يدل على
 نفى الحكم عما عداه بقول يعلى بن أمية لعمر - رضى الله عنهما -
 : مابالنا نقصر وقد أمنا . وقد قال تعالى : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحُ أَنْ
 تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ
 كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا^(٣)) . فقال عمر - رضى الله عنه - : تعجبت مما
 تعجبت منه فسأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال - عليه
 السلام - : «إنما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
 صدقته^(٤)» .

(١) «جناح» ساقط من أ ، ط ، ع . وفي ع : فليس عليكم الاية .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) ١٠١ - النساء - ٤ .

(٤) أخرجه مسلم في ٦ - صلاة المسافرين ١ - باب صلاة المسافرين وقصرها حديث

رقم (٤) ٣٧٨/١ عن يعلى بن أمية قال : قلت لعمر بن الخطاب «ليس عليكم
 جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا» . فقد أمن
 الناس . فقال . عجبت مما عجبت منه ، فسأل رسول الله - صلى الله عليه
 وسلم - عن ذلك فقال - صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته .

ففهم عمر ويعلى بن أمية^(١) - رضى الله عنهما - من تخصيص القصر بحال الخوف ، نفى القصر حال عدم الخوف . وأقرهما الرسول - عليه السلام على ذلك الفهم . ولو لم يدل تخصيص الوصف بالذكر على نفى الحكم عما عداه - لما فهما ، ولما أقرهما الرسول - عليه السلام - على ذلك الفهم .

أجاب بأنه يجوز أن يكون تعجبهما من جواز القصر حال الأمن لأجل استصحابها وجوب الإتمام حالة الأمن . فلا يتعين أن يكون فهم وجوب الإتمام حال الأمن من تخصيص القصر بحال الخوف .

ص - واستدل بأن فائدته أكثر^(٢) ، فكان أولى تكثير الفائدة .

وإنما يلزم من جعل تكثير الفائدة يدل على الوضع .

وما قيل من : أنه دور ؛ لأن دلالته تتوقف على تكثير الفائدة ، وبالعكس - يلزمهم في كل موضع .

وجوابه أن دلالته تتوقف على تعقل تكثير الفائدة عندها ، لا على حصول الفائدة .

ش - واستدل أيضا على ان تخصيص الوصف بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه بأن فائدة القول به أكثر من القول بنفسه ؛ لأنه

(١) هو يعلى بن أمية بن أبى عبيدة ، وهو يعلى بن مُنَيَّة ، وهى أمه . صحابي مشهور . مات سنة بضع وأربعين .

انظر : تقريب التهذيب ٢/٣٧٧ ترجمة ١ . ٤ .

(٢) أ : الأكبر .

على تقدير القول [به^(١)] يكون اللفظ دالا على الحكم في المنطوق وعلى عدمه^(٢) في المسكوت عنه .

بخلاف القول بنفيه ، فإنه يدل اللفظ حينئذ على الحكم في المنطوق ، ولا يدل على عدمه في المسكوت عنه .

وما هو أكثر فائدة - كان أولى تكثيرا للفائدة .
قال المصنف : هذا الدليل إنما يقوم حجة على من يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع ، أى طريقا مثبتا لوضع اللفظ للمعنى . ولا يقوم حجة على من لم يجعل تكثير الفائدة دالا على الوضع .

قيل : هذا الدليل لا يستقيم ؛ لأن فيه دورا ؛ لأن دلالة اللفظ على المفهوم تتوقف على تكثير الفائدة ، لأن دلالته تتوقف على الوضع والوضع يتوقف على تكثير الفائدة لكون الوضع معللا بتكثير الفائدة ، وبالعكس ، أى تكثير الفائدة يتوقف على دلالة اللفظ على المفهوم ؛ لأن تكثير الفائدة إنما يحصل بدلالة اللفظ على المفهوم . فيكون^(٣) دورا .

أجاب عنه بنقضين ، إجمالى وتفصيل .
أما الإجمالى فبأن يقال : لو صح هذا الدليل - لزمهم الدور في كل موضع ، بأن يقال : دلالة اللفظ تتوقف على الوضع ، والوضع يتوقف على الفائدة ؛ لأن اللفظ إنما وضع للفائدة . فدلالة اللفظ تتوقف على الفائدة ، والفائدة تتوقف على الدلالة ؛ لأنه لو لم يكن

(١) زيادة من أ، ب، ج .

(٢) الأصل : عدمهم .

(٣) أ : ليكون .

اللفظ دالا - لم تتحقق الفائدة . فيكون دورا .

وأما التفصيلى - فبأن يقال : دلالة اللفظ على المفهوم تتوقف على تعقل تكثير الفائدة ، لا على حصول تكثير الفائدة . وتعقل تكثير الفائدة لا يتوقف على الدلالة . بل حصول تكثير الفائدة يتوقف على الدلالة فلا يلزم الدور .

ص - واستدل : لو لم يكن مخالفا - لم يكن «السبع» فى قوله - عليه الصلاة والسلام - : «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعا» - مطهرة ؛ لأن تحصيل الحاصل محال .
وكذلك «خمس رضعات (يجرم من^(١))» .

ش - واستدل أيضا على أن حكم المسكوت عنه لو لم يكن مخالفا لحكم المنطوق - لم يكن «السبع» فى قوله عليه السلام - «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعا^(٢)» مطهرة .

وكذلك لم يكن «الخمس» فى قوله - عليه السلام - : «خمس رضعات يجرم من^(٣)» - محرمة .

(١) زيادة من ط ، ع

(٢) سبق تخرجه فى ص ٣٣١ .

(٣) عن عائشة - رضى الله عنها - قالت : كان فيما أنزل من القرآن : عشر رضعات معلوات يجرم من ، ثم نسخن بخمس معلومات . فتوفى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهن فيما يقرأ من القرآن .

رواه مسلم فى ١٧ - الرضاع ، ٦ - باب التحريم بخمس رضعات حديث رقم

(٢٥) ١٠٧٥/٢

والتالى باطل .

بيان الملازمة : أنه إذا لم يدل تخصيص «السبع» والخمس بالذكر على عدم الحكم فيما دونها - يحصل الطهارة بما دون السبع ، والتحریم بما دون الخمس . فلا يحصل الطهارة بالسبع ، ولا التحريم بالخمس وإلا لكان تحصيلا للحاصل .

ولم يتوجه^(١) المصنف لجوابه .

قيل في جوابه : أنه لا يلزم من عدم دلالة السبع على نفى الطهارة فيما دونها ، وعدم دلالة الخمس على نفى التحريم عما دونها ، أن يكون مادون السبع مطهرا وما دون الخمس محرما ؛ لجواز عدم ثبوت الطهارة فيما دون السبع ، وعدم التحريم بما دون الخمس بدليل آخر .

ص - النافي : لو ثبت - لثبت بدليل . وهو عقلى ونقلى إلى

آخره .

وأجيب بمنع اشتراط التواتر ، والقطع بقبول الأحاد كالأصمعى أو الخليل أو أبى عبيد أو سيبويه .

قالوا : لو ثبت - لثبت في الخبر .

وهو باطل ؛ لأن من قال : «في الشام الغنم السائمة ، لم

يدل^(٢) على خلافه قطعا .

(١) أ ، ب ، ج : لم يتعرض بدل «لم يتوجه» .

(٢) الاصل : لا يدل .

وأجيب بالتزامه .

وبأنه قياس .

ولا يستقيمان .

والحق : الفرق بأن الخبر وإن دل على أن المسكوت عنه غير

مخبر به ، فلا يلزم أن لا يكون حاصلًا .

بخلاف الحكم ؛ إذ لا خارجي له . فيجرى فيه ذلك .

قالوا : لو صح - لما صح : (١) أدّ زكاة السائمة والمعلوفة .

كما لا يصح : لاتقل لهما أف واضربه ؛ لعدم الفائدة ،

وللتناقض (٢) .

(وأجيب بأن الفائدة عدم تخصيصه . ولا تناقض في

الظاهر (٣) .

قالوا : لو كان - لما ثبت خلافه للتعارض .

والأصل عدمه .

وقد ثبت في نحو (لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً)

وأجيب (٤) بأن القاطع عارض الظاهر فلم يقو (٥) .

(١) ط : أدوا .

(٢) ع : والتناقض

أ : والتناقض في الظواهر . وانظر حاشية التفਤازانى على شرح العضد ١٨٠ / ٢ .

(٣) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

(٤) ط : أجيب .

(٥) الاصل : فلم يقوه .

وتجب مخالفة الأصل بالدليل .

ش - النافون ، أى القائلون بأن تخصيص الصفة بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداها ، تمسكوا بأربعة وجوه :

الأول - أنه لو ثبت أن تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها - لثبت بدليل ؛ إذ الحكم بثبوت الشيء من غير دليل باطل .

والثاني لازم الانتفاء ؛ لأن الدليل إما أن يكون عقليا أو نقليا .

والأول باطل ؛ إذ لا مجال للعقل في الدلالات الوضعية .

والثاني أيضا باطل ؛ لأن النقلى إفادته مشروطة بالتواتر ، لأن الأحاد لا تقيد إلا الظن ، والظن غير معتبر فى إثبات اللغة .

والتواتر غير متحقق ، وإلا لم يقع الخلاف .

أجاب بمنع اشتراط التواتر . فإننا نقطع بقبول الأحاد فى إثبات اللغة . كنقل الأصمعى (١) أو الخليل (٢)

(١) هو عبد الملك بن قريظ بن عبد الملك بن أصمغ البصرى ، أبو سعيد ، إمام اللغة والحديث ، توفى سنة ٢١٦ . وقيل غير ذلك .

انظر : طبقات النحويين واللغويين ١٦٧ ، بغية الوعاة ١١٢/٢ ، إنباه الرواة ١٩٧/٢ ، تهذيب الأسماء واللغات ٢٧٣/٢ ، طبقات المفسرين للداودى ٣٥٤/١ ، شذرات الذهب ٣٦/٢ ، وفيات الأعيان ٣٤٤/٢ .

(٢) هو الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدى البصرى ، أبو عبد الرحمن ، إمام العربية ، ومستنبط علم العروض . توفى سنة (١٧٠) وقيل : ١٩٠ هـ قال الزركشى فى المعتبر (ورقة ١/١٠٢) : لم يسم أحد بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأحمد قبل والدخليل . كان (أى الخليل) أذكى الناس وبذكائه استنبط =

أو أبي عبيدة^(٣) أو سيبوية .

الثانى - لو ثبت أن تعليق الحكم بالصفة يدل على نفيه عما عداها - لثبت فى الخبر .

والتالى باطل .

أما الملازمة فلكون كل منها كلاما مقيدا بالوصف .

وأما بطلان التالى فلأنا نقطع أن من قال : «فى الشام الغنم السائمة» لايدل على خلافه ، أى ليس فى الشام الغنم المعلوفة .

أجيب بالتزام أن تخصيص الوصف بالذكر^(١) فى الخبر يدل على نفيه عما عداه . فعلى هذا يكون انتفاء التالى ممنوعا .

= من النحو والعروض ما لم يسبق اليه .

انظر : وفيات الأعيان ١٥/٢ ، وشذرات الذهب ٢٧٥/١ ، ومعجم الأدباء ٧٢/١١ ، وطبقات النحويين واللغويين ٤٧ ، وإنباه الرواة ٣٤١/١ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١٧٧/١ .

(٣) هو معمر بن المثنى التيمى البصرى ، اللغوى النحوى العلامة . كان من أجمع الناس للعلم ، وأعلمهم بأيام العرب وأخبارها ، وأكثر الناس رواية . توفى سنة ٢٠٩ وقيل غير ذلك .

قال الزركشى فى المعتبر (ورقة ١/١٢٢) كان يبغض العرب وألف فى مثالبها ، وكان يرى رأى الخوارج وكان ثقة .

انظر : بغية الوعاة ٢/٢٩٤ ، وفيات الأعيان ٤/٣٢٣ ، وشذرات الذهب ٢٤/٢ ، وطبقات النحويين واللغويين ١٧٥ ، ومعجم الأدباء ١٩/١٥٤ ، وإنباه الرواة ٣/٢٧٦ ، والمزهر ٢/٤٠٢ ، ٤١٢ ، وتهذيب الأسماء واللغات ٢/٢٦٠ ، وطبقات المفسرين للدوادى ٢/٣٢٦ .

(١) أ : أجيب بالتزام تخصيص الوصف بالذكر .

ب : أجيب بالتزامه أى أن تخصيص الوصف بالذكر .

وأجيب أيضا بمنع الملازمة . فإن حاصل ما ذكرتم في بيان
الملازمة هو القياس . وهو غير معتبر في إثبات اللغة .

ثم قال المصنف : ولا يستقيم الجوابان .

أما الأول فلأنه لم ينقل عن واحد من القائلين بدليل الخطاب
الالتزام المذكور .

وأما الثاني فلأنه لا يكون قياسا في اللغة ؛ لأن القياس في اللغة
هو إلحاق مسكوت عنه في التسمية بمسمى لمعنى مشترك بينهما .
ومعلوم أنه لا يكون كذلك ههنا .

ثم قال : والحق : الفرق بين الحكم والخبر . فإن الخبر وإن
دل على أن المسكوت عنه غير مخبر به ، لكن لا يلزم منه أن لا يكون ما
تضمنه الخبر حاصلًا للمسكوت عنه ؛ لجواز حصوله بدون الخبر ؛
لأن الخبر له أمر خارجي ، فيجوز أن يحصل ذلك الخارجي
للمسكوت عنه .

بخلاف الحكم ، فإنه إذا دل على أن المسكوت عنه غير محكوم
به - لزم أن لا يكون حاصلًا للمسكوت عنه ؛ إذ لا خارجي
للحكم . فيجرب فيه ما جرى في الخبر .

الثالث - لو صح أن تعليق الحكم على الوصف يدل على نفيه
عما عداه - لما صح أدُّ زكاة السائمة والمعلوفة ، كما لا يصح «لاتقل لهما
أف» واضربه .

والتالي باطل .

أما الملازمة فلعدم الفائدة ؛ لأنه حينئذ كان يستغنى^(١) عن ذكر السائمة والمعلوفة بقوله : أدُّ زكاة الغنم .

وللزوم التناقض ؛ لأن وجوب زكاة السائمة إذا كان دالا على عدم وجوبها في المعلوفة - كان التعقيب بوجوب الزكاة في المعلوفة جاريا مجرى لاتبج الزكاة في المعلوفة وتجب الزكاة فيها ، وهو تناقض .

أجاب بأن الفائدة عدم تخصيص المعلوفة بالاجتهاد^(٢) عن العموم ولا تناقض في الظاهر^(٣) . فإن دلالة تخصيص الوصف بالذكر على نفي الحكم عما عداه بحسب الظاهر ، لا بحسب القطع . فيجوز أن يعدل عن الظاهر إذا دل دليل قطعي على ما يخالفه . فلا يلزم التناقض .

الرابع - لو كان تعليق الحكم بالوصف دالا على نفيه عما عداه - لما ثبت خلافه ، أى لما ثبت الحكم فيما عداه .
والتالى باطل .

أما الملازمة فلأنه حينئذ يلزم التعارض ، وهو خلاف الأصل .

وأما بطلان التالى فلأنه ثبت الحكم فيما عدا المذكور فى نحو

(١) أ : يغنى .

(٢) أ : غير بدل «عن» وهو تصحيف .

(٣) أ : فى أن الظاهر .

قوله تعالى : «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً»^(١) . لأن أكل الربا حرام وإن لم يكن أضعافا مضاعفة .

أجاب بأن قوله تعالى : لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة يقتضى إباحة الربا إذا لم يكن أضعافا مضاعفة بحسب الظاهر ؛ لأن دلالة تعليق الحكم بالوصف على نفيه عما عداه بحسب الظاهر ؛ لكن القاطع الذي هو قوله تعالى : «وَحَرَّمَ الرِّبَا» عارضه . فاندفع الظاهر . (فلم يقو المفهوم^(٢)) .

والتعارض وإن كان خلاف الأصل يجب القول به إذا دل دليل عليه ؛ لأن مخالفة الأصل تجب بالدليل .

ص - وأما مفهوم الشرط - فقال به بعض من لا يقول بالصفة .

والقاضي وعبد الجبار والبصرى على المنع .

القائل به^(٣) ما تقدم .

وأیضا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط .

وأجيب : قد يكون سببا^(٤)

(١) ١٣٠ - عمران - ٣ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٣) ط ، ع : للقائل به .

(٤) الأصل : قد يكون الشرط سببا .

قلنا : أجدر إن قيل بالاتحاد . والأصل عدمه ، إن قيل بالتعدد .

وأورد (إن أرذت تحصناً) .

وأجيب بالأغلب .

(١) وبمعارضة الإجماع .

ش - اختلفوا في أنه إذا علق حكم على شرط هل ينتفى ذلك الحكم بانتفائه أم لا ؟

فكل من قال بمفهوم الصفة - قال ينتفى ذلك الحكم بانتفاء الشرط .

وقال بعض المنكرين لمفهوم الصفة أيضا بانتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الشرط .

وذهب القاضي وعبدالجبار والبصرى إلى المنع ، أى لا ينتفى الحكم بانتفاء الشرط (٢) .

احتج القائل بمفهوم الشرط بوجهين :

أحدهما - ما تقدم . وهو أن أئمة اللغة فهموا ذلك واللغة تثبت بقول الأئمة .

(١) اصل ب ، ج : أو بدل «و» .

(٢) انظر : المعتمد ١٥٢/١ ، ومناهج العقول ٢٢٠/١ ، وإحكام الأمدى ٨٨/٣

وفواتح الرحموت ٤٢١/١ .

قيل : المراد بقوله : « ما تقدم » التمسك بحديث يعلى بن أمية
في القصر .

وفيه نظر ؛ لأن هذا الاستدلال مزيف فلا يتمسك به .

الثاني أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ، وإلا لم يكن
الشرط شرطا .

أجيب عن هذا بأن ما وقع شرطا قد يكون سببا . ولا يلزم
من انتفاء السبب انتفاء المسبب .

أجاب المصنف عن هذا الجواب بأنه إن قيل باتحاد السبب ،
فهو أجدر بأن ينتفى المسبب بانتفائه ؛ لأنه حينئذ يكون موجبا لوجود
المسبب . فيلزم من انتفائه المسبب (قطعا .

وإن قيل بتعدد السبب - فيمنع التعدد ؛ لأن الأصل عدمه .
فيلزم من انتفائه انتفاء المسبب^(١) ظاهرا .

وأورد على مفهوم الشرط قوله تعالى : (وَلَا تُكْرَهُوا قَتِيلَاتِكُمْ
عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أُرِدْنَ تَحْصِنًا^(٢)) فإن حرمة الإكراه على البغاء علقت
على إرادة التحصن . ولم يلزم من انتفاء إرادة التحصن ، انتفاء
حرمة الإكراه على البغاء ؛ لأن حرمة الإكراه ثابتة عند عدم إرادة
التحصن .

أجاب عنه من وجهين :

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) ٣٣ النور - ٢٤ .

أحدهما - أن وقوع الإكراه بحسب الأغلب عند إرادة التحصن بل لا يقع الإكراه إلا عند إرادة التحصن ، لأن الفتيات إذا لم يردن التحصن امتنع إكراههن .

فحينئذ يكون الموجب للتخصيص^(١) كونه واقعا بحسب الأغلب .

الثاني أن الآية دلت بحسب الظاهر على انتفاء حرمة الإكراه عند عدم إرادة التحصن . والإجماع القاطع عارض الظاهر فاندفع لأن الظاهر يندفع بالقاطع . فلم يتحقق مفهوم الشرط .
ص - مفهوم الغاية .

قال به بعض من لا يقول بالشرط^(٢) ، كالقاضي وعبدالجبار .
القائل به^(٣) : ما تقدم .

وبأن معنى صوموا إلى أن تغيب الشمس ، آخره غيبوبة الشمس . فلو قدر وجوب بعده - لم يكن آخره .

ش - اختلفوا في الحكم إذا قيد بغاية مثل قوله تعالى : (أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ^(٤)) هل يكون دالا على نفي الحكم فيما بعد الغاية أم لا ؟

-
- (١) أ : للتحصين .
(٢) ط ، ع : بشرط .
(٣) ط ، ع : للقائل به .
(٤) ١٨٧ - البقرة - ٢ .

فكل من قال بمفهوم الصفة - قال : إنه يدل على نفى الحكم فيما بعد الغاية .

وقال به أيضا بعض من لا يقول بمفهوم الشرط ، كالقاضي وعبدالجبار .

احتج القائل به بما تقدم . وهو أن أئمة اللغة فهموا ذلك إلى آخره .

وبأن معنى^(١) قول القائل : وصوموا إلى أن تغيب الشمس . صوموا صوما آخره غيبوبة الشمس ، فلو قدر وجوب بعد غيبوبة الشمس لم تكن الغيبوبة آخرها بل وسطا .

ص - وأما مفهوم اللقب ،

فقال به الدقاق وبعض الحنابلة .

وقد تقدم .

وأیضا : فإنه كان يلزم من «محمد رسول الله» وزيد موجود . وأشباهه ، ظهور الكفر .

واستدل بأنه يلزم منه إبطال القياس لظهور الأصل في المخالفة .

وأجيب بأن القياس يستلزم التساوى في المتفق عليه . فلا مفهوم ، فكيف به ههنا .

(١) الاصل ، أ : معناه صوموا .

ش - ذهب الجمهور إلى أنه إذا علق الحكم على اسم لا يدل على نفي الحكم عما عداه - مثل قوله عليه السلام : «لاتتبعوا البر بالبر ولا الذهـب بالذهـب إلى آخره .

وذهب الدقاق^(١) وبعض الحنابلة إلى أن تعليق الحكم بالاسم يدل على نفيه عما عداه .

قوله : «قد تقدم» إشارة إلى الفرق المذكور بين مفهوم الصفة وبين مفهوم اللقب . وهو أن فائدة تخصيص الاسم حصول الكلام . فإنه لو أسقط الاسم - لاختل الكلام . فلا يتحقق مقتضى للمفهوم فيه . فإن المقتضى للمفهوم هو انتفاء فائدة التخصيص . بخلاف مفهوم الصفة فإنه لو أسقط الصفة - لم يختل الكلام فيتحقق المقتضى للمفهوم ، وهو انتفاء فائدة التخصيص .

واحتج أيضا بأن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه . لأنه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه - للزم من قول القائل : «محمد رسول الله» و«زيد موجود» ظهور الكفر .

(١) هو محمد بن محمد بن جعفر ، القاضى الأصولى الفقيه الشافعى البصرى ناظره الأستاذ أبو إسحاق فى مفهوم اللقب ، وبه اشتهر . وقال الأستاذ أبو إسحاق فى شرح الترتيب : كان الدقاق ممن ينسب إلى أصحاب الحديث والشافعى وكان معتزلى المذهب فى الأصل ويذهب مذهب الكعبى فى أصل الأشياء على الحظر . توفى سنة ٣٩٢هـ .

انظر : المعتبر ورقة ٢/١٠٥ ، وطبقات العبادى ص ٩٧ ، وطبقات ابن القاضى شهية ٥٥/١ ، والوفى بالموفيات ١١٦/١ .

والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أنه حينئذ يلزم من قول القائل : «محمد رسول الله» أن عيسى ليس برسول الله . ومن قوله : «زيد موجود» أن الإله له ليس بموجود وهو يوجب الكفر بطريق الظهور .

وإنما قال : «ظهور الكفر» ؛ لأن دلالة المفهوم بحسب الظهور ، لا بحسب القطع .

واستدل على أن تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عما عداه بأنه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه - لزم منه إبطال القياس

والتالى باطل .

بيان الملازمة : أنه لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه - لكان الأصل المقيس عليه ظاهرا في مخالفة الفرع له^(١) في الحكم ؛ لأن النص أو الإجماع الدال على الحكم في الأصل المقيس عليه يكون حينئذ دالا على نفي حكم عن الفرع بحسب الظاهر . فلو عمل بالقياس - يلزم مخالفة ظاهر النص أو الإجماع ، وهو غير جائز .

أجاب بأن القياس في المتفق عليه الذي هو مفهوم الصفة ، يستلزم التساوى بين الأصل والفرع في المعنى الموجب للحكم . وشرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المنطوق للمسكوت عنه في المعنى

(١) «له» ساقط من أ .

الموجب للحكم . فلا مفهوم مع التساوى فى المتفق عليه ، بل يحمل المسكوت عنه على المنطوق بالقياس . فكيف بالقياس ههنا ، أى فى مفهوم اللقب الذى هو المختلف فيه ، لا يحمل المسكوت عنه على المنطوق إذا وجد المعنى الموجب للحكم .

ص - قالوا : لو قال لمن يخاصمه : لست أمة بزانية ولا أختى - تبادر نسبة الزنا الى أم خصمه وأخته ، ووجب الحد عند مالك وأحمد ، رحمهما الله .

قلنا : من القرائن ، لا مما نحن فيه .

ش - القائلون بمفهوم اللقب قالوا : لو قال قائل لمن يخاصمه : لست أمة بزانية ولا أختى - تبادر إلى الفهم نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته . فلهذا يجب على القائل حد القذف عند مالك وأحمد .

فلو لم يكن تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه - لما تبادر إلى الفهم نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته .

أجاب بأن تبادر نسبة الزنا إلى أم خصمه وأخته إلى الفهم من القرائن ، لا مما نحن فيه ، وهو تعليق الحكم بالاسم .
ص - وأما الحصر بـ «إنما» .

ف قيل (١) : لا يفيد .

وقيل منطوق .

وقيل : مفهوم .

(١) ١ : فقد قيل .

الأول - إنما زيد قائم ، بمعنى إن زيدا ، والزائد كالعدم .
الثاني - (إنما إلهكم الله) بمعنى ما إلهكم إلا الله . وهو المدعى .

وأما مثل «إنما الأعمال بالنيات»^(١) و«إنما الولاء» - فضعيف لأن العموم فيه لغيره . فلا يستقيم لغير المعنى ولا ظاهرا .

ث - اختلفوا في أن^(٢) تقييد الحكم بـ «إنما» . مثل إنما زيد قائم ، هل يفيد إثبات القيام لزيد ونفي سائر الصفات عنه أم لا ؟

ف قيل : إنه لا يفيد الحصر .

وقيل : يفيد بحسب المنطوق .

وقيل : يفيد بحسب المفهوم .

احتج القائل بالمذهب الأول أن قول القائل : إنما زيد قائم بمعنى قوله : إن زيدا قائم «وما» زائد ، والزائد كالعدم . فكما أن قوله : إن زيدا قائم ، لا يفيد الحصر ، لا بحسب المنطوق ، ولا بحسب المفهوم . فكذلك قوله : إنما زيد قائم ؛ لأنه بمعناه^(٣) .

وهو ضعيف ؛ لأن الحجة عين الدعوى .

وأحتج القائل بالمذهب الثاني بأن قوله تعالى : «إنما إلهكم الله»^(٤) بمعنى : ما إلهكم إلا الله . وكما أن الثاني يفيد الحصر بالمنطوق ، فكذلك الأول الذي هو بمعناه .

(١) «بالنيات» ساقط من ط ، ع .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) أ : معناه .

(٤) ٩٨ - طه - ٢٠ .

قيل : لو كان لفظ «إنما» مفيدا للحصر - لما صح عمل بغير نية ، ولما ثبت ولاء لغير المعتق ؛ لقوله - عليه السلام - : « إنما الأعمال بالنيات^(١) » وقوله : «إنما الولاء لمن أعتق^(٢)» .

والتالى باطل ؛ لعموم صحة العمل بالنية وغيرها ، وعموم الولاء^(٣) للمعتق ، وغير ، (كمن باع^(٤) العبد من نفسه .

قال المصنف : هذا ضعيف ؛ لأن عموم صحة العمل بالنية وغيرها ، وكذا^(٥) عموم الولاء للمعتق وغيره^(٦) إنما ثبت بغير هذا الحديث ، كالأجماع .

والحديث يدل بحسب الظاهر أنه^(٧) لا يستقيم الولاء لغير

(١) رواه البخارى فى ١ - بدء الوحي ، ١ - باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ٩/١ .

ومسلم فى ٢٣ - الإمارة ، ٤٥ - باب قوله - صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنية الخ ، حديث رقم (١٥٥) ١٥١٥/٣ ، ١٥١٦ . ولفظ مسلم : «بالنية» .

(٢) عن عائشة - رضى الله عنها - (فى حديث بريرة) : أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لها : «خذيها واشترطي لهم الولاء . فإنما الولاء لمن أعتق» . رواه البخارى فى ٣٤ - البيوع ، ٧٣ - باب إذا اشترط شروطا فى البيع لاتحل ، حديث رقم (٢١٦٨) ٣٧٦/٤ . وأيضا حديث رقم ٢١٦٩ . وفى المكاتب ، باب ٣ ، ١٩٠/٥ ، والشروط ، باب ١٣ ، ٣٢٦/٥ .

ورواه مسلم فى ٢٠ - العتق ، ٢ - باب إنما الولاء لمن أعتق ، حديث رقم (٦) ١١٤١/٢ : وأيضا حديث رقم ٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ .

(٣) أ : وكذا عموم الولاء .

(٤) أ : كمن كاتب أو باع .

(٥) «كذا» ساقط من أ .

(٦) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ج .

(٧) أ : لأنه .

المعتق . ويجوز أن يعدل عن الظاهر بدليل قطعي .

ص - وأما مفهوم الحصر - فمثل : صديقي زيد ، والعالم زيد ، ولا قرينة عهد ،

فقييل : لا يفيد .

وقيل : منطوق .

وقيل : مفهوم .

الأول - لو أفاد - لأفاده^(١) العكس ، لأنه فيهما لا يصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة ، وهو دليلهم .

وأیضا : لو كان - لكان التقديم يغير مدلول الكلمة .

ش - اختلفوا في أنه إذا جعل لفظ كلي معرف بالإضافة أو باللام مخبرا عنه ، وأحد جزئياته مخبراه ، مثل قولنا : صديقي زيد ، والعالم زيد ، ولا قرينة تفيد العهد ، هل يدل على حصر ذلك الكلي في الجزئي^(٢) ، أم لا ؟

فقييل : لا يفيد الحصر .

وقيل : يفيد بحسب المنطوق^(٣) .

(١) ط : لإفادة .

(٢) الأصل : الخبری ، هو تصحيف .

(٣) زيادة من أ ب ج .

وقيل : يفيد بحسب المفهوم .

احتج القائل بالمذهب الأول بوجهين :

أحدهما - أن لو أفاد قولنا : صديقي زيد ، وقولنا : العالم زيد ، الحصر - لأفاد عسكها أيضا الحصر ، وهو قولنا : زيد صديقي ، وزيد العالم .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن دليلهم (على الحصر في الأصل بعينه قائم في العكس .

وذلك لأن دليلهم^(١) أن المخبر عنه في قولنا : صديقي زيد ، والعالم زيد ، لا يصلح أن يكون للجنس ؛ لأنه لا يصدق : كل صديقي زيد ، وكل عالم زيد .

ولا يصلح أن يكون لمعهد معين ؛ إذ التقدير أنه لا قرينة على العهد . فتعين أن يكون للحصر . وهو أن يكون لمعهد ذهني مقيد بما يصيره مطابقا للمخبر به مساويا له^(٢) . وهذا الدليل بعينه قائم في العكس .

الثاني - أنه لو أفاد الأصل الحصر ، ولم يفد العكس - لكان التقديم يغير مدلول الكلمة ، لأنه لم يكن بين الأصل والعكس فرق إلا بالتقديم .

(١) مابين القوسين ساقط من أ .

(٢) فيما عدا أ : متساويا .

والتالى باطل ؛ لأن التقديم لا يغير مدلول الكلمة .

قيل : لقائل أن يقول : لا امتناع فى تغيير التقديم . فإن نسبة الشيء إلى غيره بالموضوعية تغاير نسبه إلى ذلك الغير بالمحمولية . ولذلك^(١) قد تصدق القضية ولا يصدق عكسها ، ويخالفها بالجهة إن صدق فى بعض .

وفيه نظر ، فإن التقديم وإن غير نسبة الموضوعية والمحمولية ، لكن لم يغير نفس مدلول الموضوع والمحمول .

ص - القائل به : لو لم يفده - لأخبر عن الأعم بالأخص ، لتعذر الجنس والعهد . فوجب جعله لمعهد ذهني بمعنى الكامل والمنتهى .

قلنا : صحيح ، واللام للمبالغة . فأين الحصر ؟

(وأجيب : بل جعله لمعهد ذهني ، مثل أكلت الخبز ، ومثل زيد العالم هو المعروف^(٢) .

(وأيضا^(٣)) يلزمه زيد العالم ، بعين ما ذكر . وهو الذى نص عليه سيبويه فى «زيد الرجل» .

فإن زعم أنه يخبر بالأعم - فغلط ؛ لأن شرطه التنكير .

(٤) وإن زعم أن اللام لزيد - فغلط ؛ لوجوب استقلاله

(١) : وكذلك .

(٢) (٣) زيادة من ط ، ع .

(٤) ط : فإن .

بالتعريف منقطعا عن زيد ، كالموصول (١) .

ش - القائل بأن مثل : العالم زيد ، يفيد الحصر احتج (٢) بأنه لو لم يفد الحصر - لزم أن يكون الإخبار عن الأعم بالأخص .
والتالي باطل .

بيان الملازمة : أنه يتعذر أن يكون (٣) اللام للجنس أو العهد .

أما الأول - فلأنه لا يصدق كل عالم زيد .

وأما الثاني - فلعدم القرينة .

فتعين أن يكون للماهية . وهو أعم من جزئياته . فيلزم الإخبار عن الأعم بالأخص . فوجب جعل اللام لمعهد ذهني بمعنى الكامل والمنتهي في العلم ، ليندفع المحذور .

أجاب بأن قولكم : وجب جعله لمعهد ذهني بمعنى الكامل والمنتهي صحيح ، واللام حينئذ تكون للمبالغة . فلم يلزم منه الحصر .

ثم قال المصنف : ويلزم الخصم أن قولنا : زيد العالم ، يفيد الحصر بعين ما ذكر . وكون اللام للمبالغة هو الذي نص عليه

(١) قال التفتازاني في حاشيته على شرح العضد (٢/١٨٥) : واعلم أن ما ذكره في

بحث مفهوم الحصر يشهد للمصنف بقلة التدريب في علم المعاني .

(٢) «احتج» ساقط من أ .

(٣) «أن يكون» ساقط من أ .

سيبويه في «زيد الرجل» فإنه قال : اللام في «الرجل» للمبالغة وبيان أنه الكامل في الرجولية .

فإن زعم الخصم أنه لا يتعذر أن يكون اللام للماهية في قولنا : زيد العالم ، إذ قد يخبر بالأعم عن الأخص بخلاف قولنا : العالم زيد ، فإنه يمتنع أن يخبر عن الأعم بالأخص - فهو غلط ؛ لأن^(١) شرط الإخبار عن الأخص بالأعم تنكير الأعم . فحينئذ يتعذر أن يكون اللام في قولنا : زيد العالم ، للماهية .

فإن زعم أنه لا يتعذر أن يكون اللام في قولنا : زيد العالم ، للعهد ؛ فإنه يجوز أن يكون لزيد بقريئة التقدم . بخلاف قولنا : العالم زيد ، فإنه لا يجوز أن يكون اللام فيه لزيد ، إذ لا قريئة - فهو غلط أيضا ؛ لوجوب استقلال الخبر بالتعريف منقطعا عن زيد ، كالموصول ؛ فإنه يستقل بالتعريف .

وهذا الاستقلال يمنع كون اللام لزيد لتوقف تعريفه حينئذ على تقدم^(٢) قريئة زيد .

(١) «لأن» ساقط من ط .

(٢) ١ : القدم .

النسخ

ص - النسخ : الإزالة . نسخت الشمس الظل .

والنقل . نسخت الكتاب ، ونسخت النحل .

ومنه المناسخات .

فقييل : مشترك .

وقيل : للأول .

وقيل : للثاني .

/ وفي الاصطلاح : رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر .

فيخرج المباح بحكم الأصل .

والرفع بالنوم والغفلة .

وبنحوصلٍ إلى آخر الشهر .

ونعنى بالحكم : ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن ، فإن

الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفائه قطعاً .

فلا يرد : الحكم^(١) قديم فلا يرتفع ؛ لأننا لم نعيه .
والقطع بأنه إذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه - انتفى
الوجوب . وهو المعنى الرفع .

ش - لما فرغ من المباحث المشتركة بين الأدلة الثلاثة -
شرع فيما يتعلق بالكتاب والسنة فقط . وهو النسخ .
والنسخ^(٢) في اللغة : الإزالة . يقال : نسخت الشمس
الظل . أى أزال الظل .

والنقل أيضا . يقال : نسخت الكتاب ، أى نقلته ،
ونسخت النحل ، أى نقلته من موضع إلى آخر .

ومنه المناسخات ؛ لانتقاله من وارث إلى آخر^(٣) .

ولما وقع استعمال لفظ النسخ في الإزالة والنقل - قيل : إنه
مشترك بينهما ؛ لأن الأصل في الاستعمال : الحقيقة .

وقيل : حقيقة للأول مجاز في الثاني .

وقيل : بالعكس .

والأخيران أولى من الأول ؛ لأن المجاز وإن كان على خلاف
الأصل - لكنه خير من الاشتراك .

(١) ع : والحكم .

(٢) «والنسخ» ساقط من أ

(٣) أ : آخره .

وفي الاصطلاح : رفع الحكم الشرعي بدليل شرعى متأخر .

فقوله : «رفع الحكم» كالجنس يشمل النسخ وغيره .

وقوله : «الشرعي» يخرج رفع المباح الذى ثبت بالأصل ؛ لأنه

ليس بحكم شرعى .

وقوله : «بدليل شرعى» يخرج رفع الحكم الشرعى بالنوم

والغفلة ؛ فإن رفع وجوب الصلاة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة .

(قيل : لقائل أن يمنع كون الرفع بالنوم والغفلة^(١)) لا بدليل

شرعى ، بل هو بدليل شرعى ، وهو قوله - عليه السلام - : رفع

القلم عن ثلاث^(٢) . فالواجب أن يقال : قوله : «بدليل شرعى»

احتراز عن الرفع بالموت .

وهذا ليس بوارد ؛ إذ لا فرق بين الميت والنائم والغافل فى

رفع الحكم عنهم ، لأننا علمنا بالعقل أن شرط التكليف : التعقل .

وكما أن الميت لا يعقل التكليف ، فكذلك النائم والغافل لا يعقلان

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) عن على أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : «رفع القلم عن ثلاثة : عن

النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل» . وقال :
حسن غريب .

رواه الترمذى فى ١٥ - الحدود ، ١ - باب ما جاء فىمن لايجب عليه الحد ،

رقم (١٤٢٣) ٣٢/٤ . وأبو داود فى الحدود ، باب فى المجنون يسرق ، رقم

(٤٤٠١) ١٤٠/٤ عن على نحوه وابن ماجه فى ١٠ - الطلاق ، ١٥ - باب طلاق

المعتوه والصغير والنائم ، رقم (٢٠٤١) عن عائشة ، نحوه

ورواه البخارى تعليقا فى ٦٨ - الطلاق ، ١١ - باب الطلاق فى الاغلاق

. ٣٨٨/٩

التكليف .

وقوله - عليه السلام - «رفع القلم عن ثلاث» دليل على أن الرفع هو النوم والنسيان ، لا أن الرفع هو هذا القول .

وقوله : «متأخر» احتراز عن رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى غير متأخر ، مثل الرفع بالمتصل مستقلا . مثل ما إذا قال - عقيب قوله : اقتلوا المشركين : لا تقتلوا أهل الذمة ،

أو غير مستقل ، كالرفع بالاستثناء ، كما يقول : صوموا هذا الشهر إلا اليوم العاشر منه ،

وكالرفع بالغاية ، مثل : صلّ إلى آخر الشهر .

وكالرفع بالشرط مثل : صل إن كنت صحيحا .

وأعلم أن الحكم يطلق تارة على الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير تعلقا (علميا . وحينئذ يكون قديما .

ويطلق تارة على الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير تعلقا^(١) خارجيا .

والحكم بهذا المعنى يحصل على المكلف بعد أن لم يكن ، لأن الحكم بهذا المعنى مشروط بالتعقل ؛ لأن التعلق الخارجى لا يحصل الا بعد التعقل . فيكون حادثا ؛ لأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن عند انتفاء العقل قطعا .

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

وحينئذ لا يرد قولهم : الحكم قديم ، والقديم لا يرفع . فلا
ينعكس التعريف لصدق المحدود بدون الحد ؛ لأننا لم نعن بالحكم
الحكم القديم الذى لا يرتفع^(١) . بل نعن به الحكم الحادث الذى
يمكن رفعه ، لأننا نقطع أنه إذا ثبت تحريم شىء بعد وجوبه - انتفى
وجوبه ، لأنه حينئذ ينتفى التعلق الخارجى الذى هو جزء من مفهوم
الوجوب . وهو المعنى بالرفع .

وهذا التعريف غير منعكس ؛ لأنه دخل فيه البيان
بالتخصيص المتأخر عن وقت الخطاب ، لأن التخصيص رفع عند
المصنف .

ص - الإمام : اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام
الحكم الأول .

فيرد أن اللفظ دليل النسخ (لا نفسه^(٢)) .

ولا يطرد ؛ فإن لفظ العدل نسخ حكم كذا ليس بنسخ .

ولا ينعكس ؛ لأنه قد يكون بفعله - عليه السلام .

ثم حاصله : اللفظ الدال على النسخ ؛ لأنه فسّر الشرط^(٣)
بانتفاء النسخ . وانتفاء انتفائه ، حصوله .

وقال الغزالي - رحمه الله - الخطاب الدال على ارتفاع الحكم

(١) : لا يرفع .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) «الشرط» ساقط من أ .

الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه - لكان ثابتا مع تراخيه عنه^(١) .

وأورد الثلاثة الأول .

وأن قوله : على وجه إلى آخره ، زيادة .

وقالت^(٢) الفقهاء : النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعى مع التأخير عن مورده .

وأورد الثلاثة .

فإن فروا من الرفع لكون الحكم قديما ، والتعلق قديما - فانتفاء أمد الوجوب ينافى بقاءه عليه . وهو معنى الرفع .

وإن فروا لأنه لا يرتفع تعلق بمستقبل^(٣) - لزم منع النسخ قبل الفعل ، كالمعتزلة .

وإن كان لأنه بيان أمد التعلق^(٤) بالمستقبل المظنون استمراره فلا بد من زواله .

المعتزلة : اللفظ^(٥) الدال على أن مثل الحكم الثابت (بالنص

(١) «عنه» ساقط من أ .

قال الكرمانى فى النقود والردود (٣٦٣ ب) : واعلم أن الغزالى أخذ هذا الحد من كتاب التقريب . والقاضى قد أطنب فيه لانتصار هذا الحد .

(٢) ط ، ع : وقال .

(٣) - أ : بمستقل .

(٤) الأصل : التعليق .

(٥) «باللفظ» ساقط من أ .

المتقدم) زائل على وجه لولاه - لكان ثابتا .

فريد ما على الغزالي .

والمقيد بالمرّة بفعل .

ش - عرف إمام الحرمين النسخ بأنه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول^(١) .

واعترض عليه بأن اللفظ دليل النسخ ، لانفسه .

وبأنه لا يطرد الحد ، فإن لفظ العدل نسخ حكم كذا ، يصدق عليه هذا الحد ؛ لأنه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الأول لكونه لفظ عدل وظهور انتفاء الحكم الأول . ولفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق .

وبأنه لا ينعكس ؛ لأن النسخ قد يكون بفعل الرسول - عليه السلام - فيوجد الحد بدون المحدود .

وبأن حاصل الحد يرجع إلى أن النسخ هو اللفظ الدال على النسخ . فيكون تعريف الشيء بنفسه . وهو باطل .

وإنما قلنا : إن حاصله يرجع إلى هذا ؛ لأن الإمام فسّر شرط دوام الحكم الأول بانتفاء النسخ ، فانتفاء شرط الدوام انتفاء انتفاء النسخ ، وانتفاء إنتفاء النسخ ، حصول النسخ . فيكون معنى ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول : ظهور النسخ ، ويلزم ما ذكرنا .

(١) انظر : البرهان ٢/١٢٩٧ فقره ١٤١٩ .

ورام بعض الشارحين اصلاح هذا التعريف ودفع
الاعتراضات وقال : المراد باللفظ : التلفظ . واللام فيه عوض
المضاف إليه . فيكون معناه تلفظ الشرع .

والمراد بانتفاء شرط دوام الحكم الأول : حصول حكم
لا يجمع الحكم الأول . فحينئذ لا يرد أن اللفظ دليل النسخ ؛ لأن
الملفوظ دليل النسخ ، لا اللفظ . واللفظ : بيان انتهاء مدة الحكم ،
وهو النسخ .

ويطرد ؛ لأن قول العدل ليس لفظ الشرع .

ويكون حاصل التعريف أنه لفظ دال على ظهور حكم لا يجمع
الأول . فلا دور .

والفعل يدل على النسخ لا أنه نسخ ، بخلاف اللفظ فإنه
الإتيان بالملفوظ الذى هو الدليل . فيكون نسخا .
هذا ما قاله . وفيه نظر .

لأن اللفظ هو الملفوظ لا التلفظ ؛ لأنه وصفه بكونه دالا .
والدال هو الملفوظ ، لا التلفظ . فحينئذ يرد^(١) الاعتراض الأول
والثالث .

وأما قوله : المراد من انتفاء شرط دوام الحكم الأول : حصول
حكم لا يجمع الحكم الأول . فباطل ؛ إذ لا دلالة لانتفاء شرط دوام

(١) ١ : ويرد بدل «فحينئذ يرد» .

الحكم الأول على حصول حكم لا يجمع الحكم الأول بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام .

ولا يجوز أن يراد باللفظ مالا دلالة عليه بوجه .

والمصنف أورد الاعتراض الرابع بناء على تفسير الإمام الشرط . ولاشك أنه وارد على هذا التقدير .

وأما قوله : اللام في اللفظ عوض عن المضاف إليه ، وهو الشرع ، قلنا : لم يتحقق قرينة تدل على ذلك .

وقال الغزالي في تعريف النسخ : إنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه - لكان ثابتا مع تراخيه عنه^(١) .

فقوله الخطاب الدال ، كالجنس يشمل النسخ وغيره . وإنما قال : الخطاب ، ولم يقل النص ؛ ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم إذ يجوز النسخ بجميع ذلك .

وقوله : الدال على ارتفاع الحكم (يخرج الخطاب المقرر للحكم^(٢)) .

وإنما قال : ارتفاع الحكم ، ولم يقل ارتفاع الأمر والنهي ؛ ليعم جميع أنواع الحكم من الندب والكرهة والإباحة ؛ فإن جميع

(١) انظر : المستصفى ١/١٠٧ . وفي المنحول ص ٢٩٠ : والمختار أن النسخ إبداء ما ينافي شرط استمرار الحكم .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ب . وفي أ : المقترن بدل «المقرر» .

ذلك قد ينسخ .

وقوله : الثابت بالخطاب المتقدم ، يخرج الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالأصل .

وقوله : على وجه لولاه - لكان ثابتا . احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم الذى له وقت محدود . مثل : لاتصوموا بعد غروب الشمس ، بعدما إذا قال : أتموا الصيام إلى الليل ؛ فإنه لا يكون نسخا ، لأنه وإن كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم ، (لكن لا يكون على وجه لولاه - لكان ثابتا .

وقوله : مع تراخيه . احتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت^(١) بالخطاب المتقدم ، إذا كان متصلا به ، كالاستثناء والصفة والغاية والشرط . فإنها لاتكون نسخا ، بل بيانا وإتماما لمعنى الكلام .

ثم قال المصنف : ويرد على هذا الحد الثلاث الأول الواردة على الحد المتقدم .

فإن الخطاب دليل النسخ ، لانفسه .

(١) العبارة من قوله : «لكن لا يكون على وجه» إلى قوله : ارتفاع الحكم الثابت» كمررة فى الاصل ، وساقطة من أ .

وأنه يلزم أن يكون قول العدل نسخ حكم كذا ، نسخا .
وأن النسخ قد يكون بفعل الرسول ، عليه السلام ، مع أنه
ليس بخطاب .
ويرد أيضا : أن قوله : على وجه لولاه - لكان ثابتا مع تراخيه ،
زيادة لاحاجة إليه في التعريف .

ولا يرد الثاني ؛ لأن المراد بالخطاب : خطاب الشارع ؛ لأنه
السابق إلى الفهم عند إطلاق الخطاب . بخلاف اللفظ فإنه لا يسبق
من إطلاقه لفظ الشارع .
والفقههاء لما لم يعقلوا الرفع للحكم الشرعي - عرفوا النسخ
بأنه : النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن
مورده^(١) ، أي عن زمان وروده .

والمراد بالنص : ما يقابل الإجماع والقياس .
وأورد على هذا التعريف الثلاثة الأولى الواردة على الحدين
الأولين . يعنى كون النص دليل النسخ ، لانفسه ، وعدم الاطراد ،
وعدم الانعكاس .

والحق أن عدم الاطراد غير وارد ؛ لأن النص لا يطلق على
لفظ العدل .

وكذا عدم الانعكاس ، غير وارد ؛ لأن النص يتناول فعل
الرسول ، عليه السلام .

(١) قال السمرقندى في ميزان الاصول (٢/١٤٥) : هذا التعريف منقول عن الشيخ
أبي منصور الماتريدى .

والمصنف بين أن فرارهم عن إطلاق الرفع على النسخ لاوجه له ؛ لأنهم إن فروا من الرفع ، لأن الحكم قديم^(١) ، والتعلق المعنوي أيضا قديم ، والقديم لايرفع . فانتهاه أمد الوجوب ينافي بقاء الوجوب على المكلف ؛ لأنه إذا انتهى أمد الوجوب - لم يبق الوجوب عليه . ولا نعى بالرفع إلا عدم بقاء الحكم على المكلف . فيلزم وقوعهم فيما فروا عنه .

وإن فروا عن إطلاق الرفع على النسخ ، لأن النسخ إنما كان لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل ، وتعلق الحكم بالفعل^(٢) في المستقبل لايرفع ، لأن التعلق^(٣) في المستقبل لم يوجد ، وما لم يوجد ، لايرتفع - لهم منع نسخ الحكم قبل الوقت ، كما هو مذهب المعتزلة .

والفقهاء يجوزون نسخ الحكم قبل الوقت^(٤) .

وإن فروا عن الرفع لأن تعلق الحكم بالمستقبل يظن دوامه واستمراره ، والنسخ بيان أمد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره . فلا يدمن زوال التعلق المذكور ؛ لأن بعد بيان الأمد لا يبقى ظن الاستمرار . فصح إطلاق الرفع حينئذ عليه .

قيل^(٥) : لقائل أن يقول : زواله جاز أن يكون لعدم

(١) أ : قدير .

(٢) «بالفعل» ساقط من أ .

(٣) أ : التعليق .

(٤) أ : زيادة : «كما هو مذهب المعتزلة» بعد قوله : قبل الوقت .

(٥) «قيل» ساقط من أ .

المقتضى . فصح ما قال الفقهاء ، ولا يصح ما قلتم ؛ لأنه ليس رفعا
بدليل متأخر .

وفيه نظر ، لأن المقتضى لا يخلوا إما أن يكون متحققا ، أولا .

والثاني باطل وإلا لم يتحقق الحكم .

والأول لا يخلوا إما أن ينعدم بنفسه أو بغيره .

والأول باطل بالضرورة .

والثاني يلزم منه رفع الحكم بدليل متأخر .

وقالت المعتزلة : النسخ : اللفظ الدال على أن مثل الحكم

الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه - لكان ثابتا .

وهذا التعريف قريب مما ذكره الغزالي . فلهذا يرد عليه ما يرد

على تعريف الغزالي .

ويرد على هذا التعريف خاصة الأمر المقيد بمرة إذا ورد بعده

نص دال على زوال حكمه . فإنه نسخ مع أنه لم يدل على زوال مثل

الحكم الثابت ، بل على زوال ذلك الحكم .

ولا يخفى أن هذا غير وارد على المعتزلة ؛ لأنهم لا يجوزون نسخ

الحكم قبل الفعل . فحينئذ لا يجوز الأمر المقيد بالمرة عندهم .

ص - والاجماع على الجواز والوقوع .

وخالفت اليهود في الجواز .

وأبو مسلم الأصفهاني في الوقوع .

لنا : القطع بالجواز .

وإن اعتبرت المصالح - فالقطع أن المصلحة (قد^(١)) تختلف باختلاف الأوقات .

وفي التوراة أنه أمر آدم - عليه السلام - بتزويج بناته من بنيه .
وقد حرم ذلك باتفاق .

واستدل بإباحة السبت ثم تحريمه ،

وبجواز الختان ثم إيجابه يوم الولادة عندهم .

وبجواز الأختين ، ثم التحريم .

وأجيب بأن رفع مباح الأصل ليس بنسخ .

ش - أجمع المسلمون على جواز النسخ وعلى الوقوع أيضا .

وخالفت اليهود^(٢) في الجواز وأبو مسلم

(١) زيادة مما عدا الأصل .

(٢) قال الجنازي في شرح المغنى (ق - ١٦٧ ألف ب) : وهم في ذلك فريقان : فريق منهم من أنكروا نقلا بما روى عن موسى صلى الله عليه وسلم أنه قال : تمسكوا بشريعتي مادامت السموات والأرض . وبما روى أنه قال : تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض . وبهذا الطريق طعنوا في رسالة محمد صلى الله عليه وسلم .

ومنهم من أنكروا ذلك عقلا . فقال : الأمر بالشيء دليل حسنه ، والنهى دليل قبحه والشيء الواحد لا يجوز أن يكون حسنا وقبيحا . فالقول بجواز النسخ قول بجواز البداء .

الأصفهان^(١) في الوقوع^(٢) .

وانعقاد الإجماع على الوقوع مع مخالفة أبي مسلم ، محمول إما على إجماع من قبله ، وإما على مذهب المصنف ، وهو أن مخالفة الواحد لا يخل بالإجماع .

واحتج على الجواز بالقطع^(٣) أنه لا يستحيل على الله تعالى أن يأمر عباده بفعل في وقت ثم يرفعه عنهم .

وإن اعتبرت المصالح - كما هو مذهب المعتزلة ، وهو أن أفعال الله تعالى تابعة لمصالح العباد - فالجواز أيضا ثابت ؛ إذ لا يمتنع أن

(١) هو محمد بن بحر ، من مشاهير علماء المعتزلة ، من كبار الكتاب . كان عالما بالتفسير وبغيره من صفوف العلم . ولد سنة ٢٥٤هـ وتوفي سنة ٣٢٢هـ . انظر : الأعلام ٢٧٣/٦ ومعجم المؤلفين ٩٧/٩ ، ومعجم الأدباء ٣٥/١٨ ، وبغية الوعاة ٥٩/١ والوفاء بالوفيات ٢٤٤/٢ ، وفضل الاعتزال ص ٢٩٩ ، ٣٢٢ ، والفهرست لابن نديم ص ١٥١ .

وذكر في بعض كتب الأصول أن اسمه يحيى بن عمر بن يحيى ، أو عمرو بن يحيى ، أو عمرو بن بحر . وذكر في البعض أنه الجاحظ . وهذا كله خطأ . قال السبكي في رفع الحاجب (٢/ق - ١٢٢ - ب) : وأنا أقول : الانصاف أن الخلاف بين أبي مسلم والجماعة لفظي . وذلك أن أبا مسلم يجعل ما كان مغيا في علم الله تعالى كما هو مغيا باللفظ ، ويسمى الجميع تخصيصا .

ولافرق عنده بين أن يقول : «وأتموا الصيام إلى الليل» . وأن يقول : «صوموا» مطلقا . وعلمه محيط بأنه سينزل لاتصوموا وقت الليل . والجماعة يجعلون الأول تخصيصا ، والثاني نسخا . ولو أنكر أبو مسلم النسخ بهذا المعنى - لزمه إنكار شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم . وإنما يقول : كانت شريعة السابقين مغيا إلى مبعثه عليه السلام . وبهذا يتضح لك الخلاف الذي حكاه بعضهم في أن هذه الشريعة مخصصة للشرائع أو ناسخة . وهذا معنى الخلاف .

(٢) أ ، ب ، ج : بأنا نقطع .

يعلم الله تعالى استلزام الأمر بالفعل في وقت لمصلحة واستلزام رفعه في وقت آخر لمصلحة ؛ للقطع بأن المصلحة قد تختلف بالأوقات كما تختلف بالأشخاص .

وأيضاً : قد ورد في التوراة أن الله تعالى قد أمر بتزويج بناته من بنيه ، وقد حرم ذلك ، يعنى تزويج البنات من البنين بالاتفاق . فيكون النسخ واقعا . والوقوع دليل الجواز .

واستدل على جواز النسخ بأن إباحة العمل يوم السبت كانت ثابتة ، ثم نسخت الإباحة وحرم العمل يوم السبت .

وبأن جواز الختان كان حاصلًا ، ثم صار واجبا يوم الولادة عندهم .

وبأن جواز الجمع بين الاختين كان ثابتا ، ثم نسخ الجواز وثبت التحريم . فيكون النسخ واقعا . والوقوع دليل الجواز .

وأجيب بأن هذه الصور كانت مباحة بدليل الأصل ، ورفع مباح الأصل ليس بنسخ .

ص - قالوا : لو نسخت شريعة موسى - عليه السلام - لبطل قول موسى المتواتر : هذه شريعة مؤبدة .

قلنا : مختلف .

قيل : من أبن الراوندى .

والقطع^(١) أنه لو كان عندهم صحيحا - لقضت العادة بقوله

(١) الأصل ، ب ، ج : والحق .

له - عليه السلام - .

ش - تمسك اليهود في عدم جواز النسخ بخمس شبه .

الشبهة الأولى - تقريرها أن يقال : لو نسخت شريعة موسى -
لبطل قول موسى : هذه شريعة مؤبدة عليكم ما دامت السموات
والأرض .

والتالي باطل ؛ لأن موسى - عليه السلام - رسول صادق
باتفاق فلا يبطل قوله .

بيان الملازمة : أن قوله يدل على أن شريعته^(١) مؤبدة . فلو
نسخت - يلزم بطلان قوله .

أجاب بأن هذا الحديث مخلق أى مفترى .

قيل : إن هذا الكذب إنما وقع من ابن الرواندى^(٢) ليعارض

(١) الأصل : شريعة مؤبدة .

أ : شريعة موسى مؤبدة .

(٢) هو أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسن الملحد من أهل مرو الروز . قال ابن

القص في الانتصار : كان لا يستقر على مذهب حتى صنف لليهود كتاب النصر

رغم أهل الإسلام لأربعمائة درهم أخذها من يهود سامرا . فلما قبض المال ، رام

نقضها حتى أعطوه مائتى درهم فأمسك عن النقض . وقال البلخي في كتاب

محاسن خراسان : لم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام وكان أولا حسن

السيرة حنبلي المذهب كثير الحياء .

ثم انسلخ من ذلك لأسباب عرضت له . وقد حكى عنه أنه تاب عند موته واعترف

بأنه ما صار إلى ما صار إلا من جفاء أصحابه وأكثر كتبه كفریات ألفها لأبى

عيسى اليهودى الأهوازى . وكان أبوه يهوديا أسلم هو . وكان بعض اليهود

يقول : لا يفسدن هذا عليكم كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة وعلم اليهود =

به دعوى الرسالة من محمد ، صلى الله عليه وسلم .

والقطع حاصل بأنه لو كان هذا الحديث صحيحاً عندهم -
لذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ إذ العادة تقضى بقوله
للنبي ، عليه السلام . ولما لم يذكروا - دل على أنه غير صحيح
عندهم .

ص - قالوا : إن نسخ لحكمة ظهرت له ، لم تكن ظاهرة له -
فهو البداء . وإلا فعبث .

وأجيب - بعد اعتبار المصالح - : إنها تختلف باختلاف
الأزمان^(١) والأحوال . كمنفعة شرب دواء في وقت أحوال وضرره في
آخر . فلم يتجدد ظهور ما لم يكن .

ش - الشبهة الثانية - لو جاز النسخ - لجاز البداء أو العبث
على الله تعالى .

والتالى باطل لاستحالة البداء الذى هو الظهور بعد الخفاء على
الله الذى (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ)^(٢)
ولاستحالة العبث .

وقال : قولوا عن موسى انه قال : لانبي بعدي . وكان يلزم الروافض وأهل
الاحاد . والكتاب الذى اعترض به على الشريعة اسمه : كتاب الزمرد . وقال ابن
الجوزى ألف كتاب الزمرد وإنما هو كفر مجرد . مات سنة ٢٩٨هـ وقيل : إنه
قتل .

انظر : المعتبر ورقة (١٢١/٢ - ١٢٢/١) وروضات الجنات (١/١٩٣) .

(١) أ : زمان .

(٢) ٣ - سبا - ٣٤ .

بيان الملازمة : أن النسخ إن كان لحكمة ظهرت لله تعالى لم تكن ظاهرة له قبل النسخ - يلزم البداء ؛ لأن البداء : ظهور ما لم يكن ظاهرا .

وإلا أى وإن لم يكن لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل النسخ - يلزم العبث .

أجاب عنه بأن هذه الشبهة مبنية على أن أفعال الله تعالى تابعة للحكمة والمصلحة . وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين ، وقد أبطلناها .

ولئن سلم أن أفعال الله تعالى تابعة للحكمة والمصلحة - فالمصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال . كمنفعة شرب دواء في وقت وحال وضرره في آخر . فيجوز أن يعلم الله تعالى استلزام الأمر بالفعل في وقت لمصلحة ، واستلزام نسخه في غير ذلك الوقت لمصلحة أخرى . فلم يتجدد ظهور ما لم يكن .

ص - قالوا : إن كان مقيدا - فليس بنسخ .

وإن دل على التأييد - لم يقبل للتناقض بأنه مؤبد ليس بمؤبد .

ولأنه يؤدي إلى تعذر الإخبار بالتأييد ،

وإلى نفي الوثوق بتأييد حكم ما .

وإلى جواز نسخ شريعتكم .

أجيب بأن تقييد الفعل الواجب بالتأييد ، لا يمنع النسخ ، كما

لو كان معينا . مثل : صم رمضان ، ثم ينسخ قبله . فهذا أجدر .

وقوله : صم رمضان أبدا بالنص^(١) يوجب أن الجميع متعلق
الوجوب . ولا يلزم الاستمرار . فلا تناقض . كالموت .

وإنما الممتنع أن يخبر بأن الوجوب باق أبدا ، ثم ينسخ .

ش - الشبهة الثالثة - الخطاب الوارد عليه النسخ إما أن يكون
مقيدا أى بوقت معين^(٢) ، فلا نسخ ؛ لأن الحكم ينتهى بنفسه عند
انقضاء ذلك الوقت . وانتهاء الحكم بنفسه لا يكون نسخا .

وإما أن يكون دالا على التأييد ، فلا يقبل النسخ ، لأربعة
وجوه :

الأول - أنه لو قبل النسخ - للزم التناقض ؛ لأن الخطاب
المقيد بالتأييد يدل على أن الحكم مؤبد . والنسخ يدل على أنه غير
مؤبد . فيكون مؤبدا ، ليس بمؤبد . وهو التناقض .

الثاني - أنه لو قبل النسخ - لأدى إلى تعذر الإخبار بالتأييد ،
(لأن الإخبار بالتأييد إنما هو لتعريف المخاطب التأييد . ولا طريق
للمخاطب إلى معرفة التأييد ، لجواز طريان النسخ على ما دل على
التأييد .

الثالث - أنه^(٣) لو قبل النسخ - لأدى إلى نفى الوثوق بتأييد

(١) الأصل : اما بالنص .

(٢) أ : مقيد بوقت أى بوقت معين .

(٣) «أنه» ساقط من أ .

حكم ما لجواز طريان النسخ عليه .

الرابع - أنه لو قبل النسخ - لأدى إلى جواز نسخ شريعتكم لأن النص الدال على التأيد ، لا يمنع النسخ .

أجاب بأن تقييد الفعل الواجب بالتأيد كقوله : صم رمضان أبدا ، لا يمنع النسخ ؛ فإنه إذا كان الوقت معينا ، مثل : صم رمضان ، ثم ينسخ قبله - لم يمتنع النسخ .

وإذا كان تعيين الوقت لا يمنع النسخ قبل الوقت - فالتأيد أجدر أن لا يمنع النسخ .

وقولهم : صم رمضان أبدا ، يوجب بدلالة النص أن الرمضانات كلها متعلقة الوجوب . ولا يلزم من ذلك استمرار الوجوب في الرمضانات كلها . فلا يلزم التناقض .

كالموت ، فإن تعلق خطاب الوجوب بالملكف يدل على أن جميع عمره - ولو كان مائة سنة - متعلق الوجوب ، لا أنه^(١) يستمر الوجوب مائة سنة .

والممتنع أن يخبر بأن الوجوب باق أبداً ، ثم ينسخ . مثل أن يقال : وجوب صوم عاشوراء باق أبدا . فإنه يمتنع أن ينسخ ، وإلا يلزم الكذب في خبر الله تعالى .

قيل : لقائل أن يقول : لا يمكن الجمع بين استغراق

(١) : لأنه وهو خطأ .

الرمضانات كلها لتعلق الوجوب وعدم لزوم الاستمرار ، فإنه على تقدير وقوع النسخ وعدم الاستمرار ، يبطل^(١) الاستغراق .

وعدم التناقض في تأييد الحكم على المكلف وعدم تأييده بالموت لأجل أنه عرف بالقرينة أن المراد بالتأيد مدة بقاء التكليف .

ص - قالوا : لو جاز - لكان قبل وجوده^(٢) ، أو بعده أو

معه .

وإرتفاعه قبل وجوده أو بعده باطل ، ومعه أجدر ، لاستحالة النفي والإثبات .

قلنا المراد أن التكليف الذي كان ، زال ، كالموت ؛ لا أن الفعل يرتفع .

نش - الشبهة الرابعة - أنه لو جاز نسخ وجوب الفعل - لكان إما قبل وجود الفعل ، أو بعده أو معه .

والأول والثاني باطل ؛ لكونه معدوما في الحالين . ورفع المعدوم ممتنع .

وأما ارتفاعه معه - فهو أجدر بالبطلان ؛ لاستحالة النفي والإثبات في شيء واحد في حالة واحدة .

أجاب بأن المراد بنسخ الحكم أن التكليف الذي كان على

(١) ١ : بطل .

(٢) ١ : وجوبه وهو خطأ .

المكلف ، زال . وذلك غير ممتنع . كزوال التكليف بالموت ، لا أن الفعل يرتفع .

ص - قالوا : إما أن يكون الباري - سبحانه وتعالى - علم استمراره أبدا - فلا نسخ . أو إلى وقت معين - فليس بنسخ . قلنا : إلى الوقت (المعين^(١)) الذى علم أنه ينسخه فيه^(٢) . وعلمه بارتفاعه بالنسخ ، لا يمنع النسخ .

ش - الشبهة الخامسة - أن يقال : لا يخلوا إما أن يكون الباري سبحانه وتعالى علم استمرار الحكم المنسوخ أبدا . فحينئذ لانسخ له ، وإلا يلزم وقوع خلاف ما فى علم الله تعالى . وهو محال . أو علم استمراره إلى وقت معين . فحينئذ ليس بنسخ ، لانتهاء الحكم بنفسه .

أجاب بأنا نختار الشق الثاني ، وهو أن يعلم الله تعالى استمراره إلى وقت معين ، وهو الوقت الذى علم الله أنه ينسخ ذلك الحكم فيه . وعلم الله بارتفاع الحكم بالنسخ ، لا يمنع النسخ ، لأنه حينئذ يكون انتهاؤه بالنسخ لا بنفسه .

ص - وعلى الأصفهانى : الإجماع على أن شريعتنا ناسخة لما يخالفها .

(١) زيادة من أ، ط، ع والبايرتى .

و«المعين الذى» ساقط من ب .

(٢) «فيه» ساقط من أ .

ونسخ التوجه ، والوصية للأقربين بالمواريث^(١) .
وذلك كثير .

ث - هذه حجة على أبي مسلم الأصفهاني . وتقريرها أن
يقال : النسخ واقع لإجماع الصحابة على أن شريعتنا ناسخة لكل
شريعة تخالف شريعتنا .

وعلى أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس منسوخ بوجوب
التوجه إلى الكعبة^(٢) .

وعلى أن وصية الوالدين والأقربين منسوخة بآية المواريث^(٣) .
وذلك كثير .

كنسخ تقديم الصدقة بين يدي الرسول على مناجاته^(٤) .
وكنسخ صوم عاشوراء^(٥) .

ص - (مسألة) المختار : جواز النسخ قبل وقت الفعل .

(١) ط : بالمواريب ، وهو خطأ .

(٢) سيأتي تخريجه .

(٣) يريد أمر الله تعالى بالوصية بقوله : كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك
خير الوصية للوالدين والأقربين الآية (١٨٠ - البقرة - ٢)

ثم نسخها بقوله : يوصيكم الله في أولادكم الآية (١١ النساء - ٤)
(٤) أوجب الله تعالى على من أراد أن يناجى الرسول - عليه السلام - تقديم صدقة .
فقال تعالى : «يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة» ثم نسخ بقوله تعالى : «فإن لم تفعلوا وتاب الله عليكم الآية (١٢، ١٣ -
المجادلة - ٥٨) .

(٥) سيأتي تخريجه في ص ٥٤٤ .

مثل : حجوا هذه السنة . ثم يقول قبله : لاتحجوا .

ومنع المعتزلة والصيرفي .

لنا : ثبت التكليف قبل وقت الفعل . فوجب جواز رفعه كالموت .

وأیضا : فكل نسخ كذلك ؛ لأن الفعل بعد الوقت ومعه يمتنع نسخه .

ثم - اختلفوا في جواز النسخ قبل وقت الفعل .

والمختار : جوازه ، خلافا للصيرفي والمعتزلة .

مثل أن يقول : حجوا هذه السنة^(١) . ثم يقول - قبل الحج - : لاتحجوا .

واحتج على المختار بوجهين :

الأول - أنه ثبت في مبادئ الأحكام أن التكليف يتوجه قبل (وقت^(٢)) مباشرة الفعل . فوجب جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل بالناسخ ، كما جاز رفعه بالموت .

والثاني - أن كل نسخ كذلك ، أي قبل وقت الفعل ؛ لأن النسخ رفع التكليف . ورفع التكليف بعد وقت الفعل ومعه ممتنع .

أما الأول فلأنه إن أتى المكلف بالفعل - انقطع التكليف عنه

(١) ١ : في هذه السنة .

(٢) زيادة من أ، ب، ج .

بنفسه . فلا نسخ .

وإن لم يأت به - عصى بتركه . فلا نسخ أيضا .

وأما الثاني - فلامتناع النفي والإثبات على شيء واحد في حالة واحدة .

ص - واستدل بأن إبراهيم - عليه السلام - أمر بالذبح
بدليل : (إِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) وبالإقدام ، وبترويع^(١) الولد . ونسخ قبل
التمكن .

واعترض بجواز أن يكون موسعا .

وأجيب بأن ذلك لا يمنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل ؛ لأن
الأمر باق عليه ، وهو المانع عندهم .

وبأنه^(٢) لو كان موسعا - لقضت العادة بتأخيره ، رجاء نسخه
أو موته لعظمه .

وأما دفعهم بمثل : لم يؤمر ، وإنما توهم . أو أمر بمقدمات
الذبح . فليس بشيء .

أو ذبح وكان يلتحم عقبية . أو جعل صفيحة نحاس ، أو
حديد . فلا يسمع . ويكون نسخا قبل التمكن .

ش - واستدل على جواز النسخ قبل الوقت بقصة إبراهيم .

(١) ج : التوديع ، وهو خطأ .

(٢) الأصل : ولانه .

فإنه - عليه السلام - أمر بذبح ولده إسماعيل ونسخ عنه قبل التمكن من الذبح ، أى قبل وقت الفعل .

أما الأول فبدليل قوله تعالى - حكاية عن إسماعيل - (إِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ^(١)) وهو الذبح ، لأنه قال إبراهيم : (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ^(٢)) .

وبدليل إقدام إبراهيم على الذبح .

وبدليل ترويعه إسماعيل ، أى تخويفه .

فلو لم يكن الذبح مأمورا به - لم يقدم عليه^(٣) ، ولم يخوف ولده .

وأما أنه نسخ فلقوله تعالى : (وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ^(٤))

وأما أنه نسخ قبل التمكن ، أى قبل وقته ، فلأنه لو تمكن من الذبح لكان عاصيا بتأخيره .

واعترض على هذا بأنه يجوز أن يكون وجوب الذبح موسعا ، ونسخ بعد مضي وقت يسع الذبح فيه . فحينئذ لا يكون النسخ قبل وقت الفعل .

أجاب عنه بوجهين :

الأول - أن ذلك ، أى الوقت الموسع لا يمنع رفع تعلق

(١) ٢١ - ١٠٢ - الصافات - ٢٧ .

(٢) «عليه» ساقط من أ .

(٤) ١٠٧ - الصافات - ٢٧ .

الوجوب بالمستقبل ، أى لا يمنع رفع تعلق^(١) الوجوب قبل وقت الفعل ؛ لأن وجوب الفعل باق على المكلف إذا لم يأت بالفعل فى أول الوقت الموسع . وبقاء الوجوب على المكلف هو المانع عند الخصوم عن النسخ .

فيمتنع النسخ فى باقى الوقت الموسع .

ويمتنع أيضا بعد انقضاء الوقت الموسع ، لانقطاع التكليف بنفسه .

ويمتنع^(٢) أيضا فى أول الوقت الموسع لتحقق الوجوب فيه .

فتعين أن يكون النسخ قبل الوقت الموسع .

الثانى - أنه لو كان وجوب الذبح موسعا - لأخره ؛ لأن العادة تقضى بتأخير مثل هذا الفعل رجاء لنسخه أو موت أحدهما ، لعظم مثل هذا الأمر .

وقد دفع جماعة من الأصوليين هذا الاستدلال بأن إبراهيم لم يؤمر بالذبح . وإنما توهم الأمر به .

أو أمر بمقدمات الذبح لا بنفسه .

أجاب المصنف بأن هذا الدفع ليس بشيء ؛ لأنه لو لم يؤمر بالذبح - لما احتاج إلى الفداء .

(١) الاصل : تعليق .

(٢) أ : لا يمتنع ، وهو خطأ .

ودفعوا أيضا بأنه يجوز أنه ذبح والتحم عقيبته ، أى صار صحيحا . يقال : التحم الجرح للبرء .

وبأنه يجوز أنه جعل الله تعالى على حلقه صفيحة نحاس أو حديد . فيمتنع^(١) الذبح^(٢) ، لأنه نسخ .

أجاب بأنه لا يسمع^(٣) هذا الدفع .

أما الأول - فلأنه لو ذبح والتحم - لم يحتج إلى الفداء .

وأما الثاني - فلأنه حينئذ يكون الأمر بالذبح تكليفا بما لا يطاق ، وهو محال عند المعتزلة .

ومع هذا يلزم أن يكون نسخا قبل التمكن ؛ لأنه لم يتمكن من الذبح عند وجود الصفيحة^(٤) .

والصفيحة^(٥) : السيف العريض ، ووجه كل شيء عريض .

ص - قالوا : إن كان مأمورا به ذلك الوقت توارد النفي والإثبات .

وإن لم يكن ، فلا نسخ .

وأجيب : لم يكن^(٦) ، بل قبله ، وانقطع التكليف عنده ،

(١) أ : فكان يمتنع .

(٢) الأصل ، ج : النسخ بدل «الذبح» .

(٣) الأصل : يمتنع .

(٤) ٥٠ ، أ : الصفحة .

(٦) ط ، ع : وأجيب بأنه لم يكن .

كالموت .

ش - المانعون من جواز النسخ قبل الفعل قالوا^(١) : لا يجوز النسخ قبل الفعل . وذلك لأن المكلف إن كان مأمورا بالفعل في وقته ، فلو نسخ في ذلك الوقت - لزم أن يكون في ذلك الوقت مأمورا بالفعل ، غير مأمور به . فيلزم توارد النفي والإثبات على شيء واحد . وهو محال .

وإن لم يكن مأمورا به في ذلك الوقت ، فلا نسخ .

أجاب عنه بأنه لم يكن مأمورا به في ذلك الوقت لوجود الناسخ فيه . بل يكون مأمورا به قبله . وانقطع عنه التكليف عند دخول وقته بالناسخ ، كما ينقطع التكليف عنه بالموت .

ص - (مسألة) الجمهور : على جواز نسخ مثل : صوموا أبدا بخلاف : الصوم واجب مستمر أبدا .

لنا : لا يزيد على : صم غدا ، ثم ينسخ قبله .

قالوا : متناقض .

قلنا : لا منافاة بين^(٢) إيجاب صوم غد وانقطاع التكليف

(١) انظر حاشية التفزازاني على شرح العضد (١٩٢/٢) حيث بين اضطراب الشارحين في تقرير هذه الشبهة .

(٢) ١ : عن بدل «بين» .

قبله ، كالموت .

ش - ذهب الجمهور إلى جواز نسخ الأمر المقيد بالتأيد مثل :
صوموا أبدا .

خلافا لبعض الأصوليين .

بخلاف الخبر المقيد بالتأيد ، مثل : الصوم واجب مستمر
أبدا . فإن الأكثر على أنه لا يجوز نسخه ، للزوم التناقض .

والمختار عند المصنف في الأول جواز النسخ .

واحتج عليه بأن قوله : صوموا أبدا ، لا يزيد في الدلالة على
تعيين الوقت والتنقيص عليه على قوله : صم غدا ، ثم ينسخ قبل
دخول الغد ، لما ذكرنا .

فكما جاز نسخ قوله : صم غدا قبل دخول الغد ، فكذلك
جاز نسخ : صوموا أبدا .

المانعون من جواز نسخ الأمر المقيد بالتأيد (قالوا : نسخ الأمر
المقيد بالتأيد يوجب التناقض ؛ لأن صيغة التأيد^(١)) تقتضى
الإيجاب أبدا ، ونسخه يقتضى عدم الإيجاب في بعض الأوقات .
فيلزم التناقض .

أجاب بأنه لا منافاة بين إيجاب صوم غد ، وبين انقطاع
التكليف قبل الغد بالناسخ ، كأنقطاع التكليف قبل الغد بالموت .

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

ص - (مسألة) الجمهور : جواز النسخ من غير بدل .
لنا : أن مصلحة المكلف^(١) قد تكون في ذلك .
وأیضا : فإنه وقع كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر ، وتحريم
ادخار لحوم الأضاحی .
قالوا : (نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) .
وأجیب بأن الخلاف في الحكم لا في اللفظ .
سلمنا ، لكن خصص .
سلمنا ويكون نسخه بغير بدل خير المصلحة علمت .
ولو سلم أنه لم يقع ، فمن أين : لم يجوز .
ش - اختلفوا في جواز نسخ الحكم من غير بدل .
فذهب الجمهور الى جوازه .
وذهب بعض إلى عدم جوازه .
والدليل على الجواز من وجهين :
الأول - أن الحكم إن تبع المصلحة ، فيجوز نسخه بلا بدل ،
لأن مصلحة المكلف قد يكون في رفع التكليف عنه من غير بدل .

(١) الأصل ، ج : التكليف .

وإن لم يتبع المصلحة ، فجوازه أظهر ؛ لأنه «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ»^(١) و«يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»^(٢) .

الثانى - أنه لو لم يجز نسخ الحكم بلا بدل - لم يقع ؛ لأن الوقوع لا يتصور بدون الجواز .

والثانى باطل ؛ لأنه وقع . كنسخ وجوب الإمساك بعد الفطر بلا بدل^(٣) ، ونسخ تحريم ادخار لحوم

(١) ٢٧ - ابراهيم - ١٤ .

(٢) إن الله يحكم ما يريد . ٢ - المائدة - ٥ .

(٣) قال ابن كثير فى تحفة الطالب (ورقة ٢١ ب) : روى أبو عبيد القاسم بن سلام فى

كتاب الناسخ والمنسوخ عن حجاج بن محمد الأعور عن ابن جريج وعثمان ابن عطاء عن عطاء بن أبى مسلم الخراسانى عن ابن عباس فى قوله : «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» . قال : كان كتابه على أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - أن المرأة أو الرجل كان يأكل ويشرب وينكح ما بينه وبين أن يصلى العتمة أو يرقد .

فإذا صلى العتمة أو رقد - منع ذلك . إلى مثلها من القابلة فنسختها هذه الآية : «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم الآية» .

قال ابن كثير : هذا الإسناد فيه شيئان : أحدهما أنه قد تكلم البخارى فى عطاء الخراسانى وقال : أحاديثه مقلوبة . ووثقه أحمد ابن حنبل ويحيى بن معين وأحمد بن عبدالله العجلي وغيرهم .

الثانى أن رواية عطاء هذه عن ابن عباس فيها انقطاع ، فإنه لم يسمع عنه . لكن يسدد هذا ما روى البخارى ١٥ - الصوم ، باب قول الله أحل لكم ليلة الصيام الآية (البقرة ١٨٧) حديث رقم (١٩١٥) ٤/١٢٩ عن البراء بن عازب - رضى الله عنه - قال : كان أصحاب محمد - صلى الله عليه وسلم - إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار ، فنام قبل أن يفطر - لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسى ، وأن قيس بن صرمة الأنصارى كان صائماً ، فلما حضر الإفطار - أتى امرأته فقال لها : أعندك طعام ؟ قالت : لا ولكن انطلق فأطلب ذلك . وكان يومه يعمل .

الأضاحى^(١) (أيضا^(٢)) بلا بدل^(٣) .

المانعون من جواز النسخ بلا بدل قالوا : قوله تعالى : (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا^(٤)) يدل على عدم جواز النسخ بلا بدل .

أجاب بأنه غير محل النزاع . فإن الخلاف في جواز نسخ الحكم بلا بدل ، لا في اللفظ . والآية تدل على الإتيان بالبدل في نسخ اللفظ لأن الضمير يرجع إلى الآية . والآية لفظ .

=
فغلبته عيناه . فجاءت امرأته . فلما رأته قالت : خيبة لك . فلما انتصف النهار غشى عليه . فذكر ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم . فنزلت هذه الآية : «أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم» ففرحوا بها فرحا شديدا . ونزلت : «كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» .
(١) عن بريدة بن الخصيب الأسلمى - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نهيتكم عن زيارة القبور ، فزورها ، ونهيتكم عن لحوم الأضاحى فوق ثلاث ، فأمسكوا ما بدا لكم الحديث .

رواه مسلم في ٣٥ - الأضاحى ، ٥ - باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحى الخ .

حديث رقم (٣٧) ١٥٦٣/٣ ، ١٥٦٤ . وفي الباب أحاديث أخرى .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) قال الزركشى في المعتمر (١/٧٧) : واعلم أن في جعل هذا من النسخ نظر ، وإنما هو من باب ارتفاع الحكم لارتفاع علته وعوده إذا عادت لامن باب النسخ الذى إذا ارتفع لايعود أبداً . ولهذا قال عليه السلام : إنما نهيتكم لأجل الدأفة . فدل على أنه لم يرفعه أبداً .

فلو قدم لى أهل بلد محتاجون فى زمن الأضحىة أمتنع الادخار وعلى هذا نص الشافعى فى الأم .

(٤) ١٠٦ - البقرة - ٢ .

سلمنا أن هذه الآية تتناول نسخ الحكم أيضا ، لكن خصص الحكم بما ذكرنا من الصور .

سلمنا أنها باقية على عمومها لكن الآية تدل على عدم النسخ بدون الإتيان بما هو خير . والنسخ بلا بدل خير من إبقاء الحكم لمصلحة يعلمها الله تعالى .

ولو سلم أن الآية تدل على أن النسخ لا يقع بدون بدل ، فمن أين ثبت أنه لم يجز ؛ فإن عدم الوقوع لا يقتضى عدم الجواز .

ص - (مسألة) الجمهور : جواز النسخ بأثقل .

لنا : ما تقدم .

وبأنه نسخ التخيير في الصوم والفدية .

وصوم عاشوراء برمضان .

والحبس في البيوت^(١) بالحد .

ش - القائلون بجواز النسخ اتفقوا على جواز النسخ ببدل أخف ، مثل نسخ تحريم الأكل بعد النوم في ليلة رمضان ببدل حله ، وهو الأخف .

وببدل مساو مثل نسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بوجوب التوجه إلى الكعبة^(٢) .

واختلفوا في جواز النسخ ببدل أثقل .

(١) الأصل : الثبوت ، وهو خطأ .

(٢) سيأتى تخريجه .

فذهب الجمهور إلى جوازه .

وذهب بعض الشافعية الى عدم جوازه^(١) .

والدليل على الجواز من وجهين :

الأول - الجواز العقلي ، وهو ما تقدم من أن الحكم إن تبع المصلحة . فيجوز أن تكون مصلحة في نسخ الحكم بيدل أثقل . وإن لم يتبع - فجوازه أظهر .

الثاني - الوقوع . فمن ذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بوجوب الصوم على التعيين^(٢) ، وهو أثقل من التخيير .

ومنه وجوب صوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان^(٣) وهو أشق وأثقل .

ومنه نسخ الحبس في البيوت الذي كان حدا للزنا بالحد وهو الضرب بالسياط والتغريب سنة في حق غير المحصن ، والرجم بالحجارة

(١) انظر الاحكام للآمدى ١٣٧/٣ ، وإرشاد الفحول ١٨٨ ، والاحكام لابن حزم ٦٠٢/٤ .

(٢) عن سلمة بن الأكوع قال : لما نزلت هذه الآية : «وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين» كان من أراد أن يفطر ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها . وفي رواية : حتى أنزلت هذه الآية : «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» . أخرجه البخارى في ٣٠ - الصوم ، ٣٩ - باب وعلى الذين يطيقونه فدية ، ١٨٧/٤ ومسلم في ١٣ - الصيام ، ٢٥ - باب نسخ قوله تعالى : وعلى الذين يطيقونه فدية الخ حديث رقم (١٤٩ ، ١٥٠) ٨٠٢/٢ وهذا لفظه .

(٢) سيأتى تخرجه في ٥٤٤ .

في حق المحصن^(١) . ولا شك^(٢) أنه أثقل .

(١) قال القرطبي في تفسيره (٥/٨٦) : عن مجاهد قال : «واللآتي يأتين الفاحشة» والذان يأتيناها» كان في أول الأمر فنسختها الآية التي في النور ، (وهي قوله تعالى : «الزانية والزاني فاجلدوا الآية» .

وانظر أيضا تفسير الطبري ٤/٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ .

قال ابن كثير في التحفة ١/٢٣ قال أبو عبيد ثنا عبدالله بن صالح - هو كاتب الليث بن سعد - عن معاوية عن صالح الحضرمي عن بن أبي طلحة عن ابن عباس في الآية يعني قوله تعالى «اللاتي يأتين الفاحشة من نساءكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا» . وفي قوله تعالى : والذان يأتيناها منكم فآذوهما» . قال : كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى الموت . وكان الرجل إذا زنا ، أؤذى بالتعير والضرب بالنعال . قال : فنزلت : «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» .

قال : وإن كانا محصنين ، رجما ، سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : فهو سبيلا الذي جعله الله لهما ، يعني قوله تعالى : «حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا» .

قال ابن كثير : هذا الإسناد فيه انقطاع ، لأن علي بن طلحة لم يسمع من ابن عباس .

لكن روى مسلم في صحيحه (في كتاب الفضائل ، باب عرق النبي ، صلى الله عليه وسلم ، حديث رقم (٨٨) ٤/١٨١٧ وفي الحدود ، باب حد الزنا ، حديث رقم (١٣) ٦/١٣١٦) ما يسد هذا :

عن عبادة بن الصامت قال : كان نبي الله - صلى الله عليه وسلم - إذا نزل عليه ، كرب لذلك وتربد وجهه . فأنزل عليه ذات يوم ، فلقى كذلك . فلما سرى عنه ، قال : خذوا عنى خذوا عنى . قد جعل الله لهن سبيلا . البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة . والثيب بالثيب جلد مائة والرجم قال الزركشي في المعبر (١/٧٨) : روى البيهقي عن ابن عباس قال : كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت ، وكان الرجل إذا زنى أؤذى بالتعير وضرب النعال فأنزل الله تعالى : «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة» .

الأصل : فلاشك . (٢)

ص - قالوا : أبعد في المصلحة .

قلنا : يلزمكم في ابتداء التكليف .

وأیضا : فقد يكون علم الأصلح في الأثقل ، كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة .

قالوا : (يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) (١) (يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) .

قلنا : إن سلم عموم - فسياقها للمآل في تخفيف الحساب وتكثير الثواب ، أو تسمية للشيء (٢) بعاقبته . مثل :

لدوا للموت وابنوا للخراب (٣) .

وإن سلم الفور فمخصوص بما ذكرناه ، كما خصت ثقال التكاليف والابتلاء باتفاق .

قالوا : (نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) والأشق ليس بخير للمكلف .

وأجيب بأنه خير باعتبار الثواب .

(١) زيادة من ط .

(٢) ط : تسمية الشيء .

(٣) هذا صدر البيت وعجزه «فلكم يصير الى تباب» (وفي نسخه الى الذهاب) . وهو

من الشواهد التي يستشهد بها لورود اللام بمعنى الصيرورة ، لا للتعليل . وهذا

البيت لأبي العتاهية في ديوانه (٢٣ - ٢٤) ونسبت في الحيوان (٥١/٣) الى ابي

نواس ولم أجده في ديوانه .

ش - القائلون بعدم جواز النسخ بأثقل ، احتجوا بثلاثة وجوه :

الأول - أن النسخ ببدل أثقل أبعد عن مصلحة المكلفين ؛ لأنهم إن امتثلوا - التزموا زيادة المشقة . وإن تركوا يلزمهم العقوبة .

أجاب بأن هذا يلزمكم في ابتداء التكليف ؛ لأن الناس في سعة الإباحة . فنقلهم إلى التكاليف الشاقة أبعد عن المصلحة .

وأيضاً : قد يكون البارى - تعالى - علم أن الأصلح هو الأثقل ، كما يسقمهم بعد الصحة ، ويضعفهم بعد القوة ؛ لأنه علم أن السقم والضعف أصلح .

الثانى - أنه لو جاز النسخ ببدل أثقل - لزم كذب قوله - تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ^(١)) وقوله : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ^(٢)) .
والتالى باطل .

بيان الملازمة أن الآيتين تدلان على إرادة التخفيف واليسر والنسخ ببدل أثقل يدل على إرادة التثقيل والعسر . فيلزم كذب الآيتين .

أجاب بأننا لانسلم عموم الآية فى إرادة التخفيف واليسر فى كل شىء .

(١) ٢٨ - النساء - ٤ .

(٢) ١٨٥ - البقره - ٢ .

ولئن سلم عموم الآية في التخفيف واليسر في كل شيء ،
فسياق الآية يدل على التخفيف واليسر للمآل في تخفيف الحساب
وتكثير الثواب .

أو تسمية التثقيل والعسر بالتخفيف واليسر ، تسمية الشيء
باسم عاقبته (فإن عاقبته^(١)) يرجع إلى التخفيف بسبب نيل الثواب
ودفع العقاب مثل :

لدوا للموت وابنو للخراب .

فإنه لما كان عاقبة الولادة : الموت ، وعاقبة البناء : الخراب ،
جعلها غاية الولادة والبناء ، تسمية للشيء بعاقبته .

ولئن سلم إرادة التخفيف واليسر في كل شيء على الفور -
لكن مخصوص بما ذكرنا من الصور ، كما خصت ثقال^(٢) التكاليف
والابتلاء باتفاق .

الثالث : أن قوله تعالى - : (مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ
بِخَيْرٍ مِّمَّهَا أَوْ مِثْلَهَا^(٣)) يدل على أن البدل يكون خيرا من المنسوخ أو
مثله . والأثقل الأشق لا يكون خيرا للمكلف ولا مثلا .

أجاب بأنه خير للمكلف باعتبار عظم الثواب .

ص - (مسألة) الجمهور على جواز نسخ التلاوة دون الحكم ،
وبالعكس ونسخها معا .

(١) ساقط من ١ .

(٢) الاصل : ثقاتل .

(٣) ١٠٦ - البقره - ٢ .

وخالف بعض المعتزلة .

لنا : القطع بالجواز .

وأیضا : الوقوع .

عن عمر - رضی الله عنه : - «كان^(١) فیما أنزل : «الشیخ
والشیخة إذا زنيا فارجهوما [ألبة^(٢)]» .

ونسخ الاعتداد بالحول .

وعن عائشة - رضی الله عنها - : «كان فیما أنزل عشر رضعات
محرمات^(٣)» .

والأشبهه : جواز مس المحدث للمنسوخ لفظه .

ثم - الجمهور ذهبوا إلى جواز نسخ التلاوة دون الحكم ،
وبالعكس ، أى جواز نسخ الحكم دون التلاوة ، وجواز نسخ التلاوة
والحكم معا .

وخالفهم بعض المعتزلة .

والدلیل على جواز كل من الثلاثة من وجهين :

الأول - الجواز العقلي ، فإننا نقطع أنه يجوز أن ينسخ أحدهما
أو كلاهما لمصلحة يعلمها الله - تعالى .

(١) ط : وكان .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع والبايرتى .

(٣) ط : زيادة : فنسخن بخمس .

والثاني - الوقوع .

أما وقوع التلاوة فقط - فما روى عن عمر - رضى الله عنه - أنه قال : كان فيما أنزل : الشيخ والشيخة إذا زينا فارجموهما^(١)» وقد نسخ تلاوته ولم ينسخ حكمه .

وأما وقوع نسخ الحكم فقط ، فلأن حكم آية^(٢) الاعتداد بالحول ، وهو قوله تعالى : «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ^(٣)» قد نسخ بدون تلاوته^(٤) .

وأما وقوع نسخها معا - فلما روى عن عائشة أنها قالت :

- (١) قال ابن كثير في التحفة (ق/٢٤/١) : روى الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قال : إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل : لانجد حدين في كتاب الله تعالى فلقد رجم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فوالذى نفسى بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» فإننا قد قرأناها .
وللبخارى في ٨٦ - الحدود ، ٣٠ - باب الاعتراف بالزنا ، رقم (٦٨٢٩) ١٢٧/١٢ قريب من هذا .
ولمسلم في ٢٩ - الحدود ، ٤ - باب رجم الثيب بالزنا ، رقم (١٥) ١٣١٧/٣ قريب من هذا .

- ١٥١٧ -

- (٢) أ : فإن حكم أنه بدل «فلأن حكم الآية» .
(٣) ٢٣٤ - البقرة - ٢ .
(٤) نسخ هذا الحكم بقوله تعالى : يتريصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا (٢٣٤ - البقرة - ٢) انظر تفسير الطبرى ٥٧٩/٢ ، ٥٨٠ .
وروى البخارى في ٦٥ - التفسير (سورة البقرة - ٢) ٤٥ - باب والذين يتوفون منكم الآية ، حديث رقم (٤٥٣٦) ٢٠١/٨ عن عبدالله بن الزبير : قلت لعثمان : هذه الآية التى فى البقره : «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا» إلى قوله : «غير إخراج» قد نسختها الآية الأخرى . فلم تكتبها ؟ قال : فدعها يا ابن أحمى ، لا أغير شيئا منه من مكانه .

«كان فيما أنزل عشر رضعات محرمت ، فنسخن بخمس^(١)» . وقد كان منسوخ التلاوة أيضا .

واختلفوا في أن منسوخ اللفظ هل يجوز للمحدث مسّه أم لا ؟ والأشبه أنه يجوز مسه للمحدث .

ص - قالوا : التلاوة مع حكمها ، كالعلم مع العالمية ، والمنطوق مع المفهوم . فلا ينفكان .
وأجيب بمنع العالمية والمفهوم .

ولو سلم فالتلاوة أمانة الحكم ابتداء لادواما . فإذا نسخ - لم ينتف^(٢) المدلول .

وكذلك العكس .

قالوا : بقاء التلاوة يوهم بقاء الحكم ، فيوقع في الجهل ، وأيضا : فتزول فائدة القرآن .

(١) رواه مسلم في ١٧ - كتاب الرضاع ، ٦ - باب التحريم بخمس رضعات حديث رقم (٢٤) ١٠٧٥/٢ عن عائشة قالت : كان فيما أنزل من القرآن : عشر رضعات معلومات يحرّمن ، ثم نسخن بخمس معلومات ، فتوفى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهن فيما يقرأ من القرآن .
(٢) الأصل ب ، ج : لم يتبدل .

قلنا : مبني على التحسين .

ولو سلم - فلا جهل مع الدليل ؛ لأن المجتهد يعلم ، والمقلد يرجع إليه .

وفائده كونه معجزا وقرآنا يتلى .

ش - المانعون من جواز نسخ أحدهما بدون الآخر قالوا :
التلاوة مع حكمها كالعالمية مع العلم ، والمنطوق مع المفهوم . فكما
لانفكاك بين العلم والعالمية وبين المنطوق والمفهوم ، فكذلك لا
انفكاك بين التلاوة وحكمها فلا يتصور نسخ أحدهما بدون الآخر .

أجاب بمنع العالمية والمفهوم أي لانسلم أن العالمية مغايرة
للعلم ، بلل العلم هو العالمية .
ولا نسلم أن المفهوم ثابت .
وبتقدير ثبوته لانسلم عدم انفكاكه عن المفهوم .

ولئن سلم أن العالمية مغايرة للعلم والمنطوق لاينفك عن
المفهوم - فلا نسلم أن التلاوة لاتنفك عن الحكم ؛ فإن التلاوة أمانة
الحكم ابتداء ، لا دواما . فإذا نسخت - لم ينتف الحكم ؛ إذ لايلزم
من انتفاء الأمانة انتفاء الحكم .

وكذلك العكس ، أي لايلزم من انتفاء الحكم انتفاء الأمانة .
وقالوا أيضا : لايجوز نسخ الحكم بدون التلاوة ، لأن بقاء

التلاوة يوهم^(١) بقاء الحكم ؛ لكون التلاوة أمانة للحكم . فيلزم وقوع المكلف في الجهل . وتزول فائدة القرآن ؛ إذ الفائدة بيان الأحكام التي دلت عليها الألفاظ^(٢) . فإذا انتفى تلك الأحكام - زال فائدة اللفظ .

أجاب بأن هذا الدليل مبني على التحسين العقلي ، وهو مردود .

وبتقدير تسليمه فلا نسلم وقوع المكلف في الجهل ؛ إذ لاجهل مع قيام الدليل الناسخ ، لأن المكلف إن كان مجتهدا - يعلم الدليل الناسخ . فلا يقع في الجهل . وإن كان مقلدا - يرجع إلى المجتهد ويقبل منه .

ولا نسلم أيضا أنه يزول فائدة القرآن ؛ فإن فائدة التلاوة لا ينحصر في الحكم ، بل يكون فائدته : كونه معجزا وكونه يتلى ، فيحصل الثواب بتلاوته .

ص - (مسألة) المختار جواز نسخ التكليف بالأخبار بالإخبار^(١) بنقيضه .

خلافًا للمعتزلة .

(١) أ : يفهم .

(٢) أ : الأمانة بدل «الألفاظ» .

(٣) كذا في الأصل وج وط . وفي أ ، ب ، ع : نسخ التكليف بالأخبار بنقيضه .

قال التفتازاني (١٩٥/٢) وفي بعض النسخ لفظ «بالأخبار» مكرر ، الأول

متعلق بالتكليف والثاني بنسخ . وهكذا في النقود الردود (ورقة ٢٧١ الف) .

وأما نسخ مدلول خبر لا يتغير - فباطل .

والمتغير كإيمان زيد ، وكفره مثله .

خلافاً لبعض المعتزلة .

واستدلالهم بمثل : أنتم مأمورون بصوم كذا ، ثم ينسخ يرفع

الخلاف .

ش - المختار جواز نسخ تكليفنا بالإخبار عن شيء بتكليفنا

بالإخبار (عن نقيضه .

خلافاً للمعتزلة .

مثل أن تكليفنا بالإخبار^(١) عن وجود زيد ، ثم تكليفنا

بالإخبار عن عدمه .

وأما مدلول الخبر - فإن كان مما لا يتغير ، مثل : الإله موجود ،

والعالم حادث - فنسخه باطل .

وإن كان مما يتغير ، كإيمان زيد وكفره ، مثله ، أي نسخه

باطل على المختار .

خلافاً لبعض المعتزلة .

واستدلال المجوزين بجواز نسخ مدلول الخبر إذا كان حكماً ،

مثل : أنتم مأمورون بصوم كذا ، ثم ينسخ ، يرفع الخلاف بين

(١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ١ .

المجوزين والمانعين^(١) ؛ لأن هذا الخبر بمعنى الأمر . نحو :
(وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ^(٢)) فيجوز نسخه عند المانعين أيضا ،
ولا يكون نسخا لمدلول الخبر ، بل لمدلول الأمر فارتفع الخلاف
بينهم .

ص - (مسألة) يجوز نسخ القرآن بالقرآن ، كالعديتين
والتواتر بالتواتر ، والآحاد بالآحاد ، والآحاد بالتواتر .
وأما نسخ التواتر بالآحاد^(٣) - فنفاه الأكثرون .

بخلاف تخصيص العام ، كما تقدم

لنا : قاطع فلا يقابله المظنون .

ش - يجوز نسخ القرآن بالقرآن ، كنسخ العدة بالحوال بالعدة
باربعة أشهر وعشر^(٤) .

ويجوز نسخ الخبر المتواتر بالخبر المتواتر ، ونسخ الآحاد
بالآحاد ، والآحاد بالتواتر .

(١) في حاشية الأصل : «لأن هذا الخبر بمعنى الأمر . فإما أن يكون الدليل أخص
من الدعوى فلا يصح . وإن صح فيكون خاصا بما إذا كان الخبر بمعنى الأمر .
ولاخلاف في جواز نسخه . وأما إذا لم يكن بمعنى الأمر فلا يجوز نسخه كما
سبق . والله أعلم» .

(٢) ٢٣٣ - البقرة - ٢ .

(٣) أ : بالأخبار .

(٤) قال الله تعالى : «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى
الحوال غير إخراج الآية (٢٤٠ - البقرة - ٢) .

وهذا منسوخ بقوله تعالى : «يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا» .
(٢٣٤ - البقرة - ٢) .

وأما نسخ المتواتر بالآحاد - فنفاه الأكثرون .
بخلاف تخصيص العام المتواتر بالخاص الآحاد ، كما تقدم .
والفرق أن النسخ يرفع ما ثبت بالمنسوخ بخلاف التخصيص
فإنه لا يرفع ما ثبت بالعام .

واحتج المصنف على عدم جواز نسخ الخبر المتواتر بالآحاد بأن
الخبر المتواتر مقطوع ، والآحاد مظنون . والمظنون لا يقابل المقطوع ،
بل يطرح المظنون ويعمل بالمقطوع .

قيل : وفيه نظر ؛ إذ يجوز أن يكون المتواتر مظنونا بحسب
الدلالة . والآحاد مقطوعا بحسب المتن ، فحينئذ يقابل المتواتر
بالآحاد وينسخ .

أجيب بأنه حينئذ يتعين أن يكون الآحاد مخصصا للمتواتر ،
ولا نزاع فيه .

وردَّ بأن الآحاد إنما يتعين أن يكون مخصصا إذا ورد قبل العمل
بالعام المتواتر أما إذا ورد بعد العمل به - يكون ناسخا له .

ص - قالوا : وقع ، فإن أهل قباء سمعوا مناديه - صلى الله
عليه وسلم - ألا إن القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم
أجيب : علموا بالقرائن لما ذكرناه .

قالوا : كان يرسل الأحاد بتبليغ الأحكام مبتدأةً وناسخةً^(١) .

وأجيب : إلا أن يكون مما ذكرناه^(٢) فيعلم بالقرائن لما ذكرناه .

قالوا : (قُلْ لَا أَجِدُ) نسخ بنبيه عن كل ذي ناب من السباع . فالخبر أجدر .

أجيب إما بمنعه . وإما بأن المعنى . لا أجد الآن .

وتحريم حلال الأصل ليس بنسخ .

ش - القائلون بجواز نسخ الخبر المتواتر بالأحاد احتجوا
بوجوه :

الأول - الوقوع . فإن أهل قباء سمعوا منادى الرسول - عليه السلام - ينادى : ألا إن القبلة قد حولت عن بيت المقدس إلى الكعبة ، فإستداروا في الصلاة من بيت المقدس الى الكعبة^(٣) . ولم

(١) : ناصحة ، وهو خطأ .

(٢) ج : ذكرنا .

(٣) عن ابن عمر : بينما الناس في صلاة الصبح بقباء إذا جاءهم أت فقال : إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أنزل عليه الليلة ، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستداروا إلى الكعبة رواه البخارى وهذا لفظه في ٩٥ - الأحاد ، ١ - باب ما جاء في إجازة خبر الواحد ، حديث رقم (٧٢٥١) / ١٢ / ٢٣٢٢ .

وفي ٦٥ - التفسير ، ١٦ - باب ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب ، حديث رقم (٤٤٩٠) / ٨ / ١٧٤ . وباب ١٩ ، حديث رقم (٤٤٩٣) . وباب ٢٠ ، حديث رقم ٤٤٩٤ وللبخارى عن البراء مثله ورواه مسلم في ٥ - المساجد ، ٢ - باب تحويل القبلة ، حديث رقم (١٢) / ١ / ٣٧٥ .

ينكر الرسول - عليه السلام - عليهم . مع أن وجوب التوجه إلى بيت المقدس ثبت بالخبر المتواتر . وخبر المنادى الآحاد . فلو لم يجز نسخ المتواتر بالآحاد - لما جاز لهم التحول بمجرد قول المنادي ، ولأنكر الرسول - عليه السلام - عليهم .

أجاب بأننا لانسلم أنهم تحولوا بمجرد إخبار المنادى ، بل تحولوا لأنهم علموا بالقرائن المنضمة إلى خبر المنادى كإعلان الناس بذلك ، أو قربهم من مسجد الرسول^(١) عليه السلام .

وإنما حمل على هذا لما ذكرنا من الدليل الدال على عدم جواز نسخ المتواتر بالآحاد .

الثاني - أنه عليه السلام - كان يرسل آحاد الصحابة إلى الأقطار بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة^(٢) ، من غير فرق بينهما .

فلو لم يقبل الآحاد في نسخ المتواتر - لما وجب القبول . ولما جاز للرسول - عليه السلام - أن لايفرق .

أجاب بأن ما ذكرتم من الإرسال ووجوب القبول صحيح . إلا أن يكون خبر الواحد مما ذكرنا ، وهو أن يكون ناسخا للمتواتر .

= ولمسلم عن البراء مثله حديث رقم (١١) / ١ / ٣٧٤ ، وعن أنس مثله حديث رقم (١٥) / ١ / ٣٧٥ وانظر اختلاف العلماء في أصل شرعية التوجه إلى بيت المقدس في ابتداء الإسلام هل كان بالسنة أو بالقرآن في التحفة ١ / ٢٣ ، وفي الاعتبار ١ / ٧٩ .

(١) المثبت من ب ، ج - وفي أ : وأمر بهم من يسجد الرسول عليه السلام . وفيه خطأ . وفي غيرها بمسجد .

(٢) سبق تخرجه في مسائل الاخبار .

فإنه حينئذ يحمل على كونه معلوما بالقرائن ، لما ذكرنا^(١) .

الثالث - قوله تعالى : (قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ^(٢)) نسخ بنهيه - عليه السلام - عن كل ذى ناب من السباع^(٣) .

والنهي عن كل ذى ناب من باب الأحاد .

وإذا جاز نسخ القرآن بالأحاد - فنسخ الخبر المتواتر به أجدر .

أجاب : إما بمنعه بأن يقال : لانسلم أن هذه الآية منسوخة فإنه لا يدل على إباحة الجميع ، حتى يكون تحريم كل ذى ناب ناسخا له ، لانه يدل على عدم وجدان المحرم . وعدم وجدان المحرم بالوحي ، لا يدل على إباحة الجميع .

وإما بأن معنى الآية : لا أجد الآن محرما فيكون مؤقتا وإذا

(١) لما ذكرنا ساقط من أ . وانظر حاشية السعد (١٩٦/٢) في اختلاف الشارحين في هذا المقام والنقود والردود ٣٧٢/٢ .

(٢) ١٤٥ - الانعام - ٦ .

(٣) عن أبي ثعلبة الخشني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع .

رواه مسلم في ٣٤ - الصيد ، ٣ - باب تحريم أكل كل ذى ناب الخ ، حديث رقم (١٣ ، ١٤) ١٥٣٣/٣ .

وله عن ابى هريرة مثله حديث (رقم ١٥) .

وله مثله عن ابن عباس وزيادة : وكل ذى مخلب من الطير ، حديث رقم (١٦) .

ورواه البخارى فى ٧٦ - الطب ، ٥٧ - باب ألبان الاتن ، حديث رقم (٥٧٨٠)

١٠/٢٤٩ عن أبى ثعلبة بلفظ «السبع» بدل «السباع» .

كان مؤقتا - لا يكون منسوخا .

ونبيه - عليه السلام - عن كل ذى ناب^(١) رافع للحلال^(٢) الثابت بالأصل . ورفع الحلال الثابت بالأصل ليس بنسخ ؛ لأن النسخ لا يكون إلا للحكم الشرعى وحلال الأصل لا يكون حكما شرعيا .

ص - ويتعين الناسخ بعلم تأخره .

أو بقوله - عليه السلام - : هذا ناسخ^(٣) ، أو ما فى معناه مثل : « كنت نهيتكم » .

أو بالإجماع .

ولا يثبت بتعيين الصحابي ؛ إذ قد يكون عن اجتهاد .

وفى تعيين أحد المتواترين نظر .

ولا يثبت بقبيله فى الصحف ، ولا بحداثة^(٤) الصحابي ، ولا بتأخر إسلامه ، ولا بموافقة الأصل .

وإذا لم يعلم ذلك - فالوجه : الوقف ، لا التخيير .

ش - إذا وقع حكمان متنافيان ، فإنما يتعين الناسخ منها بأن

(١) سبق تخرجه أنفا .

(٢) أ : عن الحلال .

(٣) قال ابن كثير فى تحفة الطالب (١/٢٤) : قوله : « أو بقوله - صلى الله على علي وسلم -

هذا ناسخ لم يرد المصنف أن هذا حديث وإنما خرج ذلك مخرج المثال .

(٤) الأصل : بحداثة . وهو خطأ .

يعلم تأخره عن الآخر .

أو بأن يقول الرسول - عليه السلام - : هذا ناسخ .

أو بأن يقول ما في معناه ، مثل : كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزورها^(١) . فإن هذا دال على نسخ النهي عن زيارة القبور .

وأيضاً : بتعين الناسخ منها بالإجماع بأن تجمع الأمة على أن هذا ناسخ .

ولا يثبت النسخ بتعين الصحابي الناسخ ، إذ قد يكون تعيينه الناسخ عن اجتهاد .

وفي تعيين الصحابي تأخر^(٢) أحد المتواترين نظر ، لتعارض دليل قبول قوله والمنع .

أما دليل المنع فهو أنه يتضمن نسخ المتواتر بقول الواحد ، وهو غير جائز .

وأما دليل القبول - فهو أن النسخ لا يكون بخبر الواحد ، بل بالمتواتر .

(١) روى مسلم ٣٥ الأضاحي ، ٥ - باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي حديث رقم (٢٧) ١٥٦٣/٣ عن بريدة الأسلمي - رضى الله عنه - قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدمكم ، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأسقية كلها ولا تشربوا مسكرا .

(٢) «تأخر» ساقط من أ .

وخبر الواحد معيّن للناسخ ، لا ناسخ ؛ لأنه علم أن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ بدون خبر الواحد .

ولا يثبت كون الحكم منسوخا بقبليته في المصحف ، لجواز أن يكون المتقدم في المصحف متأخرا في النزول ؛ لأن ترتيب المصحف ليس على ترتيب النزول .

ولا يثبت كون الحكم ناسخا بحدائثة^(١) الصحابي الذي يرويه ؛ لجواز أن يكون من تأخر صحبته يكون روايته متقدمة .

ولا يثبت أيضا كون الحكم ناسخا بتأخر إسلام الصحابي الذي يرويه ، فإن تأخر الإسلام لا يقتضي تأخر روايته .

ولا يثبت أيضا كون الحكم ناسخا بكونه موافقا للأصل ؛ فإن موافقة الأصل لا تدل على النسخ أصلا .

وإذا لم يعلم الناسخ والمنسوخ - فالوجه : الوقف ، لا التخيير .

ص - (مسألة) الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن .

وللشافعي - رحمه الله - قولان .

لنا : لو امتنع - لكان غيره : والأصل عدمه .

وأيضا : التوجه إلى بيت المقدس بالسنة ، ونسخ بالقرآن .

والمباشرة بالليل كذلك .

(١) الأصل : بحدائثة ، وهو خطأ .

وصوم يوم عاشوراء .

وأجيب بجواز نسخه بالسنة ووافق القرآن .

وأجيب بأن ذلك يمنع تعيين ناسخ أبدا .

ش - اتفق الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن .

وللشافعي - رحمه الله - فيه قولان^(١) .

وأحتج المصنف على مذهب الجمهور بأنه لو امتنع - لكان امتناعه لغيره ، إذ نعلم بالضرورة أنه لا يكون ممتنعا لذاته .

والتالي باطل ؛ لأن الأصل عدم الغير .

وأیضا نسخ السنة بالقرآن واقع ؛ فإن وجوب التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة ، ونسخ بالقرآن^(٢) بقوله تعالى : (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)^(٣) .

وتحريم مباشرة الصائم بالليل ثبت بالسنة ، وقد نسخ بالقرآن^(٤)

(١) انظر : الرسالة ص ١٠٦ - ١٠٨ ، والإحكام للآمدي ٣/١٥٠ ، ١٥٣ ، ونهاية

السؤل والإبهاج ٢/١٥٩ وإرشاد الفحول ص ١٩١ .

(٢) سبق تخرجه أنفا .

(٣) ١٤٤ - البقرة - ٢ .

(٤) عن البراء بن عازب قال : لما نزل صوم رمضان ، كانوا لا يقربون النساء رمضان

كله . وكان رجال يخونون أنفسهم . فأنزل الله : «علم الله أنكم كنتم تختانون

أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم» .

بقوله تعالى : (فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ^(١)) .

ووجوب صوم عاشوراء ثبت بالسنة ، وقد نسخ بالقرآن^(٢) .

وأورد على هذا أنه يجوز أن يكون النسخ في هذه الصور بالسنة ووافق القرآن . فاستغنى بالقرآن عن نقل السنة الناسخة .

وأجيب بأن هذا التجويز^(٣) يمنع تعيين الناسخ أبدا . فإن أى

= رواه البخارى فى ٦٥ - التفسير (سورة ٢) ، ٢٧ - باب أحل لكم ليلة الصيام الخ .

حديث رقم (٤٥٠٨) ١٨١/٨ .

قال الزركشى فى المعتبر (١/٧٧) : قال السهيلي : وفى عمر نزل «أحل لكم ليلة الصيام .

١٨٧ - البقرة - ٢ . (١)

روى البخارى فى ٣٠ - الصيام ، ٦٩ - باب صيام يوم عاشوراء ، حديث رقم (٢٠٠٢) ٢٤٤/٤ عن عائشة - رضى الله عنها : كان يوم عاشوراء تصومه قريش فى الجاهلية - وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصومه فى الجاهلية . فلما قدم المدينة صامه وأمر بصيامه فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه .

وانظر أيضا حديث رقم (٢٠٠١) .

ورواه أيضا فى باب ١ ، ١٠٢/٦ ، حديث رقم ١٨٩ ، وأيضا عن عمر حديث رقم

١٨٩٢ ورواه فى التفسير (سوره ٢) باب (٢٤) ١٧٧/٨ .

ورواه أيضا فى مناقب الأنصار ، باب ٢٦ ، حديث رقم (٣٨٣١) ١٤٧/٧

ورواه مسلم فى ١٣ - الصيام ، ١٩ - باب صوم يوم عاشوراء ، حديث رقم

(١١٣) ٧٩٢/٢ عن عائشة بلفظ مختلف .

قال الزركشى فى المعتبر (٢/٧٧) بعدما ذكر حديث عائشة : وهذا يدل على أن

صوم عاشوراء كان واجبا فى أول الأمر ، وهو قول الحنفية لكن الأصح عند

أصحابنا . كما قاله النووى - إنه لم يجب قط .

(٢) الأصل : التجوز .

ناسخ فرض ، كان لقائل أن يقول : الناسخ غيره . إلا أنه وافق ذلك الغير .

ص - قالوا : «لُتَيْنٍ» والنسخ رفع لبيان .

قلنا : المعنى : لتبلغ .

ولو سلم - فالنسخ أيضا بيان .

ولو سلم فأين نفي النسخ ؟

قالوا : منفرّ .

قلنا : إذا علم أنه مبلغ - فلا نفرة .

ش - المانعون من نسخ السنة بالقرآن احتجوا بوجهين :

الأول أن السنة بيان للقرآن ، بقوله تعالى : «لُتَيْنٍ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^(١) فإنه يدل على كون السنة بيانا للقرآن . والمنسوخ لا يكون بيانا للناسخ ، لأن النسخ رفع المنسوخ بالناسخ ، لا بيان الناسخ بالمنسوخ .

أجاب بأن المراد من قوله : «لتبين» : لتبلغ وحمل البيان على هذا أولى ؛ لأنه عام في كل القرآن .

أما حمله على بيان المراد - فهو تخصيص ببعض ما أنزل .

(١) - ٤٤ - النحل - ١٦ .

وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر أولى من حمله على ما يوجب ترك الظاهر .

ولو سلم أن المراد : البيان فالنسخ أيضا بيان .

قيل (١) : هذه مغالطة ؛ لأن المستدل نفى كون المنسوخ بيانا للناسخ ، والمعترض أجاب بكون الناسخ بيان المنسوخ .

أجيب بأنه لا يبعد أن يقال : المستدل أبطل أن تكون السنة منسوخة ؛ بالقرآن ؛ لأن الآية اقتضت أن تكون السنة بيانا . ولا منافاة بين البيان والمبين .

ولو كان نسخها بالقرآن لكانا متنافيين (٢) .

أجاب المعترض بأن النسخ أيضا بيان . فلا منافاة .

وفيه نظر ؛ إذ كلام المستدل لم يورد في المتن على هذا الوجه حتى يستقيم جواب المعترض ، بل أورد على الوجه الذي قررنا . وحينئذ يكون جواب المعترض غير مستقيم .

ولو سلم أن النسخ ليس ببيان - فمن أين ثبت نفى نسخ السنة بالقرآن . فإن الآية لا تدل على أن كل سنة بيان للقرآن . فغايتها أنها تدل على أن القرآن لا ينسخ بعض السنة ، وهو ما يكون بيانا للقرآن .

الثاني - أن نسخ السنة بالقرآن منفر للناس عن النبي وعن

(١) ١ : مثل بدل قيل ، وهو تصحيف .

(٢) ١ : لكان متنافيه .

طاعته ؛ لأنه يوهم أن الله تعالى لم يرض بما سنّه الرسول . فلا يحصل مقصود البعثة .

أجاب بأنه إذا علم أن الرسول - عليه السلام - مبلغ للأحكام ، لا واضع لها - فلا نفرة .

ص - (مسألة) الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر .
ومنع الشافعي ، رضى الله عنه .

لنا : ما تقدم .

واستدل بأن «لا وصية لوارث» نسخ (الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ)

والرجم للمحصن نسخ الجلد .

وأجيب بأنه يلزم نسخ المعلوم بالمظنون ، وهو خلاف الفرض .

ث - اتفق الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر لا بالأحاد .

ومنع الشافعي جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر^(١) .

حجة الجمهور ما تقدم . وهو أن القرآن والخبر المتواتر كل منهما من الله . فلا يمتنع لذاته نسخ أحدهما بالآخر .

(١) انظر: الرسالة ص ١٠٦ ، فقره ٣١٤ ، ص ١٠٧ فقره ٣١٧ .

ولا لغيره ؛ لأن الأصل عدمه .

واستدل على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر بالوقوع . فإن قوله - عليه السلام - : « لا وصية لوارث^(١) » نسخ قوله : (الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ)^(٢) .

ورجم المحصن ثابت بالسنة وقد نسخ الجلد ، وهو ثابت بالقرآن بقوله تعالى : (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً

(١) عن عمرو بن خارجه قال خطب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث .

رواه النسائي في الوصايا ، باب إبطال الوصية للوارث ٢٤٧/٦ .
وإبن ماجه في ٢٢ - الوصايا - ٦ - باب لاوصية لوارث ، رقم (٢٧١٢) ، ٢٧١٣ ٢/٩٠٥ .

والترمذى في ٣١ - الوصايا ، ٥ - باب ما جاء لاوصية لوارث ، رقم (٢١٢١) ٤/٤٣٣ ، ٤٣٤ وعن أبى أمامة مثله .

ورواه أبو داود في الوصايا ، باب ما جاء في الوصية للوارث ، رقم (٢٨٧٠) ٣/١١٤ .

ولابن ماجه أيضا عن أنس مثله حديث رقم (٢٧١٤) .

ورواه البخارى تعليقا في الوصايا .

قال إبن كثير : وقول المستدل : إن هذا الحديث نسخ قوله تعالى : «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين» غير سديد لوجهين .

ثم بين الوجهين . وجعله من باب التخصيص لامن باب النسخ .

انظر : التحفة ١/٢٤ .

وقال الزركشى أيضا في المعتبر ١/٧٩ : وفي جعل هذا من نسخ القرآن بالسنة نظر .

(٢) ١٨٠ - البقرة - ٢ .

جَلْدَةٌ^(١) .

وأجيب بأنا لانسلم نسخ الصورتين بالسنة ؛ لأنه يلزم منه نسخ المعلوم بالمظنون ؛ لأن قوله - عليه السلام : «الأ لاوصية لوارث» ورجم المحصن ، من قبيل الأحاد . ونسخ المعلوم بالمظنون خلاف المفروض ، لأن المفروض أن خبر الواحد الذى هو المظنون لاينسخ القرآن الذى هو المقطوع .

وهذا الفرض إنما لزم من المدعى بطريق المفهوم ؛ لأن تقييد الخبر بالتواتر فى المدعى يدل على أنه لايجوز نسخ القرآن بخبر الواحد .

ص - قالوا : (فَاتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) والسنة ليست كذلك .

(١) ٢ - النور - ٢٤ .

قال ابن كثير فى تحفة الطالب ورقة (٢٤ب) : يعنى أن أية الجلد ، وهى قوله سبحانه وتعالى : «الزانية والزانى» الآية دلت على جلد كل زان محصنا كان أو غيره . وجاءت السنة المتواترة أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رجم المحصن كما عز والغامدية . وكما تقدم من حديث عبادة : خذوا عنى خذوا عنى ، قد جعل الله لهم سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم) (رواه مسلم فى الحدود ، باب حد الزنا ١٣١٦/٣ حديث رقم ١٢) وفيه «نفى سنة» بدل «تغريب عام» فكانت السنة المتواترة ناسخة للقرآن . وهو المطلوب . ثم قال : والأولى أن يقال : لانسلم أن هذا نسخ ؛ وإنما هذا تخصيص ؛ لأن الآية دلت على جلد كل زان والسنة قضت برجم بعض الزناة وهم المحصنون ونفى الزناة غير المحصنين وحكمهم الجلد للآية . وهذا معنى التخصيص قطعا فى اصطلاحنا . والكلام فيه قال الزركشى فى المعتبر ٢/٧٩ : وفى التمثيل بهذا نظر . ثم بين وجه النظر .

ولأنه قال : «نَأْتِ» والضمير لله تعالى .

وأجيب بأن المراد : الحكم ، لأن القرآن لا تفاضل فيه .
فيكون أصلح للمكلف أو مساويا .

وصح «نَأْتِ» لأن الجميع من عنده .

قالوا : (قُلْ مَا يَكُونُ أَنْ أُبَدِّلَهُ) .

قلنا : ظاهر^(١) في الوحي .

ولو سلم - فالسنة بالوحي .

ش - المانعون من جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر قالوا :
الناسخ لا بد وأن يكون خيرا من المنسوخ أو مثله ؛ لقوله تعالى : (مَا
نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) والسنة ليست بخير
من القرآن ، ولا بمثل له . فلا يجوز نسخ القرآن بالسنة .

وأیضا : قال تعالى : (نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا) . والضمير في «نَأْتِ»

لله . فيكون الآتي بالناسخ هو الله . وجواز نسخ القرآن بالسنة يناق
ذلك ، لأن الآتي بالسنة ليس هو الله ، بل الرسول .

أجاب عن الأول بأن المراد من النسخ في الآية هو نسخ
الحكم ، لا اللفظ ؛ لأن القرآن لا تفاضل فيه بحسب اللفظ .
ويجوز أن يكون حكم السنة خيرا من حكم القرآن أو مثلا له ؛ لأنه
يجوز أن يكون حكم السنة أصلح للمكلف من حكم القرآن أو
مساويا له .

(١) الاصل : ظاهرا .

وعن الثاني أنه يصح إطلاق «نأت» على ما أتى به الرسول ؛ لأن ما أتى به الرسول - عليه السلام - أيضا من عند الله ؛ لقوله : «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (١) .

الثاني - أن قوله تعالى : (وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِنَا بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ) يدل على أن الرسول لا يجوز أن يبدل القرآن من تلقاء نفسه . وكون السنة ناسخة للقرآن ينافي ذلك لأن السنة من تلقاء نفسه .

أجاب بأنه ظاهر من قرينة الحال أنه أراد تبديل الوحي ، أى ليس لي (٣) أن أبدل ما يوحى إلي بعضه ببعض .

ولو سلم أن المراد منه منع التبديل مطلقا - فالسنة بالوحي (٤) أيضا . فالنسخ بها لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه ، بل بالوحي .

(١) ٣ - النجم - ٥٣ .

(٢) ١٥ - يونس - ١٠ .

(٣) الأصل : في بدل «لى» .

(٤) قال ابن كثير في التحفة (١/٢٥) الدليل على أن السنة بالوحي قوله تعالى : «وما ينطق عن الهوى إن هو الا وحي يوحى» وما روى البخارى (في ٢٥ الحج ، ١٧ - باب غسل الخلق الخ حديث رقم (١٥٣٦) ٢/٣٩٢ ، وفي ٦٤ - المغازي ، ٥٦ - باب غزوة الطائف ، حديث رقم (٤٣٢٩) ٨/٤٧) .

ومسلم (في ١٥ - الحج ، ١ - باب ما يباح للمحرم ، حديث رقم (٨) ٢/٨٣٧) عن يعلى بن أمية أن النبي - صلى الله عليه وسلم - جاءه رجل متضمخ بطيب . فقال : يا رسول الله ! كيف ترى في رجل أحرم في جبته بعدما تضمخ بطيب فنظر

ص - (مسألة) الجمهور على أن الإجماع لا يُنسخ .

إليه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ساعة فجاءه الوحي ، ثم سرى عنه . فقال : أين الذى سألتى عن العمرة أنفا . فالتمس الرجل فجىء به . فقال : أما الطيب الذى بك فأغسله ثلاث مرات . وأما الجبة فأغسلها ثم اصنع فى العمرة ما تصنع فى حجك .

وعن أبى سعيد الخدرى أن النبى - صلى الله عليه وسلم - جلس ذات يوم على المنبر وجلسنا حوله . فذكر الحديث إلى أن قال : فقال رجل : يارسول الله أو يأتينى الخير بالشر ؟

فسكت رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . فقيل له : ما شأنك تكلم النبى - صلى الله عليه وسلم - ولا يكلمك . فرأينا أنه ينزل عليه . قال : فمسح عنه الرخصاء وقال : أين السائل ، وكأنه حمده . فقال إنه لا يأتى الخير بالشر الحديث .

رواه البخارى (فى ٥٦ - الجهاد ، ٣٧ - باب فضل النفقة فى سبيل الله ، حديث رقم (٢٨٤٢) ٤٨/٦ ، ٤٩ .

ورواه فى ٢٤ - الزكاة ، ٤٧ - باب الصدقة على اليتامى ، حديث (١٤٦٥) ٣/٣٢٧)

ومسلم (فى الزكاة حديث رقم (١٢٣) ٧٢٩/٢ . وهذا لفظه مختصرا) وعن أبى قتادة قال : جاء رجل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : يارسول الله إن قتلت صابرا محتسبا مقبلا غير مدبر ، كفر الله خطاياى ؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : إن قتلت صابرا محتسبا غير مدبر ، كفر الله خطاياك إلا الدين . كذا قال جبريل .

رواه النسائى (فى الجهاد ، باب من قاتل فى سبيل الله تعالى عليه دين (٣٢) ٣٣/٦) وعن أبى هريرة - رضى الله عنه - أبسط من هذا . وفى آخره : نعم إلا الدين فان جبريل عليه السلام - سارنى بذلك .

وقد تقدم عن عبادة بن الصامت قال : كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا أنزل عليه كرب لذلك وتريد وجهه فأنزل عليه ذات يوم فلقى كذلك . فلما سرى عنه ، قال : خذوا عنى ، خذوا عنى ، قد جعل الله لهن سبيلا ، البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم .

رواه مسلم (فى الفضائل باب عرق النبى - صلى الله عليه وسلم . حديث (٨٨)

١٨١٧/٤ .

لنا : لو نسخ بنص قاطع أو بإجماع^(١) قاطع - كان الأول خطأ وهو باطل .

ولو نسخ بغيرهما - فأبعد للعلم بتقديم القاطع .

ش - ذهب الجمهور إلى أن الإجماع القطعي لا يكون منسوخا .

وخالفهم بعض الأصوليين .

حجة الجمهور أن الإجماع القطعي لو كان منسوخا - لكان نسخه بنص قاطع أو بإجماع^(٢) قاطع أو بغيرهما .

فإن كان بنص قاطع أو إجماع قاطع يلزم أن يكون الأول ، أى المنسوخ خطأ ؛ لأن القطعي يعارضه .

قيل^(٣) : والصواب أن يقول : يلزم أن يكون أحدهما ؛ لأن التقدير أن كل واحد منهما قطعي فتعيين أحدهما بالخطأ ترجيح بلا مرجح .

والجواب عنه أن الأول لما فرض كونه منسوخا - لم يلزم ترجيح من غير مرجح عند تعيينه بالخطأ .

(١) الأصل : أو إجماع .

(٢) المثبت من أ وف غيرها : إجماع .

(٣) القائل هو الخنجرى . انظر : النقود والردود (٣٧٥ب) .

وإن كان نسخ الإجماع القطعي بغيرهما ، أى بغير النص
القاطع والإجماع القاطع - فأبعد من نسخه بهما ؛ لأن غير النص
القاطع والإجماع القاطع ظنى . وقد علم أن القاطع يقدم على
المظنون .

وإنما قيدنا الإجماع بالقطعي لأن قوله : «للعلم بتقديم
القاطع» يشعر بأنه أراد بالإجماع : القطعي .

ص - قالوا : لو أجمعت الأمة على قولين فإجماع على أنها
اجتهادية .

فلو اتفق على^(١) أحدهما - كان نسخا .

قلنا : لانسخ بعد تسليم جوازه . وقد تقدمت .

ش - القائلون بجواز نسخ الإجماع ، قالوا : لو أجمعت
الأمة على قولين - فهو إجماع منهم بأن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ
بأى واحد من القولين .

فلو اتفقوا - بعد ذلك - على أحدهما - كان نسخا للإجماع
الأول ؛ لأنه بعد الاتفاق على أحدهما - لم يميز الأخذ إلا بما اتفقوا
عليه . فيكون الإجماع الثانى رافعا لحكم الإجماع الأول .

أجاب بأننا لانسلم وقوع انعقاد الإجماع الثانى على أحد
القولين ، لما تقدم من الخلاف .
ولو سلم وقوع الإجماع الثانى - فلا نسخ للإجماع الأول ؛ لأن

(١) كلمة «على» ساقطة من أ .

الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني - وإذا وقع الإجماع الثاني -
انتفى شرط الإجماع الأول . فانتفاء^(١) الإجماع الأول لانتفاء
شرطه ، لا لكونه منسوخا .

ص - (مسألة) الجمهور على أن الإجماع لا ينسخ به ؛ لأنه إن
كان عن نص - فالنص ناسخ .

وإن كان عن غير نص ، والأول قطعي - فالإجماع خطأ .

أو ظني - فقد زال شرط العمل به ، وهو رجحانه .

ش - اتفق الجمهور على أن الإجماع لا يكون ناسخا .

وخالفهم بعض المعتزلة وعيسى بن أبان .

حجة الجمهور أن الإجماع إن كان عن نص - يكون الناسخ هو
النص ، لا الإجماع .

وإن كان الإجماع عن غير نص - يكون عن قياس بالضرورة .

فالأول ، أي الحكم المنسوخ بالإجماع إن كان قطعيا - يكون

الإجماع خطأ ؛ لأنه لا ينعقد على خلاف القطعي .

وإذا كان خطأ^(٢) - لا يكون ناسخا .

وإن كان الحكم المنسوخ بالإجماع ظنيا - فقد زال شرط العمل

به ؛ لأن شرط العمل بالظني ، رجحانه على معارضه^(٣) . ولا يكون

(١) أ ج : فانتفى .

(٢) الأصل : الخطأ .

(٣) الأصل : معارضة .

راجحا على معارضه الذى هو سند الإجماع . وإلا يلزم أن يكون الإجماع خطأ .

وإذا زال شرط وجوب العمل به - لم يكن ثابتا .

وإذا لم يكن ثابتا - لا يكون منسوخا ؛ لأن النسخ بعد الثبوت .

ص - قالوا : قال ابن عباس لعثمان - رضى الله عنهما - كيف تحجب الأم بالأخوين ، وقد قال الله تعالى : «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ» والأخوان ليسا إخوة . فقال حجبتها قومك يا غلام .

قلنا : إنما يكون نسخا بثبوت المفهوم قطعا ، وأن الأخوين ليسا إخوة قطعا . فيجب تقدير النص . وإلا كان الإجماع خطأ .

ش - القائلون بأن الإجماع ينسخ به قالوا : لما حجبت عثمان - رضى الله عنه - الأم عن الثلث عند وجود الأخوين ، وردّها إلى السادسة ، قال ابن عباس : كيف تحجب الأم بالأخوين ، وقد قال تعالى : «فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ»^(١) والأخوان ليسا بإخوة . فقال عثمان - رضى الله عنه : - حجبتها قومك يا غلام^(٢) . وذلك دليل على أن الإجماع ينسخ به .

أجاب بأن حجبت الأم عن الثلث إنما يكون نسخا لو ثبت المفهوم ، حتى يلزم بطريق المفهوم أنه إن لم يكن له إخوة - فلا يكون

(١) ١١ - النساء - ٤ .

(٢) سبق تخرجه فى ص ١٢٨ .

لأمه السدس ، بل الثلث . وثبت^(١) أن الأخوين ليسا بإخوة قطعا .
وكل واحد منها مختلف فيه .

ولو سلم بثبوتها - فيجب حينئذ تقدير النص الدال على
حجب الأم عن الثلث . وإلا لكان الإجماع خطأ . لكونه مخالفا
للقطعي . فحينئذ يكون الناسخ هو ذلك النص لا الإجماع .

ص - (مسألة) المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا
منسوخا .

أما الأول - فلأن ما قبله إن كان قطعيا - لم ينسخ بالمظنون .

وإن كان ظنيا - ^(٢)تبين زوال شرط العمل به ، وهو
رجحانه ، لأنه ثبت مقيدا ، كان المصيب واحد أولا^(٣) .

وأما الثاني - فلأن ما بعده قطعيا أو ظنيا - تبين^(٤) زوال شرط
العمل به .

وأما المقطوع - فينسخ بالمقطوع في حياته . وأما بعده -
فتبين^(٥) أنه كان منسوخا .

قالوا : صح التخصيص فيصح .

(١) : يثبت .

(٢) : ج : تعين .

(٣) : ط : أولا يكون .

(٤) : ط : يبين .

(٥) : ط : فبين .

قلنا : منقوض بالإجماع والعقل وخبر الواحد .

ش - اعلم أن القياس المقطوع هو ما يكون حكم أصله والعلة ووجودها في الفرع قطعيا .

والمظنون ما لا يكون كذلك ، بل يكون بعضها قطعيا ، والباقي ظنيا . أو لا يكون واحد منها قطعيا .

والمختار عند المصنف أن القياس المظنون لا يكون ناسخا ولا منسوخا .

أما الأول - وهو أن القياس المظنون لا يكون ناسخا - فلأن ما قبله أي ما قبل القياس المظنون ، وهو الذي ينسخ بالقياس المظنون ، إن كان قطعيا - لا يكون القياس المظنون ناسخا له ؛ لأن المقطوع لا ينسخ بالمظنون .

وإن كان ما قبل القياس المظنون ظنيا تبين بالقياس المظنون زوال شرط العمل به ، وهو رجحانه ؛ لأن العمل بالمظنون الذي هو قبل القياس المظنون مقيد بـرجحانه على معارضه سواء كان المصيب واحدا أو لا .

وإذا زال شرط العمل به - لم يكن ثابتا . وإذا لم يكن ثابتا - لا يكون منسوخا بالقياس المظنون ؛ لأن النسخ بعد الثبوت .

وأما الثاني - وهو أن القياس المظنون لا يكون منسوخا - فلأن ما بعد القياس المظنون قطعيا أو ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون ، وهو رجحانه ، كما بينا في الأول . وإذا زال شرط العمل به . لا يكون منسوخا لما مر .

وأما القياس المقطوع فينسخ بدليل مقطوع في حياة^(١) الرسول - عليه السلام - ؛ لأن حكم هذا القياس كحكم النص القاطع . فكما جاز نسخ القاطع بالقاطع - فكذلك جاز نسخ القياس القطعي بالقاطع .

وأما بعد الرسول - عليه السلام - فلو عمل المجتهد بالقياس القطعي ، لعدم اطلاعه على ناسخه ، ثم اطلع على الناسخ تبين أنه كان منسوخا في عهد الرسول .

القائلون بأن^(٢) القياس المظنون يجوز أن يكون ناسخا ، قالوا : صح التخصيص بالقياس المظنون ، فيصح النسخ به ؛ لأن النسخ بيان كالتخصيص .

أجاب بأن هذا الدليل منقوض بالإجماع والعقل وخبر الواحد . فإنه يجوز التخصيص بكل منها ، ولا يجوز النسخ به .

ص - (مسألة) المختار : يجوز نسخ أصل الفحوى دونه وإمتناع نسخ الفحوى دون أصله .

ومنهم من جوزهما .

ومنهم من منعها .

لنا : أن جواز التأفيف بعد تحريمه لا يستلزم جواز الضرب . وبقاء تحريمه يستلزم تحريم الضرب^(٣) . وإلا لم يكن معلوماته .

(١) : حضرة بدل «حياة» .

(٢) : زيادة من أ ب ج .

(٣) ط : وبقاء تحريمه لا يستلزم جواز الضرب ، وبقاء تحريمه يستلزم جواز الضرب .

ش - اختلف في نسخ الأصل ، مثل تحريم التأليف ،
والفحوى ، مثل تحريم الضرب ، على ثلاثة مذاهب :

الأول - المختار أنه يجوز نسخ أصل الفحوى بدون نسخ
الفحوى . ويمتنع نسخ الفحوى دون أصله .

والثاني - أنه يجوز نسخ كل منها بدون الآخر .

والثالث - أنه يمتنع نسخ كل منها بدون الآخر .

حجة المذهب المختار أن جواز التأليف بعد تحريمه لا يستلزم
جواز الضرب . فيجوز نسخ تحريم التأليف الذي هو الأصل مع بقاء
تحريم الضرب الذي هو الفحوى ، وبقاء تحريم التأليف يستلزم
تحريم الضرب ؛ لأن بقاء تحريم التأليف لو لم يكن مستلزما لتحريم
الضرب - لم يكن تحريم الضرب معلوما من تحريم التأليف .

والتالي باطل ؛ لأنه يكون معلوما منه .

وإذا كان بقاء تحريم التأليف مستلزما لتحريم الضرب - امتنع
نسخ تحريم الضرب - الذي هو الفحوى بدون نسخ تحريم
التأليف ، الذي هو الأصل .

ص - المجوز : دلالتان ، فجاز رفع كل منهما .

قلنا : إذا لم يكن استلزام .

ش - المجوز ، أي القائل بجواز نسخ كل من الأصل
والفحوى بدون الآخر ، قال : دلالة اللفظ على تحريم التأليف

بالمنطوق ، وعلى تحريم الضرب بالمفهوم . وإحداهما مغايرة
للأخرى . فجاز رفع حكم كل من الداليتين بدون الآخر .
أجاب بأنه إنما جاز رفع حكم كل منهما بدون الآخر إذا لم يكن
استلزام .

أما إذا كان بينهما استلزام - فلا يجوز رفع حكم هو لازم بدون
حكم هو ملزوم ؛ لامتناع بقاء الملزوم بدون اللازم .

ص - المانع : الفحوى تابع ، فيرتفع بارتفاع متبوعه .

قلنا : تابع الدلالة ، لا للحكم ، والدلالة باقية ،

ش - المانع أى القائل بأنه يمتنع نسخ كل من الأصل
والفحوى بدون الآخر قال : الفحوى تابع للأصل . وإذا ارتفع
المتبوع - ارتفع تابعه ؛ لأن التابع لا يوجد بدون المتبوع فيرتفع
الفحوى - الذى هو تابع - بارتفاع الأصل ، الذى هو متبوعه .

أجاب بأن الفحوى تابع لدلالة اللفظ على الأصل ، لا
للحكم ، والدلالة باقية . إلا أنه لا يجوز^(١) العمل بمقتضاها بدليل
خاص بالأصل . فيبقى الفحوى لبقاء متبوعه الذى هو الدلالة .

ص - (مسألة) المختار : إذا^(٢) نسخ حكم أصل القياس
لا يبقى معه حكم الفرع .

(١) أ : إلا أنه يجوز .

ج : لا أنه لا يجوز .

(٢) فيما عدا ط ، ع : إن بدل «إذا» .

لنا : خرجت العلة عن الاعتبار . فلا فرع .

ش - المختار أن نسخ أصل القياس لا يبقى معه حكم الفرع ، أى ينسخ حكم الفرع أيضا .
خلافًا للحنفية .

حجة المختار أن حكم الأصل هو الموجب لاعتبار العلة في حكم الأصل . فإذا ارتفع حكم الأصل - خرجت العلة عن الاعتبار . فلا يتحقق الفرع حينئذ وإلا لتحقق المعلول بدون العلة .

قيل^(١) : ولقائل أن يقول : أمانة للحكم ، لا موجهة . والأمانة تحتاج إليها ابتداء . أما دواما - فلا .

وفيه نظر ؛ لأن العلة باعثة ، لا أمانة مجردة ، كما سيأتى . والباعث يحتاج إليه دائما .

ص - قالوا : الفرع تابع للدلالة ، لا للحكم ، كالفحوى .

قلنا : يلزم من زوال الحكم زوال الحكمة المتبصرة . فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة .

قالوا : حكمتهم بالقياس على انتفاء الحكم بغير علة .

قلنا : حكمتنا بانتفاء الحكم لا انتفاء علته .

ش - احتجت الحنفية بوجهين :

(١) القائل هو الخنجرى . انظر : النقود والردود (٢٧٧ الف) .

الأول - أن حكم الفرع تابع لدلالة حكم الأصل على علة الأصل ، لا لحكم الأصل ، كالفحوى فإنه تابع لدلالة المنطوق لا لحكمه . ولا يلزم من انتفاء حكم الأصل انتفاء دلالة على علة الأصل . فلا يلزم من انتفاء حكم الأصل انتفاء حكم الفرع .
أجاب بأنه يلزم من زوال حكم الأصل زوال الحكمة المعتمدة . فيزول الحكم مطلقا لانتفاء حكمته .

الثاني - أنكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الأصل . ولا يكون بين انتفاء حكم الأصل وانتفاء حكم الفرع علة تجمع بينهما . والقياس بغير علة غير معتبر .

أجاب بأنا ما حكمنا بانتفاء حكم الفرع قياسا على انتفاء حكم الأصل ، بل حكمنا بانتفاء حكم الفرع لانتفاء علته .

ص - (مسألة) المختار أن الناسخ قبل تبليغه - عليه السلام - لا يثبت حكمه .

لنا : لو ثبت - لأدى إلى وجوب وتحريم ، للقطع بأنه لو ترك الأول - أثم .

وأیضا : فإنه لو عمل بالثاني - عصي اتفاقا .

وأیضا : يلزم قبل تبليغ جبريل - عليه السلام - وهو اتفاق .

ش - إذا وردنا ناسخ إلى الرسول ولم يبلغه إلى الأمة (بعد^(١)) هل يثبت حكمه أم لا ؟ فيه خلاف .

والمختار أن الناسخ قبل تبليغه لا يثبت حكمه .

(مثلا^(٢)) ورد الأمر أولا باستقبال بيت المقدس ، وورد الناسخ - وهو الأمر باستقبال الكعبة - في المدينة . فلا يثبت حكم هذا الناسخ في حق أهل اليمن ما لم يبلغه إليهم ، بل هم مأمورون باستقبال بين المقدس حتى يبلغ الناسخ (إليهم) .
وذهبت الحنفية إلى خلافه .

واحتج المصنف بأنه لو ثبت الناسخ^(٣) قبل تبليغه لأدى إلى وجوب شيء واحد وتحريمه في حالة واحدة .
والتالي باطل .

بيان الملازمة : أنا نقطع بأن المكلف لو ترك الواجب الأول قبل تبليغ الناسخ - لأثم بتركه .

فلو كان الناسخ المحرم - مثلا - ثابتا قبل تبليغه - يكون ذلك الفعل ، قبل تبليغ الناسخ ، واجبا وحراما معا .

وأیضا لو عمل المكلف قبل تبليغ الناسخ إليه بالثاني ، أى بحكم الناسخ - عصى بالاتفاق .

فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل تبليغه - لم يكن عاصيا بالعمل به .

(١، ٢، ٣) ما بين القوسين ساقط من ١ .

وأيضاً : لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ الرسول إلى المكلفين - يلزم أن يكون ثابتاً قبل تبليغ جبريل إلى الرسول - عليه السلام - إذا لافرق بين الصورتين .

والتالي باطل بالاتفاق .

ص - قالوا : حكم . فلا يعتبر علم المكلف .

قلنا : لا بد من اعتبار التمكن . وهو منتف .

ش - القائلون بأن الناسخ يثبت حكمه قبل تبليغ الرسول - عليه السلام - إلى المكلفين ، قالوا : حكم الناسخ حكم متجدد . ولا يتوقف ثبوته على علم المكلف كسائر الأحكام المتجددة .

أجاب بأنه أريد بثبوت الحكم تعقله بالمكلف في الخارج . فيتوقف على علم المكلف ؛ إذ لا بد من اعتبار التمكن من الامتثال ، وهو منتف عند جهل المكلف بثبوت الحكم .

ص - (مسألة) العبادات المستقلة ، ليست نسخاً .

وعن بعضهم : صلاة سادسة نسخ .

وأما زيادة جزء مشروط^(١) أو زيادة شرط ، أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة .

فالشافعية والحنابلة : ليس بنسخ .

(١) الأصل : مشترك ، وهو خطأ .

والحنفية : نسخ .

وقيل : الثالث نسخ .

عبدالجبار : إن غيرته حتى صار وجوده كالعدم شرعا ، كزيادة ركعة في الفجر ، وكعشرين في القذف ، وكتخير في ثالث بعد اثنين - فنسخ .

وقال الغزالي - رحمه الله - : إن اتحدت ركعة في الفجر - فنسخ بخلاف عشرين في القذف .

والمختار : إن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي - فنسخ ، لأنه حقيقته . وما خالفه ليس بنسخ ،

ش - اتفق الجمهور على أن زيادة العبادات المستقلة ليست نسخا .

ونقل عن بعض الأصوليين أن زيادة صلاة على الصلوات الخمس (نسخ^(١)) ؛ لقوله تعالى : «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى^(٢)» لأنها تجعل ما كان أوسط ، غير أوسط .

وهو باطل ؛ لأن كونها وسطى أمر حقيقى لاشرعى . فيكون رفعه ليس بنسخ .

وأما زيادة جزء مشرط كزيادة ركعة في الصلاة ،

(١) ساقط من أ .

(٢) ٢٢٨ - البقرة - ٢ .

أو زيادة شرط كزيادة صفة الإيمان في رقبة الكفارة . أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة ، كما إذا قال : في السائمة زكاة . ثم قال : في المعلوفة زكاة .

فذهبت الشافعية والحنابلة إلى أنها ليست بنسخ (١) .

وذهبت الحنفية إلى أنها نسخ (٢) .

وقيل : الثالث نسخ ، أي الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة نسخ . وغيرها ليست بنسخ .

وقال عبد الجبار (٣) : إن غيرت الزيادة المزيد عليه تغييرا شديدا حتى صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل قبل الزيادة ، كان وجوده كعدمه ، ووجب استثنائه ، فإنه يكون نسخا . نحو زيادة ركعة على ركعتي الفجر . وكزيادة عشرين على حد القذف ، وزيادة تخيير في ثالث بعد التخيير في اثنين ، كما لو خير أولاً بين الإعتاق والصيام ، ثم خير بين الإعتاق والصيام والإطعام .

(١) انظر : الإحكام للآدمي ١٧٠/٣ ، وشرح جمع الجوامع للمحلى ٩١/٢ ، والعدة

٨١٤/٣ ، والروضة ص ٤١ ، ٤٢ ، والمختصر للبعلي ص ١٣٩ .

(٢) قال التفقازاني في حاشيته على شرح العوض (٢٠٢/٢) (قوله : وقالت الحنفية :

نسخ مطلقا) إنما يصح لو كان فيهم من يقول بمفهوم المخالفة . والأولى أن يحمل

قول المصنف : «الحنفية نسخ» على الأولين أعنى الجزء المشترك والشرط ، دون

ما يرفع مفهوم المخالفة . ومثل هذا الاختصار غير غزير في كلامه .

وانظر لمذهب الحنفية مسلم الثبوت مع الشرح ٩١/٢ ، ٩٢ ، وتيسير التحرير

٢١٨/٣ .

(٣) راجع لمذهب عبد الجبار المراجع السابقة .

والمثال الأول صحيح ؛ لأنه لو أتى بركعتين بعد زيادة ركعة يكون وجودهما كالعدم ، ووجب الاستثناف .

وأما المثالان الأخيران - فغير صحيحين ؛ لأن بعد زيادة عشرين لو أتى بالثمانين - لم يكن وجودهما كالعدم . وإنما يلزم أن يضم إليها عشرون .

وأیضا : لو أتى بأحد الأولين بعد التخيير في الثالث - لم يكن وجوده كالعدم بل يكفي .

وإن كان المزيد عليه لو فُعل على ما كان يفعل قبل الزيادة ، صح فعله واعتد به ، ولم يلزم استثناف فعله ، وإنما يلزم أن يضم إليه غيره - لم تكن الزيادة نسخا . نحو التغريب على الحد ، وزيادة العشرين على حد القاذف .

ولهذا المثال وإنما يكون صحيحا لهذا القسم (لا للأول^(١)) ولهذا ذكر الإمام في المحصول هذا المثال لهذا القسم^(٢) .

وقال الغزالي: إن اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد بينهما ، كزيادة ركعة في الفجر - فنسخ وإن لم يتحد مع المزيد عليه - لا يكون نسخا^(٣) ، كزيادة عشرين في القذف .

والمختار عند المصنف أن الزيادة إن رفعت بدليل شرعي حكما

(١) زيادة من أ ب ، ج .

(٢) انظر : المحصول ١/٣/٥٤٣ .

(٣) انظر : المستصفي ١/١١٧ .

شرعيا بعد ثبوته - ففسخ ، لأن النسخ حقيقة في رفع حكم شرعي
بدليل شرعي .

وما خالفه - وهو أن لا تكون الزيادة حكما شرعيا - أو يكون
حكما شرعيا ، ولكن يرفع^(١) لابدليل شرعي - لا يكون نسخا ..

ص - فلو قال : في السائمة زكاة . ثم قال : في المعلوفة زكاة
فلا نسخ .

فإن تحقق أن المفهوم مراد - ففسخ ، وإلا فلا .

ولو زيدت ركعة في الصبح - ففسخ ، لتحريم^(٢) الزيادة ثم
وجوبها .

والتغريب على الحد كذلك .

فإن قيل : منفي بحكم الأصل .

قلنا : هذا (لو^(٣)) لم يثبت تحريمه .

فلو خير في المسح بعد وجوب الغسل - ففسخ للتخيير بعد
الوجوب .

ولو قال : (وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ) ثم ثبت الحكم (بالنص^(٤))
بشاهد ويمين - فليس بنسخ ؛ إذا لا رفع لشيء .

(١) الأصل : يرتفع .

(٢) الأصل أ : كتحريم .

(٣، ٢) زيادة من أ ، ط ع والبابرتي .

ولو ثبت مفهومه ومفهوم (فَإِنْ لَمْ تَكُونَا رَجُلَيْنِ) إذ ليس فيه منع الحكم بغيره .

ولو زيد في الضوء اشتراط غسل عضو- فليس بنسخ ، لأنه إنما حصل وجوب مباح الأصل .

قالوا : (١) كانت مجزئة ثم صارت غير مجزئة .

قلنا : معنى مجزئة : امتثال الأمر بفعلها ، ولم يرتفع (٢) وارتفع عدم توقفها على شرط آخر وذلك مستند إلى حكم الأصل .

وكذلك لو زيد في الصلاة ما لم يكن محرّما .

ش- اعلم أن المصنف قد فرّع على المذهب المختار عدة فروع .

منها- لو قال الشارع في السائمة زكاة ثم قال : في المعلوفة زكاة ؟

فإن كان المفهوم الذي هو دليل الخطاب مرادا من لفظ الشارع- كان ذلك نسخا ؛ لأن رفع عدم وجوب الزكاة في المعلوفة بقوله : في المعلوفة زكاة رفع حكم شرعى بدليل شرعى ، لأنه حينئذ يكون عدم وجوب الزكاة في المعلوفة حكما شرعيا دل عليه قوله : في السائمة زكاة .

(١) ط ، ع : لو كانت .

(٢) ع : ترتفع .

وإلا ، أى وإن لم يكن المفهوم مرادا من لفظ الشارع - لا يكون ذلك نسخا ؛ لأن قوله - عليه السلام - : فى المعلوفة زكاة ، لم يرفع حكما شرعيا ؛ لأن عدم وجوب زكاة المعلوفة ثابت بالأصل . ورفع الحكم الثابت بالأصل لا يكون نسخا .

ومنها - لو زيدت ركعة فى الصبح - يكون نسخا لتحريم الزيادة ؛ لأنه قبل زيادة الركعة كانت الزيادة على الركعتين حراما . فلما زيدت الركعة - وجبت الزيادة . فرفع^(١) وجوبها التحريم .

ومنها - زيادة التغريب على الحد^(٢) ، فإنها تكون نسخا ، لأن التغريب قبل وجوبه كان حراما . فلما وجب - رفع حرمة التغريب .

فإن قيل : رفع تحريم الزيادة ليس بنسخ ؛ لأن تحريم الزيادة ثابت بالأصل ، ورفع الثابت بالأصل ، لا يكون نسخا .

أجيب بأن الثابت بالأصل عدم وجوب الزيادة أما تحريم الزيادة فثابت بالشرع ؛ لأنه لما كان مبطلا للإتيان بالمأمور به - كان حراما .

ومنها - لو خُيرَ المكلف فى المسح على الخفين وغسل الرجلين بعد وجوب غسل الرجلين على التعيين - فنسخ ؛ لأن التخيير حكم شرعى ، وقد رفع وجوب الغسل على التعيين ، وهو أيضا حكم شرعى .

(١) الاصل : فوقع .

(٢) «على الحد» ساقط من أ . والحديث أخرجه مسلم فى الحدود . باب حد الزنا ،

حديث رقم (١٢) ١٣١٦/٣ ، ١٣١٧ . ولفظه : البكر بالبكر جلد مائة ونفى سنة

والثيب بالثيب جلد مائة والرجم .

ومنها - لو قال الشارع : واستشهدوا شهيدين ، ثم ثبت^(١) الحكم بشاهد ويمين - فليس ذلك بنسخ ؛ إذ مقتضى الآية أن شهادة الشاهدين حجة . فثبوت الحكم بشاهد ويمين ، لم يرفع شيئا من مقتضاها . فلا يكون نسخا .

ولو ثبت مفهوم قوله : (وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) ومفهوم قوله : (فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ)^(٢) لا يكون الحكم بشاهد ويمين نسخا ، لأن مفهوم قوله : واستشهدوا شهيدين . ومفهوم قوله : فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ : انحصار الاستشهاد في المذكور ، لا انحصار الحكم في المذكورين .

فمفهوم الآيتين لم يمنع الحكم بغير شاهدين وبغير رجل وامرأتين . فلا يكون الحكم بشاهد ويمين نسخا .

ويظهر من ذلك بطلان قول الحنفية : لو كان الحكم بالشاهد واليمين صحيحا - يلزم أن يكون خبر الواحد ناسخا .

والتالى باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة : أن الحكم بالشاهد واليمين ثبت بخبر الواحد . فلو كان صحيحا - يلزم نسخ انحصار الحكم في المذكورين .

ومنها - لو زيد في الوضوء اشتراط غسل عضو - فليس بنسخ ؛

(١) ١ : يثبت .

(٢) ٢٨٢ - البقرة - ٢ .

لأنه إنما حصل بالزيادة وجوب فعلٍ كان مباحاً بالأصل . ورفع مباح الأصل ليس بنسخ .

قيل^(١) : هذا إنما يصح أن لو كانت الزيادة في الآخر ؛ لأن الزيادة إذا كانت في خلاله - يرتفع بها الترتيب الثابت بدليل شرعي .

وفيه نظر ؛ فإن وقوع الزيادة في خلاله ، لا يخل بالترتيب الشرعي ، لأن ما كان متأخراً قبل الزيادة بقي على تأخره بعد الزيادة .

وكذا ما كان متقدماً قبل الزيادة ، بقي على تقدمه بعدها .

القائلون بأن زيادة اشتراط غسل عضو يكون نسخاً ، قالوا : قبل الزيادة كانت الطهارة بدونها مجزئة وبعد الزيادة لم تكن مجزئة فارتفع بالزيادة الإجزاء ، وهو حكم شرعي فيكون نسخاً .

أجاب بأن معنى كون الطهارة مجزئة امتثال الأمر بفعلها ، ولم يرتفع ذلك بالزيادة ؛ وإنما ارتفع بالزيادة عدم توقف الطهارة على شرط آخر . وعدم توقفها على شرط آخر ليس بحكم شرعي ؛ لأنه مستند إلى حكم الأصل . فرفعه لا يكون نسخاً .

وكذلك لو زيد في الصلاة ما ليس بمحرم في الصلاة - لا يكون نسخاً ؛ لأنه حينئذ يكون رفعه رفعا لما ثبت بالأصل .

(١) القائل هو الخنخي . انظر : النقود والردود (٢٨٠ الف) .

ويجب أن يحمل قوله : ما ليس بمحرم ، ^(١) على ما يجوز في الصلاة من غير أن يرد فيه دليل سمعي ؛ لأنه لو لم يحمل على هذا - يلزم أن يكون وجوب ما هو مستحب في الصلاة أو مكروه ، ليس بنسخ . وهو باطل ؛ لأن وجوب ما هو مستحب في الصلاة يكون رافعا لحكم شرعي ، وهو الاستحباب فيكون نسخا .

ص - (مسألة) إذا نقص جزء العبادة أو شرطها فنسخ للجزء والشرط ، لا للعبادة .

وقيل : نسخ للعبادة .

عبدالجبار : إن كان جزءا ، لا شرطا .

لنا : لو كان نسخا لوجوبها - افتقرت إلى دليل ثان وهو خلاف الإجماع .

قالوا : ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير الركعتين ^(٢) ، ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما .

قلنا : الفرض لم يتجدد وجوب .

ش - إذا نقص من العبادة مالا يتوقف صحة العبادة عليه ، كنسخ سنة من السنن ، مثل الوقوف على يمين الإمام ، لا يكون نسخا للعبادة بالاتفاق ، بل يكون نسخا لما نقص .

(١) «على» ساقط من ١ .

(٢) الأصل : ركعتين .

أما إذا نقص^(١) من العبادة ما يتوقف صحة العبادة (عليه كجزء من أجزاء العبادة)^(٢) أو شرط من شروطها ، مثل ما إذا نقصت ركعة من الركعات الأربع ، أو نقص وجوب الطهارة - فقد أتفقوا على أنه نسخ للجزء والشرط .

وقد اختلفوا في أنه نسخ للعبادة أم لا .

والمختار عند المصنف أن نقصان الجزء والشرط لا يكون نسخا للعبادة .

وقيل : نقصانها نسخ للعبادة .

وقال عبد الجبار : نقصان الجزء نسخ للعبادة ، ونقصان الشرط ليس بنسخ للعبادة .

واحتج المصنف على المذهب المختار بأن نقصان جزء العبادة أو شرطها لو كان نسخا لوجوب العبادة - لافتقرت العبادة في وجوبها بعد نقصان الجزء أو الشرط إلى دليل ثان .

والتالي باطل ؛ لأن الإجماع منعقد على أن الباقي لا يفتقر وجوبه إلى دليل ثان .

بيان الملازمة : أن وجوب العبادة الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء أو الشرط قد ارتفع بنقصان الجزء أو الشرط ؛ لأن التقدير أن

(١) الأصل : انتقص .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

النقصان نسخ للوجوب . فوجوبها بعد النقصان لا بد له من دليل آخر .

القائلون بأن نقصان الجزء أو الشرط نسخ للعبادة قالوا : قبل نقصان الجزء أو الشرط ثبت تحريم العبادة بغير الشرط وبغير الجزء وهذا التحريم لم يكن بالأصل بل بالشرع . فإذا نقص الجزء أو الشرط - ثبت جواز العبادة أو وجوبها بغير الجزء والشرط . فارتفع التحريم المذكور .

فيكون نقصان الجزء أو الشرط نسخا ، لكونه رافعا للتحريم المذكور .

أجاب بأنه لا كلام في نسخ التحريم المذكور ، بل النزاع في نسخ وجوب العبادة بعد نقصان الجزء والفرض أنه لم يتجدد وجوب العبادة بعد نقصان الجزء أو الشرط ، لانعقاد الإجماع على عدم احتياج وجوب العبادة الى دليل ثان .

وإذا لم يتجدد وجوب - لم يتحقق نسخ الوجوب الأول .

ص - (مسألة) المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره .

خلافًا للمعتزلة .

وهي فرع التحسين والتقبيح .

والمختار جواز نسخ جميع التكاليف .

خلافاً للغزالي .

لنا : أحكام كغيرها .

قالوا : لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ .

وأجيب بأنه يعلمها وينقطع التكليف بهما وبغيرهما^(١) .

ش - اختلفوا في أنه هل يجوز نسخ وجوب معرفة الله تعالى
وتحريم الكفر وغيره من الظلم والقبايح العقلية أم لا ؟

فقال الأصحاب : نعم .

وقالت المعتزلة : لا .

وهذه المسألة فرع التحسين والتقبيح العقليين .

فمن قال بالحسن والقبح العقليين - منع جواز نسخ هذه
الأمر ؛ لأن المقتضى للحسن والقبح حينئذ صفات وأحكام لا تتغير
بتغير الشرائع فامتنع النسخ لاستحالة الأمر بالقبح والنهي عن
الحسن .

ومن لم يقل بالحسن والقبح العقليين - جوز نسخ هذه
الأمر ؛ لقوله تعالى : (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^(٢)) وقوله تعالى :
(وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ^(٣)) و(يحكم ما يريد^(٤)) .

(١) ط ، ع زيادة : والله أعلم .

(٢) ٣٩ - الرعد - ١٣ .

(٣) ٢٧ - ابراهيم - ١٤ .

(٤) ٢ - المائدة - ٥ .

واختلف أيضا في جواز نسخ جميع التكاليف .

فقال الغزالي : لا يجوز .

والمختار عند المصنف جوازه .

والدليل عليه أن جميع التكاليف أحكام . فكما جاز نسخ بعضها - جاز نسخ جميعها .

وقال الغزالي بأن المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ والناسخ ، وهو الله تعالى . وذلك تكليف فلا يكون جميع التكاليف منسوخا^(١) .

أجاب المصنف بأن المكلف يعلم النسخ والناسخ وينقطع التكليف بهما وبغيرهما بعد معرفتهما .

تم الجزء الثاني بحمد الله
ويليه الجزء الثالث

مَنْ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ



المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى
معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي
مركز أبحاث التراث الإسلامي
مكة المكرمة

بَيَانُ الْمَخْتَصَرِ

شرح مختصر ابن الجاجب

تأليف

شمس الدين أبي الشاء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني

ت ٧٤٩ هـ

تحقيق

الدكتور محمد مظهر ريقا

الجزء الثالث

القياس والاجتهاد والترحيح

القياس

ص- القياس في اللغة : التقدير والمساواة^(١) . وفي الاصطلاح : مساواة فرع لأصل^(٢) في علة حكمه . ويلزم المصوِّبة زيادة : «في نظر المجتهد» ؛ لأنه صحيح ، وإن تبينَّ الغلط والرجوع . بخلاف المخطئة . وإن أريد الفاسد معه - قيل : تشبيه .

ش- لما فرغ من المباحث المتعلقة بالكتاب والسنة والإجماع - شرع في القياس . فذكر أولاً تعريفه .

والقياس في اللغة : التقدير والمساواة . يقال : قاس النعل بالنعل . أى حاذاه وساواه .

وإنما قيل في الشرع : قاس عليه ، ليدل على البناء ؛ فإن انتقال الصلة للتضمنين^(٣) .

(١) ما أثبتناه من الأصل وفي غيره : القياس التقدير الخ .

(٢) ١ : الأصل .

(٣) في حاشية الأصل : يعنى عدل عن تعديته بالبناء كقولهم : قست هذا بهذا، إلى تعديته بـ «على» مثل قسته عليه ؛ لأنهم أرادوا أن ينبهوا على أن الفرع مبتنى على أصل . فضمنوا قاس معنى بنى ، وبنى يتعدى . فعدوه بـ «على» لهذا الشيء .

وفي الاصطلاح هو : مساواة فرع لأصل في علة حكمه .
والمراد بالفرع : صورة أريد إلحاقها بالأخرى في الحكم لوجود
العلة الموجبة للحكم فيها .

وبالأصل : الصورة الملحق بها . فلا يلزم دور .

والفقهاء يسمون الأصل : محل الوفاق ، والفرع : محل
الخلاف .

وهذا تعريف للقياس الصحيح في نفس الأمر . ولم يتناول
ما هو صحيح في نظر المجتهد ولم يكن مطابقا للواقع .
فيلزم المصوّبة أن يزيدوا على المذكور زيادة : « في نظر المجتهد »
ليتناول القسم الثاني أيضا ؛ لأنه صحيح عند المصوبة ، وإن تبين
الغلط ، وهو كون ماتوهم أنه علة (١) غير علة في نفس الأمر ،
والرجوع عن الحكم .

بخلاف المخطئة . فإنه لا يلزمهم هذه الزيادة ؛ لأن هذا
التعريف تعريف للقياس الصحيح . والقسم الثاني غير صحيح
عندهم .

وإن أريد تعريف القياس على وجه يشمل الفاسد أيضا ،
قيل : تشبيه فرع بأصل (٢) في علة حكمه .

ص- وأورد قياس الدلالة ، فإنه لا يذكر فيه علة .

(١) ١ : عليه وهو خطأ .

(١) ١ : تشبيه الفرع بالأصل أ ، ب ، ج : في علة الحكم .

وأجيب إما بأنه غير مراد .
وإما بأنه يتضمن المساواة فيها .

وأورد قياس العكس . مثل : لما وجب الصيام في الاعتكاف
بالنذر - وجب بغير نذر .

عكسه (١) : الصلاة (٢) لما لم تجب فيه بالنذر - لم تجب بغير
نذر .

وأجيب بالأول .

أو بأن المقصود مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم
له بالنذر بمعنى لا fark .

أو بالسبر وذكر الصلاة لبيان الإلغاء .

أو قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر .

نن - وأورد على عكس هذا التعريف ، قياس الدلالة .
وهو : مساواة فرع لأصل (٣) في وصف جامع لا يكون علة للحكم ،
لا في نفس الأمر ، ولا في نظر المجتهد ، بل يكون مساويا لها ، دالاً
عليها .

مثل الجمع بين الخمر والنيذ بالرائحة الدالة على الشدة
المطربة ؛ لأن الرائحة ليست بعلة ، بل العلة : الشدة المطربة ،
والرائحة دالة عليها : فإنه خارج عن التعريف المذكور للقياس ؛

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، ط ، ع .

(٢) الأصل : والصلاة .

(٣) ١ : الأصل .

لأنه لم يذكر فيه علة الحكم ، مع أنه قياس . فلا ينعكس الحد .
أجاب عنه بوجهين :

أحدهما - أن قياس الدلالة غير مراد من هذا التعريف ؛ لأن
المراد تعريف ماهو قياس حقيقة . وقياس الدلالة لا يكون قياسا
حقيقة .

الثاني - أنه قياس وليس بخارج عن التعريف ؛ لأن المساواة في
الوصف الجامع الدال على العلة يتضمن المساواة في العلة .

وأورد أيضا على عكسه ، قياس العكس . وهو إثبات نقيض
حكم الأصل في الفرع لتحقيق نقيض علة حكم الأصل في الفرع .
مثل قول الحنفية : لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر -
وجب أيضا بغير نذر (١) .

والصلاة لما تجب في الاعتكاف بالنذر - لم تجب بغير نذر .

فإن الفرع هو الصيام ، والأصل هو الصلاة ، والحكم في
الأصل عدم الوجوب في الواقع ، وفي الفرع الوجوب فيه ، والعلة
في الفرع ، الوجوب بالنذر ، وفي الأصل عدم الوجوب بالنذر .

فإنه قياس ، ولا يصدق عليه الحد ؛ إذ لا مساواة بين الأصل
والفرع في العلة ولا في الحكم .

أجاب عنه بثلاثة وجوه :

(١) انظر: مسلم الثبوت مع الشرح ٢ / ٢٤٨ .

الأول - هو الوجه الأول في جواب الإيراد الأول . وهو أن قياس العكس غير مراد من هذا التعريف ؛ لأنه ليس بقياس حقيقة . وهذا التعريف لما هو قياس حقيقة .

الثاني - أن المقصود ههنا : مساواة الاعتكاف بغير نذر الصوم في اشتراط الصوم (^١) للاعتكاف بنذر الصوم ، إما بمعنى أنه لا يفارق بين الاعتكاف بغير نذر صوم وبين الاعتكاف بنذر صوم في اشتراط الصوم (^١) . والاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه ، كما في الصلاة .

وإما بالسبر . بأن يقال : الموجب لاشتراط الصوم ، إما الاعتكاف أو الاعتكاف بنذر الصوم .

والثاني (^٢) باطل ؛ إذ لا أثر للنذر في الاشتراط ؛ إذ لو أثر - لأثر في اشتراط الصلاة ، ولا أثر للنذر في اشتراط الصلاة بالاتفاق . فثبت أن الموجب للاشتراط هو الاعتكاف ، لا الاعتكاف بالنذر . فيكون ذكر الصلاة لبيان إلغاء النذر .

فعلى هذا يكون الاعتكاف بنذر الصوم أصلا ، والاعتكاف بغير نذر الصوم فرعا ، والحكم وجوب الاشتراط فيهما ، والعلة الاعتكاف . فيصدق حد القياس عليه وينعكس .

الثالث - أن المقصود : قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر ، بأن يقال : على تقدير أن لا يشترط الصوم في الاعتكاف -

(١) ساقط من ١ .

(٢) ١ : والتالي .

لم يصر شرطاً فيه بالنذر ، كالصلاة فإنها لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تصر شرطاً فيه بالنذر .

فالصلاة أصل ، والصوم فرع ، والحكم عدم الصيرورة شرطاً بالنذر ، والعلة كونها عبادتين .

فيصدق حد القياس عليه وينعكس .

ص - وقولهم : بذل الجهد في استخراج الحق .

وقولهم : الدليل الموصل إلى الحق .

وقولهم : العلم عن نظر .

مردود بالنص والإجماع .

وبأن البذل حال القائس ، والعلم ثمرة القياس .

أبو هاشم : « حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه^(١) »
ويحتاج إلى جامع^(٢) .

وقول القاضي : « حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما »
حسن ، إلا أن « حمل » ثمرته .

وإثبات الحكم فيهما معا ، ليس به ، بل هو في الأصل بدليل غيره . « وجامع » كاف .

(١) ١ : علته وهو خطأ .

(٢) ط : والبايرتي : بجامع .

ع : لجامع .

وقولهم : ثبوت حكم الفرع ، فرع القياس . فتعريفه به دور .
وأجيب (١) بأن المحدود : القياس الذهني . وثبوت حكم
الفرع الذهني والخارجي ليس فرعاً له .
ش - ذكر الحدود المردودة وزيفها .

فمنها : الحدود الثلاثة التي ذكرها المتقدمون :

الأول - أن القياس : بذل الجهد في استخراج الحق .

الثاني - أنه الدليل الموصل إلى الحق .

الثالث - أنه العلم عن نظر .

أما الأول : فلأن البذل حال القائس . والقياس هو :
المساواة المذكورة . فلا يصدق أحدهما على الآخر . . فيصدق الحد
بدون المحدود . فلا يطرد .

وأما الثاني : فلأنه يصدق على النص والإجماع ؛ لأن كل
واحد منهما هو الدليل الموصل إلى الحق . فيلزم عدم الاطراد (٢) .

وأما الثالث : فلأن العلم ثمرة القياس ، والقياس سببه .
والسبب غير المسبب . (فيصدق الحد بدون المحدود (٣)) فيلزم
عدم الاطراد أيضاً .

ومنها : ما قال أبو هاشم - وهو أن القياس : حمل الشيء على

(١) فيما عدا ط ، ع : أجيب .

(٢) انظر : شرح العضد وحاشية للتفتازاني (٢ / ٢٠٧) .

(٣) أ : فيلزم صدق الحد بدون المحدود .

غيره بإجراء حكمه عليه .

وهذا التعريف ناقص ؛ لأنه يحتاج إلى ذكر الجامع ؛ لأن حمل الشيء على غيره بإجراء حكمه عليه بغير جامع لا يكون قياسا .
ومنها : ما قال القاضي . وهو أن القياس : حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما ، من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما .

وإنما ذكر لفظ «المعلوم» ليتناول الموجود والمعدوم ؛ لأن القياس يجري فيهما .

فلو قال لفظ «الشيء» لاختص بالموجود ؛ لأن المعدوم ليس بشيء عندنا .

والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد والظن ؛ لأن الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور .

والمراد بالإثبات : القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن .

وذكر قوله : «في إثبات حكم» لبيان وجه الحمل .

وذكر عقيب قوله : «أو نفيه» لبيان تفصيل الحكم المطلوب بالقياس .

وذكر : «بأمر جامع» لتمييز حقيقة القياس عن غيرها .

ثم أشار إلى أقسام الجامع .

وهذا التعريف حسن عند جمهور المحققين .

وزيفه المصنف بوجوه :

الأول - أن الحمل (١) ثمرة القياس ؛ لأن المراد من الحمل :
إثبات الحكم ، وإثبات الحكم ثمرة القياس .

الثاني - أن قوله (٢) : «في إثبات حكم لهما» يشعر بأن الحكم
في الأصل والفرع ثبت (٣) بالقياس .

وهو باطل ؛ لأن القياس فرع على ثبوت الحكم في الأصل .

فلو كان ثبوت الحكم في الأصل بالقياس - لزم الدور .

الثالث - أن قوله : «بجامع» كاف ، ولا يحتاج إلى قوله : من
إثبات حكم أو صفة أو نفيهما ؛ لأن هذه أقسام الجامع ، والمعتبر في
التعريف نفس الجامع ، لا أقسامه .

وأورد بعض المتأخرين أنه أخذ في تعريف القياس ثبوت حكم
الفرع . وثبوت حكم الفرع ، فرع القياس . فيتوقف معرفته على
معرفة القياس . فتعريف القياس به دور .

أجاب عنه بأن هذا تعريف القياس الذهني . . ولا يتوقف
معرفة ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي على القياس الذهني ؛
لأن ثبوت حكم الفرع الذهني والخارجي لا يكون فرعاً للقياس
الذهني .

(١) : المحمل .

(٢) : قوله تعالى ، وهو خطأ .

(٣) : أثبت .

ص- وأركانه : الأصل ، والفرع ، وحكم الأصل ،
والوصف الجامع .

الأصل ، الأكثر : محل الحكم المشبه به .

وقيل : دليله .

وقيل : حكمه .

والفرع : المحل المشبه .

وقيل : حكمه .

والأصل : ما يبتني عليه غيره . فلا بعد في الجميع . ولذلك
كان الجامع فرعاً للأصل ، أصلاً للفرع .

ش- لما فرع من تعريف القياس - شرع في بيان أركانه ، ثم
في بيان شرائط أركانه .

أما أركانه فأربعة : الأصل ، والفرع وحكم الأصل ،
والوصف الجامع ؛ لأن حقيقة القياس لاتتم إلا بهذه الأربعة .

أما الأصل ، فذهب أكثر الفقهاء إلى أنه هو : محل الحكم
المشبه به .

مثلا : إذا قيس النبيذ على الخمر في الحرمة ، فالخمر هو
الأصل .

وقيل : الأصل دليل الحكم فالنص أو الإجماع الدال على
حرمة الخمر ، هو الأصل وهو مذهب المتكلمين .

وقيل : الأصل : حكم المحل المشبه به . فحرمة الخمر هي الأصل .

وهو ما ذكره الإمام فخر الدين الرازي في المحصول (١) .

والفرع : (المحل) (٢) المشبه . وهو النبيذ في مثلنا .

وقيل : الفرع : حكم المحل المشبه .

والأصل : مايتني عليه غيره . فلا بعد في الجميع ؛ لأن الأصل يصدق على كل منها .

ولأجل أن الأصل : مايتني عليه غيره ، كان الجامع فرعاً للأصل ؛ لأنه يبتني على الأصل ؛ لأنه عرف به ، ويكون أصلاً للفرع ؛ لأن الفرع يبتني عليه .

ص- ومن شروط (٣) حكم الأصل أن يكون شرعياً .

ش- ابتداءً بشروط حكم الأصل ، وهي (٤) سبعة :
الأول - (٤) أن يكون حكم (الأصل) (٥) شرعياً ؛ لأن المقصود من القياس الشرعي هو إثبات الحكم الشرعي في الفرع . فلو لم يكن حكم الأصل شرعياً - لم يكن الحكم المتعدى إلى الفرع شرعياً . فلا يحصل المقصود من القياس الشرعي .

ص- وأن لا يكون منسوخاً ؛ لزوال اعتبار الجامع .

(١) المحصول ج ٢ / ق ٢ / ص ٢٤ .

(٢) ساقط من أ .

(٣) ط : والبايرتي : شرط .

(٤)(٥) بياض في الأصل .

ش - الشرط الثاني أن لا يكون حكم الأصل منسوخا ؛ لأن الحكم إنما يتعدى من الأصل إلى الفرع بناء على اعتبار الجامع . فإذا كان حكم الأصل منسوخا - زال اعتبار الجامع . فلم يتعد الحكم إلى الفرع .

ص - وأن لا يكون فرعا (١) .

خلافًا للحنابلة والبصري .

لنا : إن اتحدت فذكر الوسط ضائع .

كالشافعية في : السفر جل مطعوم فيكون ربويا كالتفاح ، ثم يقيس التفاح على البر .

وإن لم تتحد - فسد ؛ لأن الأولى لم يثبت اعتبارها ، والثانية ليست في الفرع .

كقوله في الجذام : عيب يفسخ به البيع ، فيفسخ به النكاح ، كالقرن والرتق (٢) . ثم يقيس القرن على الجب لفوات الاستمتاع .

فإن كان فرعا يخالفه المستدل .

كقول الحنفي (٣) في الصوم بنية النفل (٤) : أتى بما أمر به ، فيصح ، كفريضة الحج ، ففاسد ؛ لأنه متضمن اعترافه بالخطأ في الأصل .

(١) أ ، ب ، ج ، والبابرتي : وأن يكون غير فرع .

(٢) فيما عدا ط ع والبابرتي : كالرتق والقرن .

(٣) انظر : الهداية ٢ / ٢٣٩ من فتح القدير .

(٤) ط : النفي بدل «النفل» .

ش - الشرط الثالث أن لا يكون حكم الأصل فرعاً على حكم آخر .

خلافاً للحنبلة وأبي عبد الله البصري .

واحتج المصنف على هذا الشرط أنه إن اتحدت العلة الجامعة بين الفرع الأخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة بين المقيس عليه وأصله - فذكر الوسط ضائع ؛ لأنه حينئذ يقاس الفرع الأخير على الأصل الأول .

مثال ذلك قول الشافعية (١) : السفرجل مطعوم فيكون ربويًا كالتفاح . ثم يقيس التفاح على البر ؛ لأنه مطعوم . فإن ذكر التفاح الذي هو الوسط ، ضائع ؛ لأنه يمكن أن يقيس السفرجل على البر ابتداءً .

وإن لم تتحد العلة الجامعة بين الفرع الأخير والمقيس عليه مع العلة الجامعة بين المقيس عليه وأصله - فسد القياس ؛ لأن الأولى ، أي العلة الجامعة بين الفرع الأخير والمقيس عليه ، لم يثبت اعتبارها ؛ لأنها ليست موجودة في أصل المقيس عليه مع أن الحكم ثابت فيه .

والثانية ، أي العلة الجامعة بين المقيس عليه وأصله ، ليست موجودة في الفرع الأخير .

مثال ذلك قول الشافعي : الجذام عيب يفسخ به البيع ،

(١) ١ : الشافعي .

يفسخ به النكاح كالرتق ، وهو ارتياق محل الجماع باللحم ،
والقرن ، وهو عظم في الفرج يمنع الجماع . فإن كل واحد منها عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح . ثم يقيس القرن على الجب بجامع
فوات الاستمتاع .

والعلة الأولى ، أي كونه عيبا يفسخ به البيع ، لم يثبت
اعتبارها ؛ لأنها ليست بثابتة في الجب الذي هو أصل المقيس عليه .

والعلة الثانية التي هي فوات الاستمتاع غير موجودة في الفرع
الأخير الذي هو الجذام .

هذا إذا كان حكم الأصل فرعاً يوافقه المستدل .

أما إذا كان فرعاً يخالفه المستدل - ففاسد ؛ لأنه يتضمن
اعتراف المستدل بخطئه في الأصل ؛ لأن القياس إنما يتحقق إذا ثبت
الحكم في الأصل .

فالمستدل إن لم يعترف بثبوت الحكم فيه - لم يتمكن من
القياس .

وإن اعترف - يلزم الاعتراف بالخطأ في الأصل ؛ لأن المستدل
يخالفه .

مثال ذلك قول الحنفي في وقوع الصوم بنية النفل عن
الفرض (١) أنه أتى بما أمر به . فيصح قياساً على فريضة الحج . فإنه
إذا أتى بالحج بنية النفل ، من لم يحج بحجة الاسلام ، يقع عن

(١) انظر: الاختيار لتعليل المختار ص ١ / ١٢٦ .

فريضة الحج . فإن الحنفي لايقول بوقوع الحج عن فريضة الحج إذا أتى به بنية النفل^(١) .

ص - ومنها : أن لا يكون معدولاً به عن [سنن^(٢)] القياس . كشهادة خزيمه ، وأعداد الركعات ، ومقادير الحدود ، والكفارات .

ش - الشرط الرابع أن لا يكون حكم الأصل معدولاً به عن سنن القياس ، أي لا يكون على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع ولا يكون مما لا يعقل حكمته ، كقبول شهادة خزيمه وحده والحكم به ، فإنه على خلاف قاعدة الشهادة التي استقرت في الشرع ، ولم يعقل حكمته .

وكأعداد الركعات ومقادير الحدود والكفارات . فإنها وإن لم تكن على خلاف قاعدة مستقرة في الشرع ، لكنها لاتعقل حكمتها .

ص -^(٣) ومنها مالا نظير^(٤) له ، كان له معنى ظاهر ، كرخص^(٥) المسافر أو غير ظاهر ، كالقسامة^(٦) .

ش - الشرط الخامس أن لا يكون حكم الأصل عديم النظر ، أي لم يوجد مايساويه (في^(٦) العلة ، سواء كان له معنى ظاهر ، كالرخص التي للمسافر . فإن لها معنى ظاهر^(٦)) وهو دفع المشقة ،

(١) نفس المرجع ١ / ١٤٢ .

(٢) زيادة مما عدا الأصل .

(٣) ساقط من أ .

(٤) الأصل : نظر بدل «نظير» .

(٥) ط ، ع والبايرتي : كترخص .

(٦) ساقط من أ .

أم لم يكن له معنى ظاهر ، كخمسين حلفا في القسامة ^(١) .

ص- ومنها أن لا يكون ذا قياس مركب ، وهو أن يستغني بموافقة الخصم في الأصل مع منعه علة الأصل ، أو منعه وجودها في الأصل . فالأول مركب الأصل .

مثل : عبد ، فلا يقتل به الحر ، كالمكاتب .

فيقول الحنفي : العلة جهالة المستحق من السيد والورثة .

فان صحت - بطل الإلحاق . وإن بطلت - منع حكم الأصل . فما ^(٣) ينفك عن عدم العلة في الفرع أو منع الأصل .

(الثاني مركب الوصف . مثل : تعليق الطلاق ^(٣) . فلا

(١) عن سهل بن أبي حنثة ورافع بن خديج أنهما قالا : خرج عبدالله بن سهل بن زيد ومحبيصة بن مسعود بن زيد . حتى إذا كانا بخيبر تفرقا في بعض ما هنالك . ثم إذا محبيصة يجد عبدالله بن سهل قتيلا . فدفعه . ثم أقبل إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم هو وحيوية بن مسعود وعبدالرحمن بن سهل - وكان أصغر القوم - فذهب عبدالرحمن ليتكلم قبل صاحبيه . فقال له رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : كبر . فصمت . فتكلم صاحباها وتكلم معهما . فذكروا لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - مقتل عبدالله بن سهل . فقال لهم : أتخلفون خمسين يمينا فتستحقون صاحبكم (أوقاتلكم) ؟ قالوا : وكيف نخلف ولم نشهد . قال . فتبرئكم يهود بخمسين يمينا ؟ قالوا : وكيف نقبل أيمان قوم كفار . فلما رأى ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أعطى عقله .

رواه مسلم في ٢٨ - القسامة ، ١ - باب القسامة ، رقم (١) ٢ / ٢٩١ .
وروى البخاري في ٨٧ - الديات ، ٢٢ - باب القسامة ، رقم (٦٨٩٩)

١٢ / ٢٣٠ نحوه .

(٢) الأصل : مما .

(٢) ط : للطلاق .

يصح قبل النكاح . كما لو قال : زينب التي أتزوجها طالق .

فيقول الحنفي : العلة عندي مفقودة - فإن صح - [في الأصل (١)] بطل الإلحاق ، والإلحاق حكم الأصل . فما ينفك عن عدم العلة في الأصل ، أو منع الأصل (٢) .

فلو (٣) سلم أنها العلة وأنها موجودة ، أو أثبت أنها موجودة انتهض الدليل عليه ، لاعترافه . كما لو كان مجتهدا .

وكذلك لو أثبت الأصل بنص ، ثم أثبت العلة بطريقها على الأصح ؛ لأنه لو لم يقبل - لم يقبل مقدمة تقبل المنع .

ث - الشرط السادس أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب .

والقياس المركب أن يستغني المستدل عن إثبات الحكم في الأصل بدليل موافقة الخصم إياه في حكم الأصل مع منع الخصم عليه ماجعل المستدل علة (للحكم)^١ . بل العلة عند الخصم غير ما جعل المستدل علة .

أو مع منع الخصم وجود العلة في الأصل .

(١) زيادة من ط ع .

(٢) مابين القوسين ساقط من البابرتي . وفي ط ، ع : فما ينفك عن منع الأصل أو عدم العلة في الأصل .

(٣) ط : ولو .

والأول - وهو أن يمنع الخصم عليه^(١) الأصل - يسمى مركب الأصل ، لأن الأصل ، أي ماجعل جامعا وصفان يصلح كل منهما أن يكون علة .

مثل قول الشافعي فيما إذا قتل الحر عبدا : المقتول عبد ، فلا يقتل الحر به ، كالمكاتب . والجامع كونها رقيقين .

فإن الشافعي يستغنى عن إثبات عدم وجوب القصاص على الحر في صورة المكاتب بدليل لأن أبا حنيفة يوافق فيه ، لكن يمنع ماجعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص ؛ لأن علة عدم وجوب القصاص في صورة المكاتب عند الحنفي : جهالة المستحق من السيد والورثة ؛ لأنه لم يعلم أن مستحق القصاص السيد أو الورثة .

فيقول الحنفي : العلة عندي : جهالة المستحق من السيد أو الورثة في صورة المكاتب . فإن صحت عليه جهالة المستحق من السيد أو الورثة - بطل إلحاق الفرع به بالقياس ؛ إذ العلة غير موجودة في الفرع .

وإن بطلت عليه الجهالة - منع حكم الأصل ؛ لأن حكم الأصل لم يثبت بنص أو إجماع ، بل ثبت بناء على عليه الجهالة . فإذا بطل الموجب للحكم - لم يثبت الحكم . وحينئذ يبطل القياس . فما ينفك القياس عن عدم العلة في الفرع أو منع حكم الأصل .
الثاني - وهو أن يمنع الخصم وجود العلة في الأصل - فيسمى مركب الوصف

(١) ساقط من ١ .

مثل قول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح ؛ مثل : إن تزوجت زينب فهي طالق . هذا تعليق الطلاق . فلا يصح قبل النكاح . أي لا يقع الطلاق به قياسا على ما لو قال : زينب التي أتزوجها طالق . فإنه لا يقع الطلاق عند أبي حنيفة أيضا ، لكن بمنع وجود العلة الموجبة للوقوع في الأصل .

فنقول : العلة الموجبة للوقوع هو التعليق ، وهو مفقود في الأصل عندي . فإن صح فقدان العلة في الأصل - بطل إلحاق الفرع به ، لعدم وجود العلة في الأصل .

وإلا - أي وإن لم يصح فقدان العلة في الأصل - منع حكم الأصل ؛ فإنه حينئذ يكون الطلاق واقعا في الأصل لوجود علة الوقوع فيه . فما ينفك هذا القياس عن عدم العلة في الأصل . أو منع حكم الأصل .

ثم الخصم إن كان مقلدا وسلم عليه ماجعل المستدل علة في الأول أي مركب الأصل ، وسلم وجود العلة في الأصل الثاني ، أي مركب الوصف ، أو أثبت المستدل أن العلة موجودة في الأصل - انتهض دليل المستدل على الخصم ، أي يتم دليله ، لاعتراف الخصم بعلية وصف المستدل في الأول ، وبوجود العلة في أصل الثاني . كما لو كان الخصم مجتهدا .

وكذلك لو أثبت المستدل حكم الأصل بنص ، ثم أثبت العلة بما هو طريق إثباتها - ينتهض دليله على الخصم إن كان مجتهدا على الأصح ؛ لأنه لو لم يقبل الخصم الدليل بعد إثبات حكم الأصل

بنص وإثبات العلة بطريقها - لزم أن لايقبل الخصم مقدمة تقبل المنع .

وإن أثبتها المستدل بالدليل بعد منع الخصم إياها - فيلزم أن لايقبل إلا البديهيات .

وإنما قيدنا الخصم بكونه مجتهدا ؛ لأن ذلك لايجري (١) بالنسبة إلى المقلد ، لجواز أن يكون اعتقاده أن إمامه يدفع ماتمسك به المستدل .

ص - ومنها أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع .

ش - الشرط السابع أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع . فإنه حينئذ جعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً ليس أولى من العكس .

كما لو قيل : الأرز يجرى فيه الربا ، قياساً على البر ، ثم يستدل على إثبات جريان الربا في البر بقوله - عليه السلام - : «لاتتبعوا الطعام بالطعام (٢)» . فإن هذا الدليل شامل لحكم الأرز .

(١) أ : يجرى بدل «لايجرى» .

(٢) قال ابن كثير في التحفة ١/٢٩ : ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة . وأقرب ما رأيت إلى ذلك ما رواه مسلم عن معمر بن عبد الله قال : كنت أسمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول : الطعام بالطعام مثلاً بمثل . قال : وكان طعامنا يومئذ الشعير .

انظر مسلم ٢٢ - المساقاة ، ١٨ - باب بيع الطعام مثلاً بمثل ، رقم (٩٢) . ١٢١٤/٣ .

ص - ومن شروط علة الأصل أن تكون بمعنى الباعث ، أي
مشملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم ؛ لأنها إذا (١)
كانت مجرد أمارة - وهي مستنبطة من حكم الأصل - كان دورا .
ش - لما فرغ من شروط الحكم في الأصل - شرع في شروط
علة الأصل .

الأول - أن تكون العلة في الأصل بمعنى الباعث ، أي تكون
مشملة على حكمة تصلح (٢) لأن تكون مقصودة للشارع من شرع
حكم الأصل . كالإسكار في حرمة الخمر ، فإنه مشتمل على حفظ
العقل ، إذ الحرمة تؤدي إلى حفظ العقل . وهو مقصود الشارع .
وإنما شرط أن تكون العلة بمعنى الباعث ؛ لأنها إذا كانت مجرد
أمارة - لزم الدور ؛ لأن العلة فرع حكم الأصل . لكونها مستنبطة
منه .

وإذا كانت مجرد أمارة - لافائدة لها سوى تعريف الحكم فيكون
الحكم متفرعا عليها . فيلزم الدور .

وفيه نظر ؛ لأنه يجوز أن تكون فائدتها تعريف حكم الفرع ،
فلا يكون حكم الأصل متفرعا عليها ، فلا يلزم الدور .

وقال بعض الشارحين (٣) في بيان لزوم الدور : إن حكم

(١) الأصل : إن بدل «إذا» .

(٢) الأصل : أن بدل «لأن» .

(٣) هو الخنجي . انظر : النقود والردود (٣٩٠ ب) .

الأصل إنما يكون معرفا لعلية الوصف ، إذا كان الوصف مفضيا إلى الحكمة المقصودة . فما لم يشتمل الوصف على الحكمة - لم يكن الحكم معرفا لعليته إلا بالمقارنة الصرفة . فحصوله في الفرع بوصف المعرفية يوقف على المقارنة المتوقفة على المعرفية . فيلزم الدور . وهذا ماظهر له في هذا الموضع .

وفيه نظر ؛ فإننا لانسلم أن المقارنة متوقفة على المعرفية (١) .

والحق أن يقال في بيان لزوم الدور : إن الوصف إذا كان مجرد أمانة - لا بد وأن يكون معرفا لحكم الأصل ، وإلا لم يكن معرفا لحكم الفرع ؛ لأنه لو كان معرفا لحكم الفرع ، ولم يكن معرفا لحكم الأصل - والتقدير أنه ليس بباعث - لم يكن للأصل مدخل في الفرع ؛ لأن ثبوت الوصف في الفرع لا يتوقف على حكم الأصل . وكذا معرفته لحكم الفرع ضرورة كونه غير معرف لحكم الأصل .

فثبت أنه إذا كان الوصف مجرد أمانة - لا بد وأن يكون معرفا لحكم الأصل . فكيون حكم الأصل متفرعا عليه . والوصف مستنبط من حكم الأصل ، فيكون فرعا لحكم الأصل . فيلزم الدور .

ص - ومنها أن تكون وصفا ضابطا للحكمة ، لا حكمة مجردة لخفائها أو لعدم انضباطها .

ولو أمكن اعتبارها - جاز على الأصح .

(١) الأصل : المعرفة .

ش- الشرط الثاني أن تكون علة الأصل وصفا ضابطا
لحكمة .

والحكمة هي : الغاية والغرض من الحكم . كدفع المشقة
بالنسبة إلى رخص المسافر . فإنه هو الغاية من الرخص .
والوصف الضابط للحكمة كالسفر الطويل إلى مقصد معين ،
فإنه ضابط لدفع (١) المشقة .

وإنما اشترط أن تكون العلة وصفا ضابطا لحكمة ، لا أن
تكون حكمة مجردة ؛ لأن الحكمة المجردة خفية أو غير منضبطة .
ولو أمكن اعتبار الحكمة وحدها لانضباطها وعدم خفائها
- ففي جواز التعليل بها خلاف .

والأصح أنه يجوز التعليل بها ؛ لأن الحكمة هي العلة للحكم
لكونها غاية له . فتعليل الحكم بها أولى من تعليله بالوصف .

ص- ومنها : أن لا تكون عدما في الحكم الثبوت .

لنا : لو كان (عدما - لكان مناسبا أو مظنة مناسب (٢) .
وتقرير الثانية أن العدم المطلق باطل . والمخصص بأمر إن كان
وجوده منشأ مصلحة - فباطل ، وإن كان منشأ مفسدة فإناع . وعدم

(١) أ : كدفع .

(٢) ط : مظنته .

المانع ليس علة^(١) .)

وإن كان وجوده ينافي وجود المناسب - لم يصلح عدمه مظنة لتقيضه ؛ (٢) لأنه إن كان ظاهراً تعين بنفسه . وإن كان خفياً - فنقيضه^(٢)) خفي ولا يصلح الخفي مظنة للخفي^(٣) ، وإن لم يكن فوجوده كعدمه .

وأيضاً : لم يسمع أحد يقول : العلة كذا أو عدم كذا .
واستدل بأن (لاعلة) عدم . فنقيضه وجود .

وفيه مصادرة .

وقد تقدم مثله .

ش - الشرط الثالث أن لا يكون علة الأصل عدماً في الحكم الثبوتي . . خلافاً لبعض الأصوليين .

واحتج على أنه لا يجوز أن تكون علة الأصل عدماً إذا كان الحكم ثبوتياً بوجهين :

أحدهما - أنه لو كان الوصف الجامع في الحكم الثبوتي عدماً لكان مناسباً أو مظنة مناسب .

(١) العبارة ما بين القوسين في ع مختلفة من جميع النسخ . وهي هكذا : «لنا لو كان وجوده منشأً مصلحة - فباطل ، وإن كان منشأً مفسدة - فمانع . وعدم المطلق باطل . والمخصص بأمر ، إن كان وجوده منشأً مصلحة - فباطل ، وإن كان منشأً مفسدة - فمانع - وعدم المانع ليس علة .

(٢) ساقط من أ .

(٣) الأصل ، أ ، ب ، ج : والخفي لا يصلح مظنة الخفي .

والتالي باطل .

أما الملازمة فلأن الوصف الجامع لا بد وأن يكون باعثا لما تقدم
والباعث ينحصر في المناسب والمظنة كما سيأتى .

والمناسب هو : الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل ،
عقلا ، من ترتيب الحكم عليه ، ما يصلح أن يكون مقصودا من
حصول مصلحة أو دفع مفسدة .

ومظنة المناسب هو : ما يلازم الوصف المذكور إذا لم يكن
ظاهرا .

وأما بطلان التالي - وإليه أشار بقوله : «وتقرير الثانية» ؛ فلأن
العدم إما أن يكون عدما مطلقا أو مخصصا بأمر ، أي (١) مضافا
إليه .

والأول باطل ؛ لأن العدم المطلق لا يختص ببعض الأحكام
الثبوتية دون بعض .

والثاني أيضا باطل ؛ لأن وجود الأمر الذى اختص العدم به
إما أن يكون منشأ مصلحة لذلك الحكم الثبوتي أولا .

والثاني إما أن يكون منشأ مفسدة له أولا .

والثاني إما أن يكون منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي
أولا .

(١) ١ : أو بديل «أي» .

فهذه أربعة أقسام . والجميع باطل .

أما الأول ، وهو أن يكون وجود الأمر الذي اختص به العدم منشأ لمصلحة الحكم الثبوتي ، فلأن عدمه حينئذ لا يكون مناسبا للحكم الثبوتي ، ولا مظنة مناسب^(١) لاستلزام عدمه فوات تلك المصلحة .

وأما الثاني ، وهو أن يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص العدم به منشأ لمفسدة الحكم الثبوتي ، فلأنه حينئذ يكون وجود ذلك الأمر مانعا من تحقق ذلك الحكم الثبوتي . فعدمه عدم المانع . وعدم المانع لا يكون علة بالاتفاق .

وأما القسم الثالث وهو أن يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص به العدم منافيا لوجود المناسب لذلك الحكم الثبوتي ، فلأن عدم ذلك الأمر المنافي للمناسب لا يصلح أن يكون مظنة للمناسب الذي هو نقيض ذلك الأمر المنافي ؛ لأن نقيضه ، أعنى المناسب ، إن كان ظاهرا - تعين أن يكون بنفسه علة من غير احتياجه إلى مظنة .

وإن كان خفيا - فنقيضه - وهو ذلك الأمر المنافي له - أيضا خفي . فعدم ذلك الأمر المنافي للمناسب أيضا خفي . والخفي لا يصلح أن يكون مظنة للخفي .

وأما الرابع ، وهو أن يكون وجود ذلك الأمر الذي اختص العدم به ، لا يكون منافيا للمناسب ، فوجوده كعدمه وإذا تساوى

(١) ١ : يناسب .

وجوده وعدمه - لا يكون عدمه مناسباً ولا مظنة مناسب .

واعلم أن المصنف جعل المنافي المناسب قسيماً لما هو منشأ مفسدة . وذلك غير مستقيم ؛ لأن المنافي للمناسب داخل فيما هو منشأ مفسدة . فلا يكون قسيماً له .

قيل (١) : ظهور المناسب لا ينافي أن يكون عدم المنافي مظنة له . فيعلل بعدم المنافي كما يعلل بالمظنة الوجودية .

وفيه نظر ؛ لأنه إذا كان المناسب ظاهراً - تعين كونه علة ، وإلا لاجتماع علتان على معلول واحد .

الثاني - أنه لم يسمع عن أحد من المجتهدين يقول : العلة كذا ، أو عدم كذا . ولو كان العدم علة للحكم الثبوتي - لسمع عن المجتهدين هذا القول في بعض الأوقات ؛ لأن العادة تقضي بذلك .

واستدل على عدم جواز التعليل بالعدم بأن العلية موجودة ؛ لأن (لاعلية) عدم . فنقيضه - وهو العلية - موجودة . وإذا كانت العلية موجودة - لم يكن العدم علة وإلا لاتصف المعدوم بالأمر الوجودي - وهو محال .

وفيه مصادرة على المطلوب . فإن عدمية لاعلية متوقفة على وجود العلية ؛ لأن عدمية صورة السلب تتوقف على وجود مادخل عليه السلب . فلو توقف وجود العلية على عدمية اللاعلية - لزم الدور .

(١) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود (٢٩٢ ألف) .

وقد تقدم مثل ذلك في مسألة الحسن والقبح ، حيث قيل :
الحسن وجودي لكونه نقيض اللاحسن (١) .

ص- قالوا : صح تعليل الضرب بانتفاء الامتثال .
قلنا : بالكف .

ش- القائلون بأن عدم يجوز أن يكون علة للثبوت ، قالوا :
صح تعليل الضرب الذي هو وجودي ، بانتفاء الامتثال الذي هو
عدمي . فإن السيد إذا أمر عبده بفعل ، ولم يمثل ، وضربه السيد -
صح أن يقال : إنما ضربه لأنه لم يمثل .

أجاب بأن الضرب معلل بكف النفس عن الامتثال ،
لا بانتفاء الامتثال . والكف أمر ثبوتي .

ص- وأن لا يكون عدم جزءا منها [لذلك] (٢)

قالوا : انتفاء معارضة المعجزة جزء (٣) من المعرف لها وكذلك
الدوران وجزؤه عدم .

قلنا : شرط ، لاجزاء (٤) .

ش- الشرط الرابع أن لا يكون عدم جزءا من علة الأصل .
والدليل عليه ماتقدم .

(١) أ : الآخر بدل اللاحسن .

(٢) زيادة من : ط .

(٣) الأصل : خير بدل جزء وفي ع : المعجز بدل «المعجزة» .

(٤) الأصل : شرط الآخر .

القائلون بأن العدم يجوز أن يكون جزءا من العلة ، قالوا :
إن انتفاء معارضة المعجزة بمثلها ، جزء من المعرف للمعجزة ؛ لأن
الفعل الخارق للعادة يتوقف في كونه معجزة على انتفاء المعارضة
وانتفاء المعارضة ، عدمي . وكون الفعل معجزة ، ثبوتي . فقد صار
العدم جزء علة^(١) الثبوتي .

وأیضا : الدوران علة ، لعلية المدار للدائر ، وعلية المدار ،
ثبوتية . وجزء الدوران ، عدم ؛ لأن الدوران مركب من الطرد
والعكس .

والعكس عدم فيجوز أن يكون جزء علة^(٢) الثبوتي عدما .

أجاب بأن العدم في الصورتين شرط ، لاجزاء .

ص- وأن لاتكون المتعدية المحل ولاجزءا منه ، لامتناع
الإلحاق .

بخلاف القاصرة .

ش- الشرط الخامس أن لاتكون علة الحكم محل الحكم ولا
جزءا من محله ، خاصا به ، إن كانت العلة متعددة ، لامتناع إلحاق
الفرع بالأصل حينئذ ؛ إذ يمتنع أن يتحقق في الفرع محل حكم
الأصل أو جزؤه الخاص به^(٣) . والإلزام اتحاد الأصل والفرع .

(١) الأصل : عمله بدل «علة» .

(٢) أ . عليه بدل «علة» .

(٣) «به» ساقط من أ .

بخلاف العلة القاصرة ، فإنه يجوز أن يكون المحل أو جزؤه الخاص به علة للحكم ؛ إذ لا يبعد أن يقول الشارع : حرمت الربا في البر لكونه برأ أو لجزئه الخاص به .

وإنما قيدنا الجزء بكونه خاصا ؛ إذ يجوز تعليل الحكم بالجزء المشترك لإمكان وجوده في الفرع .

ص- والقاصرة بنص أو إجماع صحيحة باتفاق .

والأكثر على صحتها بغيرهما ، كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما .

خلافاً لأبي حنيفة ، رضي الله عنه .

لنا : أن الظن حاصل بأن الحكم لأجلها ، وهو المعنيُّ بالصحة بدليل صحة المنصوص عليها .

واستدل : لو كانت صحتها موقوفة على تعديتها - لم تنعكس للدور .

والثانية اتفاق .

وأجيب بأنه وقف معية .

ش- اتفقوا على صحة التعليل بالقاصرة ، أي المختصة بالأصل إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع .

والأكثر على صحة التعليل بالقاصرة إذا كانت ثابتة بغير نص أو إجماع ، كتعليل الربا في النقدين بجوهريتهما .

وقال أبوجنيفة : لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت ثابتة بغير نص أو إجماع (١) .

والدليل على صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة أن المجتهد إذا اجتهد في طلب العلة ، وأدى اجتهاده إلى أن القاصرة علة - حصل الظن بأن الحكم لأجلها . ولانعني بصحة التعليل بالقاصرة إلا حصول الظن بأن الحكم لأجلها بدليل صحة المنصوص عليها ؛ فإنه إذا حصل الظن في المنصوص عليها بأن الحكم لأجلها - صح التعليل بها .

واستدل على صحة التعليل بالقاصرة (٢) بأنه لو كانت صحة العلة موقوفة على تعدي العلة - لم ينعكس ، أي لم يتوقف التعدي على صحة العلة .

والتالي باطل بالاتفاق ؛ فإن التعدي موقوفة على صحة العلة .

وإلى بطلان التالي أشار بقوله : والثانية اتفاق .

بيان الملازمة : أن التعدي لو كانت موقوفة على صحة العلة - والفرض أن صحة العلة موقوفة على التعدي - يلزم الدور .

أجاب بأن توقف كل واحدة من صحة العلة والتعدي على الأخرى ، توقف معية ؛ فإن صحة التعليل موقوفة على وجود العلة في الفرع ، ويتحقق كل واحد من صحة التعليل والتعدي مع

(١) انظر : مسلم الثبوت ٢/٢٧٦ ، والتوضيح ٢/٦٧ .

(٢) الأصل : واستدل على صحة التعليل بها واستدل على صحة التعليل بالقاصرة .

الأخرى . فلا يلزم الدور .

ص - قالوا : لو كانت صحيحة - لكانت مفيدة . والحكم في الأصل بغيرها . ولا فرع .

ورد بجريانه في القاصرة بنص ، وبأن النص دليل الدليل .

وبأن الفائدة : معرفة الباعث المناسب^(١) . فيكون ادعى إلى القبول .

(٢) وإذا قدر وصف آخر متعدد - لم يفد إلا بدليل على استقلاله .

ش - احتج القائلون بعدم صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة بأنه لو كانت على القاصرة المستنبطة صحيحة - لكانت مفيدة ؛ إذ ما لافائدة فيه لا يحكم بصحته .

والتالي باطل ؛ إذ لافائدة للقاصرة ؛ لأن فائدة العلة إثبات الحكم ، ولم يثبت الحكم بها في غير الأصل لكونها قاصرة . والحكم في الأصل بغير القاصرة ؛ لأن الحكم في الأصل بالنص أو الإجماع .

أجاب أولا بالنقض الإجمالي . فإن هذا الدليل بعينه جار في القاصرة الثابتة بنص أو إجماع .

وثانيا بمنع انتفاء الفائدة . فإن فائدته إثبات حكم الأصل . والنص أو الإجماع دليل الدليل ، أي دليل هذه العلة .

(١) الأصل ، ج : الباعث والمناسب .

(٢) ١ : أو بدل «و» .

وفيه نظر ؛ فإن حكم الأصل عرف بالنص أولاً ، ثم عرف العلة بحكم الأصل . فلا يجوز أن تكون العلة مثبتة لحكم الأصل .
والإ يلزم الدور .

وثالثاً بعدم انحصار فائدة العلة في إثبات الحكم ؛ فإن فائدته معرفة الباعث المناسب ليكون أدعى إلى القبول ، لكونه معقول المعنى .

وأيضاً فائدتها أنه إذا ثبت كون القاصرة علة ، فلو قدر وصف آخر متعدد - لم يفد العلية إلا إذا دل دليل على استقلاله بالعية .

ص- وفي النقض وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم .

ثالثها يجوز في المنصوصة لا المستنبطة .

ورابعها عكسه .

وخامسها : يجوز في المستنبطة وإن لم يكن بمانع (١) ولا عدم شرط . والمختار : إن كانت مستنبطة - لم يجوز ، إلا بمانع (٢) أو عدم شرط ؛ لأنها لا تثبت عليتها إلا ببيان أحدهما ؛ لأن انتفاء الحكم ، إذا لم يكن ذلك (٣) لعدم المقتضى وإن كانت منصوصة ، فبظاهر عام فيجب تخصيصه كعام وخاص ، ويجب (٤) تقدير المانع .

لنا : لو بطلت - لبطل المخصص .

(١) ع : لمانع . البابرتي : مانع .

(٢) ع والبابرتي : لمانع .

(٣) «ذلك» ساقط من أ .

(٤) ط ع : ووجب .

وأیضا : جمع بین الدلیلین .

ولبطلت القاطعة ، كعلل القصاص والجلد وغيرهما .

ث - اختلف الأصوليون في النقص ، وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه على ستة مذاهب :

أحدها - أنه يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا ، أي لا يقدر تخلف في العلية .

وثانيها - أنه لا يجوز تخلف الحكم عنه مطلقا ، أي يقدر في العلية .

وثالثها - أنه يجوز تخلف الحكم في المنصوصة ولا يجوز تخلفه في المستنبطة .

ورابعها - عكسه ، أي يجوز تخلف الحكم في المستنبطة ولا يجوز تخلفه في المنصوصة .

وخامسها : لا يجوز التخلف في المنصوصة ، ويجوز في المستنبطة ، وإن لم يكن التخلف بمانع ، ولا عدم شرط .

ويعلم من ذلك أن المذهب الرابع جواز التخلف في المستنبطة إذا كان بمانع أو عدم شرط .

وسادسها - وهو المختار عند المصنف أن العلة إن كانت مستنبطة - لا يجوز التخلف عنها إلا بمانع أو عدم شرط ؛ لأن العلة المستنبطة لا تثبت عليتها عند تخلف الحكم إلا ببيان أحدهما ، أعني

وجود المانع أو عدم الشرط ؛ لأن انتفاء الحكم إذا لم يكن ذلك أي وجود المانع أو عدم الشرط - تعين أن يكون لعدم المقتضي ، أي العلة ؛ إذ يمتنع تخلف المعلول عن العلة عند وجود الشرط وعدم المانع .

وإن كانت منصوصة - فشرط جواز تخلف الحكم عنها ، كون التخصيص بنص ظاهر عام . فيجب حينئذ تخصيص ذلك العام بالنافي للحكم في صورة التخلف ، والعمل بالعلة في غير صورة التخلف ، كعام وخاص إذا اختلفا - فإنه يخصص العام بالخاص ويعمل بالعام في غير صورة التخصيص . ويجب تقدير المانع في صورة التخلف إن لم يظهر مانع للضرورة .

واحتج المصنف على أن تخلف الحكم عن العلة المنصوصة بظاهر عام ، لا يبطل عليتها بثلاثة وجوه :

الأول أن العلة المنصوصة بظاهر عام لو بطلت بالنقض - لبطل العام المخصّص بظهور الخاص .

والتالي باطل (١) لما مر أن العام المخصّص يكون حجة .

بيان الملازمة : أن نسبة العلة المنصوصة بظاهر عام إلى موارد الحكم كنسبة العام (١) إلى أفرادها . فكما أن التخصيص لا يبطل العام بالكلية ، كذلك النقض لا يبطل العلية بالكلية .

الثاني :- أن العام الظاهر دلّ على العلية ، والنقض دل على

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

عدم العلية ، فيعمل بالظاهر العام في غير صورة النقص ، ويعمل بالنقض في صورته . ليكون جمعا بين الدليلين ؛ لأن الجمع بين الدليلين أولى من إهمالهما أو إهمال أحدهما بالكلية .

الثالث - أن العلة بنص ظاهر لو بطلت بالنقض - لبطلت العلة القاطعة ، أي المتفق عليها ، كعلل القصاص والجلد وغيرهما بالنقض ؛ لأن العلة المنصوصة بنص ظاهر لاتتقاعد عن العلة المتفق عليها .

والتالي باطل ؛ لأن العلل القاطعة قد يتخلف الحكم عنها في بعض الصور ، ولم تبطل عليتها .

ص - أبوالحسين : النقص يلزم فيه مانع أو انتفاء شرط .
فيتبين^(١) أن نقيضه من الأولى .

قلنا : ليس ذلك من الباعث .

ويرجع النزاع لفظيا .

قالوا : لو صحت - للزم الحكم .

وأجيب بأن صحتها كونها باعثة ، لا لزوم الحكم ، فإنه مشروط .

قالوا : تعارض دليل الاعتبار ودليل الإهدار .

قلنا : الانتفاء للمعارض لاينافي الشهادة .

(١) ج : فبين .

قالوا : تفسد كالعقلية .

وأجيب بأن العقلية بالذات ، وهذه بالوضع .

ش - القائلون بأن النقض يقدر في العلة ، احتجوا بأربعة

وجوه :

الأول ما ذكره أبو الحسين : وهو أن النقض يلزم فيه وجود مانع أو انتفاء شرط ؛ لأن تخلف الحكم بدون أحدهما يشعر بانتفاء العلة . فبين (١) النقض أن نقيض أحدهما ، أعني نقيض وجود المانع ونقيض انتفاء الشرط من أجزاء العلة الأولى التي ادعى أنها علة ؛ لأن الحكم لا يثبت بدون نقيض أحدهما . فينتفي العلة عند انتفاء نقيض أحدهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه .

أجاب بأن المراد من العلة : الباعث . ونقيض أحدهما ليس جزءا من الباعث .

ويرجع النزاع لفظيا ؛ لأنه إن أريد بالعلة : الباعث - لا يكون نقيض أحدهما جزءا منها ، ولا يقدر النقض في العلة .

وإن أريد بالعلة ما يثبت الحكم ، يكون نقيض أحدهما جزءاً منها ويقدر النقض في العلة .

الثاني - أنه لو صحت العلة مع النقض - للزم الحكم في صورة النقض ؛ لأن العلة مستلزمة لمعلولها .

(١) الاصل : فتين .

والتالي باطل ؛ لأن الحكم قد تخلف في صورة النقض .

أجاب بأن صحة العلة كونها باعثة على شرعية (١) الحكم ، لا (٢) أن يكون الحكم لازما لها . والعلة بمعنى الباعث لا تكون ملزومة للحكم ؛ فإن لزوم الحكم للعلة مشروط بوجود الشرط وعدم المانع .

الثالث - أنه لا يصح العلة مع النقض لأن دليل الاعتبار - وهو مادل على عليية الوصف - عارض دليل إهدار عليية الوصف ، أي إبطالها ، وهو انتفاء الحكم في صورة ، فتساقطا .

أجاب بأن انتفاء الحكم لوجود المعارض - وهو تحقق المانع او انتفاء الشرط - لا ينافي الشهادة ، أي الدليل الدال على اعتبار عليية الوصف ؛ لأن عند وجود الشهادة ، جاز أن ينتفي الحكم لمعارض (٣) .

وإذا لم يكن بين انتفاء الحكم لمعارض (٤) وبين الشهادة منافاة - لا يقع التعارض بينهما (٥) .

الرابع - أنه تفسد العلة بالنقض قياسا على العلة العقلية .

أجاب عنه بالفرق . فإن العلة العقلية تقتضي المعلول

(١) الأصل : شريعة .

(٢) الأصل : إلا بدل «لا» .

(٣) أ : بمعارض .

(٤) أ : بمعارض .

(٥) أ : فيهما بدل بينهما .

بالذات . فلا يجوز أن يتخلف المعلول عنها .
وهذه - أي العلة الشرعية - تقتضى الحكم بالوضع فيجوز أن
يتخلف الحكم عنها .

ص - المجوّز في المنصوصة : لو صحت مع النقص - لكان
لتحقق المانع ، ولا يتحقق إلا بعد صحتها . فكان دورا .
وأجيب بأنه دور معية .

والصواب أن استمرار الظن بصحتها عند التخلف يتوقف على
المانع . وتحقق المانع يتوقف على ظهور الصحة . فلا دور . كإعطاء
الفقير يظن أنه لفقره . فإن لم يعط آخر - توقف الظن . فإن تبين مانع
- عاد ، والإزال .

قالوا : دليلها اقتران ، وقد تساقطا .
وقد تقدم .

ش - المجوز تخلف الحكم عن العلة المنصوصة ، دون العلة
المستنبطة احتج على أن التخلف يقدر في العلة بوجهين :

الأول - لو صحت العلة المستنبطة مع النقص - لكانت
صحتها لتحقق المانع ، وإلا لم يتخلف الحكم عنها . فيتوقف صحة
العلة على تحقق المانع . والمانع يتوقف على صحة العلة ؛ لأن المانع
إنما يكون مانعا إذا تحقق المتتضي . فيتوقف كل واحد من المانع
والصحة على الآخر . فيلزم الدور .

أجاب بأن توقف كل واحد منها على الآخر توقف المعية ؛ لأن

الصحة والمانع لايتقدم أحدهما على الآخر . والدور بسبب توقف المعية لا يكون محالا .

ثم قال المصنف : والصواب أن الصحة لايتوقف على المانع ، بل استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم يتوقف على المانع ؛ لأن صحة العلة جاز أن يتحقق بدون المانع فيما إذا لم يتخلف الحكم عن العلة .

وتحقق المانع لايتوقف على استمرار الظن بصحة العلة عند تخلف الحكم ، بل يتوقف على ظهور الصحة . فلا يلزم الدور . كإعطاء الفقير (١) شيئا ، فإنه يُظن أن الإعطاء للفقير . فإن لم يعط فقيرا آخر - توقف الظن في كون العلة فقرا . فإن تبين مانع عن إعطاء الفقير (١) الآخر - عاد ظن عليه الفقر ، أي استمر . وإن لم يتبين مانع زال ظن عليه الفقر (٢) - فظهر أن استمرار ظن صحة العلة عند تخلف الحكم يتوقف على المانع .

الثاني - أن دليل العلة المستنبطة اقتران الحكم بها في بعض الصور . (فكما (٣) أن اقتران الحكم بالوصف في بعض (٣) الصور) يدل على العلية ، فكذلك عدم اقتران الحكم به في بعض الصور يدل على عدم العلية . فتعارضها وتساقطا .

وقد تقدم جواب ذلك في دليل الاعتبار ودليل الإهدار .

(١) ما بين القوسين ساقط من ١ .

(٢) الأصل : والظن عليه الفقر بدل «زال ظن عليه الفقر» .

(٣) ما بين القوسين مكرر في الأصل .

ص - المجوز في المستنبطة : المنصوصة دليلها نص عام . فلا يقبل .

وأجيب : إن كان قطعيا - فمسلم .

وإن كان ظاهرا - وجب قبوله .

ش - المجوز في المستنبطة دون المنصوصة - وهو القائل بالمذهب الرابع - احتج على أن المنصوصة لا يجوز النقض فيها بأن المنصوصة دليلها نص عام . والنص العام يقتضي ثبوت علية الوصف في جميع موارد . فلا يقبل النقض .

أجاب بأن النص العام إن كان قطعيا - أي دلالة على العلة بطريق القطع - فمسلم أنه لا يقبل النقض .

وإن كان ظاهرا ، أي دلالة على العلة بطريق الظهور - وجب قبوله للنقض . كالعامة للتخصيص .

ص - الخامس : المستنبطة علة بدليل ظاهر . وتختلف الحكم مشكك . فلا يعارض الظاهر .

وأجيب : تختلف الحكم ظاهر أنه ليس بعلة .

والمناسبة والاستنباط مشكك .

والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين ، يوجب الشك في الآخر .

قالوا : لو توقف كونها أمانة على ثبوت الحكم في محل آخر

- لانعكس . فكان دورا تحكما .

وأجيب بأنه دور معية .

والحق أن استمرار الظن بكونها أمانة يتوقف على المانع أو ثبوت الحكم . وهما على ظهور كونها أمانة .

ش- القائلون بجواز النقض في المستنبطة ، وإن لم يكن النقض بمانع ولا عدم شرط - وهو المذهب الخامس - احتجوا على جواز النقض في المستنبطة مطلقا بوجهين .

الأول - أن المستنبطة علة بدليل ظاهر ؛ لأن دليلها : المناسبة . والمناسبة تدل على علية الوصف بحسب الظهور ، لا بحسب القطع . وتختلف الحكم عن الوصف مشكك في علية الوصف ، أي دلالة على عدم العلية ليست بظاهرة ؛ لأن احتمال تخلف الحكم لعدم العلة يساوى احتمال تخلفه لوجود المعارض . وغير الظاهر لا يعارض [الظاهر^(١)] . فلم يقدح النقض في العلية .

أجاب بأن تخلف الحكم بلا وجود مانع وانتفاء شرط يدل بحسب الظهور على أن الوصف ليس بعلة . ودلالة المناسبة واستنباط العلة على العلية مشكك . فلا يكون ظاهرا . وغير الظاهر لا يعارض الظاهر .

والتحقيق أن الشك في أحد المتقابلين يوجب الشك في

(١) زيادة من أ ب ج .

الآخر . فإذا كان تخلف الحكم عن الوصف يوجب الشك في عدم العلية - وجب أن يقع الشك في العلية - فلا يبقى ظهور دلالة الدليل الدال على العلية . فيقع التعارض .

الثاني - لو قدح النقض في العلة المستنبطة - لتوقف كون العلة المستنبطة أمانة للحكم على ثبوت الحكم في محل آخر ، وهو محل النقض . ولو توقف كونها أمانة للحكم على ثبوت الحكم في محل آخر - لانعكس ، أي توقف الحكم في محل آخر على كون العلة المستنبطة أمانة للحكم . فيلزم الدور .

قوله : «وإلا» أي وإن لم ينعكس يلزم التحكم .

أجاب بأنه دور معية ، فلا يكون باطلا .

والحق أن استمرار الظن بكون الوصف أمانة للحكم يتوقف على وجود المانع في محل النقض أو ثبوت الحكم فيه ووجود المانع . وثبوت الحكم في محل النقض يتوقف على ظهور كون الوصف أمانة ، لا على استمرار الظن بكونه أمانة . فلا يلزم الدور .

ص- وفي الكسر ، وهو وجود الحكمة المقصودة مع تخلف الحكم .

المختار : لا يبطل .

كقول الحنفي في العاصي بسفره : مسافر فيترخص كغير العاصي . ثم يبين المناسبة بالمشقة . فيعترض بصنعة شاقة في الحضر .

لنا : أن العلة : السفر ؛ لعسر انضباط المشقة ، ولم يرد
النقض عليه .

ش- اختلف الأصوليون في الكسر . وهو وجود الحكمة
المقصودة من شرع الحكم مع تخلف الحكم عنه .
والمختار أنه لا يُبطل العلة .

والفرق بينه وبين النقض أن النقض هو تخلف الحكم عن
الوصف الضابط للحكمة . والكسر تخلفه عن حكمة الحكم .

مثاله : قول الحنفي في العاصي بالسفر ، وهو الذي يكون
سفره معصية كالأبق : مسافر فيترخص برخص السفر كغير
العاصي^(١) ثم يُبين المناسبة بين السفر والرخص باشتغال السفر على
المشقة فيعترض الشافعي بصنعة شاقة في الحضر ، مثل صنعة
الحدادين . فإن المشقة متحققة ثمة ، مع تخلف رخص المسافر
عنها^(٢) .

واحتج المصنف على المختار بأن العلة هي الوصف الضابط
للحكمة ، لا الحكمة لعسر انضباطها ؛ فإن المشقة مختلفة باختلاف
الأشخاص والأزمان . والشارع لم يجعل مايعسر انضباطه علة
للحكم . فلا يرد النقض على ماهو علة .

ص- قالوا : الحكمة هي المعتبرة قطعاً . فالنقض وارد .

(١) انظر : المختار وشرحه الاختيار ٨١/١ .

(٢) انظر : الأصول والضوابط ص ٣٧٥ .

قلنا : قدر الحكمة المساوية في محل النقض مزنون ، ولعله لمعارض . والعلة في الأصل موجودة قطعاً . فلا يعارض الظن القطع . حتى لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر قطعاً ، وإن بعد - أبطل ، إلا أن يثبت حكم آخر أليق بها .

كما لو علل القطع بحكمة الزجر - فيعترض بالقتل العمد العدوان . فإن الحكمة أزيد لو قطع .

فنعول (١) : ثبت حكم [آخر] (٢) أليق بها تحصل به وزيادة ، وهو القتل .

ش - القائلون بأن الكسر يُبطل العلة ، قالوا : الحكمة هي المعبرة في العلية قطعاً ، لا الوصف الضابط للحكمة ؛ لأن المقصود من شرع الحكم هو الحكمة . والوصف عنوان الحكمة وضابطها . فحينئذ يرد النقض لوجود الحكمة في صورة النقض مع تخلف الحكم عنها .

أجاب بأن نقض الحكمة يتوقف على تحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الأصل في محل النقض . وتحقق قدر الحكمة المساوية لحكمة الأصل في محل النقض مزنون ؛ إذ من الجائز أن يكون القدر الموجود في محل النقض أقل من القدر الموجود في الأصل . وبتقدير وجود قدر الحكمة المساوية في محل النقض ، يجوز أن يكون التخلف لمعارض - وإليه أشار بقوله : «ولعله لمعارض» - فيكون وجود قدر الحكمة المساوية لحكمة (٣) الأصل في محل النقض بدون معارض مزنونا . والعللة في الأصل موجودة قطعاً . والظن لا يعارض

(١) ط : فيقول .

(٢) زيادة من ط ع .

(٣) أ : لحل .

القطع .

نعم لو قدرنا وجود قدر الحكمة أو أكثر منها في محل النقض على سبيل القطع - وإن بعد هذا التقدير ، لعسر الاطلاع على قدر الحكمة - أبطل الكسر العلة ؛ لأنه حينئذ يقع التعارض بينهما ، إلا أن يثبت حكم آخر في محل النص أليق بالحكمة من الحكم المختلف ، فإنه حينئذ لا يبطل الكسر العلة .

مثلا : لو علل وجوب قطع اليد قصاصا بحكمة الزجر ، فيعترض الخصم بالقتل العمد العدوان ، فإن حكمته أزيد ثمة لو قطع . ومع هذا لم يجب القطع .

فيقول المعلل : ثبت فيه حكم أليق بحكمة الزجر ، تحصل حكمة الزجر بذلك الحكم وزيادة ، وهو القتل .

ص- وفي النقض المكسور - وهو نقض بعض الأوصاف - المختار : لا يبطل .

كقول الشافعي - رحمه الله - في بيع الغائب : مبيع مجهول الصفة عند العاقد [حال العقد^(١)] . فلا يصح . مثل : بعتك عبدا .

فيعترض بما لو تزوج امرأة لم يرها .

لنا : أن العلة : المجموع ، فلا نقض .

فإن بين عدم تأثير كونه مبيعا^(٢) - كان كالعدم - فيصح النقض ولا يفيد مجرد ذكره دفع النقض .

(١) زيادة من طع والبابرتي .

(٢) الأصل : معييا بدل «مبيعا» .

ش - اختلفوا في النقص المكسور - وهو نقض بعض أوصاف العلة ، أي تخلف الحكم عن بعض أوصاف العلة .
والمختار أنه لا يبطل العلة .

مثاله : قول الشافعي في بيع الغائب : مبيع مجهول الصفة عند العاقد (١) ، فلا يصح العقد ، قياسا على ما إذا قال : بعت عبدا من عبيدى . فإنه لا يصح العقد بالاتفاق . والعلة كون المبيع مجهول الصفة عند العاقد .

فيعترض الحنفي بما لو تزوج امرأة لم يرها . فإن الجهل بالصفة عند العاقد متحقق مع صحة العقد . فتخلف الحكم عن بعض أوصاف العلة .

واحتج على المختار بأن العلة : مجموع الأوصاف (٢) لا بعضها يعني مجموع كونه مبيعا مجهول الصفة عند العاقد ، لا مجهول الصفة (٣) عند العاقد فقط . فلا نقض للعلة ، أي لم يلزم تخلف الحكم عن العلة .

فإن بين الحنفي عدم تأثير كونه مبيعا - كان وصف كونه مبيعا كالعدم لانتفاء تأثيره . فيكون العلة حينئذ كونه مجهول الصفة عند العاقد . فيصح النقص ، لتخلف الحكم عن العلة .

ومجرد ذكر كونه مبيعا ، لا يفيد دفع النقص مالم يتبين تأثيره في العلية (٤) .

(١) أ : العاقل بدل «العاقد» وهو تصحيف .

(٢) أ : الانصاف بدل الأوصاف .

(٣) أ : محل الصفة .

(٤) أ : العلة .

ص - وأما العكس ، وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة -
فاشتراطه مبني على منع (١) تعليل الحكم بعلتين لانتفاء الحكم عند
انتفاء دليله .

ونعني انتفاء العلم أو الظن ؛ لأنه لا يلزم من انتفاء الدليل على
الصانع ، انتفائه .

ش - اختلفوا في أن العلة هل هي مشروطة بالعكس أم
لا ؟

والعكس : انتفاء الحكم لانتفاء العلة .

واشتراطه مبني على منع تعليل الحكم الواحد بعلتين . فمن
منع تعليل الحكم الواحد بعلتين - اشترط العكس في العلة ؛ لأنه
حينئذ لا يكون للحكم إلا دليل واحد . فيلزم انتفاء الحكم عند
انتفاء دليله .

ونعني بانتفاء الحكم لانتفاء العلم أو الظن به ؛ لأنه لا يلزم من
انتفاء الدليل على الصانع ، انتفاء الصانع بل انتفاء العلم به .

ومن جوز تعليل الحكم بعلتين - لم يشترط العكس في العلة ؛
إذ لا يلزم من انتفاء دليل انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لجواز تحقق
دليل آخر موجب للعلم أو الظن .

ص - وفي تعليل الحكم بعلتين أو علل ، كل مستقل ، ثالثها
للقاضي : يجوز في المنصوصة لا المستنبطة . ورابعها عكسه .

ومختار الإمام : يجوز ولكن لم يقع .

(١) ط : مبني منع على .

لنا : لو لم يجوز - لم يقع - وقد وقع ؛ فإن اللمس والبول والغائط والمذي ، يثبت بكل واحد منها الحدث . والقصاص وانردة ، يثبت بكل واحد منها القتل .

قولهم : الأحكام متعددة . ولذلك ينتفى (قتل القصاص^(١)) وبقي الآخر . وبالعكس .

قلنا : إضافة الشيء إلى أحد دليليه لا توجب تعددا ، وإلا لزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط .

وأیضا : لو امتنع - لامتنع تعدد الأدلة ، لأنها أدلة .

ش - اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو بعلى كل واحدة منها مستقلة بالعلية على خمسة مذاهب :

أولها - يجوز مطلقا . وهو المختار عند المصنف .

وثانيها - لا يجوز مطلقا .

وثالثها - يجوز في العلة المنصوصة ، لا المستنبطة . وهو مذهب القاضي .

ورابعها - عكسه ، أي يجوز في العلة المستنبطة ، لا المنصوصة .

وخامسها - أنه يجوز ، ولكن لم يقع . وهو مختار إمام الحرمين^(٢) . واحتج المصنف على المختار عنده بوجهين :

الأول - أنه لو لم يجوز تعليل الحكم الواحد بعلى ، كل منها

(١) ما بين القوسين ساقط من ب ج .

(٢) نظر : البرهان ٢/٨٢٢ فقرة ٧٩١ . ونصه : تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس

ممتنعا عقلا وتسويفا ونظرا إلى المصالح الكلية ، ولكنه ممتنع شرعا .

مستقلة - لم يقع .

والتالي باطل .

أما الملازمة فظاهرة ؛ لأن الوقوع دليل الجواز .

وأما بطلان التالي ؛ فلأن اللمس والبول والغائط والمذي ، كل منها علة مستقلة للحدث .

وكذلك كل واحد من القتل العمد العدوان والردة ، علة مستقلة للقتل .

فإن قيل : النزاع في الحكم الواحد . وفي هاتين الصورتين الاحكام متعددة ؛ لأن القتل بالردة غير القتل بالقصاص . فلذلك ينتفي القتل بالردة ويبقى الآخر فيما إذا كان القاتل ارتد بعد القتل ، ثم أسلم قبل القصاص . فإن القتل بالردة انتفى ويبقى القتل بالقصاص . وبالعكس ، أي ينتفى القتل بالقصاص ويبقى الآخر فيما إذا عفا^(١) الولي عن القصاص .

أجيب بأن الحكم واحد ، والتعدد في إضافته إلى العلل المتعددة .

وإضافة الشيء إلى أحد دلائله وعدم إضافته إلى دليل آخر لا يوجب التعدد في الشيء .

ولو كان تعدد إضافة الشيء إلى عله^(٢) يوجب تعدده - للزم مغايرة حدث البول لحدث الغائط لتعدد إضافته إلى عله .

الثاني - أنه لو امتنع تعدد العلة - لامتنع تعدد الأدلة ؛ لأن

(١) أ : إذا كان عفا الخ .

(٢) أ : علة بدل «عله» .

العلل أيضا أدلة لكونها معرفة للاحكام .

والتالي باطل باتفاق ؛ إذ يجوز أن يكون مدلول واحد أدلة .

ص- المانع : لو جاز - لكنت كل واحدة مستقلة ، غير مستقلة ؛ لأن معنى استقلالها ثبوت الحكم بها . [فإذا انفردت ثبت الحكم بها ^(١)] فإذا تعددت - تناقضت .

وأجيب بأن معنى استقلالها أنها إذا انفردت استقلت فلا تناقض في التعدد .

قالوا : لو جاز - لاجتمع المثالن . فيستلزم النقيضين ؛ لأن المحل يكون مستغنيا ، غير مستغن .

وفي الترتيب تحصيل الحاصل .

قلنا : في العلل العقلية . فأما مدلول الدليلين فلا .

قالوا : لو جاز - لما تعلق الائمة في علة الربا بالترجيح ؛ لأن من ضرورته صحة الاستقلال .

وأجيب بأنهم تعرضوا للإبطال ، لا للترجيح .

ولو سلم - فللاجماع على اتحاد العلة ههنا . وإلزام ^(٢) جعلها أجزاء .

ش- المانعون من جواز تعليل الحكم الواحد بعلة مستقلة احتجوا بثلاثة وجوه :

الأول - لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلة مستقلة - لكنت

(١) زيادة من ط ع .

(٢) ط : يلزم .

كل واحدة منها مستقلة ، غير مستقلة .

والتالي ظاهر الفساد فالمقدم مثله .

بيان الملازمة : أن معنى استقلال العلة : ثبوت الحكم بها بانفرادها . فإذا تعددت العلل المستقلة - ثبت الحكم بكل واحدة منها ؛ لأنها علة مستقلة ، ولم يثبت بكل منها ؛ لأنه ثبت بالجميع . فيلزم التناقض .

أجاب بأن معنى استقلالها أنها إذا انفردت استقلت في العلية . فيجوز أن تكون كل واحدة منها حالة الانفراد مستقلة ، وحالة الاجتماع غير مستقلة . فلا يلزم التناقض في حالة التعدد لعدم استقلال كل منهما حينئذ . والتناقض إنما نشأ من استقلالها حالة التعدد .

والثاني - لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين - يلزم اجتماع المثليين أو تحصيل الحاصل . وكل واحد منها محال .

أما الملازمة ؛ فلأن العلتين إما أن تكونا معا أو على الترتيب . فإن كانتا معا - يلزم اجتماع المثليين لأن وجود العلة المستقلة ملزومة لمعلولها . فيلزم من كل واحدة منها مثل ما لزم من الأخرى . فيلزم اجتماع المثليين .

وإن كانتا على الترتيب - يلزم تحصيل الحاصل .

أما بيان تحصيل الحاصل - فظاهر .

وأما بيان استحالة اجتماع المثليين - فلأنه يسلم التناقض ؛ لأن محل التعليل يعنى الحكم يكون مستغنيا عن كل واحدة منها ، غير مستغن ؛ لأن حصول الحكم لكل واحدة منها يوجب الاستغناء عن الأخرى .

قال بعض الشارحين^(١) : ولقائل أن يقول : الجمع بين المثلين لا اختصاص له بالمعية ، ولا تحصيل الحاصل بالترتيب ؛ إذ لو حصلت العلتان معا أو ترتبا ، فإن كان تأثير الكل في كل واحد معين - كان تحصيل الحاصل . وإن كان في غيره - لزم اجتماع المثلين .

وفيه نظر : لأن اختصاص تحصيل الحاصل بالترتيب ظاهر ؛ لأن العلتين إذا حصلتا معا - كان فعلهما أيضا معا . فلا يتصور تحصيل الحاصل في فعل واحدة منها ؛ لأن تحصيل الحاصل إنما يتصور إذا حصل شيء بعد حصوله مرة أخرى .

وأما اجتماع المثلين ، وإن كان لا اختصاص له بالمعية ، إلا أنه لما كان الترتيب مستلزما لتحصيل الحاصل ، وتحصيل الحاصل أظهر فسادا من اجتماع المثلين - لم يتعرض في الترتيب لاجتماع المثلين ، بل بين استلزامه لما هو أظهر فسادا منه .

ثم قال : وأيضا لم يحتج في لزوم الاستغناء وعدمه إلى توسط الجمع بين المثلين ، وهو حق .

أجاب المصنف بأن اجتماع المثلين أو تحصيل الحاصل إنما يلزم من العلتين المستقلتين في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول .

وأما في العلل الشرعية التي هي دلائل الأحكام - فلا ؛ لأنه جاز أن يكون لمدلول واحد دليلان ، أو دلائل .

الثالث - لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو علة ، كل واحدة منها مستقلة - لما تعلققت الائمة في علة الربا بالترجيح ، يعني ترجيح عللها من الطعم والقوت والكيل ، بعضها على بعض .

(١) وهو الخنجى ، انظر : النقود والردود (٤٠١ ألف) .

والتالي باطل ؛ لأنهم تعلقوا بالترجيح .

بيان الملازمة : أن من ضرورة جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين أو علة ، كل واحدة منها مستقلة ، صحة استقلال كل منها بالعلية . والترجيح ينافي صحة الاستقلال ؛ لأنه إذا صح أن يكون كل واحدة منها علة مستقلة - جاز أن يكون الجميع علة . فلا وجه للترجيح .

أجاب بأنهم تعرضوا للطعم والقوت والكيل لإبطال كون الغير علة ، لا للترجيح .

ولو سلم أنهم تعرضوا للترجيح - فلا نسلم أنهم تعرضوا للترجيح لامتناع التعليل بعلتين مستقلتين ، بل للإجماع على اتحاد العلة ههنا ، أي في الربا .

وإلا ، أي وإن لم يتعرضوا للترجيح - لزم جعلها ، أي جعل علل الربا أجزاء للعلة ؛ لأنهم لما أجمعوا على اتحاد العلة ههنا - لم يمكن أن يجعل كل واحدة منها علة مستقلة .

فلو لم يتعرضوا للترجيح حتى يتعين الراجح للعلية - يلزم أن يكون كل منها جزء علة ؛ لأن جعل أحدهما علة من غير ترجيح محال . ولا قائل بكون كل منها جزء علة .

ص - القاضي : لا بعد في المنصوصة .

وأما المستنبطة - فتستلزم (١) الجزئية لدفع (٢) التحكم .

(١) الأصل ب ج : فيلزم .

(٢) فيما عدا ع : لرفع .

فإن عينت بالنص رجعت منصوصة .

وأجيب بأنه يثبت الحكم في محال أفرادها ، فتستنبط .

ش - قال القاضي : لا بعد في العلة المنصوصة أن تكون متعددة ؛ لأنه إذا نص الشارع على أن كل واحدة منها علة مستقلة - جعل كل واحدة علامة للحكم .

وأما العلة المستنبطة فإنها إذا تعددت - يلزم أن يكون كل واحدة منها جزءاً للعلة ؛ لأن المستنبط إذا استنبط في الأصل وصفين يصلح كل منهما للعلة ، فإن عُيِّنَ بالنص عليهما - رجعت العلة منصوصة . والتقدير بخلافه .

وإذا لم يُعَيَّنَ بالنص عليهما (١) ، فإن أسند الحكم إلى واحد منها - لزم التحكم . وإن أسند إلى كل واحد منها - يلزم أن يكون الحكم مستغنياً عن كل منهما ، غير مستغن . فيلزم التناقض . فتعيَّن أن يسند (٢) الحكم إليهما معاً ، فيكون كل واحد منهما جزءاً للعلة .

أجاب بأنه ثبت الحكم في محال أفرادها أي ثبت الحكم في محال (٣) كل واحد منها على سبيل الانفراد . فيستنبط أن كل واحد منها على سبيل الانفراد علة مستقلة - ولا يلزم أن يكون كل واحد منها على سبيل الاجتماع علة مستقلة . فلا يلزم استغناؤه عن كل

(١) أ : عليهما كل منهما .

(٢) أ : أسند .

(٣) أ : محل .

واحد منها وعدم استغنائه عنها عند اجتماعها .

والحاصل أنه يجوز أن يكون كل واحد من العلل المستنبطة علة مستقلة عند الانفراد ، ولا يكون علة مستقلة عند الاجتماع .

وحيث لا يخلو من أن يكون المراد من قوله : « المستنبطة إن كانت متعددة - يلزم الجزئية » أنه يلزم الجزئية عند الاجتماع ، أو عند الانفراد . والأول مسلم . والثاني ممنوع ؛ إذ يجوز أن يكون كل واحد منها علة مستقلة عند الانفراد ، لما ذكرنا .

وأيضاً : يجوز أن يكون كل واحد منها حالة الاجتماع علة مستقلة ؛ لأن العلل الشرعية أدلة . ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول (١) واحد .

ص - العاكس : المنصوصة قطعية ، والمستنبطة وهمية . فقد يتساوى الإمكان .

وجوابه واضح .

ش - العاكس ، أي القائل بجواز التعليل بعلتين مستقلتين (٢) في المستنبطة دون المنصوصة ، احتج بأن المنصوصة قطعية . فلو كانت كل واحدة منها علة مستقلة - لزم اجتماع المثليين ، أو تحصيل الحاصل على سبيل القطع .

وأما المستنبطة فعليتها وهمية ، أي غير قطعية ، فقد يتساوى

(١) الأصل ، أ ، ج : معلول بدل «مدلول» .

(٢) أ : أي بدل «في» .

الإمكان ، أي إمكان التعليل بالنسبة إلى كل واحدة منها فلا يمكن ألا يجعل واحدة منها علة ، لبقاء الحكم بلا علة ، ولا أن يجعل العلة واحدة لعدم الأولوية للتساوي ، ولا أن يجعل المجموع علة مستقلة لثبوت الاستقلال في محال أفرادها . فتعين أن يكون كل واحدة علة مستقلة .

وجوابه واضح ؛ لأننا لانسلم أن المنصوصة قطعية .

ولو سلم أنها قطعية - فلا نسلم أن اجتماع العلل الشرعية القطعية محال ؛ لأن العلل الشرعية دلائل ، ويجوز اجتماع الأدلة القطعية على مدلول واحد .

ص - وقال الإمام (١) : إنه النهاية القصوى وفتق الصبح لو لم يكن ممتنعا شرعا - لوقع عادة ، ولو نادرا ؛ لأن إمكانه واضح . ولو وقع - لعلم .

ثم ادعى تعدد الأحكام فيما تقدم .

ش - قال إمام الحرمين (٢) : إمكان (٣) تعليل الحكم بعلتين مستقلتين عقلا وامتناعه شرعا هو النهاية القصوى وفتق الصبح في الوضوح ؛ لأنه لو لم يمتنع شرعا - لوقع عادة ، ولو (٤) على سبيل الندرة ؛ لأن إمكانه عقلا واضح . ولو وقع - لَعَلِمَ ، لكنه لم يُعَلِمَ ،

(١) الأصل ، ع والبابرتي : الامام وقال الخ .

(٢) انظر : البرهان ٨٣٢/٢ وقال الخ .

(٣) الأصل : إن كان .

(٤) كلمة «لو» ساقطة من أ .

فلم يقع . فيكون ممتنعا شرعا .

ثم ادعى الإمام تعدد الأحكام في الصورة السابقة الدالة على وقوع تعليل الحكم الواحد بعلة مستقلة (١) .

ويعلم من هذا أن مذهب الإمام الجواز العقلي ، لا الشرعي .

والجواب عنه أنه واقع في الصور السابقة . والتعدد في الإضافة ، لا في الأحكام ، كما ذكرنا .

ولما كان هذا الجواب معلوما - لم يتعرض المصنف له .

ص - القائلون (٢) بالوقوع :

إذا اجتمعت فالمختار : كل واحدة علة .

وقيل : جزء .

وقيل : [العلة (٣)] واحدة لابعيها .

لنا : لو لم تكن [كل واحدة (٤)] علة - لكانت جزءا ، أو كانت العلة واحدة .

والأول باطل لثبوت الاستقلال . والثاني للتحكم .

وأیضا : لامتنع اجتماع الأدلة .

(١) انظر : البرهان ٨٣٢/٢ فقرة ٨٩١ .

(٢) ط : والقائلون .

(٣) زيادة من أ ، ط ، ع والبابرتي .

(٤) زيادة من ط ، ع . وفي الأصل . لو لم تكن علة .

ش - القائلون بوقوع تعليل الحكم الواحد بعلة ، كل واحدة منها مستقلة ، اختلفوا فيما إذا اجتمعت العلة المستقلة على معلول واحد . كاجتماع اللمس والمسّ والمذي على نقض الضوء .

والمختار عند المصنف أن كل واحدة علة .

وقيل : إن كل واحدة جزء علة .

وقيل : العلة واحدة لابعينها .

واحتج المصنف على المختار بوجهين :

الأول - أن كل واحدة لو لم تكن علة - لكانت كل واحدة جزء علة ، أو كانت العلة واحدة .

وكل واحد من التاليين باطل .

أما الملازمة فظاهرة ؛ إذ لا قائل بغيرهما .

وأما بطلان التالي الأول ؛ فلأنها لو كانت جزءا - لم تكن مستقلة .

وقد ثبت الاستقلال .

وأما بطلان التالي الثاني فللزوم التحكم ؛ إذ لا أولوية لواحدة منها ، لكون كل واحدة منها مستقلة .

ولقائل أن يقول : ثبوت الاستقلال حالة الانفراد ، لا حالة الاجتماع . فلا يلزم بطلان التالي الأول .

الثاني - أنه لو لم تكن كل واحدة منها علة عند الاجتماع - امتنع اجتماع الأدلة على مدلول (١) واحد .

والتالي باطل .

بيان الملازمة : أن العلل الشرعية أدلة للحكم .

ص - القائل بالجزء : لو كانت كل واحدة مستقلة (٢) -
لاجتمع المثالن . وقد تقدم .

وأيضا : لزم التحكم ؛ لأنه إن ثبت بالجميع - فهو المدعى .
وإلا لزم التحكم .

وأجيب : ثبت بالجميع ، كالأدلة (٣) العقلية والسمعية .

ش - القائل بأن كل واحدة منها جزء العلة عند الاجتماع
احتج (٤) بوجهين :

الأول - لو كانت كل واحدة علة مستقلة عند الاجتماع - لزم
اجتماع المثالن . .

وقد تقدم بيان الملازمة وانتفاء التالي .

والجواب عنه في الدليل الثاني للمانعين من جواز تعليل الحكم
الواحد بعلتين مستقلتين ولا يحصل مدعى القائل بالجزء الا بعد

(١) : معلول بدل مدلول .

(٢) المثبت من الأصل ، ب ، ج وفي غيرها : لو كانت كل مستقلة .

(٣) الأصل : كالدلائل . ج : كالدلالة .

(٤) أ : احتجوا .

انضمام أمر آخر إلى هذا الدليل ، وهو أنه لو كان أحدهما علة - لزم التحكم .

والجواب الثاني - أنه لو كانت كل واحدة علة مستقلة - لزم التحكم والتالي ظاهر البطلان .

بيان الملازمة أن الحكم إن ثبت بالجميع - فيكون العلة الجميع ، وكل واحدة منها جزؤه ، وهو المدعي .

وإن لم يثبت بالجميع - لزم التحكم لثبوته بواحدة حينئذ .

أجاب بأنه يثبت بالجميع بمعنى كل واحدة كالدلائل العقلية والسمعية . فإن المدلول يثبت بكل واحد منها ، فلا يلزم التحكم .

ص - القائل : لابعينها : لو لم تكن ^(١) كذلك - لزم التحكم أو الجزئية . فتعين ^(٢) .

ش - القائل بأن العلة عند الاجتماع أحدها لابعينها ، احتج بأنه لو لم تكن العلة واحدة لابعينها - لزم التحكم أو الجزئية .

وبيان الملازمة ظاهر مما سبق .

فتعين أن تكون العلة واحدة .

وإنما لم يتعرض لجوابه بناء على أنه يعلم مما سبق .

ص - والمختار : جواز تعليل حكيم بعلة بمعنى الباعث .

(١) ع : لم يكن .

(٢) ع : فيتعين .

وأما الأمانة فاتفق .

لنا : لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين مختلفين (١) .

ش - اختلفوا في جواز تعليل حكمين بعملة واحدة بمعنى
الباعث .

والمختار جوازه .

وقد اتفقوا على جواز تعليل الحكمين بأمانة واحدة ؛ إذ
لا امتناع في نصب أمانة واحدة لحكمين ، كغروب الشمس لجواز
الإفطار ووجوب صلاة المغرب .

والفرق بين الباعث والأمانة أن الباعث وصف ضابط لحكمة
مقصودة من شرع الحكم .

والأمانة لا تكون كذلك بل تكون معرفة للحكم .

واحتج على المختار بأنه لا بعد في مناسبة وصف واحد لحكمين
مختلفين ، كالإسكار المناسب لحرمة الخمر ووجوب الحد .

ص - قالوا : يلزم تحصيل الحاصل ؛ لأن أحدهما حصلها .

وأجيب بأنه إما يحصل (٢) أخرى أو لا تحصل إلا بهما .

ش - القائلون بعدم جواز تعليل الحكمين بعملة واحدة بمعنى
الباعث ، قالوا : لو جاز تعليل الحكمين بعملة واحدة بمعنى الباعث -

(١) «مختلفين» ساقط من أ .

(٢) أ ، ط : تحصل .

يلزم تحصيل الحاصل .

والتالي باطل بالضرورة .

بيان الملازمة أن أحد الحكمين حصل الحكمة التي تضمنتها العلة .

فالحكم الثاني إن لم يحصلها - لزم أن لا تكون العلة علة له (١) .

وإن حصلها - يلزم تحصيل الحاصل .

أجاب بأن الحكم الثاني إما يحصل حكمة أخرى أو لا تحصل الحكمة إلا بالحكمين ، والتي تحصل من الواحد هي جزء الحكمة . فإن الغرض جاز أن يكون مركبا من غرضين ، فيحصل كل واحد منها بأمر ، والمجموع يحصل بمجموع أمرين .

فإن قيل : قولكم : الحكم الثاني يحصل حكمة أخرى ينافي أصل المسألة ؛ فإن المفروض أن الباعث واحد .

أجيب بأنه لا يلزم من وحدة الباعث وحدة الحكمة (٢) ؛ لأنه يجوز أن تكون الحكمة متعددة ، ولا يكون الوصف الا ضابطا لإحدهما . وحينئذ يكون الباعث واحدا مع تعدد الحكمة . ص - ومنها أن لا تتأخر عن حكم الأصل .

لنا : لو تأخرت - لثبت الحكم بغير باعث .

(١) «له» ساقط من أ .

(٢) الأصل : الحكم بدل الحكمة .

وإن قُدِّرت أمانة - فتعريف المعرف .

ش - ومن شروط علة الأصل ألا يتأخر وجودها عن حكم الأصل ؛ لأنه لو تأخر وجودها عن حكم الأصل - لزم (١) ثبوت الحكم بغير باعث ؛ لأن العلة هي ابلعثة على الحكم .

والتالي باطل ؛ لأن تحقق (٢) الحكم بدون الباعث محال .

فإن قيل : لم لا يجوز أن تكون العلة هي الأمانة ، لا الباعثة (٣) وحينئذ يجوز تأخرها عن حكم الأصل .

أجيب بأنه لو قدر كون العلة أمانة - يلزم تعريف المعرف بتقدير تأخره ؛ لأن الأمانة لافائدة لها إلا تعريف الحكم ، والحكم عرف بالنص . فيكون تعريفه بالأمانة تعريف المعرف .

وفيه نظر ؛ لأنه يجوز أن يكون فائدة الأمانة تعريف حكم الفرع . فلا يكون تعريف المعرف .

والحق أن الأمانة لايجوز أن تكون علة لما سبق .

مثال تأخر العلة عن الحكم تعليل ولاية الأب على الصغير الذي عرض له الجنون ، بالجنون (٤) . لأنه قبل عروض الجنون ثبت الولاية فتأخر الجنون الذي هو العلة عن الولاية التي هي

(١) أ : يلزم .

(٢) الأصل : تحقيق .

(٣) الأصل ، أ : الباعث .

(٤) «بالجنون» ساقط من ب .

الحكم .
ص - ومنها : وأن لا ترجع^(١) على حكم الأصل بالإبطال .

ش - ومن شروط علة الأصل أن لا تكون مبطله لحكم الأصل ؛ لأنها إذا أبطلت حكم الأصل - يلزم منه بطلان العلة ؛ لأنها مستنبطة من حكم الأصل .

مثاله : تعليل وجوب الشاة على التعيين في الزكاة بدفع حاجة الفقير . فإن هذه العلة يقتضى بطلان حكم الأصل ؛ لأن دفع حاجة الفقير كما^(٢) يمكن بوجوب الشاة ، كذلك يمكن بوجوب قيمتها فلو علل الوجوب بدفع الحاجة - يلزم منه بطلان وجوب الشاة على التعيين .

ص - وأن لا تكون المستنبطة بمعارض^(٣) في الاصل .

وقيل : ولا في الفرع .

وقيل : مع ترجيح المعارض .

وأن لا تخالف نصا ولا إجماعا^(٤) .

وأن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص .

(١) ع : لا يعود .

(٢) أ : لا بديل «كما» .

(٣) أ : تعارض .

(٤) الأصل : أو إجماعا .

وقيل : إن نافذ مقتضاه .

وأن يكون دليلها شرعيا .

ش- ومن شروط علة الأصل أن لا تكون المستنبطة معارضة بوصف آخر ، صالح للعلية ، يوجد في الأصل دون الفرع . فإنه من الجائز أن يكون الوصف المعارض هو العلة ، أو العلة مجموعها . ولا يلزم ثبوت الحكم في الفرع .

فإن قلت : مذهبه جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين . فحينئذ جاز أن يكون كل واحد علة مستقلة . فلا يلزم من عدم المعارض في الفرع ، عدم الحكم فيه ، لوجود علة مستقلة في الفرع .

أجيب : جواز كون كل منها علة مستقلة لا يوجب القطع بأن كل واحد منها علة مستقلة ، ولا الظن ؛ لجواز أن يكون العلة هو المجموع أو المعارض الذي لم يوجد في الفرع فقط .

وقيل : من شروط علة الأصل أن لا يكون له وصف معارض لا في الأصل ولا في الفرع .

أما في الأصل فلما ذكره .

وأما في الفرع فلأن المقصود من علة الأصل ثبوت الحكم في الفرع . ومع وجود المعارض في الفرع لا يثبت الحكم فيه .

والحق أن انتفاء المعارض في الفرع إنما يكون شرطا لعلّة الأصل أن لو كان المعارض موجبا لإلحاق الفرع بأصل آخر ، ولا ترجيح لعلّة الأصل .

وقيل : انتفاء المعارض في الأصل إنما يكون شرطا إذا كان المعارض راجحا . وهو ممنوع ؛ إذ المعارض المساوي يمنع العلة أيضا .

ومن شروط علة الأصل أن لا تخالف نصا أو إجماعا ؛ لأن النص والإجماع أولى من القياس .

ومن شروط علة الأصل أن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص ، أي إذا دل النص على عليّة وصف ، والاستنباط زاد قيّدا على ذلك الوصف - لم يجز التعليل به .

وقيل : إنما يشترط أن لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص إن نافت الزيادة مقتضى النص ؛ لأن الزيادة إذا كانت وصفا مساويا للمنصوصة لا تكون المستنبطة مخالفة للمنصوصة . فلا يلزم محذور .

ومن شروط علة الأصل أن يكون دليلها شرعيا ؛ لأن دليلها لو كان غير شرعي - يلزم أن لا يكون القياس شرعيا .

ص - وأن لا يكون دليلها متناولا لحكم^(١) الفرع بعمومه أو بخصوصه . مثل : «لاتبوعوا الطعام بالطعام» أو «من قاء أو رعف» .

(١) فيما عدا طع : حكم الفرع .

لنا : تطويل بلا فائدة ، ورجوع .

قالوا : مناقشة جدلية .

ش - ومن شروط علة الأصل أن لا يكون دليل عليتها متناولاً
حكم الفرع ، إما بطريق العموم بأن يكون الدليل شاملاً لحكم
الفرع ، أو لغيره .

كما إذا قيل : الفواكه مطعومة فيجربى فيه الربا قياساً على
البر . ثم ثبت عليه الطعم بقوله - عليه السلام - : «لاتبوعوا الطعام
بالطعام إلا مثلاً بمثل^(١)» . فإنه كما يدل على عليه الطعم بالاياء -
يدل على حكم الفواكه بطريق العموم لتناوله حكم غير الفواكه .

وإما بطريق الخصوص بأن يكون مخصوصاً بصورة الفرع
فقط .

كما إذا قيل في مسألة الخارج من غير السبيلين : خارج نجس
فينتقض به الوضوء قياساً على الخارج من السبيلين - ثم يبين عليه
الخارج من النجس بقوله - عليه السلام - : «من قاء أو رعف
فليتوضأ^(٢)» . فإنه كما يدل على عليه الخارج النجس ، يدل على

(١) سبق تخريجه في ص ٢٤ .

(٢) روى الترمذي في أبواب الطهارة ، ٦٤ - باب ماجاء في الوضوء من القيء
والرعاف ، رقم (٨٧) ١/١٤٢ عن معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء أن
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قاء (فأفطر) فتوضأ ، فلقيت ثوبان في مسجد
دمشق فذكرت ذلك له . فقال : صدق . أنا صببت له وضوءه .

عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا يتوضآن من الرعاف . رواه مالك في
الموطأ ، ٢ - الطهارة ، ١٠ - باب ماجاء في الرعاف ، رقم (٤٦ ، ٤٧) ١/٢٨ .

حكم الفرع بخصوصه ؛ لأنه لا يدل على حكم غيره .
واحتج على هذا الشرط بأنه لو كان دليل العلة متناولا حكم
الفرع (١) - لكان القياس تطويلا بلا فائدة ؛ لأن إثبات حكم الفرع
بالقياس يتوقف على إثبات العلة بالدليل العام أو الخاص . والدليل
بعينه يدل على حكم الفرع من غير توسط . والقياس يدل على حكم
الفرع بتوسط . فالإثبات بالقياس تطويل بلا فائدة .

ومع هذا يلزم الرجوع عن القياس ؛ لأن الحكم حينئذ يثبت
بذلك الدليل ، لا بالعلة . فيكون رجوعا عن القياس .

القائلون بعدم اشتراطه قالوا : منع القياس في مثل هذه
الصورة مناقشة جدلية . وذلك لأن دلالة القياس على ثبوت حكم
الفرع مغاير دلالة ذلك الدليل ؛ لأن دلالة القياس عليه يتوقف على
مقدمات لم يتوقف عليها دلالة ذلك الدليل . فمنع القياس لتوقف
مقدمة من مقدماته على ذلك الدليل مناقشة جدلية .

ص - والمختار جواز كونها (٢) حكما شرعيا إن كان باعثا على
حكم الأصل لتحصيل مصلحة لا لدفع مفسدة كالنجاسة في علة
بطلان البيع .

ش - اختلفوا في جواز كون العلة حكما شرعيا على ثلاثة

مذاهب :

-
- (١) أ : حكم غير الفرع .
(٢) فيما عدا أ ، ط ، ع : كونه .

الأول - أنه يجوز مطلقا .

واحتج عليه بأن الحكم الشرعى قد يدور مع حكم آخر وجودا وعدما . والدوران آية كون المدار علة للدائر .

الثاني - أنه لايجوز مطلقا .

واحتج عليه بأن الحكم الشرعى المعلل ، إما أن يكون مقديما على الحكم الذي جعل (١) علة له ، أو متأخرا ، أو معه .

والأول باطل ؛ لاستحالة تقدم المعلول على العلة .

وكذا الثاني ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن العلة .

وكذا الثالث ؛ إذ لا أولوية لتعليل أحدهما بالآخر .

أجيب عن الأول بأن الدوران لايفيد العلية (٢) لما سنذكره .

وعن الثاني : لانسلم أنه لا أولوية لجعل أحدهما علة ؛ لأن

أحد الحكمين جاز أن يكون مناسبا للآخر من غير عكس .

فحيثذ يكون المناسب (٣) أولى بالعلية .

والمذهب الثالث - المختار عند المصنف التفصيل ، وهو أن

الحكم الشرعى المجعلول علة (٤) ، إن كان باعثا على حكم الأصل

(١) الأصل : جعله .

(٢) الأصل : العلم بدل «العلية» .

(٣) أ : المناسبة .

(٤) «علة» ساقط من أ .

لتحصيل مصلحة - جاز التعليل به ؛ إذ لا استبعاد في أن يكون ترتب أحد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا يستقل بها أحدهما . وذلك كالنجاسة في علة بطلان بيع الخمر ؛ فإنه يترتب حرمة البيع على النجاسة التي هي حكم شرعي . فيحصل التنزه عنه وإن لم يكن باعثا .

أو كان ، لكن لا لتحصيل مصلحة ، بل لدفع مفسدة لازمة عن حكم الأصل - لم يجوز .

أما إذا لم يكن باعثا - فلعدم أولوية أحدهما بالتعليل .

وأما إذا كان باعثا لدفع مفسدة فلأن حكم الأصل لو كان مشتملا على المفسدة - لما شرعه الشارع .

ص - والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه . كالقتل العمد العدوان .

لنا : أن الوجه الذي ثبت به الواحد يثبت (١) به (٢) المتعدد من نص ، أو مناسبة ، أو شبه ، أو سبر ، أو استنباط (٣) .

(١) في الأصل : ثبت .

(٢) «به» ساقط من ب ، ج .

(٣) قال العضد - رحمه الله - (٢٣١/٢) لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من أوصاف متعددة مما يظن عليته بالدليل إما بدلالة صريحة بنص أو مناسبة وإما باستنباط من شبه أو سبر .

وقال التفقازاني : (قوله إما بدلالة وإما باستنباط) هذا هو الصحيح المطابق لكلام الأمدي . وكأنه تنبيه على فساد عبارة المتن حيث جعل الاستنباط أحد المسالك ، ولا جهة له إلا أن يحمل على تنقيح المناط . ولفظ المنتهى يأباه حيث صرح بتنقيح المناط أيضا . ثم إنه جعل المناسبة ههنا مقابلا للنص وفيما سيأتي داخلا تحته .

ش - اختلفوا في جواز تعليل الحكم بعلّة مركبة من أوصاف متعددة على مذهبين .

والمختار جواز تعدد الوصف ووقوعه . كالقتل العمد العدوان فإنه علة للقصاص .

واحتج عليه أن الوجه الذي ثبت به كون الوصف الواحد علة ، ثبت به كون الوصف المركب من الأوصاف المتعددة علة . فكما صح في الواحد - صح في المركب .

قوله : «من نص أو مناسبة أو شبه أو سبر أو استنباط» بيان للوجه التي يثبت بها العلة .

ص - قالوا : لو صح تركيبها ^(١) - لكانت العلية صفة زائدة ؛ لأننا نعقل المجموع ونجهل كونها علة . والمجهول غير المعلوم . وتقرير الثانية أنها إن قامت بكل جزء - فكل جزء علة . وإن قامت بجزء - فهو العلة .

وأجيب بجريانه في المتعدد بأنه خبر أو استخبار ^(٢) .

والتحقيق أن معنى العلة : ما قضى الشارع بالحكم عنده للحكمة ^(٣) ، لا أنها صفة زائدة .

(١) ط : تركها .

(٢) أ : زيادة : «لأن الجزئية إما أن تقوم بكل واحد إلى آخره .» بعد قوله : «خبر أو استخبار» .

(٣) الأصل : الجملة .

ولو سلم فليست وجودية لاستحالة قيام المعنى بالمعنى .
قالوا : يلزم أن يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية
لانتفائها بعدمه .

ويلزم نقضها بعدم ثان ^(١) بعد أول : لاستحالة تجدد عدم
العدم ^(٢) .

وأجيب بأن عدم الجزء عدم شرط العلية ^(٣) .

ولو سلم - فهو كالبول بعد اللبس وعكسه .

ووجهه أنها علامات فلا بعد في اجتماعها ضربة ومترتبة .
فيجب ذلك .

ش - المانعون من جواز كون العلة مركبة احتجوا بوجهين :

الأول - لو صح تركيب العلة مع أوصاف متعددة - لكانت
العلية ^(٤) صفة زائدة على مجموع تلك الأوصاف .

والتالي باطل .

أما بيان الملازمة : فلأننا نعقل مجموع تلك الأوصاف ونجهل
كونها علة . والمجهول غير المعلوم ، وغير جزئه ^(٥) . فتكون

(١) أ : لعدم بأن بدل «بعدم ثان» .

(٢) ب : عدم المدوم .

(٣) ب ، ط والبايرتي : للعة ، الأصل ، أ ، ب ، ج : العلة . وأثبت من ع .

(٤) أ : العلة .

(٥) أ : جزؤه بدل «غير جزئه» .

العلة (١) زائدة .

وأمان بيان بطلان التالي - وإليه أشار بقوله : وتقرير الثانية -
فلأن العلية إن قامت بكل واحد من تلك الأوصاف - يكون كل
واحد علة .

وإن قامت بوصف واحد فهو (٢) العلة ، وقد فرض بخلافها .

وأورد (٣) على هذا بأنه يجوز أن تكون العلية قائمة بالمجموع ،
من حيث هو مجموع . . فحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم .

أجيب بأنها إن قامت بالمجموع من حيث هو مجموع - فلا بد
للمجموع من وحدة بها يكون المجموع مجموعا ، وينقل الكلام من
العلية (٤) إلى تلك الوحدة ، ويلزم التسلسل .

وفيه نظر ؛ فإن الوحدة من الأمور الاعتبارية . والتسلسل في
الأمور الاعتبارية لا يكون محالا .

أجاب المصنف بالنقض الإجمالي . فإن هذا الدليل بعينه يجرى
في كون الكلام خبرا واستخبارا .

وذلك لأن الكلام مركب من الألفاظ المتعددة . وكونه خبرا
واستخبارا ، صفة زائدة عليه . فإن قام بكل واحد من الألفاظ

(١) أ : العلية .

(٢) أ : وهو .

(٣) أ : ولوؤدُّ بدل «وأورد» .

(٤) أ : العلة .

- يلزم أن يكون كل واحد خبرا .

وإن قام بجزء واحد - يلزم أن يكون هو الخبر^(١) .
ثم بين التحقيق . وهو أن معنى العلية : قضاء الشارع
بالحكم عند وجود الوصف للحكمة ، لا أن العلية صفة زائدة . إذ
قضاء الشارع بالحكم عند الوصف ليس صفة للوصف^(٢) ؛ فضلا عن
أن يكون صفة زائدة .

وإذا لم تكن العلية صفة زائدة - لم يلزم شيء مما ذكر .

ولو سلم أن العلة صفة زائدة - فليست وجودية ، والإلزام
قيام المعنى بالمعنى ، أي قيام العرض بالعرض ؛ لأن العلية عرض ،
ومجموع الأوصاف أيضا عرض . فيلزم قيام العرض بالعرض . وهو
محال .

الثاني - أنه لو كان المركب من الأوصاف علة - يلزم أن يكون
عدم كل منه علة لعدم صفة^(٣) العلية .

والتالي باطل .

أما الملازمة : فلانتفاء صفة العلية بانتفاء كل جزء من
المركب ؛ لأن العلية^(٤) تنتفي بانتفاء المركب ؛ لأن الصفة تنتفي
بانتفاء الذات ، والمركب ينتفي بانتفاء كل جزء منه .

(١) أ : خبرا بدل «هو الخبر» .

(٢) أ : الموصوف بدل «الوصف» .

(٣) أ : وصف بدل صفة .

(٤) أ : العلة .

وأما بطلان التالي - فلأنه يلزم نقض علية عدم كل جزء لعدم صفة العلية ، أي يلزم تحقق عدم الجزء بدون عدم صفة العلية ؛ لأنه لو عدم جزء ثان بعد انعدام جزء أول - يلزم عدم العلية بانعدام الجزء الأول ، ولا ينعدم العلة بعدم الجزء الثاني ؛ لاستحالة تجدد عدم المعدوم ؛ لأن المعدوم لا يعدم .

أجاب بأن عدم الجزء لا يكون علة لعدم العلية ؛ لأن وجود كل جزء شرط للعية . وعدم الشرط لا يكون علة لعدم المشروط . فلا يكون عدم الجزء موجبا لعدم العلية (١) . فلا يلزم النقض .

(٢) وإن سلم أن عدم كل جزء علة لعدم العلية - فهو كوقوع البول بعد اللمس ، وبالعكس ، أي وقوع اللمس بعد البول في كون كل واحد منها علة لوجود الموضوع .

ووجهه أن كل واحد من العلل الشرعية علامات للأحكام الشرعية . ولا بعد في اجتماع العلامات دفعة واحدة ، أو على سبيل الترتيب . فلا يلزم النقض .

قوله : فيجب ذلك ، أي حتى يجب النقض .

ص - ولا يشترط القطع بالأصل .

ولا انتفاء مخالفة مذهب صحابي ، ولا القطع بها في الفرع على المختار في الثلاثة .

(١) الأصل ، ب ، ج : العلة .

(٢) أ : ولو بدل «وإن» .

ولا نفي المعارض في الأصل والفرع .
وإذا (١) كانت وجود مانع أو انتفاء شرط - لم يلزم وجود
المقتضى .

لنا : أنه إذا انتفى الحكم مع المقتضى - كان مع عدمه أجدر .
قالوا : إن لم يكن - فانتفاء الحكم لانتفائه .
قلنا : أدلة متعددة .

ش - لا يشترط في علة الأصل كون حكم الأصل مقطوعا ؛
لجواز القياس على أصل ثبت حكمه بدليل ظني ؛ لأنه يفيد ظن
الحكم في الفرع . والعمل بالظن واجب .

ولا يشترط أيضا في علة الأصل ، مخالفة مذهب الصحابي ؛
لجواز أن يكون مذهب الصحابي مستندا إلى علة مستنبطة . فلا يدفع
ظن العلية فيما جعل علة الأصل .

(٢) ولا يشترط أيضا في علة الأصل (٣) القطع بوجودها في
الفرع ؛ لأنه يكفي الظن .

وعدم اشتراط هذه الثلاثة في علة الأصل على المذهب المختار
ولا يشترط أيضا في علة الأصل ، نفي معارض العلة في الأصل
والفرع .

(١) ط : وإن بدل «وإذا» .

(٢) مابين القوسين ساقط من أ .

قيل : هذا على خلاف ماتقدم من أن نفي المعارض شرط .
وليس كذلك ؛ لأنه ثمة ^(١) شرط في العلة المستنبطة نفي المعارض في
الأصل فقط . وههنا لم يشترط نفي المعارض في الأصل والفرع معا
في علة الأصل مطلقا . فلا يكون مخالفا له .

واختلفوا فيما إذا كانت العلة لانتفاء الحكم وجود مانع ،
كعدم وجوب القصاص على الأب لوجود المانع ، أو عدم شرط ،
كعدم ^(٢) وجوب الرجم . لعدم الإحصان الذي هو شرط وجوب
الرجم .

والمختار عند المصنف أنه لا يلزم وجود المقتضي واحتج عليه
بأن الحكم إذا انتفى مع وجود المقتضي لوجود مانع أو انتفاء شرط -
كان انتفاؤه مع عدم المقتضي لأحدهما أجدر .

القائلون بلزوم وجود المقتضي قالوا : إن لم يكن وجود المقتضي
فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضي لا لوجود المانع أو انتفاء الشرط .

أجاب بأن عدم المقتضي ووجود المانع وانتفاء الشرط أدلة
متعددة . ولا بعد أن يكون لدلول واحد أدلة متعددة .

ص - (مسألة) الشافعية : حكم الأصل ثابت بالعلة .
والمعنى أنها الباعثة على حكم الأصل .

والحنفية : بالنص . والمعنى أن النص عرف المعنى . فلا
خلاف في المعنى .

(١) «ثمة» ساقط من أ .

(٢) أ : العدم .

ش - ذهبت الشافعية إلى أن حكم الأصل ثابت بالعلة على معنى أن العلة هي الباعثة على حكم الأصل .

وذهبت الحنفية إلى أن حكم الأصل ثابت بالنص ، على معنى أن النص معرّف لحكم الأصل^(١) .

فلا خلاف^(٢) بينهما في المعنى ؛ لأن كون العلة باعثة على حكم الأصل لا ينافي كون النص معرّفاً لحكم الأصل .

ص - شروط الفرع .

منها : أن يساوي في العلة علة الأصل فيما يقصد من عين ، أو جنس كالشدة في النبذ ، وكالجناية في قصاص الأطراف على النفس^(٣) .

ش - لما فرغ من بيان شروط علة الأصل - شرع في شروط الفرع .

(١) قال الكرخي في أصوله (ص ٦٤) : الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لايحكم نفسه . وقال النسفي : وذلك أن الحرمة في الأشياء الستة التي في قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : الحنطة بالحنطة الخ ثابتة بعين النص لا بالمعنى . وفي سائر المكيلات والمرزونات بالمعنى وهو القدر مع الجنس . وكذا نظائره .

قال في مسلم الثبوت وفواتح الرحمن (٢/٢٩٣) : حكم الأصل ثابت بالعلة عند الشافعية وبالنص عند الحنفية . فقليل : الخلاف لفظي ، وهو الأشبه لأن مراد الشافعية أنها الباعثة عليه ومراد الحنفية أنه المعرف ، ولاتناكر في ذلك .. وقليل معنوي واختاره السبكي وقال الأمدي في الإحكام ٢/٢٤٧ : لاخلاف في المعنى .

(٢) «بينهما» ساقط من أ .

(٣) أ : النص بدل «النفس» . وهو تصحيف .

منها : أن يساوي الفرع في العلة علة الأصل ، أي يكون علة حكم الفرع متساوية لعله الأصل في الوصف الذي هو مقصود في العلة سواء كان ذلك الوصف المقصود عين العلة ، كالشدة المطربة (١) في تحريم الخمر . فإن علة تحريم النبيذ التي هي الشدة المطربة متساوية لعله تحريم الخمر (٢) التي هي الشدة المطربة . وعين الشدة المطربة مقصودة .

أو جنسها ، كالجناية في قياس قصاص الأطراف على قصاص النفس . فإن علة قصاص الأطراف مساوية لعله قصاص النفس في الجناية التي هي مقصودة . والجناية جنس علة قصاص النفس .

وإنما اشترط ذلك ؛ لأن علة الفرع إذا لم تكن مساوية لعله الأصل في المقصود - لم يتحقق ما هو العلة في الفرع . فلا يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع .

ص - وأن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد من عين أو جنس . كالقصاص في النفس بالمثل (٣) على المحدد (٤) وكالولاية في النكاح في الصغيرة على المولى عليها في المال .

ش - ومن شرائط الفرع أن يساوي حكمه حكم الأصل فيما يقصد كونه وسيلة (٥) للحكمة من عين الحكم ، أو من جنسه .

-
- (١) أ : المطلوبة بدل «المطربة» .
 - (٢) لفظ «الخمر» ساقط من أ .
 - (٣) ط ع والبايرتي : في المثل .
 - (٤) ط : المحدود .
 - (٥) أ : وسبيله بدل «وسيلة» .

والأول - كقياس وجوب القصاص في النفس بالمثل على وجوب القصاص في النفس بالمحدد . فان وجوب (١) القصاص بالمثل بعينه يساوي وجوب (٢) القصاص بالمحدد .

والثاني - كقياس الولاية في نكاح الصغيرة على الولاية في ماها . فإن ولاية النكاح مساوية لولاية المال في جنس الولاية .

ص - وأن لا يكون منصوصا عليه ، ولا متقدما (٢) على حكم الأصل . كقياس الوضوء على التيمم في النية ؛ لما يلزم من (٣) حكم الفرع قبل ثبوت العلة ، لتأخر الأصل .

نعم يكون إلزاما .

وقيل : وأن يكون الفرع ثابتا بالنص في الجملة ، لا التفصيل . ورد بأنهم قاسوا (أنت على حرام) على الطلاق واليمين والظهار .

ش - ومن شرائط الفرع أن لا يكون حكمه منصوصا عليه ، وإلا لكان ثابتا بالنص ، لا بالقياس .

ومنها : أن لا يكون حكم الفرع مقدا على حكم الأصل . كقياس الوضوء على التيمم في النية . فإن الوضوء متقدم على التيمم .

وانما اشترط ذلك لأنه لو لم يقدم حكم الفرع على حكم

(١) ما بين القوسين مطموس في الأصل .

(٢) الأصل : مقدا .

(٣) الأصل : في بدل «من» .

الأصل - يلزم (ثبوت^(١)) حكم الفرع قبل ثبوت علته ؛ لأن علته لكونها مستنبطة من حكم الأصل - متأخرة عن حكم الأصل (وحكم الأصل^(٢)) متأخر عن حكم الفرع فيلزم تأخر علة^(٣) الفرع عن حكمه بمرتبتين^(٤) . وهو باطل :

نعم يصح أن يذكر ذلك القياس إلزاما للخصم .

قيل : ومن الشرائط أن يكون حكم الفرع ثابتا بالنص على سبيل الإجمال ، لا على التفصيل .

وهو مردود ؛ لأن الأئمة قاسوا (أنت حرام على الطلاق واليمين والظهار^(٥)) ولم يثبت الفرع لا جملة ولا تفصيلا^(٦) .

(١) ، ٢) مطموس في الأصل .

(٢) أ : حكم بدل «علة» .

(٤) الأصل : لم يبين بدل «بمرتبتين» .

(٥) العبارة ما بين القوسين أى من قوله «ش - ومن شرائط الفرع» إلى قوله «والظهار»

ساقط من ب .

(٦) قال ابن كثير في التحفة (٢/٢٦) : اختلف الصحابة - رضي الله عنهم - فالأئمة

بعدهم في الرجل يقول لزوجته : «أنت على حرام» على أقوال ؛ فذهب على بن

أبي طالب ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر - رضي الله عنهم - إلى أنها تطلق ثلاثا وبه

يقول الحسن ، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى .

وقال آخرون : بل يلزمه كفارة يمين . يروى هذا عن أبي بكر الصديق ،

وعمر ، وابن مسعود ، وعائشة ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت ، في رواية عنهما

ورواه مسلم عن ابن عباس وبه يقول ابن المسيب ، وسليمان بن يسار ،

وسعيد بن جبير ، والحسن في رواية وعطاء ، وعكرمة ، وأبو الشعثاء ، وطاووس ،

والشعبي ، ونافع ، ومكحول ، وقتادة ، والأوزاعي ، وأبو ثور .

وقال آخرون يلزمه كفارة الظهار . روى الثوري عن منصور عن سعيد بن جبير

عن ابن عباس قال : في الحرام والنذر ، عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو

اطعام ستين مسكينا . وبهذا يقول سعيد بن جبير ، في رواية عنه ، وأبو قلابة

عبدالله بن زيد الجرمي ، ووهب بن منبه ، وعثمان البتي ، واحمد بن حنبل . =

مسالك العلة

ص - مسالك العلة ، الإجماع ، النص .

الأول - الإجماع .

الثاني - النص . وهو مراتب :

صريح ، مثل : لعلة كذا ، أو لسبب ^(١) ، أو لأجل ، أو من أجل ، أو كي ، أو إذاً .

ومثل : لكذا ، أو إن كان كذا ، أو بكذا .

أو ^(٢) مثل : فإنهم يحشرون ، فاقطعوا أيديهما .

ومثل قول الراوي : سها فسجد ، و ^(٣) زنى ما عز فرجم .

سواء ^(٣)) الفقيه وغيره ؛ لأن الظاهر أنه لو لم يفهمه لم يقله .

ثس - لما فرغ من أركان القياس وشرائطها - شرع في مسالك

العلة . وهي الطرق ^(٤) الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم .

المسلك الأول - الإجماع - فإن الأمة إذا أجمعوا على كون

حكى ذلك كله أبو محمد بن حزم ، ونقل في هذه المسألة اثنا عشر قولاً ، تركت

سرداً خشية الإطالة وذكرت ما أشار إليه المصنف .

(١) الأصل : بسبب .

(٢) الأصل : ومثل .

(٣) مابين القوسين مطموس في الأصل .

(٤) الأصل : الطريق .

الوصف المعين علة للحكم - سواء كان الإجماع قطعياً أو ظنياً - يثبت
علية الوصف .

كإجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغيرة في
قياس ولاية النكاح على ولاية المال .

المسلك الثاني - النص . وهو أن يذكر من الكتاب أو السنة
ما يدل على علية الوصف .

وهو على مراتب :

المرتبة الأولى : الصريح . وهو ما يدل بالوضع على
العلية ^(١) . وهو إما أن لا يحتمل غير العلية أو ^(٢) يحتمل غيرها احتمالاً
مرجوحاً .

والأولى - وهو ما لا يحتمل غير العلية - أن يذكر العلة بلفظ
لا يقصد به غير العلية ^(٢) . مثل : «لعله كذا» «أو لسبب كذا» «أو
لأجل كذا» .

مثل قوله - عليه السلام - : «إنما جعل الاستئذان لأجل
البصر» ^(٣) .

(١) الأصل : العلة .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٣) رواه البخارى في ٧٩ - الاستئذان ، ١١ - باب الاستئذان من أجل البصر ، رقم
(٦٢٤١) ٢٤/١١ عن سهل بن سعد قال : اطلع رجل من جُحر في حُجْر النبي
- صلى الله عليه وسلم ، ومع النبي - صلى الله عليه وسلم مدرئٌ يحك به رأسه .
فقال : لو أعلم أنك تنظر لطعنت به في عينك . إنما جعل الاستئذان من أجل
البصر .

وروى مسلم مثله في ٣٨ - الآداب ، ٩ - باب تحريم النظر في بيت غيره ، رقم
(٤٠) ١٦٩٨/٣ عن سهل بن سعد المساعدى ولم أجده بلفظ «لأجل البصر» .

أو «من أجل كذا» . كقوله تعالى : (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى
بَنِي إِسْرَائِيلَ (١)) .

أو «كي» . كقوله تعالى : (كَى لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ
الْأَغْنِيَاءِ) (٢) .

والدولة في المال ، يقال : صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة
لهذا ، ومرة لهذا .

أو «إذا» . كقوله تعالى : (وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدَّتْ تَرَكُنْ
إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا . إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ (٣))
أي ضعف العذاب حيا [وميتا (٤)] في الدنيا والآخرة .

والثاني - وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا - إما أن
يذكر العلة بحرف من حروف التعليل ، قد يقصد به غير العلية .
مثل : «لكذا» . كقوله تعالى : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا
لِيَعْبُدُونِ) (٥) .

أو «أن» . كقوله تعالى : (عُمَّلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ . أَنْ كَانَ ذَا
مَالٍ وَبَنِينَ) (٦) .

(١) ٣٢ - المائد - ٥

(٢) ٧ - الحشر - ٥٩

(٣) ٧٤ الاسراء ١٧

(٤) إضافة من أ ، ب ، ج .

(٥) ٥٦ الذاريات ٥١

(٦) ١٣ القلم ٦٨

والعتل : الغليظ الجافي .

الزنيـم : المستلحق بقوم ليس منهم ، ولا يحتاج إليه .

وقال عكرمة ^(١) : هو اللثيم الذي يعرف بلؤمه .

أو «بكذا» . كقوله تعالى : (جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ*) فهذه الثلاثة ^(٢) ظاهرة في العلية .

وقد يقصد بها غير العلية .

أما اللام - فكقوله تعالى : (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ^(٣)) فإنه لا يجوز أن يكون ذات جهنم غرضاً بالاتفاق .

وكقول الشاعر :

لدوا للموت وابنوا للخراب .

فإن اللام ههنا ليست للغرض .

وأما «أن» فكقول القائل : أردت أن أضرب زيدا للتأديب .

فإن «أن» ههنا لا يكون للغرض .

وأما الباء . فلأنه قد يكون للتعدية . كقوله تعالى : (ذَهَبَ

اللَّهُ بِنُورِهِمْ ^(٤)) .

(١) سبقـت ترجمته في ٢٣٧/١

(٢) أ : الكلمة بدل «الثلاثة» .

(٣) ١٧٩ الأعراف ٧

(٤) ١٧ البقرة ٢

* ٢٤ - الواقعة - ٥٦
(١٤ - الأحقـات - ٤٦)

وإما أن تذكر العلية بتعليق الحكم على الوصف بالفاء .
وذلك على وجهين :

الأول - أن يدخل الفاء على العلة^(١) ويكون الحكم متقدما ،
كقوله - عليه السلام - في قتلى أحد : زملوهم بكلومهم ودمائهم
فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما ، اللون لون الدم
والريح ريح المسك^(٢) .

والكلوم ، جمع الكلم ، وهو الجراحة .
والودج : عرق في العنق^(٣) ، والجمع أوداج .
وقوله : «تشخب ، أى تتفجر .

الثاني - أن تدخل الفاء في الحكم وتكون العلة متقدمة .
وذلك أيضا على وجهين :

الأول - أن تدخل الفاء على كلام الشارع . كقوله تعالى :
(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)^(٤) .

(١) أ ، ج : العلية .

وفي الأصل : يدخل الفاعل ويكون متقدما . وفيه خطأ .

(٢) روى النسائي في الجهاد (٢٩/٦) عن عبد الله بن ثعلبة قال : قال رسول الله
- صلى الله عليه وسلم - : زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلّم يكلم في الله إلا أتى يوم
القيامة يدمى لونه لون الدم وريحه ريح المسك .

وروى مثله في الجنائز (٧٨/٤) ، ولم أجده بلفظ الكتاب .

(٣) أ : العين بدل العنق . (٤) ٢٨ - المائة هـ

والثاني - أن تدخل على (١) رواية الراوي . كقول الراوي :
«سها رسول الله صلى الله عليه وسلم - فسجد» . و«زنى معاذ
فرجم» .

ولا فرق بين أن يكون الراوي فقيها أو غيره ؛ لأن الظاهر من
حال الراوي العدل أنه لو لم يفهم كون الوصف علة - لم يقله .
ص - وتنبيه وإيماء .

وهو الاقتران بحكم لو لم يكن هو ، أو نظيره ، للتعليل - كان
بعيدا .

مثل : واقعت أهلي في نهار رمضان ، فقال : أعتق رقبة .
كأنه قيل : إذا واقعت فكفر .

فإن حذِفَ بعض الأوصاف (٢) - فتنتقيح .

ش - المرتبة الثانية من النص أن يدل النص على العلية لا
بالوضع ، بل بالتنبيه والإيماء . وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن
ذلك الوصف ، أو نظيره ، علة للحكم ، كان ذلك الاقتران بعيدا
من الشارع .

والإيماء أربعة أوجه .

الأول - أن يرفع إلى الرسول واقعة مشتملة على وصف ليبين

(١) زيادة من ب ج .

(٢) « الأوصاف » ساقط من أ

الرسول - عليه السلام - حكمها . فيذكر الرسول - عليه السلام -
حكم تلك الواقعة عقيب الرفع .

مثل واقعة الأعرابي . فإن الأعرابي لما رفع الواقعة إلى
الرسول ، بقوله : واقعت أهلي في نهار رمضان . فقال الرسول
- عليه السلام - : اعتق رقبة (١) .

فإن اقتران إيجاب الإعتاق بوصف الوقاع ، لو لم يكن
للتعليل . لكان بعيدا من الرسول ذلك الاقتران ؛ لأن كل واحد من
أهل اللغة يسبق فهمه إلى أن ذلك الحكم (٢) لأجل الوقاع في نهار
رمضان .

(١) عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : جاء رجل إلى النبي - صلى الله عليه
وسلم - فقال : هلكت يارسول الله . قال : ما أهلكك ؟ قال : وقعت على امرأتي في
رمضان . قال : هل تجد ماتعتق رقبة ؟ قال لا . قال : فهل تستطيع أن تصوم
شهرين متتابعين ؟

قال : لا . قال : فهل تجد ماتطعم ستين مسكينا ؟ قال : لا . وساق الحديث .
رواه البخاري في ٣٠ - الصوم ، ٣٠ - باب إذا جامع في رمضان ، حديث رقم
(١٩٣٦) ٤/١٦٣ وفي ٦٩ - النفقات ، ١٣ - باب نفقة المعسر على أهله ، حديث
رقم (٥٣٦٨) ٩/٥١٣ وفي ٨٤ - الكفارات ، ٢ - باب قوله تعالى : قد فرض الله
تحلة أيمانكم الآية ، حديث رقم (٦٧٠٩) ١١/٥٩٥ . و ٣ - باب من أعان
المعسر الخ حديث رقم (٦٧١٠) ١١/٥٩٦ . و ٤ - باب يعطى في الكفارة الخ
حديث رقم (٦٧١١) ١١/٥٩٦ .

ورواه مسلم في ١٣ - الصوم ، ١٤ - باب تغليظ تحريم الجماع ، حديث رقم
(٨١) ٢/٧٨١ ، ٧٨٢ . وهذا لفظه .

ورواه ابن ماجه ٧ - الصيام ، ١٤ - باب ماجاء في كفارة من أفطر يوما من
رمضان ، رقم (١٦٧١) ١/٥٣٤ .

بلفظ : وقعت على امرأتي في رمضان . فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - :
اعتق رقبة .

(٢) الأصل : يسبق إلى فهمه أن ذلك الحكم .

فكأنه قيل : إذا واقعت فكفر .

فإن حُذِفَ من الوصف المقترن بالحكم بعض الأوصاف الذي لا مدخل له في العلية - كورود ذلك الحكم في ذلك اليوم المعين ، وككون [ذلك (١)] الشخص - يسمى الإيماء : تنقيح المناط ، أي تنقيح ماناط به حكم الشارع عن الزوائد .

ص - ومثل : أينقص الرطب إذا جف (٢) ؟

قالوا : نعم . قال : فلا إذا .

ومثال النظير (٣) : لما سألته الخثعمية : إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج . أينفعه إن حججت [عنه (٤)] ؟ فقال : أرأيت لو كان على أبيك دين ، فقضيته ، أكان ينفعه ؟ فقالت : نعم .

فنظيره في المسئول كذلك .

وفيه تنبيه على الأصل والفرع والعلة .

وقيل : إن قوله - عليه الصلاة والسلام - لما سأله عمر عن قُبلة الصائم - : «أرأيت لو تضمضت ، [ثم مججته (٥)] أكان ذلك مفسداً ؟ فقال : لا .» من ذلك .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) أ : ببس بدل «جف» .

(٣) أ : النظر بدل «النظير» .

(٤) (٥) زيادة من ط ع .

وقيل : إنما هو نقض لما توهمه عمر - رضي الله عنه - من إفساد
مقدمة الإفساد ، لاتعليل لمنع الإفساد ؛ إذ ليس فيه مايتخيّل مانعا
بل غايته أن لايفسد .

ش - الثاني من وجوه الإيماء أن يقدر الشارع وصفا لو لم يكن
تقديره للتعليل - لكان تقديره من الشارع بعيدا .

سواء كان التقدير في محل السؤال ، أو في نظيره .

مثال التقدير في محل السؤال : ماروي أنه سئل - عليه
السلام - عن بيع الرطب بالتمر . فقال - عليه السلام : أينقص
الرطب إذا جف ؟

فقالوا : نعم . فقال : فلا إذا^(١) .

فإنه لو لم يكن تقدير نقصان الرطب بالجفاف لأجل التعليل -
لكان تقديره بعيدا ؛ إذ لا فائدة فيه حينئذ ؛ لأن الجواب يتم بدونه .

مثال التقدير في نظير^(٢) محل السؤال : ماروى أنه لما سألته
- عليه السلام - الخثعمية وقالت : يارسول الله إن أبي أدركته الوفاة
وعليه فريضة الحج ، أينفعه إن حججت ؟ فقال - عليه السلام - :
أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، أكان ينفعه ؟ فقالت :

(١) سبق تخرجه في ١٥٠/٢

(٢) أ : النظر .

نعم (١) .

فإنه لو لم يكن تقدير قضاء الدين عن الميت لأجل تعليل النفع به - لكان تقديره بعيدا .

ولما كان الوصف المقدر في غير المسئول علة للحكم - وجب أن يكون نظير ذلك الوصف في المسئول علة للحكم ؛ فإن في كلام الرسول - عليه السلام - تنبيها على الأصل الذي هو دين الأدمي على الميت ، وعلى الفرع الذي هو الحج الواجب عليه . وهو نظير لدين الأدمي ، وعلى العلة التي هي قضاء الدين عن الميت .

واختلف الأصوليون في قوله - عليه السلام - لما سأله عمر عن قبلة الصائم : أرأيت لو تضمنت بماء ثم مجتته ، أكان ذلك

(١) روى ابن ماجه في ٢٥ - المناسك ، ١٠ - باب الحج عن الحي الخ ، حديث رقم (٢٩٠٩) ٢/٩٧١ عن ابن عباس عن أخيه الفضل أنه كان ردف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - غداة النحر . فأتته امرأة من خثعم . فقالت : يا رسول الله ! إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يركب . أفأحج عنه ؟ قال : نعم . فإنه لو كان على أبيك دين فقضيته ؟ وللبخارى في ٢٥ - الحج ، ١ - باب وجوب الحج وفضله ، حديث رقم (١٥١٣) ٣/٣٧٨ عن ابن عباس أن امرأة من خثعم قالت : يا رسول الله ! إن فريضة الله على عباده أدركت أبي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة ، أفأحج عنه ؟ قال : نعم .

وروى البخاري عنه في ٩٦ - الاعتصام ، ١٢ - باب من شبه أصلا الخ حديث رقم (٧٣١٤) ١٣/٢٩٦ أن امرأة جاءت إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقالت : إن أمي نذرت أن تحج . فماتت قبل أن تحج . أفأحج عنها ؟ قال : نعم ، حجي عنها . أرأيت لو كان على أمك دين اكننت قاضيته ؟ قالت : نعم . قال : فاقضوا الذي له ، فإن الله أحق بالوفاء .

مفسدا؟ فقال عمر : لا (١) .

فقال بعض الأصوليين : هو من مثال النظير ؛ فإنه - عليه السلام - قدر الوصف في نظير المسئول ، ورتب الحكم عليه ، ونبه على الأصل والفرع والعلة .

وقال بعضهم : إنما هو نقض لما توهمه عمر من إفساد مقدمة الإفساد . أي توهم عمر أن القبلة التي هي مقدمة الوقاع المفسد ، مفسد . فنقض الرسول - عليه السلام - ذلك بالمضمضة فإنها مقدمة الشرب المفسد ، مع أنها غير مفسدة ، لاتعليل لمنع الإفساد ، أي لم يقدر الرسول - عليه السلام - تفضيض الماء لتعليل منع الإفساد ؛ إذ ليس في تفضيض الماء ما يتخيل أن يكون مانعا من الإفساد . فإن مقدمة المفسد لا يتخيل منها منع الإفساد ، بل غاية التفضيض أن لا يفسد ؛ لأن غاية المقدمة أن لاتقام مقام ما تكون مقدمة له ، إلا أن تكون مانعة مما يقتضيه .

ص - ومثل (٢) أن يفرق بين حكيمين بصفة مع ذكرهما .

مثل : «للراجل سهم وللفارس سهمان» .

(١) روى أبوداود في الصوم ، باب القبلة للصائم ، رقم (٢٣٨٢) ٢/٣١١ من حديث الليث بن سعد عن بكير بن عبدالله بن عبدالمك بن سعيد عن جابر بن عبدالله قال : هشتقت فقبلت وأنا صائم . فقلت : يارسول الله ! صنعت اليوم أمرا عظيما ، قبلت وأنا صائم . قال : أرايت لو مضمضت من الماء وأنت صائم ؟ قلت : لا بأس .

قال : فمه . قال ابن كثير في التحفة (١/٢٧) : قال النسائي هذا الحديث منكر . وبكير مأمون ، وعبدالمك روى عنه غير واحد . ولا يدري ممن هذا . (٢) أ : ومنها بدل «ومثل» .

أو مع ذكر أحدهما - مثل : «القاتل لا يرث» .
أو بغاية أو استثناء . مثل : (حَتَّى يَطْهَرُنَّ) و (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) .

ش - الثالث من وجوه الإيماء أن يفرق الشارع بين حكمين ،
إما بصفةٍ . وذلك على نوعين :

الأول - أن يكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكرهما . كقوله
- عليه السلام - : «للراجل سهم ، وللفارس سهمان^(١)» .

(١) عن مجمّع بن جارية - وكان أحد القراء الذين قرأوا القرآن - قال : شهدنا
الحديبية مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فذكر الحديث إلى أن قال :
فقسمت خيبر على أهل الحديبية . فقسمها رسول الله صلى الله عليه وسلم - على ثمانية
عشر سهما . وكان الجيش ألفا وخمسمائة ، فيهم ثلاثمائة فارس . فأعطى
الفارس سهمين وأعطى الراجل سهما .

رواه أبو داود في الجهاد ، باب فيمن أسهم له ، سهما ، حديث رقم (٢٧٣٦)
٧٦/٣ قال أبو داود : حديث أبي معاوية أصح والعمل عليه . وحديث أبي معاوية
هو : فأعطى كل إنسان منا سهما وأعطى للفارس سهمين . (أبو داود ، الجهاد ،
باب في سهمان الخيل ، رقم (٢٧٣٤) ٧٦/٣ .

وفي رواية لأبي داود : أعطى كل إنسان مناسهما وأعطى للفارس ثلاثة
أسهم .

وروى البخارى في ٥٦ - الجهاد ، ٥١ - باب سهام الفرس ، رقم (٢٨٦٣)
٦٧/٦ ، عن ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جعل للفارس سهمين
ولصاحبه سهما .

وفي ٦٤ - المغازي ، ٣٨ - باب غزوة خيبر ، رقم (٤٢٢٨) ٤٨٤/٧ عن ابن
عمر قال : قسم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم خيبر للفارس سهمين
وللراجل سهما . قال : فسره نافع فقال : إذا كان مع الرجل فارس فله ثلاثة
أسهم . فإن لم يكن له فارس فله سهم .

قال ابن كثير (٢/٢٦) : روى الدارقطني عن ابن عمر أن رسول الله - صلى
الله عليه وسلم - جعل للفارس سهمين وللراجل سهما .

والثاني - أن يكون التفرقة بين الحكمين مع ذكر (١) أحدهما .
كقوله - عليه السلام - : «القاتل لا يرث (٢)» .

وإما بغاية . مثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (٣) .

وإما باستثناء . مثل قوله تعالى : (فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ (٤)) .

فإن في هذه الصور كلها ، دل الإيماء على عليية الأوصاف المذكورة .

ص - ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم .

مثل : «لا يقضي القاضي وهو غضبان» .

ش - الرابع من وجوه الإيماء أن يقيد الشارع الحكم بوصف مناسب للحكم . مثل قوله - عليه السلام - : «لا يقضي القاضي وهو غضبان (٥)» .

(١) الأصل : مع ذكره أحدهما .

(٢) تقدم الكلام عليه في التخصيص . في ٢٢٠/٢

(٣) ٢٢٢ - البقرة - ٢

(٤) ٢٣٧ - البقرة - ٢

(٥) روى البخارى في ٩٣ - الأحكام ، ١٣ - باب يقضى القاضي الخ ، حديث رقم

(٧١٥٨) ١٣/١٣٦ عن أبي بكر - رضي الله عنه - قال سمعت النبي - صلي الله

عليه وسلم - يقول : لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان .

ورواه مسلم في ٣٠ - الاقضية ، ٧ - باب كراهة قضاء القاضي وهو

غضبان ، حديث رقم (١٧١٧) ٣/١٣٤٣ عن أبي بكر ، ولفظه : لا يحكم أحد

بين اثنين وهو غضبان .

فإن تقييد النهي عن القضاء بالغضب المشوِّش للفكر ، لو لم يكن للتعليل - لكان تقييده به بعيدا .

ص- فإن ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط ، مثل : «وأحل الله البيع» ، أو بالعكس .

فثالثها : الأول إيماء لا الثاني .

فالأول على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم ، وإن قدر أحدهما .

والثاني على أنه لا بد من ذكرهما .

والثالث على أن ذكر المستلزم له كذكره . والحل يستلزم الصحة .

وفي اشتراط المناسبة في (١) صحة علل الإيماء ، ثالثها المختار : إن كان التعليل فُهِمَ من المناسبة اشترطت .

ثس- لما فرغ من الإيماء - شرع في صورة محتملة للإيماء ولغيره .

فإن ذَكَرَ الشارع الوصف صريحا ، ولم يذكر الحكم ، بل كان مستنبطا ، مثل قوله تعالى : «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» .

فإن الوصف الذي هو حل البيع - مذكور صريحا . والحكم - وهو صحة البيع - مستنبط من الحل .

(١) ١ : «و» بدل «في» .

أو بالعكس ، بأن يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف ، بل كان مستتبطا (مثل ^١) : لا تتبعوا البر بالبر . فإن الحكم - وهو النهي عن الربا - صريح - والعلة غير صريحة ، بل كانت مستنبطة ^(١) فقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب .

أولها - الأول والثاني إيماء .

وثانيها - أنه ليس واحد منها بإيماء .

وثالثها - أن الأول إيماء لا الثاني .

فالمذهب الأول بناء على أن الإيماء اقتران الحكم بالوصف .

والاقتران حاصل ، سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا (أو أحدهما مذكورا صريحا ^(٢)) والآخر مقدرا .

والمذهب الثاني بناء على أنه لا بد من ذكر الحكم والوصف صريحا .

والمذهب الثالث بناء على أن ذكر المستلزم للشيء كذكره فحينئذ يكون الأول إيماء ، لا الثاني ؛ لأن الحل يستلزم الصحة .

فذكر الحل كذكر الصحة . فيكون حينئذ الحكم والوصف مذكورين . فيكون إيماء .

بخلاف الثاني ، فإن الحكم لا يكون مستلزما لتعليقه بالوصف

(١) ما بين القوسين سقط من أ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

المستنبط . فإن حرمة الربا لا يكون مستلزمة لتعليلها بالوزن أو الطعام .

واختلفوا في اشتراط المناسبة في صحة التعليل بطريق الإيحاء على ثلاثة مذاهب :

أولها - لا يشترط مطلقا .

وثانيها - يشترط مطلقا .

وثالثها - المختار عند المصنف أنه يشترط المناسبة إن فهم التعليل بطريق الإيحاء من المناسبة ، كما في الوجه الرابع من وجوه الإيحاء .

وإن لم يفهم التعليل من المناسبة - لا يشترط ؛ لأنه لو فهم التعليل من المناسبة - امتنع فهم التعليل بدون المناسبة فيكون المناسبة شرطا .

بخلاف ما إذا لم يفهم التعليل من المناسبة ، فإنه حينئذ يكون مستقلا في إفادة التعليل ، فلم يحتج إلى اشتراط المناسبة .

ص - الثالث : السبر والتقسيم .

وهو حصر الأوصاف في الأصل وإبطال بعضها بدليله ، فيتعين الباقي .

ويكفى : بحث فلم أجد .

والأصل عدم ماسواها .

فإن بين المعترض وصفا آخر - لزم إبطاله لا انقطاعه (١) .
والمجتهد يرجع إلى ظنه .

ومتى كان الحصر والإبطال قطعيا - فقضي ، والإفظني .
ش - المسلك الثالث : السير والتقسيم .

وهو حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه ، وإبطال بعضها
فيتعين الباقي للعلية .

ولا يلزم المستدل بيان حصر الأوصاف بالترديد بين النفي
والإثبات ، ولا بالاجماع . بل يكفي أن يقال : بحثت عن الأوصاف
فلم أجد غير ما ذكر (٢) .

والأصل عدم ماسواها .

فإن بين المعترض وصفا آخر - لزم المستدل إبطال ذلك
الوصف حتى يتم استدلاله .

ولا يلزم انقطاع المستدل لأنه أبطله وإن لم يذكره أولا .
هذا إذا كان مستدلا على غيره .

أما إذا كان مجتهدا - فيرجع (٣) إلى ظنه ، فما غلب على ظنه
حصر الأوصاف وبطلان البعض - كفاه .

(١) أ : لانقطاعه .

(٢) أ : ذكرت .

(٣) أ ، ب : فرجع .

وكلما كان الحصر والإبطال قطعيين - كان التعليل قطعيا وإن لم يكونا قطعيين ، أو يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا - كان التعليل ظنيا .

ص - وطرق الحذف .

[منها ^(١) :] الإلغاء .

وهو بيان إثبات الحكم بالمستبقى فقط . ويشبه نفي العكس الذي لا يفيد وليس به ؛ لأنه لم يقصد لو كان المحذوف علة - لا تبقى عند انتفائه . وإنما قصد : لو كان المستبقى جزء علة لما استقل ، ولكن يقال : لا بد من أصل لذلك ، فيستغنى عن الأول .

ش - لما فرغ من بيان الحصر - شرع في طرق الحذف ، أي طرق إبطال بعض الأوصاف .

منها : الإلغاء . وهو بيان إثبات الحكم بالوصف المستبقى دون الوصف المحذوف في صورة .

كما يقال : حرمة الربا في البر ، إما الطعم أو القوت .

والثاني باطل ؛ لتحقق حرمة الربا في الملح بدون القوت . فلو كان القوت معتبرا في العلية - لما تحقق الحكم بدونيه . فيتحقق أن حرمة الربا لا تحصل إلا بالطعم .

ولقائل أن يقول : تحقق الحكم في صورة بدون الوصف

(١) زيادة من مما عدا الأصل .

المحذوف لا يدل على أن الوصف المحذوف ليس بمعتبر في العلية ؛ لجواز كون العلة أخص من المعلول . فلا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول .

والإلغاء يشبه نفي العكس الذي لا يفيد . وليس الإلغاء نفي العكس .

أما بيان أنه يشبه نفي العكس فلأن العكس : انتفاء الحكم بانتفاء الوصف . فنفي العكس ، إثبات الحكم بدون الوصف وفي الإلغاء أيضا تحقق الحكم بدون الوصف المحذوف .

وأما بيان أن الإلغاء ليس نفي العكس - فلأن المستدل قصد في نفي العكس أن الوصف ليس بعلة للحكم ؛ لأنه لو كان علة - لانتفى الحكم عند انتفائه .

وفي الإلغاء لم يقصد أن الوصف المحذوف ليس بعلة ؛ لأنه لو كان علة - لانتفى الحكم عند انتفائه . بل قصد أن الوصف المستقبى علة مستقلة للحكم ؛ لأنه لو كان جزء علة - لما استقل بدون المحذوف .

ثم قال المصنف : لكن بمجرد إثبات الحكم بالوصف المستقبى بدون الوصف المحذوف في صورة ، لا يلزم كون الوصف المستقبى علة ؛ إذ غاية الإلغاء أن يفيد أن الوصف المحذوف ليس بعلة للحكم على تقدير تحقق الحكم بدونه . ولا يلزم عدم علية الوصف المحذوف كون المستقبى علة مستقلة ، بل لا بد لذلك ، أي لبيان

كون الوصف المستقبى علة مستقلة من^(١) أصل آخر يفيد استقلال الوصف المستقبى في العلية . وحيثئذ يستغني عن الالغاء .

قال بعض الشارحين : ولقائل أن يقول : بعد ماتقرر^(٢) أن الحكم لا بد له من علة ، وحُصر الأوصاف وألغى غير واحد منها بوجود الحكم دونه ، وبعدم الحكم عند وجوده ، فتعين أن يكون المستقبى علة . ولا حاجة إلى طريق آخر .

وفيه نظر ؛ إذ يجوز أن يكون الوصف المحذوف جزءا من العلة ، وأعم من المعلول . وحيثئذ لا يلزم من وجود الحكم دونه ، وعدم الحكم عند وجوده أن يكون المستقبى علة مستقلة .

ص - ومنها : طرده مطلقا ، كالطول والقصر . أو بالنسبة إلى ذلك الحكم ، كالذكورة في أحكام العتق^(٣)

ش - ومن طرق الحذف : طرد المحذوف . وهو أن يكون المحذوف من الأوصاف التي علم^(٤) من الشارع عدم اعتبارها ، إما مطلقا ، كالطول والقصر . وإما بالنسبة إلى الحكم المطلوب ، وإن كان مناسبا ، كالذكورة في سراية العتق . مثل قوله - عليه السلام - : «من أعتق شركا له في عبد قوم ، عليه نصيب شريكه» .

فإنه ، وإن أمكن بيان المناسبة بين الذكورة وسراية العتق ،

(١) الأصل : في بدل «من» .

(٢) أ : يقول بدل «تقرر» .

(٣) ط والبابرتي : كالذكورية .

(٤) «علم» ساقط من أ .

إلا أنه لما عُهد من الشارع عدم اعتبار الذكورة في أحكام العتق -
ألغى صفة الذكورة في سراية العتق .

ص- ومنها : أن لاتظهر مناسبته .

ويكفي المناظر : بحثت فإن (١) ادعى أن المستبقى كذلك
- يُرجح (٢) سبر المستدل بموافقته للتعدية .

ش- ومن طرق الحذف أن لاتظهر مناسبة الوصف للحكم .
فحينئذ يسقط عن درجة الاعتبار .

ويكفي للمناظر المستدل : بحثت عن الوصف (المحذوف) ،
فما وجدت بينه وبين الحكم مناسبة .

فإن ادعى المعارض أن الوصف (٣) المستبقى كذلك ، أي
بحثت عنه ولم أجده مناسبا للحكم - احتاج المستدل إلى إثبات مرجح
يرجح به سبره على سبر المعارض ، بأن يبين أن سبره موافق
للتعدية ، وسبر المعارض قاصر .

وليس له أن يبين المناسبة بين المستبقى والحكم ؛ لأنه حينئذ
انتقال من السبر إلى المناسبة . والانتقال من طريق إلى طريق آخر غير
جائز .

(١) الأصل : فلو .

(٢) كذا في طوع وفي أ : ترجح . وفي الأصل و : ب و ج : «يترجح» .

(٣) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

ص - ودليل العمل بالسبر وتخريج المناط وغيرهما ، أنه لا بد من علة للإجماع (١) الفقهاء على ذلك .

ولقوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) والظاهر التعميم .

ولو سلمنا - فهو الغالب ؛ لأن التعقل أقرب الى الانقياد فليحمل عليه (٢) .

وقد ثبت ظهورها و (٣) في المناسبة .

ولو سلم - فقد ثبت ظهورها بالمناسبة . فيجب اعتبارها في الجميع ؛ للإجماع على وجوب العمل بالظن في علل الأحكام .

ش - لما فرغ من السبر والتقسيم - ذكر وجوب العمل بالطرق الدالة على العلية من السبر وتخريج المناط والشبه .

وتقريره : أنه لا بد للحكم من علة للإجماع على أن أحكام الله تعالى مقترنة بالعلة (٤) ، وإن اختلفوا في أن اقترانها بالعلة بطريق الوجوب أو بطريق اللطف .

ولقوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) (٥) فإنه يدل على أن الأحكام لا تخلو من علة ؛ لأنه ظاهر في التعميم ، أي كون

(١) الإجماع .

(٢) الأصل ، ب ، ج ، فيحمل عليه .

(٣) «و» ساقطة من أ ، ع .

(٤) الأصل : بالعلية .

(٥) ١٠٧ الأنبياء ٢١ .

جميع ما جاء به رحمة للناس .

فلو كان جميع الأحكام ، أو بعضها خاليا عن العلة - لما كانت الأحكام رحمة ؛ لأن التكليف ^(١) بالأحكام من غير أن يكون فيها حكمة وفائدة للمكلف - يكون مشقة وعذابا .

ولو سلمنا عدم الإجماع على اقتران الحكم بالعلة ، وعدم دلالة الآية عليه - فثبوت الحكم بالعلة ^(٢) هو الغالب في الشرع على ثبوته بدونها .

وإنما غلب ثبوت الحكم بالعلة في الشرع ؛ لأن تعقل العلة في الحكم أقرب إلى الانقياد والقبول من التعبد المحض . ويحمل الحكم ^(٣) فيما نحن فيه على الغالب إلحاقا للفرد بالأغلب .

فثبت أنه لا بد للحكم من علة .

وقد ثبت ظهور العلة في الطرق الدالة على العلية ، وفي المناسبة أيضا على تقدير ثبوت المقدمة المذكورة . وهو أن الحكم لا بد له من علة .

ولو سلم عدم ثبوت تلك المقدمة - فقد ثبت ظهور العلة بالمناسبة من غير احتياج إلى المقدمة المذكورة ؛ لأن مناسبة الوصف للحكم تفيد بظن كونه علة .

(١) أ : التخلف بدل «التكليف» .

(٢) الأصل : بالعلية .

(٣) ١ : فيحمل الكلام .

وإذا ثبت ظهور العلة في جميع الطرق الدالة على العلية (١) ،
على تقدير ثبوت [تلك (٢)] المقدمة ، وفي المناسبة على تقدير عدم
ثبوت تلك المقدمة أيضا - وجب اعتبار العلة في جميع الطرق ؛ لأنه
يحصل ظن عليتها . والعمل بالظن واجب في علل (٣) الأحكام
بالإجماع .

وإنما خص المناسبة لئلا يتوهم أن ظهور العلة في المناسبة إنما
هو على تقدير تسليم عدم ثبوت تلك المقدمة .

والحاصل أن ظهور العلة في المناسبة على تقدير عدم ثبوت
تلك المقدمة و(٤) على تقديرها ثابت .

بخلاف باقى الطرق ، فإن ظهور العلية فيه ثابت على تقدير
ثبوت تلك المقدمة ، غير ثابت على تقدير عدمها .

ص - الرابع : المناسبة والإحالة . وتسمى تخريج المناط .

وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته ، لابنص ولا
غيره ، كالإسكار في التحريم ،
والقتل العمد العدوان في القصاص .

والمناسب : وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب
الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع
مفسدة .

(١) الأصل : العلة .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) أ : تلك بدل «علل» .

(٤) «و» ساقطة من أ .

فإن كان خفياً أو غير منضبط - اعتبر ملازمه ، وهو المظنة ؛ لأن الغيب لا يعرف الغيب . كالسفر للمشقة ، والفعل المقضي عليه عرفاً (١) بالعمد في العمدية .

وقال أبوزيد : المناسب : مالو عرض على العقول (٢) تلقته بالقبول .

ش - المسلك الرابع : المناسبة . ويرادفها : الإخالة ، وتخريج المناط .

وهو عبارة عن تعيين العلة في الأصل بمجرد إبداء المناسبة من ذات الوصف ، لاتعيين العلة بنص وغيره ، كاجماع .

وذلك كتعيين الإسكار لتحريم الخمر بمجرد إبداء المناسبة من ذات الإسكار .

وكتعيين القتل العمد العدوان لوجوب القصاص بمجرد إبداء المناسبة من ذات القتل العمد العدوان .

والأول مثال للعلة البسيطة ، والثاني للعلة المركبة .

والمناسبة لغوية ، فلا يلزم دور .

والمناسب : وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه (٣) - أي على ذلك الوصف - ما يصلح أن يكون مقصوداً

(١) أ ، ج : المقضى عرفاً عليه .

(٢) الأصل ، ب ، ج : على العقول السليمة .

(٣) «عليه» ساقط من أ .

من حصول مصلحة ، أو دفع مفسدة .

وقوله : «ظاهر منضبط» احتراز عن الوصف الخفي والغير المنضبط .

وقوله : «ما يصلح أن يكون مقصودا» . احتراز عن الوصف المستبقى في السبر ، وعن الوصف المدار في الدوران وعن غيرهما .
وقوله : «من حصول مصلحة أو دفع مفسدة» . بيان لقوله : ما يصلح .

فإن كان الوصف خفيا ، أو غير منضبط - اعتبر ملازمه ، وهو المظنة .

وإنما لم يعتبر الخفي وغير المنضبط ؛ لأنه لا يجوز التعليل بكل منهما ؛ لأن كلا منهما غيب عن العقل للخفاء وعدم الضبط .
والغيب عن العقل ، لا يعرف الغيب عنه ، أعني الحكم .

مثال المظنة : السفر للمشقة - فإن المشقة مالم تكن منضبطة - اعتبر السفر الذي هو مظنتها ، ولم يعتبرها .

والفعل الذي قضي عليه في العرف بالعمدية في الجناية العمدية .

فإن العمد لما كان خفيا - اعتبر مظنته ، وهو الفعل المذكور .
والأول مثال لغير المنضبط والثاني للخفي .

ومن الشارحين (١) من (٢) جعل المظنة قسما من المناسب .
والظاهر من كلام المصنف ههنا أنها قسيم (٣) للمناسب . وقد
جعلها المصنف قسيما (٤) للمناسب صريحا حيث بين أن العدم لا يجوز
أن يكون علة للحكم الثبوتي .

وقال أبو يزيد الدبوسي (٥) من أصحاب أبي حنيفة : المناسب ،
مالو عرض على العقول السليمة - تلقته بالقبول (٦) ، أي لو عرض
على العقول السليمة أن هذا الحكم لأجل هذا الوصف ، تلقته
بالقبول .

ص- وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا أو ظنا ،
كالبيع والقصاص .

وقد يكون الحصول ونفيه (٧) متساويين ، كحد الخمر .

وقد يكون نفيه أرجح ، كنكاح الأيسة لمصلحة التوالد .

وقد ينكر الثاني والثالث .

لنا : أن البيع مظنة الحاجة إلى التعاض (٨) . وقد اعتُبر ،
وإن انتفى الظن (٩) في بعض الصور .

(١) هو الخنجي . انظر : النقود والسرود (٤١٤ ب) .

(٢) «من» ساقط من أ .

(٣) أ : قسم .

(٤) أ : قسما .

(٥) هو القاضي عبيدالله أو عبدالله بن عمر بن عيسى ، أبو يزيد الدبوسي . من أكابر

فقهاء الحنفية ، ويضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج ، وهو أول من أبرز علم =

والسفر مظنة المشقة . وقد اعتبر ، وإن انتفى الظن (١) في الملك المترفه .

وأما لو كان فائتا [قطعا (٢)] ، كلكوق نسب المشرقى بتزوج (٣) مغربية ، وكاستبراء جارية يشتريها بائعها في المجلس - فلا يعتبر .

خلافًا للحنفية .

ش - اعلم أن المقصود قد يحصل من شرع الحكم يقينا . وقد يحصل ظنا . وقد يكون حصول المقصود ونفيه متساويين من شرع الحكم . وقد يكون نفي حصول المقصود راجحا . فهذه أربعة أقسام .

مثال الأول : البيع . فإنه إذا كان صحيحا - حصل منه الملك الذي هو المقصود يقينا .

== الجدل للوجود . من مؤلفاته : «تأسيس النظر» ، «تقويم الأدلة» في أصول الفقه و«الأسرار» في الأصول والفروع . توفي ببخارى سنة ٤٣٠هـ .

انظر : تاج التراجم ٣٦ ، والفوائد البهية ١٠٩ ، والفتح المبين ٢٣٦/١ ، وشذرات الذهب ٢/٢٤٥ ، والجواهر المضية ٢/٤٩٩ رقم ٩٠١ وكشف الظنون ١/٨٤ ، ١٦٨ ، ١٩٦ ، ٣٣٤ ، ٣٥٢ ، ٤٦٧ ، ٥٦٨ ، ٧٠٢ .

(٦) انظر : الإحكام للأمدى ٣/٢٧٠ ، وإرشاد الفحول ص ٢١٥ .

(٧) أ : فنفيه .

(٨) ط : التعارض .

(٩) الأصل : وقد اعتبروا أن انتفاء الظن الخ .

(١) الأصل : اعتبروا أن انتفى الظن الخ .

(٢) زيادة مما سوى الأصل .

(٣) الأصل ، ب ، ج : بتزويج .

مثال الثاني : القصاص . فإنه إذا رُتّب على القتل العمد العدوان - يحصل المقصود الذي هو صيانة النفس المعصومة عن القوات ، ظنا ؛ لأن الغالب أن المكلف إذا علم أنه إذا قتل ، اقتصر منه - ينزجر عن القتل ، ولا يجترى^(١) عليه . لكن لا يحصل المقصود يقينا ؛ لأن بعض المكلفين قد يقدم على القتل مع شرعية القصاص .

مثال الثالث : حد شرب الخمر . فإن حصول المقصود ، الذي هو حفظ^(٢) العقل ، ونفيه من حد الشرب متساويان . فإن استيلاء ميل الطبع إلى شرب الخمر يقاوم خوف عقاب الحد . فلهذا يقاوم كثرة الممتنعين عنه ، كثرة المقدمين .

مثال الرابع : نكاح الأيسة . فإن المقصود ، الذي هو التوالد ، قد يمكن أن يحصل من نكاح الأيسة ، لكن عدم التوالد أرجح .

وجعل المصنف الأول والثاني قسما واحدا . فحينئذ يكون القسمان الأخيران ثانيا وثالثا .

وجوز التعليل بجميع الأقسام .

وقد أنكر بعض جواز التعليل بالثاني والثالث ، أي القسمين الأخيرين بناء على المساواة بين حصول المقصود ونفيه ، كما في الثاني ، وعلى مرجوحية حصول المقصود ، كما في الثالث .

(١) الأصل : ولا يجترى .

(٢) الأصل : حفظه .

واحتج المصنف على صحة التعليل بهما بأن احتمال حصول المقصود من شرع الحكم (١) يكفي [في (٢)] صحة التعليل به .
وذلك لأن البيع مظنة الحاجة إلى التعاوض . وقد اعتبر شرعه ، وإن انتفى ظن الحاجة إلى التعاوض في بعض الصور .
وكذلك السفر ، مظنة المشقة . وقد اعتبر شرع الرخص في السفر ، وإن انتفى ظن حصول المقصود في بعض الصور ، كما في حق الملك المترفه .

والصورة الأولى مثال للمناسب ، (والثانية لمظنة المناسب (٣)) .

قيل (٤) : ولقائل أن يقول : جوازه حيث كان لأجل ترتب المقصود في الغالب ، وإن لم يترتب في بعض الصور .
بخلاف محل النزاع . فإنه كما يحتمل الترتب ، يحتمل عدم الترتب على السواء - أو عدم الترتب راجح .
ولاشك أن هذا وارد .

أما إذا لم يحتمل حصول المقصود من شرع الحكم ، بل كان حصوله فائتا بالكلية - لا يعتبر التعليل .

خلافًا للحنفية .

(١) أ : ونفيه من شرع الحكم .

(٢) زيادة من أ .

(٣) مابين القوسين ساقط من أ . وفي الأصل وج : الثاني بدل «الثانية» .

(٤) القائل هو الخنجي . انظر: النقود والردود (٤١٥ ألف) .

والدليل على عدم جواز التعليل به أن المعلوم من عادة الشرع رعاية الحكم المقصود . فحيث يكون المقصود فائتا بالكلية - لم^(١) يجز إضافة الحكم إليه ، كيلا يلزم خلاف عادة الشارع .

مثال ذلك : لحوق نسب المشرقي بتزويج مغربية^(٢) ، والاستبراء في شرى جارية يشتريها البائع في المجلس . فإنه علم أن المقصود ، الذي هو لحوق النسب ، لا يحصل من تزويج المشرقي ، المغربية .

وكذلك علم أن فراغ الرحم ، الذي هو المقصود ، لا يحصل ؛ لأن فراغ الرحم قد حصل باستبراء البائع .

ص - والمقاصد ضربان :

ضروري في أصله ؛ وهي^(٣) أعلى المراتب . كالخمسة التي رُوِعت في كل ملة : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال . كقتل الكفار ، والقصاص ، وخذ المسكر ، وخذ الزنا^(٤) ، وخذ السارق والمحارب^(٥) .

ومكمل للضروري . كخذ قليل المسكر .

وغير ضروري ، جاجي ، كالبيع والإجارة والقراض

(١) «لم» مكرر في الأصل .

(٢) انظر: رد المحتار ٣/٥٥٠ ، وما بعدها .

(٣) ط : وهو .

(٤) ط : الزاني .

(٥) ط ع : وخذ المحارب والمسارق .

والمساقاة . وبعضها أكد من بعض .

وقد يكون ضروريا ، كالإجارة على (١) تربية الطفل وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره .

ومكّم له ، كرعاية الكفاءة ، ومهر المثل في الصغيرة .

فإنه أفضى إلى دوام النكاح .

وغير حاجي ، ولكنه تحسيني ، كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه عن المناصب الشريفة جريا على ما ألف [من (٢)] محاسن العادات .

ش - اعلم أن المقاصد من شرع الأحكام ضربان :

ضروري وغير ضروري .

والضروري إما أن يكون ضروريا في أصله ، أو مكملا لما هو ضروري في أصله .

والمقاصد الضرورية في أصلها هي أعلى المراتب .

كالخمس التي روعيت في كل ملة . وهي حفظ الدين ، والعقل ، والنفس والنسل (٣) ، والمال .

أما الدين - فهو محفوظ بقتل الكفار . وقد نبّه الله تعالى عليه

(١) ط ع : في بدل «على» .

(٢) زيادة من ط ع والبابرتي .

(٣) أ : النسب بدل «النسل» .

بقوله : (فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ^(١) .)

وأما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص . وقد نبه الله تعالى عليه بقوله : (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ) ^(٢) .

وأما العقل - فهو محفوظ بشرع حد الشرب . وقد نبه الله تعالى بقوله : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ ^(٣))

وأما النسل - فهو محفوظ بشرع حد الزنا ؛ لأن المزاحمة على الأبضاع يُفرض إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهد من الأولاد .

وأما حفظ المال - فهو حاصل بشرع حد السارق وعقوبة المحارب والغاصب .

وأما الضروري الذي هو مكمل للضروري في أصله ، كالمبالغة في حفظ العقل . ويحصل بإيجاب الحد على شارب قليل المسكر .

وأما غير الضروري ، إما حاجي أو غير حاجي .

والحاجي إما في أصله أو مكمل له .

أما الحاجي في أصله - فكالبيع والإجارة والقراض والمساقاة

(١) ٢٩ التوبة ٩ .

(٢) ١٧٩ البقرة ٢ .

(٣) ٩١ المائدة ٥ . وما بين المعقوفين زيادة من أ .

وغيرها من المعاملات . وبعضها أكد من بعض .

وقد يكون في رتبة الضروري ، كالإجارة على تربية الطفل ،
وشري المطعوم والملبوس للطفل ولغيره . فإنها في رتبة الضروري ؛
لأن الهلاك قد يحصل بانتفائها .

وأما ماهو مكمل للحاجي ، كرعاية الكفائة ومهر المثل في
تزويج الصغيرة ؛ لأن ذلك أفضى إلى دوام النكاح الذي هو محل
الحاجة .

وأما غير الحاجي لا بد وأن يكون في محل التحسين ، والإلم
يكن مقصودا . ويسمى تحسينا (١) . كسلب أهلية الشهادة عن
العبد لنقصه عن المناصب الشريفة ، جريا على ماهو المؤلف والمعهود
من محاسن العادات .

ص - ﴿ مسألة ﴾ المختار ؛ انخرام المناسبة بمسفة (٢) تلزم ،
راجحة او مساوية .

لنا : أن العقل قاض بأن لا مصلحة مع مفسدة مثلها .
قالوا : الصلاة في الدار المغصوبة تلزم مصلحة ومفسدة
تساويها أو تزيد . وقد صحت .

قلنا : مفسدة الغضب ليست عن الصلاة ، وبالعكس .

(١) الأصل أ : تحسينا .

(٢) ط : لمفسدة .

ولو نشأتا (١) معاً عن الصلاة - لم تصح .

والترجيح يختلف باختلاف المسائل .

ويرجح (٢) بطريق إجمالي ، وهو أنه لو لم يقدر رحجان المصلحة - لزم التعبد بالحكم .

ش - لاختلاف في أن الوصف إذا اشتمل على مصلحة خالصة أو راجحة على المفسدة - يكون مناسباً .

وإذا اشتمل الوصف على مصلحة ومفسدة راجحة أو مساوية لها - فقد اختلفوا فيه .

والمختار أنه ينخرم (٣) مناسبته للحكم .

والدليل أن العقل يقضى بأن المصلحة إذا كانت مع مفسدة مثلها - لا تكون مصلحة مطلوبة .

ولهذا إذا أخذ واحد يسعى لتحصيل مثل هذا المصلحة - ينسبه أهل العقل إلى السفه .

ولما ثبت انخرام المناسبة ، فيما إذا كانت المفسدة مساوية للمصلحة يثبت انخرامها فيما إذا كانت راجحة .

فلذلك لم يتعرض المصنف له .

المانعون من انخرام المناسبة قالوا : الصلاة في الدار المغصوبة

(١) كذا في ب ، وفي الأصل ، أ ، ج ، ع : نشاء ، وط : نشأ .

(٢) الأصل ، ب ، ج : وبترجح .

(٣) الأصل : يتحزم .

صحيحة ، مع أنها تلزم مصلحة ومفسدة تساويها ، أو تزيد عليها .
وذلك لأن الحرام إن غلب على الحلال مطلقا - كما هو مذهب
بعض - تزيد المفسدة على المصلحة .

وإن غلب على غير الواجب كانتا متساويتين .

أجاب بأن مفسدة الغضب ليست ناشئة عن الصلاة
وبالعكس ، أي مصلحة الصلاة ليست ناشئة عن الغضب ؛ لأن
الصلاة لا تكون إلا لمصلحة خالصة .

ولو فرضنا أن المصلحة والمفسدة نشأتا من الصلاة - لم تصح
الصلاة ، بل تكون فاسدة .

وإذا ثبت أنه لا بد للوصف المناسب من ترجيح - فعلى المستدل
أن يرجح الوصف .

والترجيح يختلف باختلاف المسائل . فإن الترجيح في بعض
المسائل قد يكون في غاية الظهور . وقد يكون بحيث يحتاج إلى أدنى
تأمل . وقد يحتاج إلى نظر واستدلال .

وللمستدل ترجيح إجمالي يطرد في جميع المسائل . وهو أنه لو لم
تكن المصلحة راجحة على ما عارضها من المفسدة - لزم أن يكون
الحكم بمجرد التعبد ؛ لأننا بحثنا ولم نجد مصلحة أخرى تصلح
للعلية . والأصل عدم الغير . وثبت الحكم بمجرد التعبد خلاف
الأصل .

ص - والمناسب مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل ، لأنه إما
معتبر أولاً ، والمعتبر^(١) بنص أو إجماع هو المؤثر .

والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط ، إن ثبت بنص أو إجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم ، أو بالعكس ، أو جنسه في جنس
الحكم - فهو الملائم ، والإي فهو الغريب .

وغير المعتمد هو المرسل .

فإن كان غريباً أو ثبت إلغائه - فمردود اتفاقاً .

وإن كان ملائماً - فقد صرح الإمام والغزالي - رحمهما الله -
بقبوله .

وذكر عن مالك والشافعي .

والمختار رده .

وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية .

فالأول كالتعليل بالصغر في حمل النكاح على المال في الولاية .

فإن عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالإجماع .

والثاني كالتعليل بعذر الحرج في حمل الحضر بالمطر على السفر

في الجميع فإن جنس الحرج معتبر في عين رخصة الجمع .

والثالث كالتعليل بجناية القتل العمد العدوان في حمل المثقل

على المحدد في القصاص . فإن جنس الجناية معتبر في القصاص

(١) ط : فالمعتبر .

كالأطراف (١) وغيرها .

والغريب كالتعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في حمل البات
في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض المقصود ، حتى
صار توريث المبتوته كحرمان القاتل .

وكالتعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم
النص بالتعليل به .

والمرسل الذي ثبت إلغاؤه كإيجاب شهرين ابتداء في الظهار .

ش - اعلم أن قبل الخوض في تقدير مافي المتن ، نذكر مقدمة
نافعة . فنقول : إن للجنسية في الحكم والوصف مراتب بحسب
الخصوص والعموم .

أما في الحكم فأعم أجناسه كونه حكما شرعيا ، ثم
الوجوب ، ثم (٢) وجوب العبادات ، ثم وجوب الصلاة .

وأما في الوصف فأعم أجناسه كونه وصفا يناط به الحكم
فيدخل فيه الوصف المناسب وغير المناسب ، ثم الوصف المناسب ،
ثم المناسب الضروري ، ثم الضروري في حفظ الدين .

والأوصاف إنما يلتفت إليها إذا ظن اعتبار الشارع إياها .

وكلما كان التفات الشارع إليه أكثر - كان ظن كونه معتبرا

أقوى .

(١) الأصل : في الاطراف .

(٢) الأصل : في بدل «ثم» .

وكلما كان الوصف والحكم أخص - كان كون الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم أكد . فيكون لامحالة مقدما على مايكون أعم منه .

إذا عرفت ذلك فنقول : الوصف المناسب على أربعة أقسام : مؤثر ، وملائم ، وغريب ، ومرسل .

ووجه الحصر أن المناسب إما أن يكون معتبرا في نظر الشارع أي اعتبر الشارع عينه في عين الحكم ، أو غير معتبر .

والمعتبر إما أن يعتبر عينه في عين الحكم بنص أو إجماع . ويسمى مؤثرا ؛ لأنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص ، كتعليل الحدث بمس المحدث ذكره . فإنه اعتبر عين مس المحدث ذكره في ^(١) عين الحدث بالنص بقوله - عليه السلام : من مس ذكره فليتوضأ .

وكتعليل الولاية في المال بالصغر . فإنه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالاجماع .

وإما أن يعتبر عينه في عين الحكم لابنص ولا بإجماع ، بل بترتيب الحكم على الوصف فقط .

وحيث إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم ، أو بالعكس ، أي اعتبار جنس الوصف في عين الحكم ، أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم - يسمى ملائما ، لكونه موافقا

(١) أ : من بدل «في» .

لما اعتبره الشارع .

وإن لم يثبت بنص أو إجماع واحد منهما ، بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم عليه فقط - يسمى غريباً .

وغير المعتر هو (١) المرسل .

ثم المرسل ينقسم باعتبار إلى مرسل ملائم وإلى مرسل غريب ؛ لأنه إن اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم - فهو المرسل الملائم ، والإي فهو المرسل الغريب .

... مثال المرسل الملائم : تعليل تحريم قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثيرها .

وهذا مناسب لم يعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم ، لأنه (٢) لم يترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص أو إجماع (اعتبار (٣) عينه في جنس الحكم ، أو بالعكس ، أو جنسه في جنسه ، لكنه (٣)) اعتبر جنسه البعيد في جنس الحكم . فإن الخلوة لما كانت داعية إلى الزنا - حرّمها الشارع بتحريم الزنا .

وهذا ملائم من هذه الجهة لتصرف (٤) الشارع .

وباعتبار آخر إلى معلوم الإلغاء من الشرع ، وإلى غير معلوم الإلغاء .

(١) أ : فهو .

(٢) الأصل : لكنه بدل «لأنه» .

(٣) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٤) الأصل : ليصرف .

والمرسل الغريب ، والذي علم إلغاؤه ، مردود اتفاقا ، أي لا يجوز التعليل به بالاتفاق .

وأما المرسل الملائم - فقد صرح إمام الحرمين والغزالي^(١) بقبوله . ونقل قبوله عن الشافعي ومالك ، رضي الله عنهما .

والمختار عند المصنف رده مطلقا ، بناء على أن الشارع لم يعتبر نوعه في نوعه بترتيب الحكم عليه . ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في عين الحكم ولا جنسه في عين الحكم ، ولا جنسه في جنسه . فلا يحصل الظن بعليته .

وشرط الغزالي في قبول المرسل الملائم أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية .

والمراد بالضرورية : كونها أحد الخمسة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل ، والنسب ، والمال .

وبالقطعية أن يكون الجزم بوجود المصلحة حاصلًا - وبالكلية أن لا تكون مخصوصة ببعض المسلمين دون بعض .

وذلك كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين مع الجزم بأننا لو كففنا عن الترس - استولى الكفار على جميع بلاد الإسلام وقتلوا

(١) انظر: البرهان ١/٣٤٣ ، ٣٤٤ ، والمستصفي ١/٢٩٦ والمنخول ٣٥٤ ، وإحكام الأمدي ٤/١٦٠ وقال الأمدي : اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، الا ما نقل عن مالك أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه .

المسلمين بأجمعهم ، حتى الترس . فإن قتل الترس حينئذ يكون مصلحة ضرورية قطعية كلية .

وإنما (١) وجب قبوله عند اعتبار هذه الشرائط ؛ لأنه لو لم يقبله - يلزم عدم اعتبار ما هو مقصود ضروري من الشرع ، وهو حفظ الدين والنفس ؛ فإن عدم قبوله يفضي إلى ابطال الدين وهلاك جميع المسلمين من الأسارى وغيرهم .

وإنما اشترط القطعي ليحصل الجزم بالإخلال المذكور .

وإنما اشترط الكلي (٢) لثلا يلزم ترجيح أحد الجائزين على الآخر .

فإن محافظة نفس غير الأسارى ، ليست بأولى من محافظة نفوس الأسارى في الدين .

ثم أورد المصنف أمثلة الملائم والغريب المرسل ، والغريب الغير المرسل ، والمرسل الذي ثبت إلغاؤه .

أما الملائم - فقد ذكر أمثلة أقسامه الثلاثة .

فمثال الأول منها : التعليل بالصغر في قياس النكاح على المال في الولاية . فإن الشرع اعتبر عين الصغر في عين ولاية المال بترتيبها على الصغر . وثبت اعتبار عين الصغر في جنس حكم الولاية بالإجماع .

(١) أ : لكنه إنما وجب .

(٢) ١ : الحكم بدل «الكلي» .

مثال الثاني منها : التعليل بعذر الحرج في قياس الحضر بعذر المطر على السفر في رخصة الجمع (بين ^(١) الصلاتين . فإن الشارع اعتبر عذر حرج السفر في عين رخصة الجمع بترتيب رخصة الجمع عليه وثبت أيضا بالإجماع اعتبار جنس الحرج في عين رخصة الجمع .

مثال الثالث منها : التعليل بجناية القتل العمد العدوان في قياس المثل على المحدد في قصاص النفس . فإن الشارع اعتبر عين القتل العمد العدوان في عين قصاص النفس ^(١) . وثبت بالإجماع اعتبار الجناية التي هي جنس القتل العمد العدوان في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس ، لاشتماله على قصاص النفس وغيرها ، كالأطراف وغيرها من البصر والسمع واللسان .

مثال الغريب المرسل : التعليل بالفعل المحرم لغرض فاسد في قياس البات ^(٢) في المرض ، أي المطلق الطلقات الثلاث في المرض على القاتل في الحكم بالمعارضة بنقيض مقصودة - حتى صار توريث المبتوتة كحرمان القاتل . فإن إرسال الطلقات الثلاث فعل محرم لكونه منهيًا عنه . ومقصوده حرمان الزوجة عن الميراث وهو غرض فاسد . فيجب أن يعارض بنقيض مقصوده بأن لا تحرم المبتوتة . كما أن قاتل مورثه لأجل ماله عورض بنقيض مقصوده بحرمانه عن الإرث .

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) الأصل : الباب .

والجامع كون فعلهما محرما لأجل غرض فاسد .

وإنما كان هذا غريبا مرسلا ؛ لأنه لم يعتبر الشارع عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود بترتيب الحكم عليه .

ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بنقيض المقصود . ولا جنسه في عينها ، ولا جنسه في جنسها ، لا قريبا ولا بعيدا .

مثال الغريب الغير المرسل : التعليل بالإسكار في حمل النبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على علية الإسكار . فإنه اعتبر الشارع عين (١) الإسكار في عين التحريم بترتيب الحكم على الإسكار فقط ؛ لأن التقدير عدم النص على عليته (٢) .

ولم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عين الإسكار في جنس تحريم الخمر ، ولا عسكه ، ولا جنسه في جنسه .

ومثال المرسل الغريب الذي ثبت إلغاؤه : إيجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهر على من يسهل عليه الإعتاق .

فإنه ثبت إلغاؤه شرعا ؛ لأن الشرع (٣) أوجب الإعتاق أولا ، ولم يعتبر إيجاب الصوم أولا على من يسهل عليه الاعتاق .

(١) أ : غير بدل عين وهو تصحيف .

(٢) الأصل : علتة .

(٣) أ : الشارح بدل الشرع .

ص - وثبتت عليه (١) الشبه بجميع المسالك .
وفي إثباته بتخريج المناط نظر .
ومن ثم قيل : هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل .
ومنهم من قال : مايوهم المناسبة .
ويتميز عن (٢) الطردى بأن وجوده كالعدم .
وعن المناسب الذاتي بأن مناسبته عقلية ، وإن لم يرد شرع ،
كالإسكار في التحريم .
مثاله : طهارة تراد للصلاة . فيتعين الماء ، كطهارة الحدث .
فالمناسبة غير ظاهرة . واعتبارها في مس المصحف والصلاة
يوهم (٢) .
وقول الراد له : إما أن يكون مناسبا أولا .
والأول مجمع عليه ، فليس به .
والثاني طرد ، فيلغى .
أجيب : مناسب . والمجمع عليه المناسب لذاته ، أولا واحد
منهما .
ش - ومن مسالك العلة : الشبه .

(١) ط : علة .

(٢) أ : على بدل «عن» .

(٢) ط : موهم .

ولا يفيد العلية بذاته .

وتثبت عليته بجميع المسالك من النص والإجماع والسبر
والتقسيم .

وفي إثباته بتخريج المناط أي المناسبة نظر .

ومن ثم ، أي ومن أجل أن اثباته بتخريج المناط محل نظر ،
قيل في تعريف الشبه : إنه الوصف الذي لا يثبت مناسبته إلا بدليل
منفصل . فإنه إذا لم يثبت علية الشبه بتخريج المناط - يلزم أن
لا يكون مناسبته للحكم لذاته . وإلا لثبت عليته بتخريج المناط .

وقال بعض الشارحين^(١) : إثبات علية الشبه بتخريج المناط
مبني على تعريف الشبه . فمن عرفه بأنه الذي يوهم المناسبة ، فلا
يجوز إثباته بتخريج المناط ؛ فإن تخريج المناط يوجب المناسبة . وما
يوهم المناسبة - لا يكون موجبا للمناسبة . فينبها تناف .

ومن عرفه بالمناسب الذي ليس مناسبته لذاته - جوز إثباته
بتخريج المناط . فإنه لا منافاة حينئذ بين الشبه وتخرج المناط ؛ إذ
من الجائز أن يكون الوصف الشبهى مناسبا يتبع المناسب بالذات
لاشتماله عليه .

قوله : ومن ثم^(٢) ، أي ومن أجل أن الشبه غير مستقل في
الدلالة على العلية ، بل يحتاج إلى مسلك آخر ، عرف بأنه لا يكون
مناسبا إلا بدليل منفصل .

(١) هو الخنجر . انظر : النقود والردود (٤١٨ ألف) .

(٢) الأصل : قوله : ثم .

وفيه نظر ؛ فإنه على تقدير أن يعرف بما لا يكون مناسبته إلا
بدليل منفصل ، لا يمكن إثبات عليته بتخريج المناط ؛ لأن تخريج
المناط إنما يتحقق بثبوت وصف مناسب لذاته . فهذا الوصف لا يخلو
إما أن يكون هو الوصف الشبهي أو غيره .

فإن كان الأول - يلزم أن يكون الشبهي مناسباً لذاته ، وقد
فرض بخلافه .

وإن كان غيره - لا يكون الوصف الشبهي مناسباً بالذات ، بل
بالتبع . (ومع^(١) وجود المناسب بالذات ، لا يعلل بالمناسب
بالتبع^(١) .)

وأيضاً : توجيه قوله : «ومن ثم» على الوجه الذي قرره هذا
الشارح ، لا يخلو عن تعسف .

ومن الأصوليين من عرف الشبه بأنه : ما يوهم المناسبة ويتميز
الشبه عن الطردى بأن وجود الطرد كالعدم ؛ إذ لا مناسبة له أصلاً .
بخلاف الشبه فإن له مناسبة ، وإن كانت بدليل منفصل .

ويزعم الشبه عن المناسب الذاتي بأن المناسب الذاتي مناسبته
عقلية تعلم بالنظر في ذاته ، وإن لم يرد الشرع ، كالإسكار في
التحريم . فإن مناسبة الإسكار للتحريم تعلم بالنظر في ذات
الإسكار ، وإن لم يرد الشرع .

بخلاف الشبه ، فإن مناسبته لا تعلم بالنظر في ذاته ، بل

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

يحتاج إلى دليل منفصل ، وإلى ورود الشرع ، واعتبار الشبه في بعض الصور .

مثال الشبه : قول الشافعي في إزالة الخبث بالماء : طهارة الخبث طهارة تراد للصلاة . فتعين فيها الماء (١) ، كطهارة الحدث .

فإن مناسبة الطهارة لتعيين الماء غير ظاهرة ، ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء في مسّ المصحف والصلاة توهم مناسبة الطهارة لتعيين الماء .

واحتج الرائد ، أي القائل بأن الشبه غير معتبر في العلية ، بأن الوصف الذي يعلل به في الشبه ، لا يخلو إما أن يكون مناسبا ، أولا .

فإن كان الأول - فهو مجمع عليه (٢) في كونه معتبرا . فلا يكون شبيها ؛ لأنه مختلف فيه .

وإن كان الثاني - فهو طرد . والطرْد يلغى بالاتفاق .

أجاب بأنه مناسب . ولا يلزم أن يكون مجمعا عليه ؛ لأن المجمع عليه ، هو المناسب لذاته . والشبه لا يكون مناسبا لذاته .

أو بأنه لا واحد من المناسب بالذات . ومن المناسب بالغير مجمع عليه . فحينئذ يبطل قوله : والأول مجمع عليه .

ص - الطرد والعكس .

(١) أ : الماء فيها .

(٢) أ : مجموع عليه .

ثالثها : لا يفيد بمجرد^(١) قطعاً ولا ظناً .

لنا : أن الوصف المتصف بذلك إذا خلا عن السبر ، أو عن أن^(٢) الأصل عدم غيره ، أو غير ذلك - جاز أن يكون ملازماً للعلة ، كرائحة المسكر . فلا قطع ولا ظن .

واستدل الغزالي - رحمه الله - بأن الاطراد : سلامته من النقض . وسلامته من مفسد واحد ، لا توجب انتفاء كل مفسد .

ولو سلم - فلا صحة إلا بمصحح ، والعكس ليس شرطاً فيها ، فلا يؤثر^(٣) .

وأجيب : قد يكون للاجتماع تأثير ، كأجزاء العلة .

واستدل بأن الدوران في المتضايقين ، ولا علة .

وأجيب : انتفت بدليل خاص مانع .

ش - ومن المسالك الدالة على العلية : الطرد والعكس . وهو

الدوران .

ونعني بالدوران : ترتب الحكم على الوصف وجوداً وعدمًا ، أي

يلزم من وجود الوصف وجود الحكم ، وهو الطرد ، ومن عدم

الوصف ، عدم الحكم^(٤) ، وهو العكس .

(١) أء بمجرد .

(٢) «أن» ساقط من ج .

(٣) أ : ولا يؤثر .

(٤) أ : ومن عدم الحكم عدم الوصف .

مثاله : ترتب وجوب الرجم على الزنا بشرط الإحصان . فإنه يلزم من وجوده وجوب الرجم ، ومن عدمه وجوب الرجم .

واختلفوا في عليته على ثلاثة مذاهب :

اولها - أنه يفيد العلية قطعاً .

وثانيها - يفيد العلية ظناً .

وثالثها المختار عند المصنف - انه لا يفيد بمجرد الدوران قطع العلية ولا ظنها ، مالم ينضم إليه أحد المسالك الدالة على العلية ^(١) ، كالسبر والتقسيم ، وغير ذلك .

واحتمج بأن الوصف المتصف بالطرد والعكس إذا خلا عن السير والتقسيم أو عن أن الأصل عدم غيره ، أو غير ذلك من مسالك العلة - جاز أن لا يكون علة ، بل ملازماً للعلة ، كرائحة المسكر فإنها وصف متصف بالطرد والعكس ؛ فإنه يلزم من وجودها وجود الحرمة ، ومن عدمها عدم الحرمة . ومع هذا لا تكون علة الحرمة ، بل تكون ملازمة للمسكر الذي هو العلة .

وإذا كان كذلك - فلا يحصل بمجرد قطع العلية ولا ظنها .

واستدل الغزالي ^(٢) على أن الطرد والعكس بمجردهما لا يفيدان العلية ، بأن الاطراد : سلامة الوصف من النقص ؛ لأن الاطراد [عبارة ^(٣) عن] تحقق الحكم عند تحقق الوصف . فيقتضي أن

(١) الأصل : العلة .

(٢) انظر : المستصفى ٢/٣٠٧ .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

لا يوجد الوصف بدون الحكم . فيتحقق سلامته عن النقض ؛ لأن
النقض تحقق الوصف بدون الحكم .

والنقض مفسد من مفسدات العلية .

وسلامة الوصف عن مفسد واحد ، لا يوجب انتفاء كل
مفسد . فلا يفيد الاطراد العلية .

ولو سلم أن السلامة عن مفسد واحد ، يوجب انتفاء كل
مفسد - فلا يصح عليته إلا بمصحح ؛ لأن صحة الشيء إنما يتحقق
بوجود مصححه .

والعكس ليس شرطا في العلة .

فلا يؤثر الوصف المتصف بالطرد والعكس في العلية ، لأن
الاطراد لا يفيد العلية ، والعكس غير معتبر .

أجاب بأنه لا يلزم من (١) عدم إفادة كل واحد من الطرد
والعكس العلية على سبيل الانفراد ، أن لا يكون مجموعهما مفيدا
للعية ؛ فإن للهيئة الاجتماعية تأثيرا في العلية . فجاز أن لا يكون كل
واحد منها مؤثرا في العلية حالة الانفراد ، ويكون عند الاجتماع
مؤثرا .

وذلك كأجزاء العلة . فإن كل واحد (٢) منها ، حالة
الانفراد ، غير مؤثر ، وعند الاجتماع يكون مؤثرا .

(١) «من» ساقط من ب .

(٢) «واحد» ساقط من أ .

واستدل أيضا بأن الدوران لا يفيد العلية ، لأنه وجد في المتضايفين ، كالأبوة والبنوة . فإنه كلما تحقق أحدهما - تحقق الآخر . وكلما انتفى أحدهما - انتفى الآخر . ولا يكون أحدهما علة للآخر . أجاب بأن الدوران إنما يفيد العلية بشرط أن لا يكون مانع ينفي العلية .

وفي المتضايفين انتفت العلية لسبب مانع ، وهو كون كل منهما مع الآخر .

ص - قالوا : إذا حصل الدوران ، ولا مانع من العلية (١) - حصل العلم أو الظن عادة .

كما لو دعى إنسان [باسم (٢)] فغضب ؛ ثم ترك ، فلم يغضب ، وتكرر ذلك - علم أنه سبب الغضب حتى إن الأطفال يعلمون ذلك .

قلنا : لولا انتفاء غير ذلك يبحث ، أو بأنه الأصل - لم يظن . وهو طريق مستقل ، ويقوى بذلك .

ش - القائلون بأن الدوران يفيد القطع بالعلية أو الظن ، قالوا : إذا حصل الدوران ولم يكن مانع من علية الوصف ، كما في المتضايفين - حصل العلم بالعلية ، أو الظن بها بطريق العادة .

كما لو دعى إنسان باسم مغضب ، فغضب ، ثم ترك دعاؤه

(١) ط ع والبابرتي : العلة .

(٢) زيادة من ب ، ط ، ع .

بالاسم المغضب ، فلم يغضب ، وتكرر ذلك مرارا - علم أن الدعاء
بالاسم المغضب هو سبب الغضب . حتى إن الأطفال يعلمون أن
الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب . فلهذا يتبعونه داعين له
بالاسم المغضب .

أجاب بأنه لولا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف المتصف بالطرد
والعكس يبحث أو بأن الأصل عدم الغير - لم يحصل الظن بالعلية .

وإذا وجد البحث أو السبر - كفي في إثبات العلية ؛ لأنه
طريق مستقل . والدوران مقوَّله .

ص - والقياس جلي وخفي .

فالجلي : ما قطع بنفي الفارق فيه ، كالأمة والعبد في العتق .

وينقسم إلى قياس علة ، وقياس دلالة ، وقياس في معنى
الأصل .

فالأول - ما صرح فيه بالعلة .

والثاني - ما يجمع فيه بما يلازمها ، كما لو جمع بأحد موجبي
العلة في الأصل لملازمة الآخر .

كقياس قطع الجماعة بالواحد ، على قتلها بالواحد ، بواسطة
الاشتراك في وجوب الدية عليهم .

والثالث - الجمع ينفي الفارق .

ش - لما فرغ من القياس ، وأركانه ، وشرائطها ، والطرق

الدالة على علية الوصف الجامع - شرع في أقسام القياس .
وهو ينقسم إلى جلي وخفي .

فالجلي : مايقطع بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع في العلية .

كقياس الأمة على العبد في سراية العتق . فإننا نقطع بأن الفارق بين الأمة والعبد - وهو الذكورة والأنوثة - لاتأثير له في أحكام العتق .

والخفي : ما لايقطع بنفي الفارق بينهما . كقياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد . فإننا لانقطع بنفي الفارق بينهما .

وأیضا : ينقسم القياس إلى قياس علة وإلى قياس دلالة .
وإلى قياس في معنى الأصل .

فالأول ، أي قياس العلة ، هو : ما صرح فيه بالعلة .

كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة إذا صرح بالإسكار .

والثاني ، أي (١) قياس الدلالة : ما يجمع فيه بين الأصل والفرع بجامع ملازم العلة . كما لو جمع بين الأصل والفرع بأحد موجبي العلة في الأصل للملازمة الآخر ، أي ليستدل به (٢) على موجبها الآخر . كقياس قطع أيدي جماعة بيد واحد ، على قتل

(١) «أي» ساقط من أ .

(٢) الأصل : المستدل به .

أ : أي استدل به .

ب : يستدل بها .

جماعة بقتل واحد بواسطة اشتراك الأصل والفرع في وجوب الدية على الجماعة بتقدير ايجابها .

فإن الجامع ، الذى هو وجوب الدية على الجماعة يلازم العلة فى الأصل ، وهى القتل العمد العدوان . ووجوب الدية عليهم أحد موجبي القتل العمد العدوان . وموجبه الآخر وجوب القصاص عليهم . فقد جمع بينهما بأحد موجبي العلة ، الذى هو وجوب الدية ، ليستدل (١) به مع موجبيها الآخر ، وهو وجوب القصاص عليهم .

والثالث ، أى القياس فى معنى الأصل هو أن يجمع بين الأصل والفرع بنفي الفارق . كقياس سراية عتق الأمة على سراية عتق (٢) العبد بنفي تأثير الفارق بينهما .

ص - ﴿ مسألة ﴾ يجوز التعبد بالقياس .

خلفا للشريعة والنظام وبعض المعتزلة .

وقال القفال وابوالحسين : يجب عقلا .

لنا : القطع بالجواز .

وأنه لو لم يجز - لم يقع . وسيأتى .

ش - ذهب جمهور المحققين إلى جواز التعبد بالقياس عقلا ، على معنى أنه يجوز أن يقول الشارع : إذا ثبت حكم فى صورة ،

(١) الأصل : أى استدل .

(٢) «عتق» ساقط من أ .

ووجد صورة أخرى مشاركة للصورة الأولى في وصف ، وغلب على
ظنكم أن هذا الحكم في الصورة الأولى مغلل بذلك الوصف ،
فقيسوا الصورة الثانية على الصورة الأولى . خلافا للشيعه والنظام
وبعض المعتزلة .

وقال القفال وأبو الحسين : يجب التعبد بالقياس عقلا .

واحتج المصنف على مذهب الجمهور بأننا نقطع بجواز التعبد
به ؛ فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع ، حرمت الخمر للإسكار ، فقيسوا
كل مشارك لها في الإسكار .

وأيضاً : لولم يجز - لم يقع ؛ لأن الوقوع دليل الجواز .

والتالي باطل لما سيأتى .

ص - قالوا : العقل يمنع ما لا يؤمن^(١) فيه الخطأ .

ورد بأن منعه هنا ليس إحالة .

ولو سلم : فإذا ظن الصواب - لا يمنع .

قالوا : قد علم الأمر بمخالفة الظن ، كالشاهد الواحد
والعبيد^(٢) ورضيعة في عشر أجنبيات .

قلنا : بل قد^(٣) علم خلافه كخبر الواحد وظاهر الكتاب

(١) أ ع : مما لا يؤمن .

ط : مما يؤمن .

(٢) فيما عدا ط ، ع والبايرتي : العبد .

(٣) «قد» زيادة من ط ع .

والشهادات وغيرها .

وإنما منع المانع خاص .

ش - المانعون من جواز التعبد عقلا احتجوا بوجهين :

الأول - أن القياس لا يؤمن وقوع الخطأ فيه لكونه مطنونا .

وكل مالا يؤمن وقوع الخطأ فيه - يمنعه العقل لكون الخطأ

محظورا .

فلا يجوز العقل التعبد بما يكون محذورا .

أجاب بأن منع العقل في مثل مالا يؤمن وقوع الخطأ فيه ليس

منع إحالة ، بل منع احتياط .

ولو سلم أن منع العقل مالا يؤمن وقوع الخطأ فيه منع إحالة ،

لكن إذا ظن الصواب - لا يمنع العقل ؛ لأن ظن الصواب يؤمن وقوع

الخطأ فيه .

وفيه نظر ؛ فإن ظن الصواب يحتمل الخطأ عند العقل ، وإن

لم يحتمله في نفس الأمر . فيمنعه العقل لأنه عند العقل مما لا يؤمن فيه

الخطأ .

الثاني - أن الشارع قد أمر بمخالفة (١) الظن ؛ لأنه منع من

الحكم بشاهد واحد وبشهادة العبد وإن أفادت الظن . ومنع من

نكاح الأجنبية إذا اشتبهن برضيعة وإن ظن بواحدة أنها أجنبية .

(١) أ : مخالفة .

والتعبد بالقياس هو الأمر بمتابعة الظن . والعقل لا يجوز أن يأمر الشارع بموافقة الظن مع أمره بمخالفته (١) .

أجاب بأن لانسلم أنه أمر بمخالفة الظن ، بل علم أنه أمر بمتابعة الظن ، كالأمر بمتابعة خير الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها من المظنونات .

وإنما منع الشارع في الصور التي ذكرتم العمل بالظن لمانع خاص ، لالعدم جواز العمل بالظن ، جمعا بين الدليلين .

ص- النظام : إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين التماثلات ، كإيجاب الغسل وغيره بالمني دون البول ، وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي ، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير ، والجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر ، والقتل بشاهدين دون الزنا وكعدتي الموت والطلاق .

والجمع بين المختلفات ، كقتل الصيد عمداً أو خطأ (٢) ، والردة والزنا ، والقاتل والواطيء في الصوم ، والمظاهر في الكفارة - استحال تعبده بالقياس .

ورد بأن ذلك لا يمنع الجواز ، لجواز انتفاء صلاحية ماتوهم جامعا ، أو وجود المعارض في الأصل أو الفرع ، ولاشتراك المختلفات في معنى جامع ، ولاختصاص (٣) كل بعلة لحكم خلافه .

(١) أ : بمخالفة .

(٢) فيما عدا ط و ع : وخطأ .

(٣) في الأصل : أو الاختصاص .

ش - احتج النظام على امتناع التعبد بالقياس عقلا بأنه إذا ثبت ورود الشرع بالفرق بين التماثلات والجمع بين المختلفات - استحال تعبد الشرع بالقياس عقلا (١) .

والمقدم حق ، والتالي مثله .

بيان الملازمة أن القياس إنما يمكن باعتبار الجامع والشرع إذا لم يعتبر المثلية بين التماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات - لزم عدم اعتبار الجامع ؛ (٢) لأنه لو كان الجامع معتبرا - لزم اعتبار المثلية بين التماثلات للجامع ، وعدم اعتبار الجمع بين المختلفات لعدم الجامع .

وإذا لم يكن الجامع (٣) معتبرا - امتنع القياس ؛ وإذا امتنع القياس - امتنع التعبد به عقلا .

أما بيان وقوع الجزء الأول من المقدم ، وهو الفرق بين التماثلات - فكإيجاب الغسل وغيره - كإبطال الصوم - بالمني دون غيره من البول والمذي ، وكإيجاب الغسل من بول الصبية والنضح - أي الرش - من بول الصبي ، وكإيجاب قطع سارق القليل دون غاصب الكثير ، وكإيجاب الجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر والقتل ، وكإيجاب القتل بالشاهدين دون إيجاب حد الزنا ، وكعدتي الموت والطلاق .

وأما وقوع الجزء الثاني من المقدم - وهو الجمع بين المختلفات -

(١) انظر: المعتمد ٧٤٦/٢ ، والنخول ص ٢٢٥ .

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

كقتل الصيد عمداً أو خطأً في وجوب الضمان ، وكالردة والزنا في إيجاب القتل ، وكالقتال والواطىء في صوم رمضان والمظاهر في إيجاب الكفارة .

أجاب بأن ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس ؛ لأن الفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية ماتوهم جامعا للعلية (١) ، أو لوجود معارض في الأصل له أثر في الحكم ، أو لوجود معارض في الفرع له أثر في منع الحكم . ولجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع يوجب اشتراكهما في الحكم - ولجواز اختصاص كل من المختلفات بعلة لحكم مثل حكم خلافه .

ص - قالوا : يفضي إلى الاختلاف ، فيرد ؛ لقوله : (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ) .

ورد بالعمل بالظواهر .

وبأن المراد : التناقض ، أو ما يخل بالبلاغة .

وأما الأحكام - فمطقوع بالاختلاف فيها .

قالوا : إن كان كل مجتهد مصيبا - فيكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال (٢) . وإن كان المصيب واحدا - فتصويب أحد الظنين مع الاستواء محال - ورد بالظواهر .

وبأن النقيضين شرطهما الاتحاد .

(١) الأصل : العلة .

(٢) فيما عدا ط ، ع : فكون الشيء ونقيضه حقا محال .

وبأن تصويب أحد الظنين لابعينه ، جائز .
قالوا : إن كان القياس كالنفي الأصلي - فمستغنى عنه (١) .
وإن كان مخالفا - فالظن لا يعارض اليقين .
ورد بالظواهر .
وبجواز مخالفة النفي الأصلي بالظن .
قالوا : حكم الله يستلزم خبره عنه ، ويستحيل بغير
التوقيف .

قلنا : القياس نوع من التوقيف .
قالوا : يتناقض عند تعارض علتين .
ورد بالظواهر .
وبأنه إن كان واحداً - رجح ، فإن تعذر - وقف على قولٍ .
وتخييراً (٢) عند الشافعي وأحمد ، رحمهما الله .
وإن تعدد - فواضح .

ش - المانعون من جواز التعبد بالقياس ، احتجوا بخمسة
وجوه :

الأول - أن القياس يفضى إلى الاختلاف ؛ لأن الأمارات

(١) أ : فيستغنى عنه .

(٢) فيما عدا ط ع : يخير .

متعددة . فيجوز أن يستنبط كل (١) من المجتهدين أمانة يوجب إلحاق الفرع بأصل يخالف أصل الآخر .

ومايفضي إلى الاختلاف يكون مردوداً ؛ لقوله تعالى : (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (٢) .

فإنه يدل على أن (٣) ماكان من عند الله - لا اختلاف فيه . والقياس فيه اختلاف . فلا يكون من عند الله . فلا يجوز التعبد به .

أجاب بأن هذا الدليل منقوض بالعمل بالظاهر ؛ فإن فيه اختلافاً ، مع أنه لا يكون مردوداً .

وبأن المراد بالاختلاف : التناقض ، أو الاختلاف الذي يخل بالبلاغة ، فيكون معنى الآية أن القرآن لو كان من عند غير الله - لوجدوا فيه تناقضا كثيرا ، أو وجدوا فيه اختلافا يخل بالبلاغة . وإنما وجب حمله على هذا ؛ لأن الاختلاف في الأحكام حاصل قطعاً .

الثاني - أنه إذا اختلف أقيسه المجتهدين فلا يخلو إما أن يكون كل مجتهد مصيباً ، أولاً .

فإن كان الأول - يلزم أن يكون الشيء ونقيضه حقا ، وهو محال .

(١) «كل» ساقط من أ .

(٢) ٨٢ النساء ٤ .

(٣) أ : من بدل «ما» .

وإن لم يكن كل مجتهد مصيبا - فتصويب أحد الظنين ، دون الآخر ، مع استواء الظنين ، محال ؛ لامتناع الترجيح بلا مرجح .
أجاب بالنقض . فإن هذا الدليل بعينه جار في العمل بالظاهر ، مع جواز التعبد به .

وبأنا لانسلم لزوم كون الشيء ونقيضه حقا عند تصويب كل مجتهد . وذلك لأن ما أفضى إليه اجتهاد كل مجتهد من الحكم - لا يكون نقيضا لما أفضى إليه اجتهاد الآخر ؛ لأن شرط التناقض : الاتحاد فيما عدا السلب والإيجاب .

ويجوز أن يكون عند الاختلاف حكم الله تعالى في حق أحد المجتهدين : الحرمة ، وفي حق الآخر : الإباحة ، أو^(١) الحرمة في زمان والإباحة في آخر .

[و]^(٢) إذا كان اجتهاد مجتهد واحد مختلفا - فيكون الحرمة بالنسبة إلى شخص ، أو في زمان ، وعدم الحرمة بالنسبة إلى شخص آخر ، أو زمان آخر - فلا يتحقق الاتحاد ، فلا يلزم التناقض .

وبأنا لانسلم لزوم الترجيح من غير مرجح عند تصويب أحد المجتهدين . وذلك لأننا نحكم بتصويب أحد المجتهدين لابعينه . وتصويب أحدهما ، لابعينه ، لا يستلزم الترجيح بدون مرجح .

الثالث - أن مقتضى القياس لا يخلو إما أن يكون موافقا للنفي الأصلي ، أي البراءة الأصلية ، أو مخالفا له .

(١) الأصل : وبدل « أو » .

(٢) زيادة من أ .

فإن كان الأول - يكون القياس مستغنى عنه ؛ لأن مقتضاه ثابت بالبراءة الأصلية .

وإن كان الثاني - يكون القياس باطلا ؛ لأن النفي الأصلي متيقن ، والقياس مظنون . والظن لا يعارض اليقين .
أجاب بالنقض بالعمل بالظاهر .

وبأنه يجوز ترك النفي الأصلي لأجل العمل بالظن .

الرابع - أن حكم الله تعالى يستلزم أن يخبر الله تعالى عنه ؛ لأن الحكم مفسر بخطاب الله تعالى : ويستحيل خبره عنه بغير التوقيف . والحكم الثابت بالقياس لا يكون بالتوقيف . فلا يكون حكم الله .

أجاب بأن القياس نوع من التوقيف ؛ لأنه ثابت بالقرآن أو الإجماع .

الخامس - أنه لو جاز العمل بالقياس - لزم التناقض عند تعارض العلتين لأنه إذا تعارض العلتان في نظر المجتهد فإما أن يعمل بأحدهما دون الآخر ، فيلزم الترجيح من غير مرجح وإن عمل بهما - يلزم التناقض .

أجاب بالنقض بالعمل بالظاهر .

وبأنه إن كان المجتهد واحدا عند تعارض العلتين - ترجح إحداهما على الأخرى . فيعمل بالراجح .

وإن تعذر الرجحان - توقف على قولٍ ، ويخير في العمل بأيهما شاء عند الشافعي وأحمد (١) .

وإن تعدد المجتهدون فكل يعمل بما هو علة عنده ، ولا يلزم التناقض ، لما مر في الجواب عن الوجه الثاني .

ص - الموجب : النص لا يفي بالأحكام ، فقضى العقل بالوجوب .

ورد بأن العمومات يجوز أن [تفي] (٢) - مثل : كل مسكر حرام .

ش - الموجب ، أي القائل بأنه يجب التعبد بالقياس عقلاً قال : النص لا تفي بالأحكام ؛ لأنها غير متناهية ، والنصوص متناهية . فيقضى العقل بأنه يجب التعبد بالقياس ، والا يلزم خلو أكثر الوقائع عن الحكم ، وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل .

أجاب بأن النصوص وإن كانت متناهية - يجوز أن [تفي] (٢) العمومات بالأحكام الغير المتناهية ، بأن يشمل عام واحد جزئيات غير متناهية . مثل : كل مسكر حرام ، وكل مطعوم ربوي .

ص - ﴿ مسألة ﴾ القائلون بالجواز ، قائلون بالوقوع ، إلا داود وابنه والقاشاني (٣) والنهرواني .

والأكثر بدليل السمع .

(١) انظر : المسودة ص ٤٤٩ ، والروضة ص ٢٠٠ .
(٢) ع : تنفي ، وهو خطأ وفي غيرها : تفيء وما اثبتناه هو الصحيح .
(٣) ط : القاساني .

والأكثر قطعي ، خلافا لأبي الحسين .

لنا : ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة ، العمل به عند عدم النص ، وإن كانت التفاصيل أحادا ، والعادة تقضي بأن مثل ذلك لا يكون الا بقاطع .

وأيضا : تكرر وشاع ولم ينكر - والعادة تقضي بأن السكوت في مثله وفاق .

فمن ذلك رجوعهم إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة .

ومن ذلك قول بعض الأنصار في أم الأب ، تركت التي لو كانت هي الميئة - ورث الجميع ، فشارك بينهما .
وتوريث عمر - رضي الله عنه - المبتوبة بالرأى .

وقول علي لعمر ، - رضي الله عنهما - لما شك في قتل الجماعة بالواحد : أرأيت لو اشترك نفر (١) في سرقة .

ومن ذلك إلحاق بعضهم الجد بالأخ ، وبعضهم بالأب .
وذلك كثير .

ش - القائلون بجوز وقوع التعبد بالقياس عقلا ، قائلون

(١) الأصل : نفس ، وهو تصحيف .

بوقوع التعبد به ، الإ داود الأصفهاني (١) وابنه (٢) ، والقاشاني (٣) والنهرواني (٤) .

ثم القائلون بوقوع التعبد به اختلفوا في أن وقوع التعبد به بدليل السمع (أو^٥ العقل) .

-
- (١) هو داود بن علي بن داود بن خلف الأصفهاني ، الظاهري . ولد بالكوفة سنة ٢٠٢ وسكن بغداد وانتهدت إليه رئاسة العلم فيها . وكان متعصبا للشافعي في أول أمره ، ثم أصبح زعيم أهل الظاهر . وخالصة مذهبهم : الأخذ بظاهر نصوص الكتاب والسنة ورفض التأويل والقياس والرأي . ألف في الأصول كتاب إبطال القياس ، وكتاب خبر الواحد ، وكتاب الخبر لموجب للعلم ، وكتاب الحجة وكتاب الخصوص والعموم ، وكتاب المفسر والمجمل . توفي سنة ٢٧٠ هـ .
انظر : الفتح المبين ١/١٥٩ ، ومعجم البلدان ٢/٥٣ ، وطبقات السبكي ٢/٢٨٤ - ٢٩٣ ، وطبقات الشافعية لابن القاضي شعبة ١/٣٢ .
- (٢) هو محمد بن داود بن علي الظاهري ، أبوبكر ، أديب ، مناظر ، شاعر ، قال الصفدي : الإمام ابن الإمام ، من أذكيا العالم . ولد سنة ٢٥٥ هـ وتوفي مقتولا ببغداد سنة ٢٩٧ هـ له كتب منها : الوصول إلى معرفة الأصول .
انظر : الأعلام ٦/٣٥٥ ، والوفيات ١/٤٧٨ ، وتاريخ بغداد ٥/٢٥٦ .
- (٣) قال الزركشي في المعتبر (٢/١١٢) ، قال بعضهم لا يعرف لهما (أى للقاساني والنهرواني) ترجمة ، وسألت الحافظين أبا الحسن السبكي وأبا عبدالله الذهبي فقالا : لانعلم لأحد منهما ترجمة . قلت : أما القاساني فهو أبوبكر محمد بن إسحاق - ثم بسط القول فيه .
وانظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٧٦ .
- (٤) قال المزركشي في المعتبر (٢/١١٣) : الظاهر أنه محرف ، وأصله بالياء لا بالواو : فإن الشيخ أبا إسحاق ذكر الحسن بن عبيد النهرباني (وفي نسخة النهرواني) من جملة أصحاب داود ، قال : إلا أنه خالفه في مسائل قليلة . وكذا ذكره الإمام أبوبكر الصيرفي في الدلائل في منكري القياس ، وكناه فقال .. فقال أبوسعيد النهرباني .
انظر : طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٧٦ .

فذهب الأكثر منهم إلى وقوع التعبد بدليل السمع .
ثم القائلون بوقوع التعبد بدليل السمع ، اختلفوا ؛ فذهب
الأكثر منهم إلى وقوع التعبد به بدليل السمع^(٥) الذي هو قطعي .
وخالفهم أبو الحسين البصري .

واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي
بوجهين :

الأول - أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل
بالقياس (٦) عند عدم النص ، وإن كانت تفاصيل مانقل اليها من
العمل بالقياس آحادا^(٦) . فإنه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين
التفاصيل ، وهو العمل به في الجملة .

والعادة تقضي بأن اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما
هو أصل ، لا يكون إلا بقاطع دال على العمل به .

الثاني - أنه تكرر عمل أكثر الصحابة بالقياس عند عدم
النص ، وشاع وذاع ، ولم ينكر عليه أحد .

والعادة تقضي بأن سكوت الباقيين من الصحابة في مثل ذلك
لا يكون إلا للموافقة . فيكون الإجماع القطعي حاصلًا على أن
القياس يعتد به^(١) .

ثم ذكر المصنف وقائع قد عمل فيها الصحابة بالقياس .

(٥ ، ٦) ساقط من أ .

(١) أ : معتد به .

فمن ذلك : رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر في أخذ الزكاة من بني حنيفة ، وقتلهم على الزكاة ^(١) لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله في أخذ الزكاة بواسطة أخذها للفقراء .

ومن ذلك : قول بعض الأنصار لأبي بكر ، لما ورثت أم الأم ، ولم يورثت أم الأب : لقد ورثت امرأة من ميت ، لو كانت هي الميتة - لم يرثها . وتركت امرأة لو كانت هي الميتة - ورث جميع ماتركت .

فرجع أبو بكر عن القول الأول ، وشرك السدس بين أم الأم وأم الأب ^(٢) .

ومن ذلك : أن عمر ورث الميتة بالرأى ^(٣) .

-
- (١) تقدم تخريجه في مسائل العام والخاص .
(٢) روى أبو محمد بن حزم في المحلى ٣٥٠/١٠ بتحقيق حسن زيدان من طريق يحيى بن سعيد الأنصاري عن القاسم بن محمد بن أبي بكر أن رجلا مات وترك جديته : أم أمه وأم أبيه . فأتوا أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - فأعطى أم الأم السدس دون أم الأب . فقال عبدالرحمن بن سهل الأنصاري البديري : لقد تركت التي لو كانت هي الميتة ورث مالها كله . فشرك بينهما .
قال ابن كثير في التحفة (١/٢٨) : هذا وإن كان منقطعا ، لكنه جيد .
وروى عبدالرزاق في مصنفه (٢٧٥/١٠) حديث رقم (١٩٠٨٤) عن ابن عيينه عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد قال : جاءت جدات إلى أبي بكر فأعطى الميراث أم الأم دون أم الأب . فقال له رجل من الأنصار من بني حارثة يقال له عبدالرحمن بن سهل : يا خليفة رسول الله : قد أعطيت الميراث التي لو أنها ماتت لم يرثها . فجعل الميراث بينهما . رواه مالك في المؤطا ٥١٣/٢ ، ٥١٤ .

- (٣) قال ابن كثير في التحفة (٢/٢٨) المشهور ما رواه مالك والشافعي بسند صحيح أن عثمان ورثت تماضر بنت الأصعب من عبدالرحمن بن عوف وكان قد طلقها في مرضه فبنتها .

ومن ذلك : قول علي لعمر - رضي الله عنهما - لما شك عمر في قتل الجماعة بالواحد : أرأيت لو اشترك نفر في سرقة ، أكنت تقطعهم ؟ قال عمر : نعم . فقال علي : فكذلك ههنا ^(١) .

ومن ذلك : إلحاق بعض الصحابة الجد بالأخ ، وبعضهم بالأب في إسقاط الأخوة ^(٢) .

== واحتج الشافعي في القديم بهذا .

ولعل المصنف أشار إلى ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده أن غيلان بن سلمة الثقفي - لما كان في عهد عمر - طلق نسائه وقسم ماله بين بنيه . فبلغ ذلك عمر . فقال : إني لأظن الشيطان - فيما يسترق من السمع - سمع بموتك ففقدته في نفسك - ولعلك لاتمكث إلا قليلاً - وأيم الله لتراجعن نسائك ولترجعن مالك ، أو لأورثتهن منك ، أو لأمرن بقبرك أن يرجم كما رجم قبر أبي رغال . وقال الزركسي في المعتبر ٢/٨٣ : «تورث عمر المبتوتة بالرأى» كذا بخط ابن الحاجب ، والصواب أنه عثمان .

(١) قال ابن كثير في التحفة (٢/٢٨) فإنه غريب ، وكيف يشك عمر في قتل الجماعة بالواحد وقد روى البخارى عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أن غلاما قتل غيلة . وفي رواية أن أربعة قتلوا صبيا . فقال عمر : لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم .

(البخارى) ، ٨٧ - الديات ، ٢١ - باب إذا أصاب قوم من رجل ، حديث رقم (٦٨٩٦) ٢٢٧/١٢ .

قال الزركشي في المعتبر (٢/٨٣) قال الذهبي : لم أظفر له بسند . قلت رواه الخطابي في غريب الحديث انتهى . انظر : غريب الحديث ٨٣/٢ .

أقول : ورواه أيضا عبدالرزاق في مصنفه (٤٧٧/٩) بلفظ آخر .

(٢) قال ابن كثير في التحفة (٢/٢٨) اختلف علماء الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - ثم من بعدهم في الجد إذا اجتمع مع الإخوة على أقوال . أحدهما أن يكون كأحد الإخوة فيقاسمهم ويعصّب إناتهم بشرط أن لا ينقص حقه بذلك عن الثلث .

هذا قول عمر ، وعثمان ، وعلي . وابن مسعود . في رواية عنهم ، وأبي موسى الأشعري ، وزيد بن ثابت ، في المشهور عنه . وبه يقول مالك ، والشافعي ، ==

إلى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى .

ص- فإن قيل : أخبار آحاد في قطعي .

سلمنا ، لكن يجوز أن يكون عملهم غيرها .

سلمنا ، لكنهم بعض الصحابة .

سلمنا أن ذلك من غير نكير دليل ، ولانسلم نفى الإنكار .

سلمنا ، لكنه لا يدل على الموافقة .

سلمنا ، لكنها أقيسة مخصوصة .

والجواب عن الأول أنها متواترة في المعنى ، كشجاعة علي ،

رضي الله عنه .

وأحمد ، وأبو عبيد ، والأوزاعي ، والثوري ، وعبيد الله بن الحسن العنبري ، وأبو يوسف ، ومحمد بن الحسن .

وقال آخرون : بل الجد كالأب ههنا ، يحجب الإخوة . قال ابن حزم : هذا هو الثابت عن أبي بكر ، وعثمان ، وأبي موسى ، وابن عباس ، وغيرهم ، وروى عن أبي هريرة ، وأبي الدرداء ، وعائشة ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وعبد الله بن الزبير . وهو قول طاووس ، وعطاء ، وجابر بن زيد ، في رواية عنه ، ونعيم بن حماد . وبه يقول أبو حنيفة ، وأحمد ، في رواية عنه ، وأبو ثور ، والمزني ، وداود . واختاره ابن حزم .

ثم إنه نقل في هذه المسألة أقوالا كثيرة من أغربها أن الإخوة يقدمون على الجد - نقله عن عبد الرحمن بن غنيم الأشعري . وهو صحابي في قول . ومال به زيد بن ثابت أولا ، ثم رجع عنه .

انتهى قول ابن كثير .

وراجع البخاري وفتح الباري ، ٨٥ - الفرائض ، ٥ - باب ميراث الجد مع الأب والإخوة ، ١٢/١٨ - ٢٣ والمحلل لابن حزم ١٠/٣٦٤ - ٣٧٥ بتحقيق حسن زيدان .

وعن الثاني : القطع ^(١) من سياقها بأن العمل بها .

وعن الثالث : شياعه وتكريره قاطع عادة بالموافقة .

وعن الرابع : أن العادة تقضى بنقل مثله .

وعن الخامس : ماسبق في الثالث .

وعن السادس : القطع بأن العمل لظهورها لا لخصوصها ، كالظواهر .

ش - لما ذكر الدليل على وقوع التعبد بالقياس - ذكر [أسئلة] ^(٢) مع الجواب .

وتقرير [الأسئلة] ^(٢) أن يقال : التعبد بالقياس قطعي ؛ لأنه أصل من الأصول .

والوقائع التي ذكرتم أخبار آحاد . وهي لاتفيد القطع .

سلمنا : أنها متواترة ، لكن لانسلم أن الصحابة عملوا في تلك الوقائع بالأقيسة ، بل عملوا بظواهر النصوص .

سلمنا أن الصحابة عملوا في تلك الوقائع بالقياس لكنهم بعض الصحابة . فلا يكون عملهم حجة .

سلمنا أن عمل الصحابة من غير نكير الباقيين دليل ، لكن لانسلم نفي الإنكار ، فإنه نقل عن الصحابة تارة إنكار الرأي ،

(١) أ : يقطع .

(٢) في جميع النسخ أسولة والمناسب ماذكرناه .

وأخرى إنكار القياس ، وأخرى إنكار من أثبت الحكم لا بالكتاب والسنة .

وروي عن أبي بكر أنه قال : أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني ، إذا قلت في كتاب الله برأيي (١) .

وعن عمر : إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي ، فضلوا وأضلوا (٢) .

وعن عمر أنه قال : وأياكم والمكايلة . قيل : وما المكايلة ؟ قال : المقايسة (٣) .

وعن شريح قال : كتب عمر بن الخطاب إليّ - وهو يومئذ من قبله قاض - : اقض بما في كتاب الله - فإن جاءك ماليس فيه - فاقض بما في سنة رسول الله . فإن جاءك ماليس فيها - فاقض بما أجمع عليه أهل العلم . فإن لم تجد - فلا عليك أن تقضي (٤) .

-
- (١) قال الزركشي في المعتبر (١/٨٦) : روى عبد بن حميد عن ابن أبي مليكة قال قال ابوبكر : أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في آية من كتاب الله بغير ما أريد . وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٦٤/٢ .
- (٢) رواه مجالد عن الشعبي عن عمرو بن حريث . كذا في المعتبر (١/٨٦) وقال السامرائي في تعليقه على تخريج احاديث المنهاج للعراقي : رواه البيهقي في المدخل ورقة ١٧ وابن عبد البر في جامع بيان العلم ١٣٤/٢ ، والهروي في ذم الكلام ورقة ٣٥ .
- (٣) لم أجده .
- (٤) لم أجده .

وعن علي : لو كان الدين بالقياس - لكان باطن الخف أولى
بالمسح من ظاهره (١) .

ويروي عن بن عمر وعن ابن عباس أنها قالا : يذهب
قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور
برأيهم (٢) .

ويروي عن ابن مسعود أنه قال : إذا قلت في دينكم بالقياس -
أحللتكم كثيرا مما حرم الله ، وحرمتكم كثيرا مما أحل الله (٣) .

وعن ابن عباس أنه قال : إن الله تعالى قال لنييه : (أَحْكُم
بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (٤)) ولم يقل : بما رأيت (٥) .

وقال : لو جعل لأحدكم أن يحكم برأيه - لجعل ذلك لنييه ،
ولكن قيل له : (وَإِنْ أَحْكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ (٦)) .

قال : إياكم والمقاييس ، فإنما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس (٧) .

وعن ابن عمر : السنة ماسنة الرسول - عليه السلام -

(١) رواه ابودواد في الطهارة ، باب كيف المسح ، رقم (١٦٢) ٤٢/١ عن علي قال : لو
كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه .

(٢) لم أجده .

(٣) لم أجده .

(٤) ٤٨ - المائة - ٥

(٥) لم أجده .

(٦) ٤٩ - المائة - ٥ ولم أجد هذا الأثر .

(٧) لم أجده .

لاتجعلوا الرأي سنة للمسلمين (١) .

وعن مسروق : لا أقيس شيئاً بشيء ، أخاف أن تنزل قدمي
بعد ثبوتها (٢) .

وقال ابن سيرين يذم القياس ويقول : أول من قاس
إبليس (٣) .

وقال الشعبي : إن أخذتم بالقياس أحللتهم الحرام ، وحرمتهم
الحلال (٤) .

فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بإنكار القياس
والرأي (٥) .

سلمنا أن بعض الصحابة عمل بالقياس ، ولم ينكر أحد ،
لكن عدم إنكارهم لا يدل على الموافقة ، لجواز أن يكون عدم
إنكارهم للخوف أو لغير ذلك من الاحتمالات .

سلمنا أن سكوتهم يدل على الموافقة ، لكنها أقيسة مخصوصة ،
ولا يلزم منه الإجماع على العمل بكل قياس .

(١) لم أجده .

(٢) لم أجده .

(٣) لم أجده .

(٤) أخرجه الدارمي ، عن داود بن أبي هند . (٦٥/١) وفيه زيادة «وماعدت
الشمس والقمر إلا بالمقاييس» .

وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم ٩٣/٢ .

(٥) لم أجده .

أجاب عن الأول بأن هذه الأخبار وإن كانت آحادا في التفاصيل ، إلا أنها متواترة في المعنى ؛ لأن القدر المشترك بينها - وهو العمل بالقياس - متواتر ، كشجاعة علي وسخاوة [حاتم ^(١)] .

وعن الثاني أن سياق تلك الأخبار وقرائن الأحوال ، دل قطعا بأن عملهم بالقياس في تلك الوقائع ، لا بالنص ؛ لأن عملهم لو كان بالنص - لأظهره . ولو أظهره - لاشتهر . ولو اشتهر - لنقل إلينا . ولما لم يكن كذلك - علمنا أنهم ما عملوا في تلك الوقائع بالنص .

وعن الثالث أن شياع العمل بالقياس وتكريره قاطع عادة بأن عدم إنكارهم بسبب الموافقة .

وعن الرابع أن العادة تقضي بأنه لو أنكر من بعضهم - لنقل . ولما لم ينقل - دل على أنهم لم ينكروا .

أو الإنكار في الصور الذي ذكرتم إنما كان بالنسبة إلى من ليس له مرتبة الاجتهاد والاستنباط ، وفي قياس أجل شرط صحته . جمعا بين النقلين ؛ لأن هولاء الذين رويت عنهم المنع من القياس ، هم الذين دللنا على تجويزهم العمل بالقياس . فلا بد من التوفيق .
وعن الخامس : ما سبق في الثالث .

وعن السادس أن العمل بالاقيسة المخصوصة ليس لأجل خصوصها ، كالظواهر ؛ فإن العمل بها ليس لأجل خصوصها ، بل

(١) زيادة من أ، ج . وفي ب : وجود حاتم .

لأجل أنها من (١) الأدلة الظاهرة .

ص - واستدل بما تواتر معناه من ذكر العلل ليبتنى (٢) عليها .

مثل : «أرأيت لو كان على أبيك دين» «أينقص الرطب إذا

جف» .

وليس بالبين .

واستدل بإلحاق كل زانٍ بما عز .

ورد بأن ذلك لقوله : «حكمي على الواحد» .

أو للإجماع .

واستدل بمثل : (فَاعْتَبِرُوا) . وهو ظاهر في الاتعاض (٣) ، أو

في الأمور العقلية ، مع أن صيغة «إفعل» محتملة .

واستدل بحديث معاذ . وغايته الظن .

ش - ذكر أربعة استدلات مع الجواب عنها .

الأول - أنه ثبت بما تواتر معناه أن الرسول - عليه السلام - ذكر

العلل ، ليُبنى على تلك العلل الأحكام ؛ لأنه سئل عن صور كثيرة ،

فأجاب عن كل صورة منها بالإشارة إلى العلة إرشادا لأُمَّته (٤) إلى

القياس .

(١) لفظ «من» ساقط من أ .

(٢) فيما عدا ط ، ع : ليبتنى .

(٣) الأصل : الاتعاض .

(٤) فيما عدا الأصل : منه بدل «لأُمَّته» .

مثل قوله - عليه السلام - للخنثمية : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، أكان ينفعه ؟ فقالت : نعم . فقال - عليه السلام : فدين الله أحق بالقضاء .

ومثل قوله - عليه السلام - : «أينقص الرطب إذا جف» .
وأمثاله .

وذلك يدل على أن العمل بالقياس متعبد به .

أجاب بأن هذا الاستدلال ليس بالبين ؛ لأن غايته التصريح بالعلة الموجبة للحكم . وذلك لا يدل على وجوب العمل بالقياس ؛ لجواز أن يكون ذكر العلة لتعريف الباعث على الحكم ليكون أقرب إلى الانقياد ، لا لأجل إلحاق الغير به .

ولئن سلم أن سياق الكلام وقرينة الحال يدل ظاهرا على أن الغرض من ذكر العلة هو إلحاق الغير به ، لكن لا يكون دليلا قطعيا على العمل بالقياس ، بل ظنيا ، وكلامنا في القطعي .

الاستدلال الثاني - أن رجم كل زان محصن ليس إلا لأجل الإلحاق بما عزر ، بطريق القياس . فإن رجم ما عزر ثبت بفعل الرسول ، عليه السلام . وهو ليس بعام . ولانص على رجم كل زان لعدم النقل . فيكون لأجل القياس .

أجاب بأن رجم كل زان محصن ثبت بالنص ، وهو قوله - عليه السلام : «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» .

أو ثبت بالإجماع . وسند الإجماع يجوز أن يكون نصا عاما لم

ينقل إلينا ؛ لأنه قد استغني بالإجماع عنه .

الثالث - أن القياس هو المجاوزة والاعتبار من الأصل إلى الفرع . والاعتبار واجب بقوله تعالى : (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ^(١)) فوجب القياس .

أجاب بأن الاعتبار ظاهر في الاتعاض ^(٢) ، أو في الأمور العقلية ، لافي الأقيسة الشرعية .

على أن صيغة «إفعل» محتملة للأمر وغيره . فلا يكون دلالة على وجوب العمل [بالقياس ^(٣)] قطعية .

الرابع - أنه - عليه السلام - لما بعث معاذًا إلى اليمن ، قال : بم تقضي يامعاذ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد فيها؟ قال : اجتهد برأبي . وضوبه الرسول عليه - وذلك دليل على أن العمل بالقياس معتد به .

أجاب بأن هذا من باب الأحاد . وغايته إفادة الظن .
ص - ﴿ مسألة ﴾ النص على العلة لا يكفي في التعدي دون التعبد بالقياس .

(١) ٢ الحشر ٥٩

(٢) الأصل : الاتعاض .

(٣) زيادة من ب ج .

وقال أحمد والقاشاني^(١) وأبوبكر الرازي والكرخي : يكفي .
وقال البصري : [يكفي^(٢)] في علة التحريم ، لا غيرها .
لنا : القطع بأن من قال : أعتقت غانما لحسن خلقه ، لا يقتضي
عتق غيره من حسني الخلق .

ش - اختلفوا في أنه إذا نص الشارع على علة الحكم ، هل
يكفي في تعدي الحكم من المحل المنصوص عليه إلى غيره ، دون
ورود التعبد بالقياس أم لا ؟

والمختار عن المصنف أنه لا يكفي ذلك ، بل لابد من ورود
التعبد بالقياس .

وقال أحمد والقاشاني وأبوبكر الرازي والكرخي : إنه يكفي ذلك
بدون ورد التعبد بالقياس^(٣) .

وقال البصري^(٤) إنه يكفي ذلك في علة التحريم لا غيرها من
علة الوجوب والندب والإجابة والكرهية .

واحتج المصنف على المذهب المختار بأننا نقطع أن من قال :
أعتقت غانما لحسن خلقه ، لا يقتضي عتق غير غانم من عبيده لكونهم
حسني الخلق .

(١) ط : القاساني .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج ، ط .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي ٥٥/٤ ، ومسلم الثبوت مع الفواتح ٣١٦/٢ وتيسير

التحرير ١١١/٤ ، والمختصر للبعلي ص ١٥١

(٤) انظر : المعتمد ٧٥٣/٢ . والبصري هو أبو عبدالله البصري لا أبو الحسين .

ولو كان التنصيص على علة الحكم كافيا في تعدية الحكم من
المحل المنصوص على علته إلى غيره بدون ورود التعبد بالقياس
- لاقتضى ذلك عتق غير غانم من حسني الخلق ؛ لأنه حينئذ بمنزلة
قوله : أعتقت كل عبد لى حسن خلقه .

ص - قالوا : حرمت الخمر لإسكارها^(١) ، مثل : حرمت كل
مسكر .

ورد بأنه لو كان مثله عتق من تقدم .

قالوا : لم يعتق لأنه غير^(٢) صريح . والحق لأدمي .

قلنا : يعتق بالصريح وبالظاهر .

قالوا : [لو قال^(٣)] الأب لا تأكل هذا لأنه مسموم ، فهم
عرفا المنع من كل مسموم .

قلنا : بقريئة^(٤) شفقة الأب .

بخلاف الأحكام فإنه قد يخص^(٥) لأمر لا يدرك .

قالوا : لو لم يكن للتعميم - لعرى عن الفائدة .

(١) ط ، ع والبابرتي : لاسكاره .

والاعرف في الخمر التأنيث ، وقد يذكر . انظر : لسان العرب مادة خ م ر .

(٢) كلمة «غير» ساقطة من أ .

(٣) زيادة من أ ، ط ، ع والبابرتي .

(٤) ط ، ع : لقريئة .

(٥) ط : تخصص .

وأجيب بتعقل المعنى فيه . ولا يكون التعميم إلا بدليل .

قالوا : [لو^(١)] قال : علة التحريم الإسكار^(٢) لعمّ
فكذلك هذا .

قلنا : حكم بالعلة على كل إسكار . فالخمر^(٣) والنبيد
سواء .

ش - القائلون بأن التنصيص على علة الحكم في محل
المنصوص على علته يكفي في تعدى الحكم إلى غير محل المنصوص
عليه بدون ورود التعبد بالقياس ، احتجوا بوجوه :

الأول - أن قول القائل : حرمت الخمر لإسكارها ، مثل
قوله : حرمت كل مسكر . فكما أن الثاني يقتضى حرمة كل مسكر ،
فكذا الأول ؛ لأنه مثله .

أجاب بأنا لانسلم أن القول الأول مثل الثاني ؛ لأنه لو كان مثله -
أعتق غير غانم من حسن خلقه فيما تقدم ؛ لأنه حينئذ قوله : أعتقت
غانما لحسن خلقه ، مثل قوله : أعتقت كل عبد لي حسن خلقه .
والثاني يقتضى عتق كل عبد له حسن خلقه .

فكذا الأولى ؛ لأنه مثله .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، ط .

(٢) أ ، و البابرتي : الإسكار علة التحريم .

طع : لو كان الإسكار علة التحريم .

(٣) ط : والخمر .

ومنع بأنه إنما لم يعتق كل عبد له حسن خلقه ؛ لأنه غير
مصرح (١) بعق كل عبد له حسن خلقه . والحق حق الأدمى .
والشارع اعتبر في حق الأدمى صريح القول .

أجاب بأن العتق كما يحصل بالصريح - يحصل بالظاهر .

وإذا كان التنصيص بالعلة مثل إضافة الحكم إلى العلة - يكون
قوله : أعتقت غانما لحسن خلقه ظاهرا في عتق كل عبد له حسن
خلقه .

والثاني - لو قال الأب لولده : لاتأكل هذا الطعام لأنه مسموم
- فهم عرفا المنع من كل مسموم .

فلو لم يكن قوله : لاتأكل هذا لأنه مسموم مثل قوله : لاتأكل
كل مسموم - لما فهم عرفا ذلك .

أجاب بأننا لانسلم فهم ذلك عرفا من اللفظ ، بل فهم ذلك
بقريئة خارجية ، وهي شفقة الأب ؛ فإن شفقة الأب يقتضى منع
الولد من كل سم .

بخلاف الأحكام فإنه قد يخص لأمر لا يدرك .

الثالث - لو لم يكن التنصيص على العلة لتعميم الحكم في جميع
صور وجود العلة - لعرى التنصيص عن الفائدة لحصول الحكم في
المنصوص بمجرد النص بدون التنصيص على علته .

(١) أ : غير الصريح .

أجاب بأن فائدة التنصيص على العلة تعقل المعنى الذي لأجله الحكم فيه ، أي في [المحل] (١) ؛ لأنه أسرع إلى الانقياد .
وتعميم الحكم لا يكون الا بدليل آخر .

الرابع - لو قال الشارع : الإسكار علة التحريم - لعم التحريم كل مسكر . فكذلك قوله : حرمت الخمر لإسكارها ، يعم التحريم فيه كل مسكر ؛ لأنه مثله .

أجاب بأن قوله : الإسكار علة التحريم حكم بالعلة على كل إسكار . فالخمر والنبذ (تساويا فيه .

بخلاف قوله : حرمت الخمر لإسكارها ؛ فإنه حكم بالعلة على إسكار (٢) الخمر . فلا يكون الخمر والنبذ فيه سواء .
ص - البصري : من ترك أكل شيء لاذاه - دل على تركه كل مؤذ .

بخلاف من تصدق على فقير .

قلنا : إن سلم - فلقرنية التأذى . بخلاف الأحكام .

ش - احتج البصري بأن من ترك أكل شيء لأجل أنه مؤذ - دل على تركه كل مؤذ .

بخلاف من ارتكب أمر المصلحة ، كالتصدق على فقير ، فإنه

(١) في جميع النسخ : الحكم . ولعل الصحيح ما أثبتناه .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

لا يدل على تصدقه على كل فقير .

أجاب بأننا لانسلم أنه يدل على تركه كل مؤذ .

ولو سلم دلالته على تركه كل مؤذ - فلأجل قرينة التأذي ،
لا بمجرد النص على العلة .

بخلاف الأحكام الخفية ؛ إذ لا قرينة تدل على أن العلة مطلق
مانص عليه ، لجواز أن يكون لخصوصية المحل مدخل في العلة .

ص - ﴿ مسألة ﴾ القياس يجري في الحدود والكفارات خلافا
للحنفية .

لنا : أن الدليل غير مختص . وقد حد في الخمر بالقياس .

وأیضا : الحكم للظن ، وهو حاصل كغيره .

ش - الحدود والكفارات يجري فيها القياس ، أي تثبت
بالقياس عند الشافعي وأحمد وأكثر الأصوليين . خلافا للحنفية (١) .

واحتج المصنف على إجراء القياس فيها بأن الدليل الدال على
كون القياس حجة ، غير مختص ببعض الصور دون بعض . فيشمل
الحدود والكفارات وغيرها .

وأیضا : قد وقع القياس في حد الخمر ؛ فإنه قال على : إنه

(١) انظر : المنحول ص ٢٨٥ ، والإحكام للآمدي ٦٣/٤ ، وإرشاد الفحول ٢٢٢ ،
التبصرة ص ٤٤٠ ، والروضة ص ١٨١ ، والمسودة ص ٢٩٨ ، وتيسير التحرير
١٠٢/٤ ، ومسلم الثبوت مع الفواتح ٢١٧/٢ .

إذا شرب - سكر ، وإذا سكر - هذى ، وإذا هذى - افترى فحدوه حد القذف (١) .

فقاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة . فيكون إجماعا على ثبوت الحد بالقياس .

وأیضا : الحكم إنما هو لأجل الظن ، وهو حاصل في الحد ، كما هو حاصل في غير الحد . فيكون الظن مفيدا للحكم في الحد أيضا .

والقياس مفيد للظن . فيكون القياس مفيدا للحكم في الحد .

ص - قالوا : فيه تقدير لا يعقل ، كأعداد الركعات .

قلنا : إذا فهمت العلة وجب ، كالقتل بالمثل ، وقطع النباش .

قالوا : [قال (٢)] « ادرؤا الحدود بالشبهات » .

ورد بخبر الواحد والشهادة .

ش - احتجت الحنفية بوجهين :

(١) رواه النسائي عن عكرمة عن ابن عباس في الرجل الذي شرب الخمر متأولا وحلجه ابن عباس ووافقه عمر ، ثم قال : ماترون ؟ فقال علي : إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى . على المفتري ثمانون جلدة فأمر عمر فجلده ثمانين .

وانظر : تلخيص الحبير ٧٥/٤ ، رقم ١٧٩٥ . والمؤطا ، كتاب الأشربة ، باب الحد في الخمر ٨٤٢/٢ .

(٢) زيادة من ط ، ع .

الأول - [أن (١)] في الحدود والكفارات تقديرا (٢)
لا يعقل ، أي الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يعقل
المعنى الموجب للحكم فيه (٣) .

أجاب بأنه إذا فهمت العلة الموجبة للحكم - وجب القياس .
وقد فهمت العلة ، كما في قياس القتل بالمثل على القتل بالمحدد ،
وكقياس قطع النباش على قطع السارق .

الثاني - أن القياس يحتمل الخطأ والشبهة لكونه ظنيا . فلا
يثبت الحدود به ، لقوله - عليه السلام - : « ادرؤا الحدود
بالشبهات (٣) » .

أجاب بأنه منقوض بخبر الواحد والشهادة (٤) ؛ فإن كل واحد
منهما يحتمل الخطأ والشبهة ، لكونه ظنيا ، مع ثبوت الحدبه .

ص - ﴿ مسألة ﴾ لا يصح القياس في الأسباب .

لنا : أنه مرسل ؛ لأن الفرض تغاير الوصفين فلا أصل
لوصف (٥) الفرع .

وأیضا : علة الأصل منتفية عن الفرع . فلا جمع .

-
- (١) زيادة من أ ب ج .
(٢) في أ ، بدل العبارة المثبتة في النص : لا يعقل بالقياس ، لأن القياس لا يتصور فيما
لا يعقل المعنى للحكم .
(٣) تقدم الكلام عليه في مسائل الأخبار في ٧٤٩/١
(٤) أ : من الشهادة بدل « والشهادة » .
(٥) أ : كوصف .

وأيضاً : إن كان الجامع بين الوصفين حكمة على القول بصحتها أو ضابط لها - اتحد السبب والحكم . وإن لم يكن جامع - ففاسد .

ش - اختلف في اجراء القياس في الأسباب .

والمختار أنه لا يصح القياس في الأسباب .

وذهب بعض أصحاب الشافعي إلى خلافه .

وصورته أن اللواط سبب للحد قياساً على الزنا .

واحتج المصنف على المذهب المختار بوجهين :

الأول - أنه لو صح القياس في الأسباب - لصح القياس بالوصف المرسل .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن وصف الفرع كاللواط مثلاً ، مرسل لأن الفرض تغاير الوصفين ، أعني وصف الفرع الذي هو اللواط ، ووصف الأصل الذي هو الزنا . وقد شهد أصل باعتبار وصف الزنا ولم يشهد أصل باعتبار وصف اللواط - فيكون مرسلًا .

وفيه نظر ؛ لأن تغاير الوصفين لا يوجب عدم شهادة أصل باعتبار وصف اللواط .

وذلك لأن اللواط (١) قيس على الزنا في السببية لمعنى أوجب في

(١) الأصل : اللفظ بدل « اللواط » .

الزنا ، وهو موجود في اللواط . وذلك المعنى شهد له أصل باعتباره
حيث جعل الزنا سببا .

الثاني - أن علة الأصل وهو حفظ النسب بسببية الزنا منتفية
عن الفرع . وإذا انتفى علة الأصل في الفرع - امتنع القياس ؛ إذ
القياس بدون جامع ممتنع .

الثالث - لا يخلو إما أن يكون بين الوصفين جامع أولا ، فإن
كان بينهما جامع - فلا يخلو من أن يكون الجامع حكمة على تقدير
صحة القول بكون الجامع حكمة أو ضابطا للحكمة .

وعلى التقديرين اتحد السبب والحكم في كونها معلولى
الحكمة ؛ لأن الحكمة التي بها يكون الوصف سببا هي الحكمة التي
لأجلها يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا . فيكون الحكمة أو
الضابط لها مستقلا بإثبات الحكم . ولا حاجة إلى الوصف الذي
جعل سببا للحكم .

وإن لم يكن بين الوصفين جامع يكون القياس فاسدا .

ص - قالوا : ثبت المثقل على المحدد ، واللواط على الزنا .

قلنا : ليس محل النزاع ؛ لأنه سبب واحد ثبت لهما بعلة
واحدة ، وهو القتل العمد العدوان ، وإيلاج فرج في فرج .

ش - القائلون بجري القياس في الأسباب قالوا : قد وقع
القياس في الأسباب . والوقوع دليل الصحة .

وإنما قلنا : إنه وقع ؛ لأنه قيس سببية القتل بالمثقل على سببية

القتل بالمحدد . وقيس سببية اللواط على سببية الزنا .

أجاب بأنه ليس محل النزاع ؛ لأنه سبب واحد ، وهو القتل العمد العدوان ، وإيلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهدا طبعاً ، ثبت الأصل والفرع بعلّة واحدة ، وهي حفظ النفس والنسب . والنزاع وقع في السببين أثبت سببية أحدهما بالنص أو الإجماع وسببية الآخر بالقياس عليه .

ص- ﴿ مسألة ﴾ لايجرى القياس في جميع الأحكام .

لنا : ثبت ما لا يعقل معناه ، كالدية . والقياس فرع المعنى .

وأيضاً : قد تبين امتناعه في الأسباب والشروط .

ث- لا يثبت جميع الأحكام بالقياس عند الجمهور .

خلافاً للأقلين .

واحتج المصنف على عدم إجراء القياس في جميع الأحكام

بوجهين :

الأول - أنه ثبت من الأحكام ما لا يعقل معناه ، أي ما لا يعقل حكمة الحكم ، كضرب الدية على العاقلة .

والقياس فرع تعقل المعنى . فما (١) لا يتعقل معناه - لا يجرى فيه القياس .

الثاني - أنه بين في المسألة السابقة امتناع القياس في الأسباب .

(١) أ : فيها بدل «فما» .

والأسباب والشروط من جملة الأحكام لما بينا في تعريف الحكم . فلا
يجرى القياس في جميع الأحكام .

ص- قالوا : متماثلة ، فيجب تساويها (١) في الجائز .

قلنا : قد يمتنع ، أو يجوز في بعض النوع أمر (٢) لأمر .

بخلاف المشترك بينها (٣) .

ش- الأقلون قالوا : الأحكام متماثلة لاندراجها تحت

[حد (٤)] واحد . وهو الحكم الشرعي . والأمور المتماثلة يجب

تساويها فيما جاز على بعضها . وقد صح جواز القياس في البعض ،

فيصح في الجميع .

أجاب بأنه قد يمتنع . أو يجوز في بعض أفراد النوع أمر لأجل

أمرٍ اختص بذلك البعض .

بخلاف المشترك بين جميع الأفراد ، أي يكون المشترك بين

الأفراد .

بخلاف ذلك البعض في امتناع ذلك الأمر وجوازه .

(١) أ : تساويهما .

(٢) «أمر» ساقط من ط ع .

(٣) «بينهما» ساقط من البابرتي .

(٤) زيادة مما عدا الأصل .

الاعتراضات الواردة على القياس

ص - الاعتراضات راجعة إلى منع أو معارضة وإلالم تسمع .

وهي خمسة وعشرون :

الأول (١) - الاستفسار - وهو طلب (٢) معنى اللفظ لإجمال أو غرابة (٣) .

وبيانه على المعترض بصحته على متعدد .

ولا يكلف بيان التساوي ؛ لعسره .

ولو قال : التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر والأصل عدمه -
لكان جيداً .

وجوابه بظهوره في مقصوده بالنقل أو بالعرف أو بقرائن معه ،
أو بتفسيره .

وإذا قال : يلزم ظهوره في أحدهما دفعا للإجمال ، أو قال :
يلزم ظهوره فيما قصدت ، لأنه غير ظاهر في الآخر اتفاقاً - فقد صوّبه
بعض .

(١) في أطع : الأول والثاني والثالث وهلم جرا . وفيما عداها (١ ، ٢ ، ٣ الخ)
بالأرقام الحسابية .

(٢) أ : طالب .

(٣) الأصل : اللفظ الإجمالي أو إعرابه . وفيه خطأ .

وأما تفسيره بما لا يحتمله لغة - فمن جنس اللعب .
ش - لما فرغ من القياس وأركانه وشرائطها وأقسامه وبيان كونه
حجة - شرع في الاعتراضات الواردة على القياس .
وهي راجعة إلى المنع أو المعارضة .
والمنع إما لمقدمة (١) من مقدمات القياس ، أو لجميعها .
والمعارضة إما في المقدمة أو في نفس القياس .
والاعتراضات خمسة وعشرون :

الأول : الاستفسار . وهو طلب معنى اللفظ الذي استعمله
المستدل .

وذلك إنما يصح إذا كان في اللفظ إجمال بسبب ترده بين
محملين (٢) ، أو غرابة بسبب ندرة الاستعمال ، فلا يعرفه المخاطب .
وبيان الإجمال والغرابة على المعارض ؛ لأن الأصل عدمها .
وبيان الإجمال بأن يبين المعارض صحة إطلاق اللفظ على
متعدد .

ولا يكلف المعارض بيان تساوي المحملين (٣) في إطلاق ذلك
اللفظ عليها (٤) ، لعسره ؛ إذ مامن وجه يبين به التساوي إلا

(١) الأصل : المقدمة .

(٢) أ : المحلين .

(٣) أ : المحلين .

(٤) أ : في إطلاق ذلك اللفظ على متعدد ذلك اللفظ عليهما .

وللمستدل أن يقوم : لم قلت ؟ لانتفاوت بينهما من وجه آخر .

ولو قال المعارض في بيان تساوي المحملين على طريق الإجمال : التفاوت بين المحملين يستدعى ترجيح أحدهما على الآخر بأمر . والأصل عدم ذلك الأمر المرجح - لكان جيدا .

قيل : ^(١) وفيه نظر ؛ لأنه لما سلم المعارض الاستعمال - والأصل عدم الاشتراك - فقد سلم حصول المرجح . فلم يتمكن من أن الأصل عدم المرجح .

(^٢) أجب بأنه لا يلزم من قولنا : الأصل عدم الاشتراك ، حصول المرجح ^(٣) . وذلك لأن سبب الإجمال لا ينحصر في الاشتراك .

وجواب المستدل بعد بيان ^(٣) المعارض الإجمال .

أما بطريق التفصيل - فبأن يبين ظهور اللفظ في مقصوده ، أي مقصود المستدل بالنقل من أهل اللغة أو بعرف الشرع ، أو الاصطلاح ، أو بقرائن موجودة مع اللفظ ، أو بأن يفسر اللفظ بما هو مقصوده ، إن عجز عن ذلك .

وأما بطريق الإجمال فبأن يقول المستدل : اللفظ ظاهر فيما هو المقصود ؛ لأنه يلزم ظهور اللفظ في أحد المحملين وإلا ^(٤) يلزم

(١) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود (٤٣١ الف) .

(٢) مابين القوسين ساقط من أ .

(٣) الأصل : تبين .

(٤) الأصل : لتلا .

الإجمال . وهو خلاف الأصل ؛ لإخلاله بالتفاهم المقصود من وضع اللفظ . ولا يكون اللفظ ظاهرا في غير المقصود بالاتفاق .

أما عند المعارض ، فلأنه قائل بالإجمال ^(١) .

وأما عند المستدل فلدعوى ظهوره في المقصود .

فتعين أن يكون ظاهرا في المقصود .

(^٢) أو يقول : اللفظ ظاهر فيما قصدت ؛ لأنه غير ظاهر في الآخر ، أي في غير المقصود ^(٢)) اتفاقا . والأصل عدم الإجمال ^(٣) .

وقد صوّب بعض الأصوليين هذا الطريق في بيان دفع الإجمال بناء على أن الغرض ، بيان الظهور . وقد حصل بهذا الطريق .

وأما إذا فسّر المستدل اللفظ بما لا يحتمله لغة ، بأن لا يكون معهودا في اللغة بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز - فمن جنس الخط واللعب - فلا يكون معتدا به .

وأما جواب الغرابة - فبيان شهرة اللفظ بين أهل الاصطلاح .

ولم يذكر المصنف بيان الغرابة من جهة المعارض ، ولا جوابه من جهة المستدل .

ص - الثاني - فساد الاعتبار . وهو مخالفة القياس للنص .

(١) الأصل : بالإجماع .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٣) الأصل : الاحتمال .

وجوابه : الطعن ، أو منع الظهور ، أو التأويل ، أو القول بالموجب أو المعارضة بمثله ، فيسلم القياس ، أو يبين ترجيحه مع النص بما تقدم .

مثل : ذبح من أهله في محله كذبح ناسي التسمية .

فيورد : (وَلَا تَأْكُلُوا) .

فيقول : مؤول بذبح عبدة الأوثان بدليل « ذكر الله على قلب المؤمن ، سمى أو لم يسم » .

أو بترجيحه لكونه مقيسا على الناسي المخصّص باتفاق .

فإن أبدى فارق فهو من المعارضة .

ش- الاعتراض الثاني : فساد الاعتبار .

وهو أن يكون القياس صحيحا في مقدماته ، لكن يكون مخالفا للنص في مقتضاه .

وإنما سمي بفساد الاعتبار ؛ لأن فساده من جهة الاعتبار فقط ؛ لكونه صحيحا في مقدماته .

وتوجيه سؤال المعترض أن يقال : هذا القياس لا يمكن اعتباره في إثبات الحكم به ؛ لكونه مخالفا للنص .

وجواب المستدل بالطعن في النص ، إن كان قابلا للطعن ، بأن يكون من باب الآحاد .

وإن لم يكن النص قابلاً للطعن لكونه من القرآن أو خبر المتواتر - فيمنع ظهور النص في نقيض مقتضى القياس ، إن أمكن .

وإن لم يمكن لظهوره فيه - فتأويل النص على وجه لا يكون مخالفاً للقياس ، إن أمكن .

وإن لم يمكن تأويله على هذا الوجه - فجوابه بالقول بالموجب إن أمكن . وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع . وهو على أقسام ، كما سيأتى .

وإن لم يمكن فجوابه المعارضة بنص آخر مثل نص المعارض فيسلم القياس من المعارض .

وإن لم يكن المعارضة بنص آخر - فجوابه أن يبين المستدل ترجيح القياس على النص بما تقدم من مرجحات القياس على النص في خبر الواحد .

مثال ذلك : قول الشافعي في حل المذبوح الذي ترك التسمية عليه قصداً : ذبح صدر من أهله في محله ، فيحل قياساً على ذبح ناسي التسمية .

فيقول المعارض : هذا القياس لا يصح اعتباره لكونه مخالفاً للنص ، وهو قوله : (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ (١)) وإليه أشار بقوله : فيورد «ولانأكلوا» . أي فيورد المعارض في دفع القياس قوله تعالى : «ولانأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه» .

(١) ١٢١ الأنعام ٦ .

فيقول المستدل : هذا النص مؤول بذبح عبدة الأوثان لاذبح المؤمن ، أي لاتأكلوا ذبح عبدة الأوثان .

وإنما أول هذا لوجهين :

الأول - أن المؤمن ذاكراً لاسم الله ، لقوله - عليه السلام - : «ذكر الله (١) على قلب المؤمن سمى أو لم يسم (٢)» .

الثاني - أن المقيس ، أي ذبح التارك قصداً ، راجح على محل الوفاق أي ذبح الناسي ؛ لأن التارك قصداً على صدد التسمية . بخلاف الناسي ، وذبح الناسي مخصَّص عن النص بالاتفاق . فذبح التارك قصداً أولى بأن يخصَّص لكونه راجحاً . فيؤول النص بعبدة الأوثان .

فإن أبدى المعترض فارقاً بين المقيس عليه والمقيس ، بأن

(١) أ : ذكر اسم الله .

(٢) قال ابن كثير في التحفة (٢/٢٨) : لم أر هذا الحديث في شيء من الكتب الستة . وإنما روى الحافظ أبو أحمد بن عدي في كامله والدارقطني قريبا من هذا من حديث مروان بن سالم الجزري القرقيساني عن الأوزاعي عن يحيى بن كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة : جاء رجل الى النبي - صلى الله عليه وسلم : فقال : يا رسول الله ! أ رأيت الرجل يذبح وينسى أن يسمي . فقال : اسم الله على فم كل مسلم . فهذا الحديث ضعيف : لأن مروان بن سالم هذا قال أحمد بن حنبل والنسائي والعقيلي : ليس بثقة . وقال البخاري : منكر الحديث . وكذلك قال مسلم وأبو حاتم الرازي . وقال أبو عروبة الحراني : كان يضع الحديث . وقال الحاكم أبو أحمد ليس حديثه بالقائم . وقال ابن حبان : بطل الاحتجاج به . وقال ابن عدي : عامة حديثه لا يتابعه الثقات عليه . وقال النسائي مرة والازدي والدارقطني : متروك .

قال الزركشي في المعتبر (١/٨٤) : في مراسيل أبي داود عن الصلت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله أولم يذكره .

يقول : الناسى لم يقصّر . بخلاف تارك التسمية بالقصد - فهو [من (١)] قبيل المعارضة في الأصل أو الفرع ، لا من قبيل فساد الاعتبار . فيكون سؤالا آخر .

ص - الثالث - فساد الوضع .

وهو كون الجامع ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم

مثل : مسح فيسُن فيه التكرار (٢) كالاستطابة .

فيرد أن المسح معتبر في كراهة (٣) التكرار على الخف .

وجوابه ببيان المانع لتعرضه (٤) للتلّف .

وهو نقص إلا أنه يثبت النقيض .

فإن ذكره بأصله - فهو القلب .

فإن بين مناسبته للنقيض من غير أصل من الوجه المدعى - فهو القدح في المناسبة .

ومن غيره لا يقدح ؛ إذ قد يكون للوصف جهتان . ككون المحل مشتهى يناسب الاباحة لإراحة خاطر ، والتحرير لقطع أطماع النفس .

(١) زيادة من أ ب ج .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٣) فيما عدا ط ع : كراهية .

(٤) أ : لتعرضه .

ش - الاعتراض الثالث : فساد الوضع . وهو أن يكون الجامع قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقيض الحكم .

مثل قول الشافعي في كون التكرار سنة في مسح [الرأس ^(١) :] مسح . فيسنّ فيه التكرار قياسا على الاستطابة ، وهي الاستنجاء ، فإنه مسحٌ وقد نص ^(٢) سنّ التكرار فيه بالاتفاق .

فرد المعترض هذا القياس بأنه فاسد الوضع ؛ إذ المسح الذي هو الجامع اعتبر بالإجماع في كراهية التكرار في مسح الخف .

وكراهية التكرار نقيض الحكم الذي هو استحباب التكرار .

وجواب المستدل عن هذا الرد ببيان المانع من التكرار في مسح الخف . فإن الخف لتعرضه للتلف كره فيه تكرار المسح المفضي إلى تلفه . فكون الخف متعرضا للتلف مانع من استحباب تكرار المسح فيه .

وسؤال فساد الوضع نقض الحقيقة ؛ لأنه إثبات للوصف الجامع الذي هو المسح بدون الحكم الذي هو استحباب تكرار المسح .

إلا أن الوصف الجامع ههنا أثبت نقيض الحكم ^(٣) . فيكون نقضا خاصا .

(١) زيادة من أ ب ج .

(٢) «نص» ساقط من أ ب ج .

(٣) الأصل : حكم .

فإن ذكر المعترض نقيض الحكم مع أصله ، بأن يقول :
لايسنّ تكرار مسح الرأس قياسا على تكرار مسح الخف بجامع كون
كل منهما مسحاً - فهو القلب ، لتوافق قياس المستدل وقياس المعترض
في الجامع والفرع ، وتخالفهما في الحكم . إلا أنهما لم يتوافقا في الأصل
المقيس عليه . فإن الأصل في قياس المستدل : الاستطابة ، وفي
قياس المعترض (١) : [الخف . وان بين المعترض (٢)] مناسبة
الوصف الجامع لنقيض الحكم ، ولم يذكر أصله . فلا يخلو من أن
يكون بيان (٣) المناسبة من الوجه الذي ادعى المستدل مناسبته
للحكم أو من غير هذا الوجه .

فإن بينها من هذا الوجه - فهو القدح في مناسبة الوصف
للحكم ؛ لأن الوصف الواحد لايناسب الحكم ونقيضه من جهة
واحدة .

وإن بين المناسبة من غير هذا الوجه - لا يكون قدحا في مناسبة
الوصف للحكم ؛ لجواز أن يكون لوصف واحد جهتان يناسب
ياحدهما للحكم بالآخر لنقيضه ، ككون المحل المشتهى . فإنه
يناسب الإباحة لإراحة خاطر ، ويناسب التحريم لقطع أطعام
النفس .

ص - الرابع - منع حكم الأصل .

والصحيح : ليس قطعاً للمستدل بمجرد ؛ لأنه كمنع

(١) الأصل : المستدل ، وهو خطأ .

(٢) ما بين المعوقين زيادة من أ ب ج .

(٣) أ : بيانه .

مقدمة (١) ، كمنع العلية في العلة (٢) ووجودها - فيثبتها باتفاق .

وقيل : ينقطع لانتقاله .

واختار الغزالي - رحمه الله - : اتباع عرف المكان .

وقال الشيرازي : لا يسمع . فلا يلزم دلالة عليه .

وهو بعيد ؛ إذ لا تقوم الحجة (على خصمه (٣)) مع منع أصله .

والمختار : لا ينقطع المعارض بمجرد الدلالة ، بل له أن (٤)

يعترض ؛ إذ لا يلزم من صورة دليل صحته .

قالوا : خارج عن المقصود الأصلي .

قلنا : ليس بخارج .

ش - الاعتراض الرابع : منع المعارض حكم الأصل .

مثاله : قول الشافعي في عدم إزالة الخبث بالخل : مائع (٥)

لا يرفع الحدث ، فلا يزيل الخبث ، قياساً على الدهن .

فيقول المعارض : لانسلم أن الدهن لا يزيل الخبث .

(١) ج : لأنه يمنع مقدمته .

(٢) فيما عدا ع : كمنع العلة في العلية .

(٣) ساقط من أ .

(٤) «أن» ساقط من أ .

(٥) أ : مانع وهو خطأ .

وقد اختلفوا في (١) أن المستدل هل ينقطع بهذا [المنع (٢)] أم

لا .

والصحيح عند المصنف أن المستدل لا ينقطع بمجرد هذا المنع ؛ لأن المعارض بهذا المنع ، منع مقدمة من مقدمات القياس . فإن حكم الأصل مقدمة من مقدمات القياس .

فكما أن المستدل لا ينقطع بمنع غيرها من المقدمات ، كمنع العلية في العلة ، أي كمنع علية الوصف الجامع ، وكمنع وجود العلة في الفرع . بل له أن يثبتها بعد المنع بالدليل بالاتفاق . وكذلك له أن يثبت حكم الأصل بالدليل بعد المنع .

وقيل : ينقطع المستدل بهذا المنع ؛ لأنه إن لم يشرع في إثبات حكم الأصل - لم يثبت حكم الفرع . فيلزم انقطاعه .

وإن شرع في إثبات حكم الأصل - يلزم انتقال المستدل من مسألة إلى مسألة أخرى ؛ لأن إثبات حكم الأصل مسألة أخرى ، غير إثبات حكم الفرع . والمستدل كان في معرض (٣) إثبات حكم الفرع ، ثم انتقل منه إلى إثبات حكم الأصل .

واختار حجة الإسلام الغزالي اتباع عرف المكان الذي وقع البحث فيه (٤) .

(١) أ : مع بدل «في» .

(٢) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٣) الأصل : يعرض .

(٤) انظر : المنحول ص ٤٠٢ .

فإن كان عرف المكان ، انقطاع المستدل بهذا المنع - يحكم بانقطاعه والإفلا .

وقال الشيخ أبو اسحاق الشيرازي : لا يسمع هذا المنع من المعترض^(١) ؛ لأنه خارج عن المطلوب . فلا يلزم المستدل الدلالة على حكم الأصل .

وهو بعيد ؛ إذا الحجة لاتقوم على خصمه مع منع أصله ؛ لأنه إذا كانت مقدمة من مقدمات الدليل ممنوعةً - لا يتم الدليل .

ثم اختلفوا في أنه إذا أقام المستدل الدليل على حكم الأصل - هل ينقطع المعترض بمجرد الدلالة على حكم الأصل أم لا ؟

والمختار أنه لا ينقطع بمجرد الدلالة على حكم الأصل ، بل له أن يعترض على مقدمات الدليل الذي أقامه المستدل على حكم الأصل ؛ إذ لا يلزم من مجرد صورة دليل صحته .

وقيل : إن المعترض ينقطع بمجرد الدلالة على حكم الأصل لإفضائه إلى التطويل فيما هو خارج عن المقصود الأصلي ؛ (لأن^(٢) إثبات حكم الأصل ليس بالمقصود الأصلي .

أجاب المصنف عنه بأنه ليس بخارج عن المقصود الأصلي ؛ لأنه كلام في إحدى مقدمات الدليل الذي يبتني عليه المقصود الأصلي^(٣) .) والكلام في مقدمات الدليل ليس بخارج عن المقصود الأصلي .

(١) انظر : التبصره ص ٤٧٤ .

(٢) مابين القوسين ساقط من أ .

ص - الخامس - التقسيم .

وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع .

والمختار وروده .

مثاله في الصحيح الحاضر : وجد السبب بتعذر الماء ، فساغ

التيمم .

فيقول : السبب تعذر الماء ، أو تعذر الماء في السفر أو

المرض .

الأول ممنوع .

وحاصله منع يأتي ، ولكنه بعد تقسيم .

وأما نحو قولهم في الملتجئ [إلى الحرم ^(١)] : وجد سبب

استيفاء القصاص فيجب متى ؛ مع ^(٢) مانع الالتجاء إلى الحرم أو

عدمه ؟

فحاصله طلب نفي المانع . ولايلزم .

ث - الاعتراض [الخامس ^(٣)] : التقسيم .

وهو كون اللفظ الدال على الوصف الجامع مرددا بين أمرين

أحدهما ممنوع عليته ، والآخر مسلم عليته .

(١) زيادة من ط ع .

(٢) ط ، ع : منع بدل «مع» وهو خطأ .

(٣) زيادة من أ .

والمختار ورود اعتراض التقسيم ، ولكن بعد تبين المعارض الاحتمالين ؛ فإن بيان الاحتمالين على المعارض ، لما ذكرنا في الاستفسار .

مثال ذلك : قول الفقهاء في جواز التيمم للصحيح الحاضر عند عدم القدرة على استعمال الماء : وجد سبب التيمم بسبب تعذر الماء ، فجاز التيمم ، قياسا على المسافر أو المريض .

فيقول المعارض : سبب التيمم هو تعذر الماء مطلقا ، أو تعذر الماء في السفر أو المرض .

الأول ممنوع ؛ فإننا لانسلم أن تعذر الماء مطلقا سبب التيمم .

والثاني مسلم لكنه غير موجود في صورة النزاع ؛ إذ الكلام في الحاضر الصحيح .

وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم . فإن المعارض قسم أولا مدلول اللفظ إلى قسمين . ثم منع أحدهما .

وأما قول الفقهاء فيمن وجب عليه القصاص والتجأ إلى المسجد الحرام : وجد في الملتجئ سبب استيفاء القصاص ، وهو القتل العمد العدوان ، فيجب استيفاء القصاص .

فيقول المعارض : متى يجب القصاص مع مانع الالتجاء إلى الحرم أو مع عدمه ؟ فالأول ممنوع . والثاني مسلم . ولكن وجد المانع في صورة النزاع فليس من باب التقسيم ؛ لأن اللفظ لم يردد ههنا بين احتمالين يكون أحدهما سببا والآخر ليس بسبب ؛ لأن القتل

العمد العدوان سبب لاستيفاء القصاص ، سواء كان الالتجاء مانعا من الاستيفاء أو لم يكن .

بخلاف التقسيم فإنه رُدِّد فيه اللفظ بين احتمالين يكون أحدهما سببا والآخر ليس بسبب .

وحاصل هذا السؤال - وإن وجد فيه صورة التقسيم - يرجع إلى طلب نفي المانع .

ولا يلزم المستدل بيان نفي المانع ، بل يلزم المعارض بيان وجود المانع . فهذا السؤال غير وارد . بخلاف سؤال التقسيم .

ص - السادس - منع وجود المدعى علة في الأصل .

مثل : حيوان يغسل من ولوغه سبعا ، فلا يطهر بالدباغ كالتخزير ؛ فيمنع .

وجوابه بإثباته بدليل (١) من عقل أو حس أو شرع .

ش - الاعتراض السادس : منع وجود ما ادعى المستدل علة في الأصل .

مثل قول الشافعي في دباغ جلد الكلب : هو جلد حيوان يجب أن يغسل الإناء من ولوغه سبعا ، فلا يطهر بالدباغ ، قياسا على التخزير .

فيقول المعارض : لانسلم وجوب غسل الإناء من ولوغ

(١) أ ، ط والبايرتي : بدليله .

الختزير سبعا .

وجواب المستدل عن هذا الاعتراض بإثبات وجود العلة في الأصل بدليل من عقل أو حس أو شرع على حسب حال (١) الوصف في كل مسألة .

ص - السابع - منع كونه علة .

وهو من أعظم الأسئلة لعمومه وتشعب مسالكة .

والمختار : قبوله ، وإلا أدى إلى اللعب في التمسك بكل طرد (٢) .

قالوا : القياس : رد فرع إلى أصل بجامع . وقد حصل .

قلنا : بجامع يظن صحته .

قالوا : عجز المعارض دليل صحته ، فلا يسمع المنع .

قلنا : يلزم أن يصح (٢) كل صورة دليل يعجز (٤) المعارض .

وجوابه بإثباته بأحد مسالكة . فيرد على كل منها ما هو شرط .

(١) أ : حل يدل «حال» .

(٢) ط : طردي .

(٣) ط : تصح .

(٤) ط والبايرتي : لعجز .

ع : بعجز .

فعلى ظاهر الكتاب : الإجمال والتأويل والمعارضة ، والقول بالموجب .

وعلى السنة : ذلك ، والطعن بأنه مرسل أو موقوف وفي رواية بضعفه (١) ، أو قول شيخه : لم يروه عني .

وعلى تخريج المناط ما يأتي وماتقدم .

ش - الاعتراض السابع : منع كون الوصف علة .

وهو من أعظم الاسئلة لعموم وروده على وصف جعل علة ولتشعب مسالك إثبات كونه علة .

وقد اختلفوا في قبول هذا الاعتراض .

والمختار عند المصنف قبوله .

واحتج عليه بأنه لو لم يقبل - لأدى إلى اللعب في التمسك بكل وصف طردي ، كالطول والقصر وأمثالهما ؛ لأنه حينئذ يصح أن يتمسك بكل وصف طردي ، فيرجع التمسك بالقياس من قبيل اللعب واللهو .

والقائلون بعدم قبول هذا الاعتراض احتجوا بوجهين :

الأول - أن القياس : رد فرع إلى أصل بجامع . والمستدل قد

(١) أ ، ب : تضعفه .

ج : فضعه .

ط والبايرتي : وفي رواية بضعفه .

راجع حاشية الفتازاني على شرح العضد ٢/٢٦٥ .

أتى به ، وليس عليه غيره . فلا يرد عليه هذا الاعتراض .

أجاب بأن القياس رد فرع إلى أصل بجامع يظن كونه علة
لابجامع مطلقا . فللمعترض أن يطالب بكون الجامع كذلك .

الثاني - أن عجز المعارض عن بيان فساد عليّة الوصف دليل
صحة كون الوصف علة ، فلا يسمع المنع .

أجاب بأنه يلزم مما ذكرتم أن يصح كل صورة دليل
يعجز المعارض عن بيان فساده . وهو باطل بالاتفاق .

وجواب المستدل عن هذا الاعتراض بإثبات كون الوصف علة
بأحد مسالك إثبات العلة . فيرد على كل مسلك من المسالك ما هو
شرط في صحة التمسك به .

فيرد على ظاهر الكتاب : كون اللفظ مجملا ، فلا يصح
التمسك به .

والتأويل أي كون اللفظ مؤولا بغير ما وقع فيه النزاع .
والمعارضة بظاهر آية أخرى من الكتاب دالة على ماينافي ظاهر
الآية الأولى .

والقول بالموجب ، أي سلمنا دلالة الظاهر على ما ذكرتم ،
لكن النزاع باق .

ويرد على السنة ماورد على الكتاب .

ويرد عليها الطعن بأن الخبر مرسل أو موقوف .

والطعن في رواية بضعفه .

والطعن بقول شيخه : لم يروه عني .

ويرد على تخريج المناط ماتقدم في مسالك العلة وما يأتي في
الاعتراض التاسع .

ص - الثامن - عدم التأثير .

وقسم أربعة أقسام :

الأول - عدم التأثير في الوصف .

مثاله : صلاة لا تقصر ، فلا يقدم [أذانها] (١) ، كالمغرب ؛

لأن عدم القصر في نفي التقديم طردي . فيرجع إلى سؤال المطالبة .

الثاني - عدم التأثير في الأصل .

مثاله في بيع الغائب : مبيع غير مرئي ، فلا يصح ، كالطير في

الهواء .

فإن العجز عن التسليم مستقل .

وحاصله معارضة في الأصل .

الثالث - عدم التأثير في الحكم .

(١) زيادة من ط .

مثاله في المرتدين : مشركون أتلفوا . مالا في دار الحرب ، فلا ضمان ، كالحربي .

ودار الحرب عندهم طردي . فيرجع إلى الأول .

الرابع - عدم التأثير في الفرع .

مثاله : زوجت نفسها ، فلا يصح ، كما لو زوجت من غير كفو . وحاصله كالثاني .

وكل فرض (١) جعل وصفا في العلة مع اعترافه بطرده مردود .

بخلاف غيره على المختار فيهما .

ش - الاعتراض الثامن : عدم التأثير .

وهو كون الوصف المدعى علة مستغنى عنه في إثبات الحكم .

وهو أربعة أقسام :

الأول - عدم التأثير في الوصف بأن يكون طرديا لامناسبة فيه ، ولا شبهه .

مثاله : صلاة الصبح (صلاة (٢)) لا تقصر ، فلا يقدم أذانها على وقتها كصلاة المغرب ؛ لأن عدم القصر الذي جعل علة لنفي

(١) أ : وصف بدل «فرض» .

(٢) ساقط من أ .

(٣) ب : أذائها .

تقديم الأذان^(١) طردي ، لا مناسبة فيه ولا شبه .
فيرجع هذا الاعتراض إلى سؤال المطالبة عن كون الوصف
علة .

وجوابه قد مر .

الثاني - عدم التأثير في الأصل بأن يكون الوصف المدعى علة
قد استغني عنه في إثبات حكم الأصل بغير ذلك الوصف .

مثاله في بيع الغائب : مبيع غير مرئي ، فلا يصح بيعه ،
كالطير في الهواء . فإن العجز عن التسليم مستقل في علية عدم صحة
بيع الطير في الهواء . فيستغني عن عدم الرؤية في إثبات عدم صحة
البيع فيه . وحاصل هذا الاعتراض يرجع إلى معارضة في الأصل .
وسياتي .

الثالث - عدم التأثير في الحكم ، بأن لا يكون للوصف المدعى
علة تأثير في الحكم .

مثاله في إتلاف المرتدين : المرتدون مشركون أتلفوا مالا في دار
الحرب ، فلا يجب عليهم الضمان ضرورة الاستواء في عدم الضمان
بين دار الحرب ودار الإسلام عندهم .

وحاصل هذا يرجع إلى القسم الأول أي المطالبة عن كون
الوصف علة .

(١) ب : الاداء .

الرابع - عدم التأثير في الفرع . وهو كون الوصف المدعى علة غير مؤثر في الفرع .

ومثاله في تزويج المرأة نفسها : زوجت نفسها ، فلا يصح نكاحها قياسا على ما إذا زوجت نفسها من غير كفو ؛ لأن تزويجها نفسها مطلقا لا يكون مؤثرا في عدم صحة النكاح ، بل تزويجها نفسها من غير كفو .

وحاصل هذا الاعتراض كالقسم الثاني ، وهو عدم تأثير ماجعل علة في الأصل ؛ لأن تزويجها نفسها مطلقا لا^(١) تأثير له في الأصل . فيكون معارضة في الأصل .

واختلفوا في الفرض المنضم إلى العلة ، كغير الكفو الذي فرض^(٢) منضمًا إلى العلة التي هي تزويج المرأة نفسها .

فقال قوم : إنه يكون مقبولا مطلقا .

وقال الآخرون : لا يكون مقبولا مطلقا .

وقال المصنف : إن كل فرض جعله المستدل في العلة وصفا فإن اعترف المستدل بطرده - فهو مردود على المختار .

وإن لم يعترف بطرده فهو مقبول على المختار .

(١) «لا» ساقط من أ .

(٢) أ : غرض .

هذا مافهمته من كلام المصنف ، ولم يتبين لي حقيقة هذا الكلام ، وماجزمت بأن مراد المصنف هذا (١) .
ص - التاسع - القدح في المناسبة بما يلزم من مفسدة راجحة او مساوية .

وجوابه بالترجيح تفصيلا أو إجمالا (٢) ، كما سبق .

ش - الاعتراض التاسع : القدح في مناسبة الوصف المعلن به بأن يبين المعارض اشتغال الوصف المدعى مناسبه للحكم على مفسدة راجحة على المصلحة التي تضمنها أو على مفسدة مساوية للمصلحة .

وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة على سبيل التفصيل والإجمال كما سبق [في المناسبة (٣)] .

ص - العاشر - القدح في إفضاء الحكم إلى المقصود .

كما لو علل حرمة المصاهرة على التأييد بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب المؤدى إلى الفجور . فإذا تأبَّد (٤) - أنسد باب الطمع المفضي إلى مقدمات الهم والنظر المفضية (٥) إلى ذلك .

(١) قال التفتازاني في حاشيته على شرح العضد (٢/٢٦٦) : من الشارحين من فسّر هذا المقام بما يشهد بأنه لم يفهمه . وآخرون اعترفوا بعدم الفهم . ولذا بالغ المحقق في توضيحه بما لا مزيد عليه .

وراجع شرح العضد والنقود والردود (٤٣٧ ألف) .

(٢) فيما عدا ط ، ع : وإجمالا .

(٣) زيادة من أ ، ب .

(٤) «تأبَّد» ساقط من أ . (٥) ع : المفضي

فيقول المعترض : بل سد باب النكاح أفضى إلى الفجور
والنفس مائلة إلى الممنوع .

وجوابه أن التأييد يمنع عادة كما ذكرناه . فيصير
كالطبيعي ^(١) ، كالأمهات .

ش - الاعتراض العاشر : القدح في إفضاء الحكم إلى ماجعل
مقصودا من شرع الحكم .

مثاله : لو علل حرمة المصاهرة على التأييد في حق المحارم
بالحاجة إلى ارتفاع الحجاب بين الصهر وبين من يحرم عليه بالمصاهرة
المؤدى إلى الفجور . فإذا تأبد تحريم المصاهرة - انسداد باب طمع
النكاح المفضي إلى مقدمات الهم بها وإلى النظر إليها المفضية إلى
الفجور .

فيقول المعترض : إن حركة التأييد لايفضى إلى سد باب
الطمع الذي هو المقصود من وضع الحكم ، بل سد باب النكاح
بتأبد التحريم أفضى ^(٢) إلى الفجور ؛ لأنه تحقق المنع من الشرع
بسبب حركة النكاح على التأييد . فصار النفس مائلة إلى مامنع ؛
لأن الانسان حريص على مامنع .

وجواب المستدل عن هذ الاعتراض بأن تأييد حرمة النكاح
يمنع النفس عادة عن مقدمات الهم بها والنظر إليها المفضية إلى
الفجور بسبب انسداد باب الطمع . فيصير المنع العادي كالمنع

(١) ١ : الطبيعي .

(٢) ١ : يفضى .

الطبيعي ، كما في الأمهات .

ص - الحادى عشر - كون الوصف خفيا ، كالرضا والقصد .

والخفى لايعرّف الخفى .

وجوابه : ضبطه بما يدل عليه من الصيغ والأفعال .

ش - الاعتراض الحادى عشر : كون الوصف الذي جعل علة

خفيا ، لكونه من الأمور الباطنة . كتعليل صحة النكاح بالرضا .

وكتعليل وجوب القصاص بالقصد .

فيقول المعترض : إن هذا الوصف خفي ، فلا يصح التعليل

به ؛ لأن الخفى لايعرف الخفى .

وجواب هذا الاعتراض ضبط الوصف بالأمور الظاهرة من

الصيغ ، كالإيجاب والقبول في البيع ، والأفعال الدالة على القصد في

وجوب القصاص .

ص - الثاني عشر - كونه غير منضبط ، كالتعليل بالحكم

والمقاصد ، كالخرج والمشقة والزجر . فإنها تختلف باختلاف

الأشخاص والأزمان والأحوال .

وجوابه : إما أنه منضبط بنفسه أو بضابط ، كضبط الحرج

بالسفر ونحوه .

ش - الاعتراض الثاني عشر : كون الوصف المعلل به غير

منضبط ، كالتعليل بالحكم والمقاصد .

مثل تعليل رخص السفر بالمشقة ، وقطع السارق بالزجر .
فيقول المعارض : لا يجوز أن يعلل بهذه الأوصاف ، فإنها غير
منضبطة تختلف بالأشخاص والأزمان والأحوال .

وما هذا شأنه ، فعادة الشارع فيه ردّ الناس الى الأوصاف
المنضبطة احترازا عن العسر والحرج .

وجواب هذا الاعتراض إما [بأن]^(١) يبين المستدل أن
الوصف المعلن به منضبط بنفسه ، أو بضابط للحكمة . كضبط
الحرج بالسفر ، ونحوه كالمرض^(٢) .

ص - الثالث عشر - النقض . كما تقدم .

وفي تمكين المعارض من الدلالة على وجود العلة إذا منع .

ثالثها : يمكن ما لم يكن حكما شرعيا ؛ (لأنه انتقال^(٣) .)

ورابعها : ما لم يكن طريق أولى بالقدح .

قالوا : لو دل المستدل على وجود العلة بدليل موجود في محل

النقض [فنقض المعارض^(٤) .] فمنع^(٥) وجودها .

فقال المعارض : ينتقض دليلك ، لم يسمع ؛ لأنه انتقل^(٦)

(١) زيادة من أ ب ج .

(٢) الأصل : كالمرض .

(٣) ساقط من ط ع والبابرتي .

(٤) زيادة من أ ط ع والبابرتي .

(٥) ط . ع : ثم منع .

(٦) ب : انتقال .

من نقض العلة إلى نقض دليلها .

وفيه نظر .

أما لو قال : يلزمك إما انتقاض علتك (أو) ^(١) انتقاض دليلها - كان متجها .

ولو منع المستدل تخلف الحكم - ففي تمكين المعترض من الدلالة ، (ثالثها ^(٢)) : يمكن ^(٣) ما لم يكن (طريق أولى ^(٤)) .

والمختار : لا يجب الاحتراز من النقض .

وثالثها : (إلا) ^(٥) في المستثنيات .

لنا : أنه سئل عن الدليل . وانتفاء المعارض ليس منه .

وأیضا : فإنه وارد ، وإن احترز اتفاقا .

وجوابه : ببيان معارض اقتضى نقيض الحكم ، أو خلافه لمصلحة . كالعرايا وضرب الدية .

أو لدفع مفسدة [أكد] ^(٦) ، كحل الميتة للمضطر .

فإن كان التعليل بظاهر عام - حكم بتخصيصه وتقدير ^(٧)

(١) ساقط من أ .

(٢) ساقط من أ .

(٣) أ : تمكن .

(٤) ساقط من أ .

(٥) ساقط من أ .

(٦) زيادة من أ ، ب ، ج ط .

(٧) ط : وبتقدير المانع .

المانع كما تقدم .

ش- الاعتراض الثالث عشر : النقض .

وهو وجود المدعى علة مع تخلف الحكم عنه .

مثاله : قول الشافعي في مسألة (١) زكاة الحلى : الحلى مال غير نام فلا يجب فيه الزكاة ، قياسا على ثياب البذلة .

فيقول المعترض : هذا منقوض بالحلى الغير المباح . فإنه مال غير نام مع وجوب الزكاة فيه .

ودفعه إما بمنع وجود العلة في صورة النقض ، وإما بمنع (تخلف) (٢) الحكم فيها .

فإذا منع المستدل وجود العلة في صورة النقض - فقد اختلفوا في تمكين المعترض من الدلالة على وجود العلة في صورة النقض على اربعة مذاهب :

أحدها - أنه يمكن المعترض مطلقا ؛ لأن المنع إنما يتقرر بالدلالة .

وثانيها - أنه لا يمكن مطلقا ؛ لأنه يلزم ان يكون المعترض مستدلا .

وثالثها - يمكن المعترض في الحكم العقلي ؛ لأنه يقدر فيه ،

(١) الأصل : مثله بدل «مسألة» .

(٢) ساقط من أ .

فيحصل فائدة . ولا يمكن في الحكم الشرعي ؛ لأن التمكين (فيه)^(١) انتقال من الاعتراض إلى الاستدلال ، ولا تجد فيه نفعاً ؛ لأنه بعد بيان المعارض وجود العلة في صورة النقض يقول المستدل : يجوز ان يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط . فيجب الحمل عليه جمعا بين الدليلين : دليل الاستنباط ودليل التخلف . فلا تبطل العلة .

بخلاف الحكم العقلي فإنه لا يتمشى فيه ذلك .

ورابعها - يمكن^(٢) ما لم يكن للمعارض طريق آخر أولى بالقدح من النقض تحقيقاً لفائدة المناظرة ، فإن كان له طريق أولى فلا يتمكن .

وقال أهل المناظرة : لو استدل المستدل على وجود العلة في [محل]^(٣) التعليل بدليل موجود في محل النقض ، فنقض المعارض العلة ، فمنع المستدل وجود العلة في محل النقض ، فقال المعارض : ينتقض دليلك حينئذ لأنه موجود في محل النقض ، والعلة غير موجودة فيه على زعمك ، لم يسمع ؛ لأن المعارض انتقل من نقض العلة إلى نقض دليل العلة .

مثاله في قول الحنفي في مسألة تبييت النية : أتى بمسمى الصوم ، فيصح ، كما في محل الوفاق . واستدل على وجود الصوم بأنه إمساك مع النية ، وهو موجود في محل النزاع .

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : يتمكن .

(٣) زيادة من أ ب ج .

فيقول المعارض : (١) ينتقض العلة فيما إذا نوى بعد الزوال . فيقول المستدل : لانسلم وجود العلة فيما إذا نوى بعد الزوال (١) .

فيقول المعارض : ينتقض دليلك الذي استدلت به على وجود العلة في محل التعليل .

ثم قال المصنف : وفيه نظر ؛ لأن المعارض في معرض القدح في العلة فتارة يقدح فيها ، وتارة يقدح في دليلها . والانتقال من القدح في العلة إلى القدح في دليلها جائز .

والانتقال الذي لا يكون جائزاً هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال .

قيل (٢) : كان القائل بعدم السماع نظر إلى خلاف ما أقر المعارض به أولاً . فإن نقض العلة بدون وجود الوصف في صورة النقض لا يتصور ونقض (٣) دليل العلة لا يتصور الا عند عدم الوصف في صورة النقض .

وفيه نظر ؛ فإن المعارض إنما نقض دليل العلة بعدم وجود الوصف في صورة النقض على زعم المستدل (٤) . فلا يلزمه خلاف ما أقر به أولاً .

(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٢) القائل الخنجي . انظر : النقود الردود (٤٣٨ ب) .

(٣) ب : ونقل بدل «ونقض» .

(٤) أ : المعارض .

أما إذا قال المعارض ابتداء : يلزمك إما انتقاض علتك أو انتقاض دليل علتك ، لأنك إن اعتقدت وجود العلة في محل النقض - انتقض علتك (١) . وإن اعتقدت عدم العلة في محل النقض - انتقض دليلك ، كان متجها مسموعا (٢) .

وإذا منع المستدل تخلف الحكم في صورة النقض فقد اختلفوا في تمكين المعارض من الدلالة على تخلف الحكم في صورة النقض على ثلاثة مذاهب :

أحدها - أنه لا يمكن مطلقا .

وثانيها - أنه لا يمكن مطلقا .

وثالثها - يمكن مالم يكن للمعارض طريق أولى بالقدح من النقض .

ودلائل المذاهب الثلاثة مامر .

مثاله : قول الشافعي في مسألة الثيب الصغيرة : ثيبٌ ، فلا تُجبر كالثيب الكبيرة .

فيقول المعارض : ينتقض بالثيب المجنونة .

فيقول المستدل : لانسلم جواز إجبار الثيب المجنونة .

وقد اختلفوا في وجوب احتراز المستدل في دليله عن النقض على

(١) مابين القوسين ساقط من أ .

(٢) الأصل : موسعا .

ثلاثة مذاهب :

أولها المختار : أنه لا يجب الاحتراز من النقض .

وثانيها - أنه يجب الاحتراز مطلقا ، لقربه من الضبط .

وثالثها - يجب الاحتراز إلا إذا كان النقض مما ورد بطريق

الاستثناء ، فإنه لا يجب الاحتراز حينئذ .

واحتج المصنف على المذهب المختار بوجهين :

الأول - أنه يسأل المستدل عن الدليل المعرف للحكم . وانتفاء

المعارض ليس جزءا من الدليل . فلا يجب عليه ذكره .

الثاني - أن النقض إن لم يكن حاصلًا في نفس الأمر فقد تم

الدليل بدون التعرض لانتفاء المعارض .

وإن كان حاصلًا في نفس الأمر - فقد ورد النقض ، وإن

احتراز المستدل عنه لفظا بالاتفاق .

قيل (١) : وفيه نظر ؛ لأن للخصم أن يقول : لانسلم أن

انتفاء المعارض ليس جزءا من الدليل ؛ لأن المراد من الدليل :

ما يلزم من العلم به ، العلم أو الظن بالمدلول - ولا يحصل العلم أو

الظن بالمدلول إلا بعد التعرض لانتفاء المعارض .

ولانسلم أن النقض إن لم يكن حاصلًا في نفس الأمر - يتم

الدليل بدون التعرض لانتفاء المعارض ؛ فإنه مالم يذكر المستدل

انتفاء النقض ، ولم يُقَمِّ الدليل عليه - لم يتم الدليل .

(١) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود (٤٢٨ ب) .

وهذا النظر ضعيف ؛ لأن الظن بالمدلول حاصل بدون التعرض لانتفاء المعارض . فلا يكون انتفاء المعارض جزءاً من الدليل ، ولا يحتاج إلى ذكر انتفاء المعارض حتى يتم الدليل . وإذا لم يكن دفع النقض بمنع وجود العلة في محل النقض وبمنع تخلف الحكم عنها فيه ، فجواب النقض ببيان وجود معارض في محل النقض يقتضى ذكر المعارض نقيض الحكم في محل النقض أو خلاف الحكم فيه لمصلحة أولى تفوت تلك المصلحة لولا استثناء . كما في مسألة العرايا إذا نقض بها عليه الطعم في الربويات . فإن وجود المعارض - وهو الدليل الخاص - اقتضى نقيض حكم الربويات فيها لأجل مصلحة خاصة .

(١)
وكمسألة ضرب الدية على العاقلة إذا نقض بها عليه البراءة الموجبة لعدم المؤاخذة . فإن المصلحة الخاصة بضرب الدية على العاقلة تقتضى خلاف حكم الجنایات فيها .

أول دفع مفسدة أكد . كحل الميتة للمضطر إذا نقض بها عليه أن النجاسة محرمة . فإن مفسدة الهلاك أعظم من مفسدة تناول النجاسة .

هذا إذا كانت العلة مستنبطة .

أما إذا كان التعليل بنص ظاهر عام ، حكم بتخصيصه إذا انتقضت العلة ، وتعذر مانع في صورة النقص إن لم يتحقق المانع . كما تقدم .

(١) الأصل : علة .

ص - الرابع عشر - الكسر .

وهو نقص المعنى . والكلام فيه كالتقص .

ث - الاعتراض الرابع عشر : الكسر .

وهو نقص المعنى يعنى نقص الحكمة المقصودة .

والكلام فيه كالكلام فى النقص . فلا حاجة إلى اعادته .

ص - الخامس عشر - المعارضة فى الأصل بمعنى آخر ؛ إما مستقل ، كمعارضة الطعم بالكيل ، أو القوت .

أو غير مستقل^(١) . كمعارضة القتل العمد العدوان بالجرح .

والمختار : قبولها .

لنا : لو لم تكن مقبولة - لم يمتنع التحكم ؛ لأن المدعى علة ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال من وصف المعارضة .

فإن رجح بالتوسعة - منع الدلالة .

ولو سلم - عورض بأن الأصل انتفاء لأحكام .

وباعتبارهما معا .

وأىضا : فلما ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا .

قالوا : استقلالهما بالمناسبة يستلزم التعدد .

(١) أ : أو غير ذلك مستقل .

قلنا : تحكم باطل ، كما لو أعطى قريبا عالما .

ش - الاعتراض الخامس عشر : المعارضة في الأصل بمعنى آخر غير ما علل به المستدل .

وهو إما مستقل بالتعليل . مثل ما إذا علل المستدل الحكم بمعنى ، وأثبتته بطريق . وأبدي المعارض (١) معنى آخر في الأصل ، وأثبت عليته بطريقه . كمعارضة من علل حرمة الربا في البر بالطعم بالقوت أو بالكيل .

وإما غير مستقل بالتعليل . مثل ما إذا علل المستدل الحكم بمعنى وأثبتته بطريق ، وأبدي المعارض معنى آخر في الأصل ، وأثبت كونه جزءا (٢) من العلة في الأصل . كمعارضة من علل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان بالجراح (٣) في الأصل على وجه يكون وصف الجراح (٤) جزءا من العلة في الأصل .

واختلف في قبول القسم الثاني .

واختار المصنف قبوله . واحتج عليه بوجهين :

الأول - لو لم تكن المعارضة بالقسم الثاني مقبولة - لزم أن لا يمتنع التحكم .

والتالي باطل .

(١) أ : المعارضة .

(٢) الأصل : خبرا وهو تصحيف .

(٣) أ : الخارج .

(٤) الأصل ، أ : الخارج .

بيان الملازمة أن دليل المستدل دل على علية الوصف المدعى
علة بالاستقلال . ودليل المعترض على عليته بالجزئية . فلو لم تقبل
المعارضة - لزم التحكم ؛ لأن الوصف المدعى علة ، ليس بأولى
بالجزئية أو بالاستقلال . فكما جاز أن يكون علة مستقلة - جاز أن
يكون جزء علة . فالقول بكونه علة مستقلة ، تحكم .

فعلى هذا قول المصنف : « من وصف المعارضة » بعد قوله :
« لأن المدعى علة ليس بأولى بالجزئية أو بالاستقلال » . زائد لافائدة
فيه (١) .

وقرر بعض الشارحين^(٢) بيان الملازمة بوجه آخر . وهو أن
الدليل دال على علية كل واحد (٣ من الوصفين ، أعني وصف
المستدل ووصف المعارضة ، سواء كل واحد^(٣)) مستقلا ، كالطعم
أو القوت ، أو غير مستقل ، كالقتل العمد العدوان إذا جعله
الشافعي علة ، وزاد عليه الحنفي بالجرح^(٤) ، حتى يكون المجموع
علة . فإنه إذا لم يقبل . وجعل أحد الوصفين علة - لزم ترجيح أحد
الجائزين على الآخر من غير مرجح .

ثم قال : وعبارة المصنف ، أعني الدليل وبيان الملازمة ،
وافق عقد المسألة في العموم لا التمسك^(٥) ؛ فإن قوله : « ليس

(١) أ : زائدا إلى فائدة .

(٢) وهو الخنجي . انظر : النقود والردود (٤٤٠ ألف) .

(٣) ما بين القوسين ساقط من أ .

(٤) أ : الخارج . وليس واضحا في الأصل .

(٥) أ : لا لتمثيل .

ج : لا التمثيل .

بأولى بالجزئية أو بالاستقلال . يشمل ما إذا كان الوصف المدعى
علة ، مركبا والمعترض أخذ جزءا منه ، وادعى الاستقلال ؛ وما إذا
كان المدعى علة وصفا وضم إليه المعترض وصفا آخر على ماترى إذا
نظرت فيه .

وعلى هذا (١) لا يكون قوله : « من وصف المعارضة » زائدا .

وفيما ذكره هذا الشارح نظر ؛ لأن قول المصنف : « ليس
بأولى بالجزئية أو بالاستقلال » . لو كان شاملا لما إذا كان الوصف
المدعى علة ، مركبا ، والمعترض أخذ جزءا منه وادعى الاستقلال
- لزم أن لا تقبل المعارضة ؛ لأنه حينئذ لا يكون إثبات عليية جزء
المدعى علة مفيدا للمعترض ؛ لأنه لو ثبت عليية جزء المدعى علة
- يلزم الحكم في الفرع ضرورة وجود الجزء الذي هو العلة المستقلة
على زعم المعترض فيه . فلا تكون المعارضة مفيدة .

هذا ماظهر لي .

فإن رجح المستدل استقلال وصفه على جزئيته بالتوسعة في
الأحكام ، فإنه إذا كان مستقلا ، ووجد الفرع ، كالقتل العمد
العدوان في القتل بالمثل - ثبت الحكم في الفرع ، فيتوسع الحكم في
الأصل والفرع . فيكون أكثر فائدة ، فيكون أرجح .

بخلاف ما إذا كان جزء علة ، فإنه لم يلزم من وجوده في

(١) أ : فعلى ذلك .

الفرع ، ثبوت الحكم فيه ، كالقتل العمد العدوان ، إذا كان جزء
علة ، والعلة مجموع القتل العمد العدوان مع قيد كونه بالجراح^(١) .
فإنه حينئذ لم يلزم من وجود القتل العمد العدوان فى القتل بالثقل
وجوب القصاص فيه^(٢) . فللمعترض أن يمنع دلالة الاستقلال على
التوسعة .

ولو سلم دلالة الاستقلال على التوسعة - عورض برجحان
الجزئية بوجهين :

الأول - أن الجزئية توجب انتفاء الحكم فى الفرع - وانتفاء
الأحكام موافق للأصل . وما يوافق الأصل ، أرجح .

الثاني - أن الجزئية توجب اعتبار وصف المستدل ، واعتبار
وصف المعارض . واعتبار الوصفين أولى من إهمال أحدهما .

الثاني^(٣) - أنه ثبت أن مباحث الصحابة كانت جمعا وفرقا .
وهو دليل على قبول المعارضة بكون المدعى علة غير مستقلة بالعلية ،
بل بكون جزء علة .

أما الأول فبالنقل عنهم .

وأما الثاني : فلأن الفرق إنما يتحقق بكون ماجعل المستدل
علة ، جزء علة .

(١) الأصل : الخارج .

(٢) «فيه» ساقط من أ .

(٣) أى الوجه الثانى لما اختاره المصنف .

المانعون من قبول هذه المعارضة قالوا : لو قبل : هذه المعارضة - يلزم استقلال كل واحد من وصفي المستدل والمعارض بالعلية . واستقلالهما بالعلية يستلزم تعدد العلة المستقلة ، وهو باطل .

أجاب بأنه لو لم يقبل - لزم إسناد الحكم إلى أحد الوصفين .

وإسناد الحكم إلى أحد الوصفين دون الآخر مع الدلالة على علية ^(١) كل منهما ، تحكم باطل . كما لو أعطى قريبا عالما . فإن إسناد الإعطاء إلى القرب أو العلم ، تحكم . فيجب أن يسند الحكم إلى مجموعهما .

فالقبول لا يوجب الاستقلال لجواز الإسناد إلى المجموع حينئذ .

ص- وفي لزوم بيان نفي الوصف عن الفرع ، ثالثها إن صرح - لزم .

لنا : أنه إذا لم يصرح - فقد أتى بما ليس ^(٢) ينتهض معه الدليل .

فإن صرح - لزمه الوفاء بما صرح .

والمختار [أنه] ^(٣) لا يحتاج إلى أصل ؛ لأن حاصله نفي الحكم لعدم العلة ، أو صد المستدل عن التعليل بذلك ^(٤) .

وأیضا : فأصل المستدل ، أصله .

(١) الأصل : علة .

(٢) فيما عدا ط ، ع : « لا » بدل « ليس » .

(٣) زيادة من ط ع .

(٤) «بذلك» ساقط من أ .

ش - اختلفوا في وجوب بيان نفي وصف المعارضة عن الفرع على المعارض على ثلاثة مذاهب .

اولهما - أنه يجب مطلقا .

وثانيها - أنه لا يجب مطلقا .

وثالثها - المختار عند المصنف - أن المعارض إن صرح بنفي وصف المعارضة عن الفرع - لزمه الوفاء به ، والإفلا .

واحتج عليه بأن المعارض إذا لم يصرح بنفي وصف المعارضة عن الفرع - فقد أتى بما لم ينتهض معه دليل المستدل . فلا يلزمه التصريح بنفي وصف المعارضة في الفرع .

وإن صرح به - لزمه الوفاء بما صرح ، وإن اندفع دليل المستدل دون نفي الوصف عن الفرع ؛ لأنه التزم بذكره تقريره ، فليزمه الوفاء به .

واختلفوا في احتياج وصف المعارضة إلى أصل يشهد له بالاعتبار .

والمختار أنه لا يحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار ؛ لأن حاصل سؤال المعارضة نفي حكم الفرع لعدم العلة . كنفي وجوب القصاص في القتل بالمثل لعدم العلة التي هي القتل العمد العدوان بالجراح .

أو صد المستدل عن التعليل بما جعله علة .

وهذان لا يحتاجان إلى أصل .

وأيضاً : فأصل المستدل هو أصله ؛ لأنه كما يشهد باعتبار وصف المستدل - يشهد باعتبار وصفه .

ص - وجواب المعارضة إما بمنع وجود الوصف ، أو المطالبة بتأثيره ، إن كان مثبتاً بالمناسبة أو الشبه ، لا بالسبر ، أو بخفائه ، أو عدم انضباطه ، أو منع ظهوره و^(١) انضباطه ، أو بيان أنه عدم معارض في الفرع .

مثل المكره - على المختار - بجامع القتل .

فيتعرض بالطوعية .

فيجيب بأنه عدم الاكراه المناسب لنقيض^(٢) الحكم .

وذلك طرد .

أو يبين كونه ملغى .

أو يبين^(٣) استقلال ماعده في صورة بظاهر أو إجماع .

مثل : لا يتبعوا الطعام بالطعام في معارضة [الطعم]^(٤)

بالكيل .

ومثل : من بدل دينه فاقتلوه ، في معارضة التبديل بالكفر بعد

الإيمان ، غير متعرض للتعميم .

(١) ط والبايرتي : أو بدل «و» .

(٢) فيما عدا ط ع : نقيض .

(٣) قال التفتازاني في حاشيته على شرح العضد (٢/٢٧٣) : وفي نسخ المتن : «أو

تبين» على أنه وجه آخر من الجواب . وعليه جمهور الشارحين . وهو الصواب .

(٤) فيما عدا : ط : المطعوم .

ش - وجواب المستدل عن المعارضة إما بمنع وجود وصف المعارضة في الأصل .

وإما بمطالبة المستدل المعارض بتأثير وصف المعارضة ، إن كان المعارض أثبت عليته بالمناسبة أو بالشبه .

أما إذا أثبت عليته بالسبر - لم يتمكن المستدل من المطالبة (١) بتأثيره ؛ فإن السبر كاف في الدلالة على العلية بدون التأثير .

وإما بخفاء وصف المعارضة ، وإما بعدم انضباطه ، وإما بمنع ظهوره ، وإما بمنع انضباطه ، وإما ببيان أن وصف المعارضة عدم معارض في الفرع . (٢ وعدم المعارض في الفرع ٢) لا يكون علة مستقلة ، ولا جزء علة .

مثال ذلك : قياس المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل . فيعترض المعارض بالطوعية . فإن القتل وحده لا يكون علة مستقلة ، بل القتل مع الطوعية . فيجيب (٣) المستدل بأن الطوعية ليست جزء علة ، بل هو عدم معارض موجود في الفرع ؛ لأن الطوعية : عدم الإكراه . والإكراه مناسب لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض وجوب القصاص . فيكون الإكراه معارضا في الفرع الذي هو المكره لكونه مناسبا لعدم وجوب القصاص الذي هو نقيض الحكم . فيكون عدم الإكراه عدم معارض في الفرع . فلا يكون جزء علة ، بل يكون وصفا طرديا .

(١) الأصل : المطالب .

(٢) ساقط من أ .

(٣) الأصل : فيجب .

وإما بأن يبين المستدل كون وصف المعارضة ملغى لامدخل له
في العلية .

وإما بأن يبين استقلال الوصف المدعى علة في صورة بظاهر
نص أو إجماع . مثل ما إذا علل المستدل حرمة الربا بالطعم ،
فيعترض المعارض بالكيل . فيبين المستدل استقلال الطعم بظاهر
قوله - عليه السلام - « لا تتبعوا الطعام بالطعام ^(١) » .

ومثل ما إذا علل المستدل إباحة القتل بتبديل الدين .

فيعارض المعارض بتبديل الإيمان بالكفر بعد الإيمان . فيبين
المستدل استقلال تبديل الدين بظاهر قوله - عليه السلام - : « من
بدل دينه فاقتلوه ^(٢) » .

وليس على المستدل عند بيان استقلال ما عدا وصف
المعارضة ، التعرض للتعميم ، أي ^(٣) التعرض لثبوت الحكم في
جميع صور وجود الوصف ؛ فإن ترتب الحكم على الوصف المناسب
- ولو في صورة - يكفي في الدلالة على العلية . فلم يحتاج إلى
التعرض للتعميم .

(١) سبق تخريجه في ص ٢٤

(٢) عن عكرمة قال : إن عليا حرق قوما . فبلغ ذلك ابن عباس ، فقال : لو كنت أنا لم
أحرقهم ، لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : لا تعذبوا بعذاب الله ،
ولقتلتهم كما قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : من بدل دينه فاقتلوه .
رواه البخاري في ٥٦ - الجهاد ، ١٤٩ - باب لا يعذب بعذاب الله رقم (٣٠١٧)
١٤٩/٦ .

(٣) أ : لأن بدل «أى» .

فقلوه : « غير متعرض » حال عن المستدل ، والعامل فيه
قوله : أو يبين .

ص - ولا يكفي إثبات الحكم في صورة دونه ؛ لجواز علة
أخرى .

ولذلك لو أبدى أمرا آخر يخلف ما ألغى (١) - فسد الإلغاء
ويسمى : تعدد الوضع ، لتعدد أصلها .

مثل : أمان من مسلم عاقل ، فيصح كالحر ؛ لأنها مظنتان
لإظهار مصالح الإيمان .

فيعترض بالحرية (٢) . فإنها مظنة الفراغ للنظر . فيكون
أكمل . فيلغىها بالمأذون له في القتال . فيقول : خلف الإذن
الحرية ، فإنه مظنة لبذل الوسع أو لعلم السيد بصلاحيته .
وجوابه : الإلغاء إلى أن يقف أحدهما .

ولا يفيد الإلغاء لضعف (٣) المعنى مع تسليم المظنة .

كما لو اعترض في الردة بالرجولية . فإنها مظنة الإقدام على
القتال . فيلغىها بالمقطوع اليدين .

ش - ولا يكفي في بيان استقلال وصف المستدل إثبات الحكم

(١) الأصل : المعنى وهو تصحيف .

(٢) أ : الجزئية . وهو خطأ .

(٣) فيما عدا ط ، ع : بضعف .

في صورة بدون وصف المعارضة ؛ لجواز أن يكون الحكم لعلّة (١)
أخرى غير وصف المستدل . فلا يلزم استقلاله .

ولأجل جواز كون الحكم لعلّة (٢) أخرى ، لو أبدى المعارض
أمراً آخر يُخِلِّف ما أُلغى ، أي يقوم مقام الوصف الذي أُلغاه المستدل
بثبوت (٣) الحكم دونه - فسد إلغاؤه ، ويسمى فساد الإلغاء بالوجه
المذكور : تعدد الوضع ؛ لتعدد أصل العلة . فإن المعارض أثبت
علية وصف المعارضة أولاً . فلما أُلغاه المستدل ، أثبت عليه وصف
آخر .

مثال ذلك في مسألة أمان العبد الكافر : أمان من مسلم
عاقل ، فيصح قياساً على أمان الحر ؛ لأن الإسلام والعقل مظهرتان
لإظهار مصالح الإيمان . فيصح تعليل صحة الأمان بهما .

فيعارض المعارض بالحرية : فإن الحرية مظنة الفراغ للنظر في
المصالح ، فيكون الحر أكمل حالاً من العبد في النظر في المصالح .
فيكون للحرية مدخل في صحة الأمان .

فيُلغى المستدل الحرية بالعبد المأذون له في القتال . فإنه يصح
أمانه مع انتفاء الحرية .

فيقول المعارض : خلف الإذن الحرية ، أي أقيم الإذن في
القتال مقام الحرية إما لأن الإذن مظنة لبذل الوسع في النظر ، أو لأن

(١) أ : بعلّة .

(٢) أ : بعلّة .

(٣) أ : في ثبوت .

الإذن مظنة لعلم السيد صلاحية العبد لإعطاء الأمان .
وجواب إفساد^(١) الإلغاء إلى أن يقف أحدهما ، أعني المستدل
أو المعارض ، بأن يثبت المعارض وصفا لايمكن^(٢) المستدل من
إلغائه ، أو يلغى المستدل وصف المعارض في صورة ليس فيها مايقوم
مقامه .

ولو سلم المستدل كون وصف المعارضة مظنة للحكم المختلف
- فلا يفيد بيان الإلغاء بضعف المظنة في صورة ؛ لأن ضعف المظنة
في صورة ، لايجل بالعلية .

مثل ما إذا قيست المرتدة على المرتد في إباحة القتل بجامع
الردة . فيعترض المعارض بالرجولية ، فإنها مظنة للإقدام على
القتال ، فيلغى المستدل الرجولية بالمقطوع اليدين . فإن الرجولية فيه
ضعيفة ، مع إباحة قتله .

ص- ولايكفي رجحان المعين ، ولا كونه متعديا ؛ لاحتمال
الجزئية - فيجىء التحكم .

والصحيح جواز تعدد الأصول ؛ لقوة الظن به .

وفى جواز اقتصار الأصل على أصل واحد قولان .

وعلى الجميع فى جواز اقتصار المستدل على أصل واحد
قولان .

(١) : فساد .

(٢) ماعدا الأصل : لم يتمكن .

ش - ولو بين المستدل رجحان الوصف الذي عيَّنه على وصف المعارضة بجهة من الجهات المرجحة ، أو بين كونه متعديا - لا يكفي في بيان استقلال وصفه ؛ لأن رجحان الوصف لا يفيد الاستقلال ؛ إذ لا يبعد أن يرجح (١) بعض أجزاء العلة على بعض ، كما في القتل العمد العدوان فإن القتل أقوى من الأخيرين .

وكذا (٢) تعدية (٣) الوصف لا يفيد الاستقلال ، إذ المتعدى لا يلزم أن يكون راجحا على القاصر ؛ لأن المتعدى إن كان راجحا من جهة اتساع الحكم - فالقاصر (٤) راجح من جهة موافقة الأصل .

ولو سلم رجحان المتعدى - يلزم أن يكون مستقلا ؛ لاحتمال أن يكون القاصر جزءا .

وإذا احتمل ذلك - كان الحكم بكون وصف المستدل علة مستقلة تحكما باطلا .

واختلفوا في جواز تعدد أصول المستدل . والصحيح أنه يجوز أن يتعدد ؛ لأن تعدد الأصول يقوى الظن بكون وصف المستدل علة .

ثم المجوزون اختلفوا في جواز اقتصار المعارض في المعارضة في

-
- (١) أ : يترجح .
(٢) أ : ولأن بدل «كذا» .
(٣) أ : التعدية .
(٤) أ : القاصر .

الأصل على أصل واحد إذا كان أصول المستدل متعددة .

فمنهم من جوز الاقتصار ؛ لأن المستدل قصد إلحاق الفرع بجميع الأصول . فإذا فرق المعارض بين الفرع وأصل من الأصول - فقد تم مقصود المعارض من إبطال غرض المستدل .

ومنهم من منع بناءً على أنه إذا عارضه المعارض في أصل واحد بقي قياس المستدل صحيحاً في الأصل الذي لم يعارضه .

وعلى تقدير وجوب المعارضة في جميع الأصول فقد اختلفوا في جواز اقتصار المستدل على أصل واحد في جواب المعارضة .

فمنهم من جوز ؛ لأنه يحصل مقصود المستدل به .

ومنهم من لم يجوز ؛ لأن المستدل التزم صحة القياس على كل الأصول . فإذا عورض في الجميع - يجب الجواب عن الجميع .

ص - السادس عشر - التركيب^(١) . تقدم .

ش - الاعتراض السادس عشر سؤال التركيب .

وهو الوارد على القياس المركب . وقد تقدم السؤال والجواب في شروط حكم الأصل . فلا حاجة إلى إعادته .

ص - السابع عشر - التعدية .

وتمثيلها في إجبار البكر البالغة : بكر^(٢) ، فجاز إجبارها

(١) «التركيب» ساقط من أ .

(٢) ج : البكر البالغة بكر فجاز الخ .

كالبكر الصغيرة .

فيعارض بالصغر وتعديه ^(١) إلى الثيب الصغيرة ، ويرجع به إلى المعارضة في الأصل .

ش - الاعتراض السابع عشر : التعدية .

وهي أن يعارض المعارض وصف المستدل بوصف آخر متعدٍ إلى فروع آخر مختلف فيه أيضا .

مثال التعدية : قول الشافعي في إجبار البكر البالغة : البكر البالغة بكر ، فجاز إجبارها قياسا على البكر الصغيرة .

فيعارض المعارض بالصغر ويقول : البكارة وإن تعدت إلى البكر البالغة ، فالصغر يتعدى إلى الثيب الصغيرة .

والمعارض يرجع بهذا الاعتراض إلى المعارضة ^(٢) في الأصل .

فجوابها جواب المعارضة . ولا أثر لزيادة التسوية في التعدية .

ص - الثامن عشر - منع وجوده في الفرع .

مثل : أمان صدر من أهله كالمأذون . فيمنع الأهلية .

وجوابه بيان وجود ماعناه بالأهلية ، كجواب منعه في

الأصل .

(١) فيما سوى ع : ويعديه .

(٢) الأصل : أن المعارضة .

والصحيح منع السائل من تقريره ؛ لأن المستدل مدعٍ ،
فعليه إثباته لئلا ينتشر .

ش - الاعتراض الثامن عشر منع وجود الوصف الذي جعله
المستدل علة في الفرع .

مثال ذلك : قول الفقهاء في أمان العبد غير المأذون :

أمان صدر من أهله ، فيصح ، قياسا على أمان العبد
المأذون .

فيمنع المعارض الأهلية في الفرع ، أعني في العبد الغير
المأذون .

وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود ماعناه المستدل بالأهلية في
الفرع ، كجواب منع وجود الوصف المدعى علة في الأصل . فإنه
أيضا ببيان وجود الوصف في الأصل .

وقد اختلفوا في منع السائل أي المعارض من تقدير نفي
الوصف عن الفرع .

والصحيح أن السائل يمنع من (١) تقريره ؛ لأن المعارض
مانع ، وتقرير النفي يوهم الإثبات ، والمانع (٢) يمنع من الإثبات .

بخلاف المستدل فإنه مدعٍ لوجود الوصف في الفرع ، فعليه
إثباته لئلا ينتشر الكلام .

(١) حرف «من» ساقط من أ .

(٢) أ : بالمانع .

ص- التاسع عشر- المعارضة في الفرع بما يقتضى نقيض الحكم على نحو طرق إثبات العلة .

والمختار قبوله لثلا تحتل فائدة المناظرة .

قالوا : فيه قلب التناظر (١) .

ورد بأن القصد : الهدم .

وجوابه بما يعترض به على المستدل .

والمختار : قبول الترجيح أيضا . فيتعين العمل ، وهو

المقصود .

والمختار : لا يجب الإيماء إلى الترجيح في الدليل ؛ لأنه خارج

عنه .

وتوقف العمل عليه من توابع ورود المعارضة لدفعها ، لا أنه

منه .

ش- الاعتراض التاسع عشر : المعارضة في الفرع بدليل

يقتضى نقيض الحكم المدعى على وجه يكون مستندا إلى طريق من

طرق إثبات العلة .

واختلفوا في قبول هذا الاعتراض .

والمختار : قبوله ؛ لأن فائدة المناظرة ردُّ ماذهب إليه

المستدل . فلو لم تقبل - لاختل فائدة المناظرة .

(١) الأصل ، أ : الناظر .

والمانعون من القبول قالوا : لا يقبل ؛ لأن فيه قلب التناظر ،
بصيرورة المعارض مستدلا .

أجاب بأن المقصود من المعارضة : هدم ما بناه المستدل ، وهو
حاصل . ولا حجر على المعارض في سلوك طريق الهدم .

وجواب هذا الاعتراض بما يعترض به على المستدل ابتداء ؛
لأن المعارض مستدل في الحال ، فيرد عليه ما يرد على المستدل .
واختلفوا في ترجيح ما ذكره المستدل على ما ذكره المعارض .

والمختار عند المصنف قبول ترجيحه ؛ فإن بالترجيح يتعين
العمل بما ذكره المستدل - وهو المقصود .

وقد اختلفوا في أنه هل يجب على المستدل الإيماء إلى الترجيح
عند الاستدلال أم لا ؟

والمختار أنه لا يجب ؛ لأن الترجيح خارج عن الدليل .

فإن قيل : الترجيح ليس بخارج من الدليل ؛ لأن العمل
بالدليل يتوقف على الترجيح . فلو كان خارجا - لم يتوقف العمل
بالدليل عليه .

أجيب بأن توقف العمل بالدليل على الترجيح من توابع ورود
المعارضة لدفع المعارضة بالترجيح . فيبقى الدليل معمولا به ؛ لأن
الترجيح من أجزاء الدليل .

والحاصل أن توقف العمل بالدليل على الترجيح إنما هو لأجل

- ورود المعارضة ، لا لأن الترجيح جزء من الدليل .
- ص - العشرون - الفرق . وهو راجع إلى إحدى المعارضتين .
واليهما معا على قول .
- ش - الاعتراض العشرون : الفرق .
وهو جعل أمر مخصوص بالأصل علة للحكم .
أو جعل أمر مخصوص بالفرع مانعا من الحكم .
والأول معارضة في الأصل . والثاني معارضة في الفرع .
- فلهذا قال : «الفرق راجع إلى إحدى المعارضتين» . أعني
المعارضة في الأصل ، أو المعارضة في الفرع .
وجواب كل من المعارضتين قد سبق .
وقيل : الفرق راجع إلى المعارضتين معا .
وإلى هذا أشار بقوله : «وإليهما معا على قول» .
- ص - الحادي والعشرون - اختلاف الضابط في الأصل
والفرع .
- مثل : تسببوا بالشهادة ، فوجب القصاص ، كالملكه .
فيقال : الضابط في الفرع : الشهادة ، وفي الأصل :
الإكراه .

فلا يتحقق التساوي .

وجوابه أن (١) الجامع ما اشتركا فيه من التسبب المضبوط عرفا .

أو بأن إفضاءه في الفرع مثله أو أرجح . كما لو كان أصله المغري للحيوان . فإن انبعاث الأولياء على القتل طلبا للتشفي أغلب من انبعاث الحيوان بالإغراء بسبب نفرتة وعدم علمه (٢) . فلا يضر اختلاف أصلي التسبب . فإنه اختلاف فرع وأصل .

كما يقاس الإرث في طلاق المريض على القاتل في منع الإرث (٣) .

ولا يفيد أن التفاوت فيها ملغى لحفظ النفس ، كما ألغى التفاوت بين قطع الأنملة وقطع الرقبة . فإنه لم يلزم من إلغاء العالم ، إلغاء الحر .

ث - الاعتراض الحادي والعشرون : اختلاف الضابط في الأصل والفرع بأن تكون الحكمة في الأصل والفرع متحدة ، والوصف الضابط للحكمة في الأصل مخالفا للوصف الضابط للحكمة في الفرع .

مثل ما إذا قيس وجوب القصاص في الشهادة على وجوب

(١) ع : أى بدل أن .

(٢) الأصل : علة بدل «علمه» .

(٣) كذا في ط ، ع والبابرتي : وفي ب : على حرمان القاتل في منع الإرث وفي غيرها : على حرمان القاتل الإرث .

القصاص في المكره . فإن الشاهد تسبّب إلى القتل بالشهادة ، كما تسبب المكره إلى القتل بالإكراه .

فيقول المعترض : الوصف الضابط في الفرع : الشهادة ، وفي الأصل : الإكراه . فلا يتحقق التساوي بين الأصل والفرع في الضابط .

وجواب هذا الاعتراض بأن الجامع بين الأصل والفرع هو التسبب إلى القتل المشترك بين الشهادة والإكراه . والتسبب إلى القتل مضبوط عرفا .

أو بأن إفضاء الضابط إلى المقصود في الفرع مثل إفضائه في الفرع أو أرجح .

كما لو كان أصل القياس المغرى للحيوان بأن يقيس الشاهد على المغرى للحيوان بجامع تسببهما إلى القتل . فإن إفضاء الضابط إلى المقصود في الفرع ههنا أرجح من إفضائه إلى المقصود في الأصل . فإن انبعاث الأولياء على القتل بسبب الشهادة طلبا للتشفي أرجح من انبعاث الحيوان بالإغراء ؛ لأن الحيوان فيه نفرة من الإنسان ، مانعة من الانبعاث .

وأیضا : عدم علم الحيوان بجواز القتل وعدمه ، يمنعه عن الانبعاث .

وإذا كان التسبب في الفرع مثل التسبب في الأصل ، أو راجحا - فلا يضر اختلاف أصلي التسبب ، أعني الشهادة والإكراه .

فإن اختلاف أصلي السبب ، اختلاف أصل وفرع . فإنه قيس أصل السبب في الفرع الذي هو الشهادة على أصل السبب (في الأصل ^(١)) الذي هو الإكراه . والجامع كون كل منهما سببا للقتل .

واختلاف الأصل والفرع (لا يكون ^(٢)) قادحا في القياس .

وذلك كما يقاس إرث المبتوته في مرض الموت على حرمان القاتل من الإرث ، لاشتغالها على ارتكاب أمر محرم .

فكما جعل القتل موجبا لتقيض المقصود ، جعل الطلاق أيضا موجبا لتقيض المقصود .

فاختلاف ^(٣) الشهادة والإكراه كاختلاف الطلاق والقتل .

ولا يفيد في الجواب أن يقول المستدل : التفاوت في ضابط الأصل وضابط الفرع ملغى مراعاةً لحفظ النفس الضرورى ، كما ألغى التفاوت بين قطع الأئمة المؤدى إلى الهلاك ، وقطع الرقبة ، لوجوب القصاص على قاطع الأئمة عند إفضاء القطع إلى الهلاك ، قياسا على قاطع الرقبة .

وإنما لا يفيد أن يقول المستدل هذا ؛ لأن إلغاء التفاوت في صورة لا يوجب إلغاءه في جميع الصور .

ألا ترى أن إلغاء التفاوت في العالم والجاهل في وجوب

(١) ساقط من أ .

(٢) ساقط من أ .

(٣) أ : باختلاف .

القصاص لا يوجب إلغاء التفاوت بين العبد والحر في وجوب القصاص .

ص - الثاني والعشرون - اختلاف جنس المصلحة .

كقول الشافعية : أولج فرجا في فرج مشتهى طبعاً محرمٍ شرعاً فيحد كالزاني .

فيقال : حكمة الفرع : الصيانة عن رذيلة اللواط ، وفي الأصل : دفع محذور اختلاف الأنساب . فقد يتفاوتان في نظر الشرع .

وحاصله معارضة ، وجوابه كجوابه بحذف خصوص الأصل .

ش - الاعتراض الثاني والعشرون : اختلاف جنس المصلحة بأن تكون المصلحة المقصودة في الفرع غير المصلحة المقصودة في الأصل .

كقول الشافعية في إيجاب الحد على اللائط : أولج اللائط فرجا في فرج مشتهى طبعاً محرم^(١) شرعاً ، فيحد كالزاني .

فيقول المعترض : حكمة الفرع : صيانة النفس عن رذيلة اللواط .

وحكمة الأصل : دفع محذور اختلاط الأنساب المفضي إلى عدم تعهد الأولاد .

(١) الأصل : محرماً .

فقد يتفاوتان في نظر الشرع . فإنه يجوز أن يعتبر الشارع الثاني دون الأول .

وحاصل هذا الاعتراض معارضة في الأصل ؛ فإن المستدل جعل علة الحكم الوصف الموجود في الأصل والفرع . والمعترض جعل العلة الوصف المشتمل على حكمة مخصوصة بالأصل .
وجوابه جواب المعارضة بأن يحذف المخصوص بالأصل عن الاعتبار .

ص - الثالث والعشرون - مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل .
كالبيع على النكاح وعكسه .

وجوابه ببيان أن الاختلاف راجع إلى المحل الذي اختلافه شرط لا في حكم (١) وبيان (٢) .

ث - الاعتراض الثالث والعشرون : مخالفة حكم الفرع لحكم الأصل .

مثل قياس البيع على النكاح في الصحة وعكسه ، أي قياس النكاح على البيع .

فيقول المعترض : حكم الفرع مخالف لحكم الأصل . ولا يتحقق القياس مع مخالفة الحكمين ؛ لأن القياس عبارة عن تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع .

(١) أ ، ب : الحكم .

(٢) «وبيان» ساقط من أ .

وجواب هذا الاعتراض ببيان أن الاختلاف راجع إلى المحل الذي اختلافه شرط في القياس . فإن محل الحكم ، الأصل والفرع . ولا بد من اختلافهما في القياس . وليس الاختلاف في نفس الحكم ، ولا في البيان الذي هو الجامع .

ص - الرابع والعشرون - القلب .

قلب لتصحيح مذهبه .

وقلب لإبطال مذهب المستدل صريحاً .

وقلب بالالتزام * .

الأول - لبث ، فلا يكون قرينة بنفسه ، كالوقوف بعرفة .

فيقول الشافعي : فلا يشترط فيه الصوم ، كالوقوف بعرفة .

الثاني - عضو وضوء ، فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق ، كغيره .

فيقول الشافعي : فلا يتقدر (١) بالربع .

الثالث - عقد معاوضة ، فيصح مع الجهل بالعوض (٢) ،

كالنكاح .

فيقول الشافعي : فلا يشترط فيه خيار الرؤية ؛ لأن من قال

بالصحة - قال بخيار الرؤية . فإذا انتفى اللازم - انتفى الملزوم .

(١) ط : فلا ينقدر .

* ع : لالتزام .

(٢) أ ، ط والبابرتي : المعوض .

والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الأصل والجامع . فكان أولى بالقبول .

ش - الاعتراض الرابع والعشرون : القلب .

وهو تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم^(١) نقيضه على العلة المذكورة ، إلحاقاً بالأصل المذكور .

وقسم المصنف القلب إلى ثلاثة أقسام :

قلب ذكره المعارض لتصحيح مذهبه .

وقلب ذكره لإبطال مذهب المستدل صريحاً .

وقلب ذكره لإبطال مذهبه بالالتزام .

مثال الأول : قول الحنفي في أن الصوم شرط صحة الاعتكاف : (الاعتكاف^(٢)) لبث ، فلا يكون فيه قرينة بنفسه قياساً على الوقوف بعرفة .

فلا بد من انضمام عبادة أخرى إليه ليحصل به قرينة .

فيقول الشافعي : الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه

الصوم قياساً على الوقوف بعرفة .

فقد صحح المعارض بهذا القلب مذهبه ، وهو عدم اشتراط

الصوم .

(١) ١ : لازمه .

(٢) ساقط من أ .

مثال الثاني : قول الحنفي في مسح الرأس : الرأس عضو من أعضاء الوضوء . فلا يكتفى فيه بأقل ما ينطلق عليه اسم المسح ، قياسا على غير الرأس من أعضاء الوضوء . وإذا بطل الأقل ثبت الربع ؛ لأن ماعدا الربع والأقل باطل باتفاق الخصمين .

فيقول الشافعي : الرأس عضو من أعضاء الوضوء ، فلا يقدر بالربع كغيره من أعضاء الوضوء .

فإن المعارض بهذا القلب أبطل مذهب المستدل صريحا .

مثال الثالث : قول الحنفي في صحة بيع الغائب : بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض ، قياسا على النكاح .

فيقول الشافعي : بيع الغائب عقد معاوضة ، فلا يشترط فيه خيار الرؤية قياسا على النكاح .

واشترط الخيار لازم لصحة بيع الغائب . وإذا انتفى اللازم - انتفى الملزوم .

فإن المعارض بهذا القلب أبطل مذهب المستدل بالالتزام لا بالصريح ؛ فإنه أبطل لازم مذهبه ، فيلزم من إبطال لازم مذهبه ، إبطال مذهبه .

والحق أن القلب نوع معارضة ؛ فإنه يوجب نقيض الحكم المدعى ، لأنه وجب (١) فيه أن يكون الأصل والجامع والفرع ماجعله

(١) أ : أوجب .

المستدل أصلا وفرعا وجامعا . فكان أولى بالقبول من المعارضة التي لا تكون كذلك ؛ لأن الاشتراك في الأصل والجامع والفرع أبلغ في المناقضة مما لم يكن كذلك ؛ لأنه يمنع المستدل من ترجيح أصله وجامعه على أصل القلب وجامعه ، للاتحاد . بخلاف غيره من المعارضة .

وللقلب أقسام آخر غير ما ذكره المصنف :

منها : قلب الدعوى مع إضمار الدليل .

كما يقال : كل موجود مرثي .

فيقول القالب المعترض : كل ماليس في جهة ، لا يكون مرثيا .

والوجود المذكور في الأول دليل الرؤية عند القائل الأول .
وكونه ليس في جهة في الثاني دليل امتناع الرؤية عند القائل الثاني .

وكل واحد من الدليلين مضمّر في الدعوى .

ومنها : قلب الدعوى مع عدم إضمار الدليل .

مثل : شكر المنعم واجب لذاته .

فيقول القالب : شكر المنعم ليس بواجب لذاته .

ومنها : قلب الاستبعاد في الدعوى .

كقول الشافعي في مسألة الإلحاق : تحكيم الولد فيه ، تحكم بلا دليل .

فيقول المعترض من القالب : تحكيم القائف فيه أيضا تحكم
بلا دليل .

ومنها قلب الدليل على وجه يكون مذكوره المستدل يدل عليه
ولا يدل له .

مثل قول المستدل : الخال وارث من لاوارث له .

فيقلب المعترض ويقول : إنه يدل على أن الخال لايرث بطريق
أبلغ ؛ فإن قوله : «لاوارث» سلب عام . فكيف يكون الخال
وارثا .

وذلك كقول القائل : الجوع زاد من لا زاد له . والصبر حيلة
من لا حيلة له .

واعلم أن التعريف الذي ذكرناه أولا للقلب لايتناول هذه
الأقسام ، بل يتناول الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف فقط .
ص - الخامس والعشرون - القول بالموجب .

وحقيقته تسليم الدليل مع بقاء النزاع وهو ثلاثة :

الأول - أن يستنتجه (١) مايتوهم أنه محل النزاع أو ملازمه .

مثل : قتل (٢) بما يقتل غالبا ، فلا ينافي وجوب القصاص ،
كحرقه . فيرد . فإن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا يقتضيه .

الثاني - أن يستنتجه إبطال مايتوهم أنه مأخذ الخصم .

(١) أ : مايستنتجه المستدل .

(٢) أ : ماقتل .

مثل : التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتموسل إليه .

فيرد ؛ إذ لا يلزم من إبطال مانع ، انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى .

والصحيح أنه مصدق في مذهبه .

وأكثر القول بالموجب كذلك لخفاء المأخذ بخلاف محال الخلاف (١) .

الثالث - أن يسكت عن الصغرى ، غير مشهورة (٢) .

مثل : ما ثبت قرينة ، فشرطه النية ، كالصلاة .

ويسكت عن (والوضوء (٣) قرينة) فيرد .

ولو ذكرها لم يرد إلا المنع .

وقولهم : فيه انقطاع أحدهما ، بعيد في الثالث لاختلاف

المرادين .

وجواب الأول بأنه محل النزاع أو مستلزم .

كما لو قال : لا يجوز قتل المسلم بالذمي - فيقال بالموجب :

لأنه يجب .

فيقول : المعنى بـ«لا يجوز» : تحريمه ، ويلزم نفي الوجوب .

(١) الأصل : محل الخلاف .

(٢) الأصل : وهي مشهورة بدل «غير مشهورة» .

(٣) فيما عدا ط : الوضوء .

وعن الثاني بأنه (١) المأخذ .

وعن الثالث بأن الحذف سائغ .

ش - الاعتراض الخامس والعشرون : القول بالموجب .

وحقيقته : تسليم دليل المستدل مع بقاء النزاع .

وهو ثلاثة أقسام :

الأول - أن يستنتج المستدل من دليله مايتوهم أنه محل النزاع ، ولا يكون كذلك .

مثل قول الشافعي في القتل بالمثل : قتل بما يقتل غالبا ، فلا ينافي وجوب القصاص ، قياسا على القتل بالحرق .

فإرد القول بالموجب بأن يقول المعارض بموجب هذا الدليل . وهو أن القتل بالمثل لا ينافي وجوب القصاص لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع ، ولا يقتضيه محل النزاع ، أي لا يكون ملازما لمحل النزاع ؛ إذ لا يلزم من عدم المنافاة بين الشيئين كون أحدهما ملازما (٢) للآخر .

الثاني - أن يستنتج المستدل من الدليل إبطال مايتوهم أنه مأخذ الخصم ، ولا يكون كذلك .

مثل قول الشافعي في القتل بالمثل : التفاوت في الوسيلة

(١) طع : أنه .

(٢) أ : لازما .

لا يمنع وجوب القصاص ، كالتفاوت في المتوسل إليه . فيظن المستدل أن مأخذ عدم وجوب القصاص عند الخصم ، تفاوت الوسيلة .

فرد القول بالموجب بأن يقول المعارض بموجب الدليل . وهو أن التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص عندي أيضا - ولكن لم يلزم وجوب القصاص ؛ إذ لا يلزم من إبطال مانع ، انتفاء (١) الموانع ووجود الشرائط (٢) ووجود مقتضي ، ووجوب القصاص يتوقف على كل ذلك .

والصحيح أن المعارض مصدق في مذهبه بأن ما ذهب إليه المستدل ليس مأخذ المعارض ، فإنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه .

وقيل : لا يصدق إلى (٣) أن يظهر مأخذه ، لجواز أن يكون مذكوره المستدل مأخذ المعارض ، إلا أنه لا يقول به للعناد .

وأكثر القول بالموجب كذلك ، أي يكون من باب غلط المأخذ لخصاء المأخذ . فإن مدرك حكم المجتهد كثيرا ما يخفى . بخلاف محل الخلاف . والحكم هو المختلف فيه . فإنه لا يخفى . ولهذا يشترك العوام مع الخواص في معرفة الأحكام دون المدارك .

الثالث : أن يذكر المستدل كبرى القياس ويسكت عن الصغرى ، والحال أن الصغرى غير مشهورة .

(١) أ : إبطال بدل «انتفاء» .

(٢) أ : الشرط .

(٣) أ ج : «إلا» بدل «إلى» .

مثل قول الشافعي في اشتراط النية في الوضوء : ما ثبت قرينة
فشرطه النية ، قياسا على الصلاة . ويسكت عن الصغرى ، وهي
قوله : الوضوء قرينة .

فيدر المعترض بأن يقول بموجب الكبرى ، ولكن لا ينتج
الكبرى وحدها .

ولو ذكر المستدل الصغرى - لم يرد إلا منع الصغرى بأن يقول
المعترض : لانسلم أن الوضوء قرينة .

وقول الأصوليين في القول بالموجب : يلزم انقطاع المستدل أو
المعترض في القسم الثالث من القول بالموجب ، بعيد ، لاختلاف
مراد المستدل ومراد المعترض ؛ إذ مراد المستدل أن الصغرى وإن
كانت محذوفة لفظا ، فهي مذكورة تقديرا . والمجموع يفيد
المطلوب .

ومراد المعترض أن المذكور هو الكبرى وحدها وهي لا تفيد
المطلوب .

وجواب القسم الأول من القول بالموجب بأن مالزم من الدليل
هو محل النزاع ، أو مستلزم له . وبيانه بالنقل المشهور .

كما لو قال الشافعي : لا يجوز قتل المسلم بالذمي ، فيقول
الحنفي بالموجب بأن قتل المسلم بالذمي لا يجوز عندي ، لأنه يجب .
فيقول المستدل بأن المعنى بـ «لا يجوز» : تحريم قتل المسلم بالذمي .
وتحريم قتل المسلم بالذمي مستلزم لنفي الوجوب .

والجواب عن القسم الثاني من القول بالموجب أن ماذكرته هو
المأخذ . وبيانه استشهارة بين النظر .

والجواب عن القسم الثالث من القول بالموجب بأن حذف
الصغرى جائز . والدليل مجموع الصغرى والكبرى ^(١) ، لا الكبرى
وحدها .

ص - والاعتراضات من جنس واحد تتعدد ^(٢) اتفاقا ، ومن
أجناس ، كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة . منع أهل سمرقند
التعدد للخط .

والمرتبة ^(٣) منع الأكثر ؛ لما فيه من التسليم للمتقدم ، فيتعين
الأخير ^(٤) .

والمختار جوازه ؛ لأن التسليم تقديري فلترتب ، والإِ كان
منعا بعد تسليم - فيقدم مايتعلق بالأصل ، ثم العلة ، لاستنباطها
منه ، ثم الفرع لبنائه عليها ^(٥) .

وقدم النقض على معارضة الأصل . لأنه يورد لإبطال العلة .
والمعارضة لإبطال استقلالها .

ش - الاعتراضات إما أن تكون من جنس واحد كالتقويض ^(٦)

(١) «والكبرى» ساقط من أ .

(٢) الأصل : قد تتعد . وفي ط ، ع : يتعدد .

(٣) ب ج : المرتبة .

(٤) فيما سوى ط ، ع : الآخر .

(٥) ط : عليهما .

(٦) الأصل ، أ : كالتقويض .

* فيما عدا ط : فليترتب .

أو المعارضات في أحد ركني القياس إما الأصل أو الفرع .

أو من أجناس مختلفة ، كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة .

فإن كانت الاعتراضات من جنس واحد - فقد اتفق أهل المناظرة على جواز تعددها ، أي على جواز إيرادها معا ؛ إذ لا يلزم منها تناقض^(١) ولا انتقال من سؤال إلى آخر .

وإن كانت الاعتراضات من أجناس مختلفة فيمنع أهل سمرقند جواز التعدد فيها ، سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة ؛ لأن التعدد يؤدي إلى الخبط ؛ لأنه خلط منع بمنع ، ويزول من سؤال إلى آخر . وأوجبوا الاقتصار على سؤال واحد لقربة إلى الضبط .

والمرتبة منع أكثر أهل المناظرة التعدد فيها دون غير المرتبة ؛ لأن في تعدد المرتبة تسليماً للمقدم ؛ لأن المعارض إذا طالب بتأثير الوصف بعد أن منع وجود الوصف - (^٢ فقد نزل عن المنع وسلم وجود الوصف الذي هو مقدم ؛ لأنه لو أصر على منع وجود الوصف^(٢)) لما طالبه بتأثير الوصف ؛ لأن تأثيره مالا وجود له محال . فلا يستحق المعارض غير جواب الأخير . فيتعين الآخر المورد فقط . فالتعرض للمقدم يكون ضائعا .

واختار المصنف جواز التعدد في المرتبة ؛ لأن تسليم المتقدم تسليم تقديري^(٣) ؛ إذ معناه : لو سلم وجود الوصف - فلا نسلم

(١) الأصل : نقض .

(٢) ساقط من أ .

(٣) الأصل : التقدير .

تأثيره . والتسليم التقديرى لا ينافى المنع .

بخلاف التسليم تحقيقا فإنه ينافى المنع . فلو منع بعد التسليم تحقيقا - لم يسمع .

وإذا جاز التعدد فى المرتبة - فليرتب الاعتراضات ، (وإلا) أي وإن لم يرتب الاعتراضات - كان منعا بعد التسليم ، كما لو طالب التأثير ، ثم منع وجوده (١) .

والاعتراضات بعضها مقدم طبعا على بعض . فليقدم وضعها .

فما يتعلق بالأصل من الاعتراضات يقدم على ما يتعلق بالعلة ؛ لأن العلة مستنبطة من حكم الأصل . ثم ما يتعلق بالعلة ، يقدم على ما يتعلق بالفرع ؛ لأن الفرع يتوقف على العلة .

ويقدم النقض على المعارضة ؛ لأن النقض يورد لإبطال العلة . والمعارضة يورد لاستقلالها ، (والعلة متقدمة على استقلالها (٢) .)

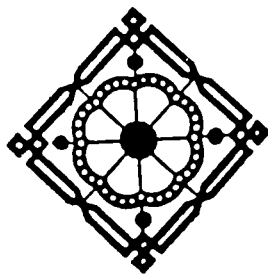
والاستفسار يقدم على الكل ؛ لأن من لا يعرف مدلول اللفظ - لا يعرف ما يتجه عليه .

ثم فساد الاعتبار ؛ لأنه نظر فى فساد القياس من حيث الجملة وهو قبل النظر فى تفصيله .

(١) ساقط من أ .

(٢) ما بين القوسين ساقط من أ .

ثم فساد الوضع ؛ لأنه أخص (١) من فساد الاعتبار . والنظر
في الأعم مقدم على النظر في الأخص (١) .
ثم مايتعلق بالأصل على الترتيب الذي ذكر .



(١) ما بين القوسين ساقط من أ .

الاستدلال

- ص - الاستدلال^(١) يطلق على ذكر الدليل .
ويطلق على نوع خاص . وهو المقصود .
ف قيل : ماليس بنص ولا إجماع ولا قياس .
وقيل : لاقياس علة . فيدخل نفي الفارق والتلازم .
وأما نحو : وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط :
ف قيل : دعوى دليل .
وقيل : دليل .
وعلى أنه دليل :
قيل : استدلال^(٢) وقيل : إن أثبت بغير الثلاثة .
والمختار أنه ثلاثة :
تلازم بين حكمين من غير تعيين علة .
واستصحاب .
وشرع من قبلنا .

(١) ط ، ع : والاستدلال .

(٢) ط : الاستدلال .

ش - لما كان «الاستدلال» من جملة الطرق المفيدة للأحكام
- ذكره بعد الفراغ من الأدلة الأربعة .

والاستدلال في اللغة : طلب الدليل .

وفي الاصطلاح يطلق على معنى عام ، وهو : ذكر الدليل نصا
كان أو إجماعا أو قياسا أو غيره .

ويطلق على معنى خاص ، وهو المقصود ههنا .

ف قيل في تعريفه : هو دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا .

وقيل : هو دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا علة .

فيدخل في الاستدلال بالمعنى الثاني نفي الفارق ، وهو القياس
في معنى الأصل .

والتلازم ، أي قياس الدلالة ؛ لأن قياس الدلالة
(الاستدلال^(١)) من وجود أحد المتلازمين على وجود الآخر .

واختلفوا في نحو : وجد السبب فيوجد المسبب ، أو وجد
المانع فينتفي الحكم ، أو فقد الشرط فينتفي الحكم .

ف قيل : ليس بدليل ، بل هو دعوى دليل ؛ لأن قولنا : وجد
السبب ، معناه : وجد الدليل ، وهو دعوى وجود الدليل .

وقيل : دليل ؛ لأن الدليل : ما يلزم منه الحكم قطعا أو ظنا .
وهذا كذلك .

(١) ساقط من أ .

وعلى تقدير كونه دليلا ، اختلفوا :

ف قيل : إنه استدلال لدخوله في تعريف الاستدلال ؛ لأنه ليس بنص ولا إجماع ولا قياس .

وقيل : إن أثبت السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير الثلاثة ، أعني النص والإجماع والقياس - فاستدلال .

وإن أثبت بأحدها - لا يكون استدلالا ، بناء على أنه لو أثبت بأحدها - كان الحكم اللازم^(١) ثابتا بالنص أو الإجماع أو القياس . وهو باطل ؛ فإن النص أو الإجماع أو القياس دليل إحدى مقدمتى الاستدلال لانفسه .

وقيل : الاستدلال أربعة أنواع :

القول المؤلف الموجب لقول آخر ، اقترانيا كان أو استثنائيا .
ونفي الحكم لنفي المدارك .

وقولهم : وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط .
والاستصحاب .

ولم يعتد بشرع من قبلنا .

والمختار عند المصنف أن الاستدلال ثلاثة أنواع :

تلازم بين حكمين من غير تعيين علة جامعة .

(١) أ : لازما .

واستصحاب .

وشرع من قبلنا .

ص - الأول - تلازم بين ثبوتين ، أو نفيين ، أو ثبوت ونفي ،
أو نفي وثبوت .

والمتلازمان إن كانا طردا وعكسا ، كالجسم والتأليف (١) -
جرى فيهما الأولان طردا وعكسا .

وإن كانا طردا [لاعكسا (٢)] كالجسم والحدوث - جرى فيهما
الأول طردا . والثاني عكسا .

والمتنافيان إن كانا طردا وعكسا ، كالحدوث ووجوب البقاء -
جرى فيهما الأخيران (٣) طردا وعكسا .

فإن تنافيا (٤) إثباتا ، كالتأليف والقدم - جرى فيهما الثالث
طردا وعكسا .

فإن (٥) تنافيا نفيا ، كالأساس والخلل جرى فيهما الرابع طردا
وعكسا .

الأول في الأحكام - من صح طلاقه - صح ظهاره ويثبت
بالطرد ، ويقوى بالعكس .

(١) البابرتي : والحدوث .

(٢) زيادة من ب ط ع .

(٣) ط ، ع : الآخران .

(٤) أ : كانا بدل «تنافيا» .

(٥) فيما سوى ط ، ع والبابرتي : وإن .

ويقرر بثبوت أحد الأثرين ، فيلزم الآخر ، للزوم المؤثر .
وبثبوت المؤثر .

ولايعين المؤثر فيكون انتقالا إلى قياس علة .

الثاني - لو صح الوضوء بغير نية - لصح التيمم .
ويثبت بالطرد ، كما تقدم .

ويقرر بانتفاء أحد الأثرين ، فينتفي الآخر للزوم انتفاء المؤثر
بانتفاء الأثر (١) .

الثالث - ماكان (٢) مباحا - لا يكون حراما .

الرابع - ما لا يكون جائزا يكون حراما .

ويقرران بثبوت التنافي بينهما أو بين لوازمهما .

ش - الأول من أقسام الاستدلال . وهو على أربعة أقسام ؛
لأن المتلازمين إما أن يكونا ثبوتين أو نفيين ، أو الأول ثبوت والآخر
نفي ، أو الأول نفي والآخر ثبوت .

والمتلازمان إن كانا طردا وعكسا ، أي إن كان التلازم بينهما
من الجانبين ، كالجسم والتأليف ، فإن وجود كل منهما يستلزم وجود
الآخر - جرى فيهما ، أي في المتلازمين ، الأولان ، أي التلازم بين
ثبوتين والتلازم بين نفيين طردا وعكسا ، أي يلزم من وجود كل واحد

(١) ط : وبانتفاء المؤثر ، ع : بانتفاء المؤثر .

(٢) فيما عدا أ ، ط ، ع : يكون .

من الجسم التأليف ، وجود الآخر ، ويلزم من نفي كل واحد منهما نفي الآخر .

وإن كان المتلازمان طردا فقط ، أي لزم من وجود الأول وجود الثاني ، من غير عكس ، كالجسم والحدوث ، فإن وجود الجسم يستلزم الحدوث من غير عكس - جرى فيها التلازم بين ثبوتين طردا فقط ؛ أي يلزم من وجود الجسم وجود الحدوث ، من غير عكس ، والتلازم بين نفيين عكسا فقط - أي يلزم من نفي الحدوث نفي الجسم ، من غير عكس .

وأما المتنافيان طردا وعكسا ، أي اللذان بينهما منافية وجودا وعدما ، وهى المنفصلة الحقيقية ، كالحدوث ووجوب البقاء ، فإنه بينهما (منافية ^(١)) وجودا وعدما - فيجرى فيها الأخيران ، أي التلازم بين ثبوت ونفي ، والتلازم بين نفي وثبوت طردا عكسا . أي يلزم من ثبوت كل منهما نفي الآخر ، ومن نفي كل منهما ثبوت الآخر .

وإن كان المتنافيان تنافيا إثباتا فقط ، أي يكون بينهما منع الجمع ^(٢) ، كالتأليف والقدم ، فإنه بينهما منافية وجودا ، لا عدما - جرى فيها الثالث ، أي التلازم بين ثبوت ونفي طردا وعكسا ، أي ثبوت كل من التأليف والقدم يلزمه نفي الآخر .

وإن كان المتنافيان تنافيا نفيًا فقط ، أي يكون بينهما منع

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : الجميع بدل «الجمع» .

الخلو ، كالأساس والخلل ، فإنه بينهما منافاة عندما لا وجودا - جرى فيها الرابع ، أي التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا - أي يلزم من نفي كل منهما ثبوت الآخر .

[ثم (١)] ذكر المصنف أمثله الأقسام الأربعة من التلازم في الأحكام .

مثال الأول ، أي التلازم بين ثبوتين : من صح طلاقه ، صح ظهاره . وثبتت الملازمة بينهما بالطرد ، أي بأن يستلزم صحة الطلاق صحة الظهار ، ويقوى التلازم بينهما بالعكس ، فإن العكس وإن لم يكن دليلا على سبيل الاستقلال ، لكن يكون مقويا للدليل . ويقرر التلازم بأن الصحتين أثران لمؤثر واحد . فيلزم من ثبوت أحد الأثرين ، ثبوت الآخر ؛ لأن ثبوت المؤثر لازم لثبوت أحدهما ، وثبوت الآخر لازم من ثبوت مؤثره .

ويقرر أيضا بثبوت المؤثر بأن يقال : المؤثر في صحة الطلاق ثابت ، فيثبت صحة الظهار ، لأنها أثراه . ولا يعين المؤثر ، وإلا (٢) يكون انتقالا من الاستدلال إلى قياس العلة ، وهو ليس باستدلال بالاتفاق .

ومثال الثاني ، أي التلازم بين نفيين : لو صح الوضوء بغير نية - لصح التيمم .

(١) زيادة من أ ب ج .

(٢) الأصل : وأن لا .

ويثبت هذا التلازم بالطرد ، ويتقوى بالعكس ، كما تقدم .
ويقرر أيضا بانتفاء أحد الأثرين فينتفي الآخر للزوم انتفاء
المؤثر ، فإنه يلزم من انتفاء أحد الأثرين ^(١) انتفاء المؤثر ، ويلزم من
انتفاء المؤثر انتفاء الأثر الآخر .

مثال الثالث ، أي التلازم بين ثبوت ونفي : ما يكون مباحا
لا يكون حراما .

مثال الرابع ، أي التلازم بين نفي و ثبوت : ما لا يكون جائزا
يكون حراما .

ويقرر الثالث والرابع بثبوت التنافي بين الحرام والمباح ، أو
بثبوت التنافي بين لوازمهما . فإن التنافي بين اللوازم يستلزم التنافي بين
الملزومات .

ص - ويرد على الجميع منعهما ، أو ^(٢) منع أحدهما .

ويرد من الاسئلة ماعدا أسئلة نفس الوصف الجامع .

ويختص بسؤال .

مثل قولهم في قصاص الأيدي باليد : أحد موجبي الأصل ،
وهو النفس ، فيجب بدليل الموجب الثاني ، وهو الدية .

وقرر بأن الدية أحد الموجبين فيستلزم الآخر ؛ لأن العلة إن
كانت واحدة - فواضح .

(١) الأصل : أمرين .

(٢) ط ، ع البابرتي : «و» بدل «أو» .

وإن كانت متعددة فتلازم الحكمين دليل تلازم (١) العلتين .
فيعترض بجواز أن يكون في الفرع بأخرى لاتقتضى الآخر .
ويرجحه (٢) باتساع المدارك ، فلا يلزم الآخر .
وجوابه أن الأصل عدم أخرى ويرجحه بأولية الاتحاد لما فيه
من العكس .

فإن قال : فالأصل عدم علة الأصل في الفرع - قال :
فالمتعديّة (٣) أولى .

ثس - ويرد على جميع أقسام التلازم منع المقدمتين الشرطية
والاستثنائية ، أو منع إحدى المقدمتين ، إما الشرطية أو الاستثنائية .

ويرد أيضا على جميع أقسام التلازم الأسئلة التي ذكرناها في
القياس ، إلا الاسئلة الواردة على نفس الوصف الجامع ، فإنها لاترد
في التلازم ؛ لأن الوصف الجامع لايعين في التلازم . ومالا يتعين لايرد
عليه شيء .

ويختص التلازم بسؤال آخر غير ماذكر في القياس . وذلك إذا
كان الجامع بين الأصل والفرع أحد موجبي علة الأصل .

مثل قولهم في قصاص الأيدي باليد الواحدة : إن قصاص
الجماعة بالواحد أحد موجبي علة الأصل ، وهي تفويت النفس ،
فيجب القصاص على الجميع في الفرع بدليل وجود الموجب الثاني ،

(١) الأصل : يلزم .

(٢) الأصل ، ب ، ج ، وترجيحه . وفي أ : ترجحه .

(٣) ط : وقال المتعدية .

وهو الدية على الجميع في الفرع .

وتقرير وجوب القصاص على الجميع في الفرع بأن الدية على الجميع أحد موجبي العلة ، فيستلزم الموجب الآخر ، وهو وجوب القصاص على الجميع ؛ (لأن ^(١) علة الموجبين في الأصل إن كانت واحدة - فواضح وجود وجوب القصاص على الجميع ^(٢)) في الفرع ؛ إذ يلزم من أحد موجبي العلة في الفرع - وهو الدية على الجميع - وجود العلة في الفرع . ومن وجود [العلة ^(٢)] في [الفرع وجود ^(٣)] الموجب الآخر فيه ، وهو وجوب القصاص على الجميع .

وإن كانت العلة متعددة فتلازم الحكمين ، أعني وجوب الدية على الجميع ووجوب القصاص عليهم في الأصل دليل تلازم عليتهما .

وعلى هذا يلزم من وجود الدية على الجميع في الفرع وجود علته فيه ، ومن وجود علته في الفرع وجود علة الآخر فيه ؛ لتلازم العلتين ، ومن وجود علة الآخر فيه [وجود الآخر ^(٤)] أعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع .

فيعترض المعارض بأنه يجوز أن يكون وجوب الدية على الجميع في الفرع لعلة أخرى غير العلة في الأصل ، وتلك العلة لا تقتضي الآخر ، أعني وجوب القصاص على الجميع في الفرع ؛ لأنه يجوز أن

(١) ساقط من أ .

(٢) زيادة من ب ، ج . وقوله : «ومن وجود العلة في الفرع» ساقط من أ .

(٣) أ : وجوب بدل «وجود» . (٤) ساقط من الأصل .

يكون علة الأصل تقتضي تلازم الدية على الجميع ، ووجوب القصاص عليهم ، وعلّة الفرع التي هي غير علة الأصل لا تقتضي تلازمها .

ويرجح (١) المعارض هذا السؤال باتساع المدارك ؛ فإن وجوب الدية على الجميع في الفرع بعلة أخرى يوجب التعدد في مدرك حكم الأصل والفرع . وإذا كان كذلك - لا يلزم من وجوب الدية على الجميع في الفرع (٢) وجود الآخر ، أعني وجود وجوب القصاص عليهم .

وجواب هذا السؤال أن علة وجوب الدية على الجميع في الفرع هو علة وجوبها في الأصل ، لاعلة أخرى ؛ لأن الأصل عدم علة أخرى .

ويرجح (٣) المتسدد هذا الجواب بأن اتحاد العلة أولى من تعددها ، لما في اتحاد العلة من الطرد والعكس ، بخلاف تعدد العلة ، فإنه لا يوجب العكس . والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه . بخلاف غير المنعكسة . فكان اتحاد العلة أولى .

فإن قال المعارض : فكما أن الأصل عدم علة أخرى في الفرع - فالأصل عدم علة الأصل في الفرع . وليس العمل بأحد الأصلين (أولى (٤) من الآخر .

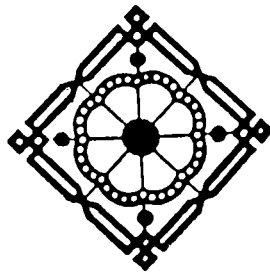
(١) أ : وترجيح .

(٢) أ : في الآخر .

(٣) أ : ترجيح .

(٤) ساقط من أ .

قال المستدل : العمل بالأصل الذي ذكرنا أولى ؛ لأن الأصل
الذي ذكرنا يوجب أن تكون علة الأصل متعدية .
والأصل الذي ذكرتم يوجب أن تكون علة الأصل قاصرة .
والعلة المتعدية أولى من القاصر ؛ لأن القاصرة اختلف في
صحة التعليل بها .



الاستصحاب

ص - الاستصحاب .

الأكثر ، كالمزني والصيرفي والغزالي ، على صحته .
وأكثر الحنفية على بطلانه ، كان بقاء أصليا أو حكما شرعيا .
مثل قول الشافعية في الخارج : الإجماع على أنه قبله متطهر .
والأصل البقاء حتى يثبت معارض . والأصل عدمه .
لنا : أن ما تحقق ، ولم يظن معارض - يستلزم ظن البقاء .
وأيضا : لو لم يكن الظن حاصلًا - لكان الشك في الزوجية
ابتداء كالشك في بقائها في التحريم أو الجواز ؛ وهو باطل .
وقد استصحب الأصل فيهما .

ش - القسم الثاني من الاستدلال : الاستصحاب وهو الحكم
بشئ في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول .

وقد اتفق أكثر المحققين ، كالمزني^(١) والصيرفي^(٢) والغزالي

(١) هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل ، أبو إبراهيم المزني ، صاحب الإمام
الشافعي من أهل مصر ، كان زاهدا عالما مجتهدا قوى الحجة وهو إمام
الشافعيين .

انظر : وفيات الأعيان ٧١/١ ، والضوء اللامع ٣٠٨/٢ .

(٢) هو محمد بن عبدالله ، أبو بكر ، الصيرفي ، كان متبحرا في الفقه والأصول . وقد
قال القفال في حقه : مارأيت أعلم بالأصول - بعد الشافعي - من أبي بكر
الصيرفي . قال ابن خلكان : إن له في أصول الفقه كتابا لم يسبق إلى مثله . وله في
الأصول كتاب البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام ، وكتاب في الإجماع ،
وشرح رسالة الشافعي .

توفي - رحمه الله - سنة ٣٣٠ هـ .

انظر : الفتح المبين ١٨٠/١ ، وضبط الأعلام ص ٨٨ ، وطبقات السبكي =

على صحة الاحتجاج به .

واتفق أكثر الحنفية على بطلان الاحتجاج به ، سواء كان الاستصحاب بقاء أصليا - وهو استصحاب بقاء النفي الأصلي - أو حكما شرعيا (١) .

== ١٨٦/٣ ، وليقات ابن قاضي شهبة ٨٦/١ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١٩٣/٢ وشذرات الذهب ٣٢٥/٢ .

(١) قال السراج الهندي في شرحه للمغني (٢/٢٣٥ ظ) : اتفق العلماء على أن الحكم إذا عرف بقاءه بدليل عقلي أو شرعي ، وعلم بالقطع عدم ماغيره ، يجب العمل به . وكذا اتفقوا على أن الحكم إذا ثبت بدليل غير معترض لبقائه وزواله ، محتمل الأمرين ، لا يجوز العمل به قبل الاجتهاد في طلب مايزيله .

ولكن اختلفوا فيما إذا كان الحكم ثابتا بدليل غير معترض للبقاء والزوال وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يجد ، هل يكون الاستصحاب فيه حجة أم لا ؟

فقال جماعة من الشافعية : إنه حجة ملزمة . وإليه مال الشيخ أبو منصور ومن تابعه من مشائخ سمرقند من أصحابنا ، وهو اختيار صاحب الميزان . وقال كثير من أصحابنا وبعض الشافعية : ليس بحجة أصلا .

وقال أكثر المتأخرين من أصحابنا كالقاضي أبي زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام ومن تابعهم : إنه لا يصلح حجة لإثبات الحكم ابتداء ، ولا للإلزام على الخصم بوجه ، ولكنه يصلح حجة دافعة يدفع إلزام الغير ، ويصلح حجة في نفسه . انتهى .

وقال التفازاني في حاشيته على شرح العضد (٢/٢٨٥) : خلاف الحنفية في إثبات الحكم الشرعي دون النفي الأصلي . وهذا مايقولون إنه حجة في الدفع لا في الإثبات حتى إن حياة المفقود بالاستصحاب تصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مال مورثه .

وانظر : التوضيح والتلويح ١٠١/٢ ، والأشباه والنظائر لابن بخيم ص ٧٣ ، وكشف الاسرار على البزددي ٣/٢٧٧ ، ٣٧٨ ، وأصول الرخسى ٢/٢٢٥ ، ٢٢٦ ، والإحكام للآدمي ٤/١٢٧ ، ١٢٨ ، وارشاد الفحول ص ٢٢٧ ، والمستصفي ١/٢٢١ - ٢٢٣ ، والإبهاج ٣/١١٠ ، ١١١ ، والمنتهى ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، وجمع الجوامع وشرحه للمحلى وحاشيته للبناني ٢/٣٨٦ - ٣٨٩ .

مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين : الإجماع
منعقد على أن المحكوم عليه بالطهارة قبل خروج الخارج متطهر .
والأصل : البقاء على الطهارة حتى يثبت معارض لها .
والأصل عدم المعارض .

واحتج المصنف على كون الاستصحاب حجة بوجهين :
الأول - أن ماتحقق ولم يظن معارض له يستلزم ظن بقاءه .
فيكون الاستصحاب مفيدا لظن بقاء الشيء . والعمل بالظن
واجب .

الثاني - أنه لو لم يكن الظن حاصلًا ببقاء ماتحقق ولم يظن له
معارض - لكان الشك في الزوجية ابتداء كالشك في بقاء الزوجية في
التحريم والجواز .
والتالي باطل .

أما الملازمة فلأنه حينئذ لافرق فيها .

وأما بطلان التالي فلأن التفرقة بينهما في التحريم والجواز ثابتة
بالإجماع . فإن مد اليد إليها حرام في الأول ، بخلاف الثاني فإنه
جائز .

وإنما حكموا بالتحريم في الأول ؛ لأن الحرمة ثابتة قبل
الشك ، والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه . وبالجواز في الثاني ؛
لأن الجواز ثابت قبل الشك ، والأصل بقاء الشيء على ما كان عليه .

وإلى هذا أشار بقوله : «وقد استصحب الأصل فيهما ، أي في الزوجية ابتداء وفي بقاء الزوجية . فإن الأصل في الزوجية ابتداء : التحريم ، وفي بقاء الزوجية : بقاء الجواز .

ص - قالوا : الحكم بالطهارة ونحوها حكم شرعي .

والدليل [عليه ^(١)] : نص أو إجماع أو قياس .

وأجيب بأن الحكم : البقاء ، ويكفى فيه ذلك .

ولو سلم - فالدليل : الاستصحاب .

قالوا : لو كان الأصل : البقاء - لكانت بنية النفي أولى .

وهو باطل بالإجماع .

وأجيب بأن المثبت يبعد غلظه . فيحصل الظن .

قالوا : لاظن ^(٢) مع جواز الأقيسة .

قلنا : الفرض بعد بحث العالم ،

ش - احتجت الحنفية على أن الاستصحاب ليس بحجة بثلاثة

وجوه :

الأول - الحكم بالطهارة ونحوها من الأحكام الشرعية .

ودليل الحكم الشرعي نص أو إجماع أو قياس . فما لا يكون

واحدا منها - لا يكون دليلا للحكم الشرعي . والاستصحاب ليس

(١) زيادة من طع .

(٢) أ : لولا .

بواحد منها ، فلا يكون دليلا لحكم شرعي .

أجاب بأن الحكم الثابت بالاستصحاب ، البقاء^(١) . والبقاء لا يكون حكما شرعيا ، فلا يحتاج إلى دليل شرعي .

ولو سلم أن البقاء حكم شرعي - فالاستصحاب دليل شرعي ، لما بيننا من إفادته الظن . وما يفيد الظن - يكون دليلا شرعيا .

والثاني - أنه لو كان الأصل بقاء الشيء على ماكان - لكانت بينة النفي أولى من بينة الإثبات .

والتالي باطل بالإجماع .

بيان الملازمة أن بينة النفي مؤيدة بهذا الأصل .

أجاب بأن بينة الإثبات إنما كانت أولى من بينة النفي ، لأن المثبت يبعد غلظه لاطلاعه على سبب الثبوت . فيحصل به الظن . بخلاف النفي فإنه يكثر فيه الغلط لإمكان حدوث أمر رافع للنفي في غيبة النافي^(٢) .

والثالث - لا ظن في بقاء الشيء على ماكان مع جواز الأقيسة ، فإنه يجوز أن يقع قياس بنفي حكم ماكان .

أجاب بأن الفرض أن الاستصحاب إنما يفيد الظن بعد بحث العالم عن الأقيسة وعدم وجدان مايعارض الأصل . .

(١) أ : بالبقاء .

(٢) أ : التالي .

شرع من قبلنا

ص - شرع من قبلنا .

المختار أنه - صلوات الله عليه - قبل البعثة (١) متعبد بشرع ،
قيل : نوح ، وقيل : إبراهيم ، وقيل : موسى ، وقيل عيسى ،
صلوات الله عليهم أجمعين .

وقيل : ما ثبت أنه شرع .

ومنهم من منع .

ووقف (٢) الغزالي .

لنا : الأحاديث متضافرة (٣) : [كان يتعبد (٤)] كان
يتحنث ، كان يصلي ، كان يطوف .

ش - القسم الثالث من الاستدلال : شرع من قبلنا .

اختلف العلماء في ان الرسول - عليه السلام - قبل البعثة هل
هو متعبد بشرع أم لا ؟ .

والمختار عند المصنف أنه متعبد بشرع .

ومن الأصوليين من منع تعبده بشرع .

(١) فيما سوى ط ع : البعث .

(٢) ط ، ع : وتوقف .

(٣) ب : متظافرة .

(٤) زيادة من أ ، ط ، ع .

ووقف الغزالي^(١) في وقوع تعبد الرسول - عليه السلام -
بشرع .

ثم اختلف المثبتون :

فقال بعضهم : ذلك الشرع : شرع نوح .

وقال بعضهم : شرع إبراهيم .

وقال بعضهم : شرع موسى .

وقال بعضهم : شرع عيسى .

وقال بعضهم : ما ثبت أنه شرع .

واحتج المصنف على أنه - عليه السلام - قبل البعثة متعبد بأن
الأحاديث متضافرة^(٢) ، أي متعاونة^(٣) على أنه - عليه السلام - كان
يتعبد وكان يأتي غار حراء فيتحنث فيه ، أي يتعبد . وكان يصلى ،
وكان يطوف ببيت الله^(٤) .

(١) انظر : المستصفى ٢٤٦/١ والمنخول ص ٢٣٢ .

(٢) ب : متظاهرة . تضافر القوم على فلان وتظافروا عليه وتظاهروا ، بمعنى واحد ،
كله إذا تعاونوا وتجمعوا عليه . راجع لسان العرب مادة ض ف ر .

(٣) الأصل : أي متعارضة . وهو خطأ .

(٤) قال ابن كثير في التحفة (١/٢٩) : قد تقدم في حديث عائشة الذي في
الصحيحين : أول ما بدى به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الوحي :
الرؤيا الصالحة . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . ثم حُبب إليه
الخلاء . فكان يخلو بغار حراء ، وكان يتحنث الليالي ذوات العدد . والتحنث :
التعبد . حتى جاءه الحق وهو بغار حراء . الحديث بطوله . (رواه البخارى ، ١ -
بدء الوحي - باب ٣ ، حديث ٣ ، ٢٣/١) .

وهذه أمور لا يرشد إليها العقل . فلا مصير إليها إلا من
الشرع .

ص - واستدل بأن من قبله لجميع المكلفين .

وأجيب بالمنع .

ش - واستدل على أن الرسول - عليه السلام - قبل البعثة
متعبدا بشرع ، بأن شرع من قبل الرسول - عليه السلام - من
الأنبياء ، كان شرعا لجميع المكلفين . والرسول - عليه السلام -
واحد من المكلفين . فيكون متعبدا بذلك الشرع .

أجاب بالمنع . فإننا لانسلم أن شرع من قبله عام لجميع
المكلفين ؛ فإنه لم يثبت أن دعوة من قبله تعم جميع المكلفين .

ولئن سلم أن شرع من قبله عام لجميع المكلفين فيجوز
اندراس الشرائع المتقدمة بوجود النبي ، عليه السلام .

ص - قالوا : لو كان - لقضت العادة بالمخالطة (١) أو لزمته .

قلنا : التواتر لا (٢) يحتاج ، وغيره لا يفيد .

وقد تمتنع المخالطة لموانع فيحمل عليها جمعا بين الأدلة .

فثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يتحنث قبل البعثة . وهو يشمل ما ذكره
المصنف إلا الصلاة .

وثبت أنه - صلى الله عليه وسلم - كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف
مع الحمس . والحج كانت العرب تطوف فيه .

أما الصلاة قبل المبعث ، فلم أرفى حديث ما يدل على ذلك .

(١) أ : و بدل «أو» .

(٢) أ : فلا .

ش - المانعون قالوا : لو كان الرسول - عليه السلام - قبل
البعثة ، متعبدا بشرع - لقضت العادة بمخالطة الرسول - عليه
السلام - مع أهل ذلك الشرع ، أو لزمته المخالطة لبيحث عن
أوضاع ذلك الشرع .

أجاب بأن ماتواتر من ذلك الشرع استغنى ^(١) عن المخالطة .
وغير المتواتر لايفيد ؛ لأنه لايجب العمل به .

وأیضا قد یمتنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على
الموانع جمعا بين الدليلين ، أعني الدليل الدال على تعبده بشرع ،
والعادة القاضية بالمخالطة .

ص - ﴿ مسألة ﴾ المختار أنه - عليه السلام - بعد البعث
متعبد بما لم ينسخ .

لنا : ماتقدم ، والأصل بقاؤه .

وأیضا : الاتفاق على الاستدلال بقوله : (النَّفْسُ
بِالنَّفْسِ) .

وأیضا : ثبت أنه قال - صلوات الله عليه - : «من نام عن
صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» وتلا : (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ
لِذِكْرِي) . وهي لموسى ، عليه السلام . وسياقه يدل على
الاستدلال به .

ش - اختلفوا أن الرسول - عليه السلام - بعد البعثة ، هل هو
متعبد بشرع من قبله أم لا ؟

(١) ١ : يغني .

والمختار عند المصنف أنه - عليه السلام - بعد البعثة متعبد بشرع من قبله فيما لم ينسخ من الأحكام الباقية في شريعته .
واحتج عليه بثلاثة وجوه :

الأول - ماتقدم من أن الرسول - عليه السلام - قبل البعثة ، متعبد بشرع من قبله ، والأصل بقاء تعبده على ما كان مالم يظهر معارض له .

الثاني - أن الإجماع منعقد على صحة الاستدلال بقوله تعالى :
(وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (١)) .
وهو من أحكام التوراة .

ولولا التعبد - بعد البعثة - بشرع من قبله - لما صح هذا الاستدلال .

الثالث - أنه قال - صلوات الله وسلامه عليه - : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » . وتلا قوله تعالى : « أقم الصلاة لِذِكْرِي (٢) » .

(١) ٤٥ - المائدة - ٥ .

(٢) عن أنس - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها ، لا كفارة لها إلا ذلك .

رواه البخارى وهذا لفظه في ٩ - المواقيت ، ٣٧ - باب من نسي صلاة ، حديث رقم (٥٩٧) ٧٠/٢ .

ورواه مسلم في ٥ - المساجد ، ٥٥ - باب قضاء والصلاة الفائتة ، حديث رقم (٣١٦) ٤٧١/١ بلفظ : إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها ، فإن الله يقول : أقم الصلاة لذكري (١٤ - طه - ٢٠) .

وهذه الآية خطاب لموسى - عليه السلام - .

وسياق كلام النبي - عليه السلام - من تلاوة ما أوجب على موسى ، بعد إيجابه مثله على الأمة ^(١) يدل على الاستدلال به .
ولولا التعبد - بعد البعثة - بشرع من قبله - لما قرأها الرسول - عليه السلام - في معرض الاستدلال به .

ص - قالوا : لم يذكر في حديث معاذ - رضي الله عنه -
وصوبه .

وأجيب بأنه تركه ، إما لأن ^(٢) الكتاب يشملها ، أو ^(٣)
لقلته .

جمعا بين الأدلة .

قالوا : لو كان - لوجب تعلمها ، والبحث عنها .

قلنا : المعتبر : المتواتر ، فلا يحتاج .

قالوا : الاجماع على أن شريعته - عليه السلام - ناسخة .

قلنا : لما خالفها ، والإل لوجب ^(٤) نسخ وجوب الإيمان وتحريم
الكفر .

(١) أ : الأمي بدل « الأمة » .

(٢) الأصل : بأن .

(٣) «أو» ساقطة من أ .

(٤) ط ع : وجب .

ش - المانعون من جواز تعبد الرسول - عليه السلام - بعد البعثة ، بشرع من قبله ، احتجوا بثلاثة وجوه :

الأول أن معاذا لم يذكر في حديثه شيئا من كتب الأولين وسننهم عند ذكره مدارك الأحكام ، وصوبه الرسول ، عليه السلام . فلو كان شرع من قبلنا مدركا للأحكام - لوجب على الرسول - عليه السلام - إظهاره لمعاذ حين تركه .

أجاب بأن معاذا إنما تركه لأن الكتاب يشملهم ؛ لأنه كما يطلق على القرآن ، يطلق أيضا على التوراة والإنجيل .
أو لأن مدرك الأحكام من كتب المتقدمين قليل .

وإنما حمل (١) على هذا جمعا بين الأدلة . أي بين حديث معاذ وأدلة التعبد .

الثاني أنه - عليه السلام لو كان - بعد البعثة متعبدا بشريعة من قبله - لوجب علينا تعلمها والبحث عنها ، كما وجب تعلم القرآن والأخبار والبحث عنها . ولم يجب تعلمها . فدل على أنه لم يكن متعبدا به .

أجاب بأن المعتبر منها المتواتر ، وهو لا يحتاج إلى تعلم وبحث ؛ لأنه معلوم للرسول - عليه السلام - وللصحابة .

الثالث - أن الإجماع منعقد على [أن (٢)] شريعة نبينا

(١) الأصل : يحمل .

(٢) زيادة من أ ب ج .

- ناسخة لما تقدم من الشرائع ، فلا يكون متعبدا بها ؛ لأن المنسوخ لا يتعبد به .

أجاب بأن شريعته ناسخة لما خالفها ، لا (١) لجميعها ؛ لأنها لو كانت ناسخة لجميعها - لوجب نسخ وجوب الإيمان وتحريم الكفر ؛ لكونه من الشرائع السالفة .

ص - ﴿ مسألة ﴾ مذهب الصحابي ليس حجة (٢) على صحابي ، اتفاقا .

والمختار : ولا على غيرهم .

وللشافعي وأحمد (٣) - رحمهما الله - قولان في أنه حجة متقدمة (٤) على القياس .

وقال قوم : إن خالف القياس .

وقيل : الحجة قول أبي بكر وعمر ، رضي الله عنهما .

لنا : لا دليل عليه ، فوجب تركه .

وأیضا : لو كان حجة (على غيرهم (٥)) - لكان قول الأعمش

الأفضل حجة على غيره ؛ إذ لا يقدر فيهم أكثر .

ش - لما فرغ من الاستصحاب - شرع في الأدلة المختلف فيها

(١) حرف «لا» ساقط من أ .

(٢) أ : ليس بحجة .

(٣) فيما عدا ط ، ع : لأحمد .

(٤) ط ع : مقدمة .

(٥) ساقط من أ .

التي لاتكون حجة عند المصنف .

فمنها : مذهب الصحابي . وهو ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا .

والمختار أنه لا يكون حجة على غير الصحابة (١) أيضا .
وللشافعي ولأحمد قولان (٢) :

أحدهما - أن مذهب الصحابي حجة متقدمة على القياس .
وثانيهما - أنه ليس بحجة .

وقال قوم : مذهب الصحابي إن خالف القياس يكون حجة والإفلا .

وقيل : الحجة قول أبي بكر وعمر ، رضي الله عنهما .
واحتمج المصنف على أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقا
بوجهين :

أحدهما - أن لا دليل على كون مذهب الصحابي حجة .
فوجب تركه ؛ لأن مالا دليل عليه ، يترك في الدين .

الثاني - أن قول الصحابي لو كان حجة على غير الصحابة (٣)

(١) الأصل : الصحابي .

(٢) انظر : المختصر للبيهي ص ١٦١ ، والمدخل لابن بدران ص ١٣٥ ، والمسودة

ص ٣٣٥ وما بعدها ، والروضة ص ٨٤ ، ومختصر الطوفي ص ١٤٢ ، وأصول

مذهب الإمام أحمد ص ٣٩٢ وما بعدها ، والإحكام للآمدي ١٤٩/٤ ومسلم

الثبوت ١٨٦/٢ مع الفواتح .

(٣) الأصل : الصحابي .

- لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره ، صحابيا كان أو غيره .

والتالي باطل .

أما الملازمة فلأن قول الصحابي لو كان حجة على غيرهم -
لكان لكون الصحابي أعلم وأفضل من غيره (١) لمشاهدته التنزيل ،
وسماعه التأويل ، ووقوفه (٢) على أحوال الرسول ، لا لكون
الصحابة أكثر من غيرهم ، إذ لا يقدر فيهم أكثر (٣) .

وإذا كان قول الصحابي حجة لكونه أعلم وأفضل - يكون قول
الأعلم والأفضل حجة على غيره .

وأما بطلان التالي فبالاتفاق .

ص - واستدل : لو كان حجة - لتناقضت الحجج .

وأجيب بأن الترجيح أو الوقف أو التخيير (٤) يدفعه ، كغيره .

(١) أ : غيرهم .

(٢) الأصل : ووقوعه وهو تصحيف .

(٣) قال العضد (٢/٢٨٧) في شرح قول المصنف «إذ لا يقدر فيهم أكثر» : «بيانه أنه لا شيء يقدر في الصحابي موجبا لكون قوله حجة على غيره إلا كونه أعلم وأفضل من الغير لمشاهدة الرسول وأحواله صلى الله عليه وسلم . فلو كان ذلك موجبا لاستلزم الحجية في كل أعلم وأفضل من غيره» .

وقال التفتازاني : (قوله : بيانه أنه لا شيء يقدر) شرح لقوله : «إذ لا يقدر فيهم أكثر» . وكان الشارحين لم يطلعوا على هذا المعنى حيث قالوا : لو كان قول الصحابي حجة لكان لكون الصحابي أعلم وأفضل لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم على أحوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم لا لكونهم أكثر من غيرهم ، إذ لا يقدر فيهم ذلك .

(٤) «التخيير» ساقط من أ .

واستدل : لو كان حجة - لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد .

وأجيب : إذا كان حجة فلا تقليد .
ش - واستدل على أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غيرهم بوجهين :

الأول - لو كان حجة لتناقضت الحجج .
والتالي باطل قطعاً .

بيان الملازمة أن الصحابة قد تخالف بعضهم بعضاً . وليس قول بعضهم أولى من قول البعض الآخر ، حتى يكون أحدهما حجة ، والآخر ليس بحجة - فيلزم التناقض .

أجاب بمنع الملازمة . فإن المكلف قد يرجح أحد القولين على الآخر إذا أمكن . وإن لم يمكن الترجيح فالوقف أو التخيير ، كما في غيره من الأدلة المتعارضة .

واستدل أيضاً : لو كان قول الصحابي حجة على غيرهم - لوجب التقليد مع إمكان الاجتهاد والنظر .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن قول الصحابي إذا كان حجة على غيره - وجب^(١) على المجتهد العمل به . فيلزم التقليد مع إمكان

(١) أ : لوجب .

الاجتهاد .

أجاب بأن قول الصحابي إذا كان حجة - لا يكون عمل
المجتهد به تقليدا ؛ لأن التقليد هو العمل بقول غير بلا دليل . وإذا
كان قول الصحابي حجة - لا يكون العمل به بلا دليل .
ص - قالوا : « أصحابي كالنجوم » .

« اقتدوا بالذين من بعدي » .

وأجيب بأن المراد : المقلدون ؛ لأن خطابه للصحابة .

قالوا : ولّى عبدالرحمن عليا - رضي الله عنهما - بشرط الاقتداء
بالشيخين ، فلم يقبل . وولى عثمان ، فقبل . ولم ينكر . فدل على
أنه إجماع .

قلنا : المراد متابعتهم في السيرة والسياسة . والإيجاب على
الصحابي التقليد .

قالوا : إذا خالف القياس - فلا بد من حجة نقلية .

وأجيب بأن ذلك يلزم الصحابي ، ويجرى في التابعين مع
غيرهم .

ش - القائلون بأن قول الصحابي حجة على غيرهم احتجوا
بقوله - عليه السلام - : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهتديتم ^(١) » (والقائلون ^(٢)) بأن قول أبي بكر وعمر - رضي الله

(١) تقدم الكلام عليه في الإجماع في ١/٥٧٢

(٢) العبارة ما بين القوسين ساقطة من أ .

عنها - حجة ، احتجاجوا بقوله - عليه السلام - : اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر .

[ولو^(١) لم يكن قولهم حجة - لم يكن الاقتداء بهم اقتداء^(١)] .

أجاب عنها^(٢) بأن المراد بالمأمورين المقلدون ؛ لأن خطاب الرسول - عليه السلام - للصحابة . ولا يجوز للصحابي المجتهد متابعة غيره بالاتفاق .

حجة أخرى على أن قول أبي بكر وعمر حجة : أنه ولى عبدالرحمن^(٣) عليا - رضي الله عنها - بشرط الاقتداء بالشيخين . ولم يقبل على - رضي الله عنه . وولى عثمان^(٤) ، فقبل ، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة .

فدل ذلك على أنه إجماع على جواز الاقتداء بمذهبيهما .

أجاب بأن المراد من الاقتداء : متابعتها في السيرة والسياسة ،

(١) زيادة من ب .

(٢) في أ «أجاب عنهما» الخ مقدم و «والقائلون بأن قول أبي بكر» الخ مؤخر .

(٣) عبدالرحمن بن عوف القرشي ، صحابي ، من أكابرهم وهو أحد المبشرين بالجنة وأحد الستة الأصحاب أهل الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم واحد السابقين إلى الإسلام ، وكان من الأجواد الشجعان العقلاء . له ٦٥ حديثاً ، ووفاته بالمدينة .

انظر : صفة الصفوة ١/١٣٥ ، وحلية الأولياء ١/٩٨ ، والرياض النضرة ٢/٢٨١ - ٢٩١ ، والأعلام ٣/٣٢١ .

(٤) رواه عبدالله بن أحمد في زياداته على المسند (١٥/٢) طبعة شاكر) بلفظ أبي بكر وعمر . وليس فيه «ولم يقبل علي» بل فيه «ما استطعت» .

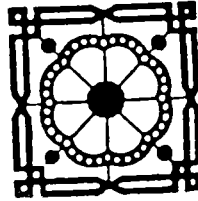
لا متابعتهما في المسائل الاجتهادية . والإوجب على الصحابي متابعة غيره من الصحابة وتقليد مذهبه . وهو خلاف الإجماع .

القائلون بأن قول الصحابي إذا كان مخالفا للقياس يكون حجة ، قالوا : قول الصحابي إذا خالف القياس - فلا بد من حجة نقلية والإمكان للصحابي قائلًا بالقول بلا دليل ، وهو محرم ، والصحابي منزله عنه .

(وإذا (١) كان قوله عن دليل نقلى - يكون حجة (١) .)

أجاب بأن ما ذكرتم يلزم منه (٢) أن يكون قول الصحابي حجة على الصحابي أيضا .

ويجوز أيضا هذا الدليل في التابعي مع غيره ، فإنه يلزم منه أن يكون قول التابعي (٣) أيضا حجة على غيره .



(١) ساقط من أ .

(٢) أ : فيه بدل «منه» .

(٣) الأصل : الشافعي .

الاستحسان

ص - الاستحسان .

قال به الحنفية والحنابلة . وأنكره غيرهم . حتى قال الشافعي
- رحمه الله - : «من استحسن فقد شرَّع» .

ولا يتحقق استحسان مختلف فيه .

ف قيل : دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه .

قلنا : إن شك^(١) فيه - فمردود .

وإن تحقق - فمعمول اتفاقا .

وقيل : هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى .

ولانزاع فيه .

وقيل : تخصيص قياس بأقوى منه .

ولانزاع فيه .

وقيل : العدول إلى خلاف النظر لدليل أقوى .

ولانزاع فيه .

(١) ع : ذلك بدل «شك» .

وقيل : العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس ،
كدخول الحمام ، وشرب الماء من السقاء .

قلنا : مستنده جريانه في زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير
إنكار أو غير ذلك ^(١) . والإي فهو مردود .

فإن تحقق استحسان مختلف فيه - قلنا : لا دليل يدل عليه .
فوجب تركه .

قالوا : (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ) .

قلنا : أي الأظهر والأولى .

« ومارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » يعني الإجماع
والإي لزم العوام .

ش - الاستحسان مما ظن أنه دليل ، وليس كذلك .

قالت الحنفية والحنابلة : الاستحسان حجة ^(٢) .

وأنكره غيرهم ، حتى قال الشافعي - رضي الله عنه - : « من
استحسن فقد شرّع ^(٣) » أي فقد وضع شرعا جديدا .

(١) الأصل : من غير إنكار أو غير إنكار أو غير ذلك .

(٢) انظر : اصول السرخسي ٩٩/٢ أصول البيهقي ٨١/٢ من الشرح ، التنقيح

٨١/٢ من التلويح ، المنار ٢٤٣ مع نور الأنوار ، مسلم الثبوت ٢/٢٢٠ مع

الفواتح وما بعدها ، والمسودة ٤٥١ وما بعدها ، الروضة ٨٥ ، المدخل لابن بدران

١٣٥ ، المستصفي ١/٢٧٤ ، الإحكام للآمدي ٤/١٥٦ التبصره ٤٩٢ .

(٣) انظر : المستصفي ١/٢٧٤ .

وقال الشافعي في الرسالة ص ٥٠٧ : إنما الاستحسان تلذذ .

ولا يتحقق استحسان مختلف فيه ؛ لأن الاستحسان الواقع في الكلام مما ^(١) لانزاع فيه ؛ لأنه لا كلام في صحة إطلاق لفظ الاستحسان على الواجب في بعض الصور ؛ لقوله ^(٢) : (وَأُمْرُ قَوْمِكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا ^(٣)) .

وعلى المندوب في بعضها ، كقول الشافعي : « أستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة ^(٤) » .

وأما الاستحسان الغير الواقع في الكلام ، فقليل في تعريفه : إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه .

قلنا : إن شك المجتهد في كونه دليلا - فمردود بالاتفاق .

وإن تحقق كونه دليلا - فلا بد من العمل به اتفاقا . فلا يتحقق فيه خلاف .

وقيل في تعريفه : الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ،

ولانزاع فيه أيضا ؛ لأنه يعمل به من كان القياس عنده حجة .

وقيل : هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه .

(١) الأصل : كما بدل «مما» .

(٢) أ : وبقوله .

(٣) ١٤٥ - الأعراف - ٧ .

(٤) انظر : إحكام الأمدي ١٥٧/٤ وشرح السبكي على جمع الجوامع ١٢٥/٣

ولانزاع فيه أيضا .

وقيل : العدول إلى خلاف النظر لدليل أقوى منه ، أي هو العدول في مسألة عن مثل ما حُكِمَ به في نظائرها لدليل هو أقوى .

ولانزاع فيه أيضا .

وقيل : هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة (١) الناس ، كدخول الحمام من غير تقدير أجره للحمام (٢) ، ومن غير تقدير مدة السكون .

وكشرب الماء من السقاء من غير تقدير أجر له .

قلنا : مستند هذا ليس هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة ، بل مستنده جريانه في زمان النبي - عليه السلام ، أو في زمان الصحابة (٣) مع علمهم من غير إنكار . والإي ، أي وإن لم يجر في زمانه أو زمانهم ، أو جرى ولم يكونوا عالمين به ، أو كانوا عالمين به وأنكروا عليه - فهو مردود .

فقد ثبت أن الاستحسان في الصور التي ذكرناها مما لانزاع فيه (٤) .

(١) الأصل ، أ : بمصلحة .

(٢) أ ، ج : أجره الحمامي .

ب : أجره للحمامي .

(٣) في الأصل : الصحابي .

(٤) قال التفتازاني في حاشيته على العضد (٢/٢٨٩) : «اعلم أن الذي استقر عليه

رأى المتأخرين هو أن الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي

تسبق إليه الأفهام . وهو حجة : لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا : لأنه =

فإن تحقق استحسان مختلف فيه في غير هذه الصور (١) .

قلنا : لا دليل يدل على كونه حجة . فوجب تركه .

والقائلون بكون الاستحسان حجة ، احتجوا بقوله تعالى :
(وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ (٢)) . فإنه أمر فيه باتباع
الأحسن . والأمر للوجوب .

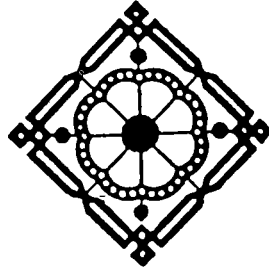
أجاب بأن المراد بالأحسن : الأظهر والأولى .

إما بالأثر ، كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان ، وإما بالإجماع
كالاستئذان ، وإما بالضرورة كطهارة الحيض والآبار ، وإما بالقياس الخفي .
وأمثلته كثيرة . والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسا جليا . وأنت
خير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجا عما ذكر من الأدلة .
وقال عبدالعزيز البخاري في كتاب التحقيق (ص ٢٢٩) : إن الاستحسان عند
أصحابنا أحد نوعي القياس ، فإنه منقسم إلى جلي وخفي . والاستحسان الذي
وقع النزاع فيه هو القياس الخفي ، لأنه قسم آخر غير القياس اخترعوه
بالتشبه . ولا شك أن القياسين إذا تعارضا في حادثة ، يترجح أحدهما بدليل إن
أمكن ، ويترك العمل بالآخر . إلا أنه سمي بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر
الذي يذهب إليه أو هام أهل الاجتهاد وبين الدليل يعارض له .

(١) الأصل : الصورة .

(٢) ٥٥ الزمر ٣٩ .

وقوله - عليه السلام : « مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (١) » . المراد منه : ما أجمع عليه . والإلزام أن يكون مارآه العوام حسنا - فهو حجة . وليس كذلك بالاتفاق .



(١) قال ابن كثير في التحفة (٢/٢٩) هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود بسند جيد أنه قال : مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سييء .

ورواه سيف بن عمر في كتاب وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - عنه مرفوعاً ، ولكن بإسناد غريب جداً . فقال : عن المستنير بن يزيد النخعي عن أرطاة النخعي عن الحرث بن مرة الجهني عنه .
وقال العجلوني في كشف الخفاء (٢/٢٤٥) رواه أحمد في كتاب السنة ، وليس في مسنده ، كما وهم . ثم قال : وقال الحافظ ابن عبد الهادي روى مرفوعاً عن أنس بإسناد ساقط . والأصح وقفه على ابن مسعود . انتهى .

المصالح المرسلّة

ص - المصالح المرسلّة . تقدمت .

لنا : لا دليل . فوجب الرد .

قالوا : لو لم تعتبر - لأدى إلى خلو وقائع .

قلنا : بعد تسليم أنها لا تخلو العمومات والأقيسة تأخذها .

ش - المصالح المرسلّة مما ظن أنه دليل - وليس كذلك .

والمصالح المرسلّة هي : حكم لا يشهد له أصل من الشرع

اعتباراً وإلغاءً .

واحتج على أنها ليست حجة بأنه لا دليل يدل على وجوب

العمل به . فوجب تركه .

القائلون بأنها حجة قالوا : لو لم يعتبر المصالح المرسلّة - لأدى

إلى خلو وقائع عن الأحكام .

أجاب أولاً بأننا لانسلم عدم جواز خلو الوقائع عن الأحكام .

وبتقدير التسليم فالعمومات من الكتاب والسنة ، والأقيسة

تفي بأحكام تلك الوقائع . وهذا هو المراد من قوله : لا تخلو

العمومات والأقيسة تأخذها (١) .

(١) الأصل : بأحدها .

الاجتهاد

ص - الاجتهاد في الاصطلاح : استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم شرعي .

والفقيه ، تقدم .

وقد علم المجتهد والمجتهد فيه .

ش - لما فرغ من الأدلة السمعية - شرع في الاجتهاد .

وهو في اللغة : بذل الوسع فيما فيه مشقة . ولذلك يقال :

اجتهد في حمل حجر الرحي ، ولا يقال : اجتهد في حمل الخردلة .

وفي الاصطلاح : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم

شرعي .

والفقيه ، قد عرف فيما تقدم من تعريف الفقه ، كما يعرف

المجتهد والمجتهد فيه ههنا من تعريف الاجتهاد .

والاستفراغ قد يكون من الفقيه ، وقد يكون من غيره .

فقيد الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه .

واستفراغ الفقيه قد يتعلق بالوسع ، وقد يتعلق بغير الوسع

من أحوال النفس وغيرها . فقيد الوسع يخرج استفراغ الفقيه غير

الوسع .

واستفراغ الفقيه الوسع قد يكون لتحصيل ظن ، وقد يكون
لتحصيل علم وغيره .

فقوله : لتحصيل ظن ، يخرج استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل علم ، كما في الأحكام العقلية والحسية .

وقوله : بحكم شرعي ، احتراز عن استفراغ الفقيه الوسع
لتحصيل ظن بحكم عقلي أو حسيّ .

قيل : يرد على هذا التعريف : استفراغ المتكلم الوسع
لتحصيل ظن بتوحيده إذا كان فقيها .

وكذلك استفراغ الأصولي في كون الكتاب ، مثلاً ، حجة ،
إذا كان فقيها .

واستفراغ الفقيه في بعض الأحكام دون بعض .

قلنا (١) : الاجتهاد لا يتجزأ .

ويرد أيضاً على عكسه اجتهاد الرسول - عليه السلام - فإنه غير
فقيه ، لما عرفت في تعريف الفقه .

وخروج اجتهاد من لم يكن مجتهداً في الجميع إن قلنا بتجزؤ
الاجتهاد ؛ لأنه لا يكون فقيهاً على ذلك التقدير .

ويمكن أن يجاب عن الطرد بأن استفراغ المتكلم في توحيده ،
والأصولي في كون الكتاب حجة ، ليس لتحصيل ظن بحكم

(١) أ : إن قلنا .

شرعي ؛ لأن المراد بالحكم الشرعي : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير . والتوحيد وكون الكتاب حجة ليسا كذلك .

وعلى تقدير عدم تجزؤ الاجتهاد (لا يلزم أن^(١) لا يكون استفراغ الفقيه في بعض الأحكام دون بعض اجتهادا ، لأن عدم تجزؤ الاجتهاد^(٢)) (وشرط صحة الاجتهاد^(٣)) لا داخل في ماهيته . وهذا التعريف لماهية الاجتهاد .

وعن العكس بأننا لانسلم خروج اجتهاد من لم يكن مجتهدا في الجميع إن قلنا بتجزؤ الاجتهاد .

قوله : لأنه لا يكون فقيها على ذلك التقدير .

قلنا : لانسلم ؛ فإن العارف ببعض الأحكام فقيه .

وأما عدم الانعكاس بخروج اجتهاد الرسول - فوارد .

ص - ﴿مسألة﴾ اختلفوا في تجزؤ الاجتهاد .

المثبت : لو لم يتجزأ - لعلم الجميع^(٤) . وقد سئل مالك

عن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين منها : لا أدري .

وأجيب بتعارض الأدلة . وبالعجز عن المبالغة في الحال .

(١) «لا» مشطوب في ب .

(٢) العبارة ما بين القوسين غير واضحة في الأصل وساقطة من أ .

(٣) ساقط من أ .

(٤) الأصل ، أ : العلم الجميع .

(٥) «قد» ساقط من ب .

قالوا : إذا اطلع على أمارات مسألة - فهو وغيره سواء .

وأجيب بأنه قد يكون مالم يعلمه متعلقا .

ش - اختلف الأصوليون في أنه هل يتجزأ الاجتهاد أم لا ؟

والمراد بتجزؤ الاجتهاد : التمكن من إستخراج (١) بعض

الأحكام دون بعض ، كالفرضي إذا تمكن من استخراج الأحكام في

الفرائض ، ولم يتمكن من استخراج الاحكام في غير الفرائض .

فمنهم من قال : يتجزأ الاجتهاد ، ومنهم من منع .

ومثبت تجزؤ الاجتهاد احتج بوجهين :

الأول - لو لم يتجزأ الاجتهاد - لعلم المجتهد جميع الأحكام ؛

لوجوب تمكنه حينئذ من استخراج جميع الأحكام .

والتالي باطل ؛ فإن مالكا ، - مع علوشأنه - لم يعلم الجميع ؛

لأنه سئل عن أربعين مسألة ، فقال في ست وثلاثين منها :

لا أدري (٢) .

أجاب بأن مالكا إنما لم يجب عن تلك المسائل لتعارض الأدلة

عنده ، لا لعدم تمهره في الجميع .

وبأنه إنما لم يجب عنها بسبب عجزه عن المبالغة في استفراغ

الوسع في الحال بسبب مانع ، ولكن كان متمكنا من استخراج

مأسئل عنه .

(١) الأصل : الاستخراج .

(٢) راجع ٢٧/١

والحاصل أن عدم تجزؤ الاجتهاد يستلزم تهيؤ العلم بالجميع .
وقول مالك : لا أدري ، لا يوجب عدم تهيؤ العلم بالجميع .
الثاني - إذا اطلع المستفرغ على أمارات مسألة - فهو وغيره ،
أي المجتهد المطلق ، سواء في تلك المسألة . فكما تمكن المجتهد
المطلق من استخراج حكم تلك المسألة تمكن المستفرغ أيضا .
أجاب بأننا لانسلم أنه والمجتهد المطلق سواء في تلك المسألة ؛
فإنه قد يكون مالم يعلمه ^(١) متعلقا بتلك المسألة ، ولا يتمكن هو من
استخراج حكم تلك المسألة لتعلق مالم يعلمه ^(٢) بتلك المسألة .
بخلاف المجتهد المطلق فإنه يتمكن لعلمه بما يتعلق بتلك
المسألة .

(^٣) ولقائل أن يقول : إذا كان لما لم يعلم تعلق بالمسألة - لم
يكن عارفا بجميع أمارات تلك المسألة . وهو خلاف
المفروض ^(٣) .)
ص - النافي : كل ما يقدر جهله ، يجوز تعلقه بالحكم
المفروض .

وأجيب : الفرض حصول الجميع في ظنه عن مجتهد ، أو بعد
تحرير الأئمة للأمارات .
ش - النافي لتجزؤ الاجتهاد احتج بأن كل ما يقدر جهله ،

(١) أ : يعلم .
(٢) الأصل ، أ ، ج : يعلم .
(٣) ساقط من أ .

يجوز أن يتعلق بالحكم المفروض . فحينئذ لا يكون متمكنا من الاجتهاد في الحكم المفروض .

أجاب بأن الغرض حصول جميع أمارات تلك المسألة في ظن الفقيه عن مجتهد بأن يطلع^(١) على جميع ما يتعلق بتلك المسألة ، وبأنه بعد تحرير الأئمة الأمارات وتخصيص كل بعض من الأمارات ببعض المسائل عرف الفقيه أن ماعداها لم يكن له تعلق بتلك المسألة .

ص - ﴿ مسألة ﴾ المختار أنه - عليه السلام - كان متعبدا بالاجتهاد .

لنا : مثل (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ) و «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى» .

ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي .

واستدل أبو يوسف بقوله تعالى : (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ) .

وقره الفارسي .

واستدل بأنه أكثر ثوبا للمشقة فيه ، فكان أولى .

وأجيب بأن سقوطه لدرجة أعلى ،

ش - اختلفوا في أن الرسول - عليه السلام - هل هو متعبد

بالاجتهاد أم لا ؟

(١) أ : يطلعه .

والمختار عند المصنف أنه كان متعبدا بالاجتهاد .

واحتج بقوله تعالى : (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ ^(١)) وبقوله - عليه السلام - : « لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدى ^(٢) » .

أما وجه التمسك بالآية فإنه عاتب الرسول - عليه السلام - في الآية ^(٣) على الإذن . فلو كان الإذن بالوحي - لما عاتبه . وإذا لم يكن بالوحي ^(٤) - تعين أن يكون عن اجتهاد ؛ لأن الرسول - عليه السلام - لا يحكم عن تشهى النفس ؛ لقوله تعالى : (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ^(٥)) فلو لم يكن متعبدا بالاجتهاد - لم يجوز ارتكابه .

وأما التمسك بالحديث ، فلأن سوق الهدى الصادر من

-
- (١) ٤٣ - التوبة - ٩ .
(٢) رواه مسلم في ١٥ - الحج ، ١٧ - باب بيان وجوه الإحرام ، حديث رقم (١٣٠ ، ١٤١) ٨٧٩/٢ عن جابر في حديثه الطويل .
ورواه البخاري في ٢٥ - الحج ، ٨١ - باب تقضى الحائض المناسك ، حديث رقم (١٦٥١) ٥٠٤/٣ وفي العمرة ، ٢٦ - باب عمرة التنعيم ، حديث رقم (١٧٨٥) ٦٠٦/٣ .
وفي ٩٤ - التمني ، ٣ - باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم - لو استقبلت الخ حديث رقم (٧٢٢٩) ٢١٨/١٣ .
وفي ٩٦ - الاعتصام ، ٢٧ - باب نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن التحريم الخ حديث رقم (٧٣٦٧) ٣٣٧/١٣ عن جابر .
وفي ٤٧ - الشركة ، ١٥ - باب الاشتراك في الهدى والبدن ، حديث رقم (٢٥٠٥ ، ٢٥٠٦) ١٣٧/٥ ، ١٣٨ عن ابن عباس .
(٣) « في الآية » ساقط من أ .
(٤) أ : بالإذن بدل « بالوحي » .
(٥) ٣ - - النجم - ٥٣ .

الرسول - عليه السلام - لا يجوز أن يكون بالوحي ؛ (١) لأنه لا يجوز للرسول - عليه السلام - أن يبدل الوحي من تلقاء نفسه . وإذا لم يكن بالوحي (١) - تعين أن يكون بالاجتهاد . كما تقرر في الآية .

واستدل أبو يوسف على أن الرسول - عليه السلام - كان متعبدا بالاجتهاد بقوله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (٢) .)

ووجه الاستدلال بها - كما قرره أبو علي الفارسي - أن الإراءة إما من الرأي الذي هو الاجتهاد ، أو من الرؤية بمعنى الإبصار ، أو بمعنى العلم .

(٣) لاجئز أن يكون من الرؤية بمعنى الإبصار ؛ لأن المراد بـ « ما » في قوله تعالى : « بما أراك الله » هو الأحكام . وهي لا تكون مبصرة .

ولا جائز أن يكون من الرؤية بمعنى العلم (٣) . والإل لوجب ذكر المفعول الثالث ؛ لوجود ذكر المفعول الثاني ، وهو الضمير الراجع إلى الموصول . وهو في حكم الملفوظ . فتعين أن يكون بمعنى الرأي .

والجواب أن « ما » مصدرية لاموصولة . وقد حذف المفعولان وهو جائز .

(١) ساقط من ١ .

(٢) ١٠٥ النساء - ٤ .

(٣) ساقط من ١ .

وأيضاً على تقدير أن يكون « ما » موصولة - جاز حذف
المفعول الثالث عند حذف الثاني .

واستدل أيضاً بأن العمل بالاجتهاد أكثر ثواباً ؛ لأنه أشق من
العمل بالنص . وما هو أشق ، أكثر ثواباً ؛ لقوله - عليه السلام - :
« أفضل العبادات أحزمها ^(١) » أي أشقها . وما هو أكثر ثواباً - كان
أولى .

أجاب بأن درجة الوحي أعلى من الاجتهاد ؛ لأنه لم يتطرق
إليه الخطأ . فيسقط الاجتهاد ؛ لأن ما هو أعلى درجةً ، أولى .

ص - قالوا : (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ
يُّوحَىٰ) .

(١) أفضل العبادات - وفي رواية بالإفراد - أحزمها . قال في الدرر تبعاً للزركشي :
لا يعرف . وقال ابن القيم في شرح المنازل : لا أصل له . وقال المزي هو غرائب
الأحاديث . ولم يرد في شيء من الكتب الستة . وقال القاري في الموضوعات
الكبرى : معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة : الأجر على قدر
التعب . انتهى .

وذكر في اللآلئ عقبه أن مسلماً روى في صحيحه قول عائشة : إنما أجرك على
قدر نصبك . وهو في نهاية بن الأثير مروى عن ابن عباس بلفظ : سئل رسول الله
- صلى الله عليه وسلم - أي الأعمال أفضل ؟ قال : أحزمها .
انظر : كشف الخفاء ١/١٧٥ .

وروى مسلم في ١٥ - الحج ، ١٧ - باب بيان وجوه الإحرام ، رقم (١٢٦)
٨٧٦/٢ ، ٨٧٧ عن أم المؤمنين قالت : قلت : يا رسول الله : يصدر الناس
بنسكين وصادر بنسك واحد ؟ قال : انتظري . فإذا طهرت فأخرجي إلى التنعيم
فأهئي منه ، ثم القينا عند كذا وكذا (قال : أظنه قال غدا) . ولكنها على قدر
نصبك أو (قال) نفقتك .

وأجيب بأن الظاهر رد قولهم (افترى ^(١)) ولو سلم فإذا تعبد بالاجتهاد بالوحي - لم ينطق إلا عن وحي .

قالوا : لو كان - لجاز مخالفته ؛ لأنها من أحكام الاجتهاد .

وأجيب بالمنع ، كالإجماع عن اجتهاد .

قالوا : لو كان - لما تأخر في الجواب .

قلنا : لجواز الوحي ، أو لاستفراغ الوسع .

قالوا : القادر على اليقين ، يحرم عليه الظن .

قلنا : لا يعلم إلا بعد الوحي - فكان كالحكم بالشهادة .

ش - المانعون من تعبد الرسول - عليه السلام - بالاجتهاد

احتجوا بأربعة وجوه .

الأول - قوله تعالى : (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ

يُوحَىٰ .) فإن الآية اقتضت أن يكون الحكم الصادر عن الرسول

- عليه السلام - بالوحي . والاجتهاد ليس بوحي - فلا يجوز أن

يصدر عن الرسول الحكم بالاجتهاد .

أجاب ^(٢) بأن قرينة الحال تشعر بأن المراد من الآية رد قول

الكفار : (افترى عَلَى اللَّهِ ^(٣)) . فيكون المعنى أن ما ينطق به قرآنا ،

(١) ط ، ع افتراه وهو من الآية ٤ - الفرقان - ٢٥ .

(٢) ١ : أجيب .

(٣) ٢٨ - المؤمنون - ٢٣ ، وفي بعض النسخ «افتراه» وهو من الآية ٤ - الفرقان -

٢٥ .

فهو من الوحي ، لا أن كل ما صدر (١) عنه من الوحي .

ولئن سلم أن كل ما صدر منه بالوحي - فلا نسلم أن الحكم إذا ثبت بالاجتهاد - لا يكون بالوحي . فإنه إذا تعبد الرسول - عليه السلام - بالاجتهاد بالوحي - لم ينطق الا عن وحي .

الثاني - أن الرسول لو كان متعبدا بالاجتهاد - لجاز مخالفته في الحكم الثابت بالاجتهاد ؛ لأن الحكم الثابت بالاجتهاد من خواصه جواز المخالفة .

والتالي باطل .

أجاب بأننا لانسلم أن الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته . وذلك لأن الحكم الثابت بالإجماع الذي يكون سنده اجتهادا ، اجتهادي ، ولا يجوز مخالفته .

الثالث - لو كان الرسول - عليه السلام - متعبدا بالاجتهاد - لما تأخر في الجواب .

والتالي باطل ؛ لأنه قد توقف في أحكام الوقائع كثيرا وانتظر الوحي .

أجاب بأنه إنما توقف لجواز الوحي وانتظار النص . فإن الاجتهاد إنما يجوز إذا لم يكن نص يثبت به الحكم . أو بأنه إنما توقف لاستفراغ الوسع في الاجتهاد .

(١) الأصل : يصر .

الرابع - أنه - عليه السلام - كان قادراً على تحصيل اليقين بالأحكام بواسطة الوحي . والقادر على اليقين ، يحرم عليه الظن . كما أن من عاين جهة القبلة - لا يجوز له الاجتهاد فيها .

أجاب بأنه حين عمل بالظن ، لم يحصل اليقين له . فجاز العمل بالظن . واليقين لا يحصل إلا بعد الوحي . فحيثذ يكون اجتهاده كالحكم بالشهادة . فكما جاز له الحكم بالشهادة الموجبة للظن - وإن حصل بعده اليقين بسبب الوحي - فكذلك جاز الحكم بالاجتهاد ، وإن حصل بعد الحكم اليقين بواسطة الوحي (١) .
ص - ﴿ مسألة ﴾ المختار وقوع الاجتهاد ممن عاصره ظناً .
وثالثها - الوقف .
ورابعها - الوقف فيمن حضره .

لنا : قول أبي بكر - رضي عنه - : لاها الله إذا لايعمد (٢) إلى أسد الله يقاتل عن الله ورسوله ، فيعطيك (٣) سلبه . فقال - صلى الله عليه وسلم - : « صدق » .
وحكم سعد (٤) بن معاذ في بني قريظة . فحكم بقتلهم

(١) الأصل : بالوحي بدل بواسطة الوحي .

(٢) الأصل : أ ، ب : لانعمد .

(٣) الأصل ، ب : فنعطيك .

(٤) الأصل ، ج : سعيد بن معاذ وهو خطأ وهو سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئى

القيس ، الأوسي الأنصاري ، صحابي من الأبطال ، كانت له سيادة أوس ، وحمل لواءهم يوم بدر ، وشهد أحدا فكان ممن ثبت فيها ورمي بسهم يوم الخندق فمات من أثر جرحه وعمره سبع وثلاثون سنة ، وحزن عليه النبي - صلى الله عليه وسلم . وفي الحديث : اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ . انظر الاعلام ٨٨/٣ ، صفة الصفوة ١/١٨٠ ، والإصابة ت ٣١٩٧ .

وسبي ذرارهم . فقال - عليه السلام - : «لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة^(١)» .

ش - اختلفوا في وقوع الاجتهاد من المجتهدين في عصره^(٢) على أربعة مذاهب :

أولها - المختار : وقوع الاجتهاد ممن عاصره مطلقا ، لكن ظنا ، لا قطعاً .

وثانيها - أنه لم يقع مطلقاً .

وثالثها - الوقف مطلقاً .

ورابعها - الوقف فيمن حضر الرسول - عليه السلام - دون من غاب عنه .

واحتج على المختار بقول أبي بكر - رضي الله عنه - : في حق أبي قتادة حيث قتل رجلاً من المشركين ، فأخذ غيره سلبه : لاها الله إذاً لايعمد^(٣) إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك^(٤) سلبه . فقال الرسول - صلوات الله عليه :

(١) قال التفقازاني (٢/٢٩٣) : (قوله بحكم من فوق سبع أرقعة) بفتح الميم على أن من موصولة . وفي المتن وسائر كتب الأصول : بحكم الله من فوق سبعة أرقعة ، بكسر الميم ، وإثبات التاء في سبعة . وفي الكتب المعتبرة في الحديث : لقد حكمت بحكم الملك ، بكسر الميم ، وروى بفتحها .

(٢) ١ : «عشرة» بدل «عصره» وهو خطأ .

(٣) ١ : لايعمل ، ب : لانعمد .

(٤) ب : فنعطيك : وفي البخارى : يعطيك .

« صدق » (١) .

فإنه - رضي الله عنه - قال ذلك عن اجتهاد ، والرسول - عليه السلام - قرر .

(١) عن أبي قتادة الأنصاري قال : خرجنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عام حنين . فلما التقينا كانت للمسلمين جولة . قال : فرأيت رجلا من المشركين قد علا رجلا من المسلمين فاستدرت له حتى أتيته من ورائه . فضربته على حبل عاتقه ضربة فقطعت الدرع . قال : وأقبل علي ، فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت . فأدركه الموت . فأرسلني . فلحقت عمر بن الخطاب فقلت له : ما بال الناس ؟ قال : ثم إن الناس رجعوا . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سلبه . قال أبو قتادة فقلت فقلت : من يشهد لي ؟ ثم جلست . ثم قال : من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سلبه . قال : فقلت فقلت : من يشهد لي ؟ ثم جلست . ثم قال الثالثة مثله . فقلت . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ما بالك يا أبا قتادة ؟ فافتصصت عليه القصة . فقال رجل من القوم : صدق يارسول الله ، سلبه عندي ، فأرضه عني . فقال أبو بكر - رضي الله عنه - لهما الله إذا لايعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : صدق . فأعطاه . فابتعت مخرقا في بنى سلمة فإنه لأول مال تأثلته في الاسلام .

رواه البخاري في ٥٧ - فرض الخمس ، ١٨ - باب من لم يخمس الاسلاب ، حديث رقم (٣١٤٢) ٢٤٧/٦ وفي ٦٤ - المغازي ، ٥٤ - باب قول الله تعالى : ويوم حنين الخ ، حديث رقم (٤٣٢١) ٣٤/٨ ، ٣٥ - ورواه مسلم في ٣٢ - الجهاد ، ١٣ - باب استحقاق القاتل سلب القتيل ، حديث رقم (٤١) ١٣٧٠/٣ ، ١٣٧١ .

قال التفتازاني (٢/٢٩٢) : قال الخطابي : والصواب : «لما الله ذا» بغير الف قبل الذا . ومعناه في كلامهم : لا والله ، يجعلون الهاء مكان الواو . ومعناه لا والله يكون ذا . كذا في شرح السنة . فالمراد بأسد : أبوقتادة . والخطاب في «فيعطيك» للرجل الذي عنده السلب ويطلب من رسول الله ارضاء أبي قتادة من ذلك السلب . وفاعل «لايعمد» و «يعطيك» : ضمير رسول الله ، عليه السلام .

وانظر : معالم السنن رقم (٢٦٠٢) ٤١/٤ .

وراجع لمزيد من التفصيل حاشية التفتازاني .

(يقال : لاها الله مافعلت ، أي لا والله . أبدلت الهاء من الواو^(١) .)

وأيضاً : حَكَّم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سعد^(٢) بن معاذ في بني قريظة . فحكم سعد بقتلهم وسبى ذراريهم . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة »^(٣) . وهو جمع الرقيع ، وهو السباء .

- (١) العبارة ما بين القوسين ساقطة من ١ .
(٢) في الأصل : سعيد بن معاذ وهو خطأ .
(٣) عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال : نزل أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ . فأرسل النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى سعد . فأتى على حمار . فلما دنا من المسجد ، قال للأنصار : قوموا إلى سيدكم أو خيركم . فقال : هؤلاء نزلوا على حكمك . فقال : تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم . فقال : قضيت بحكم الله تعالى . وربما قال : بحكم الملك .
رواه البخاري وهذا لفظه في ٦٤ - المغازي ، ٣٠ - باب مرجع النبي - صلى الله عليه وسلم - من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ، حديث رقم (٤١١٧) ٤٠٧/٧ .
ومسلم في ٣٢ - الجهاد ، ٢٢ - باب جواز القتال من نقض العهد ، حديث رقم (١٧٦٨) ١٣٨٨/٣ .

قال ابن كثير في التحفة (ورقة ٣٠ ألف) : ورواه محمد بن إسحاق في السيرة عن عاصم بن عمر عن قتادة عن عبد الرحمن بن سعد بن معاذ عن علقمة بن وقاص أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لسعد بن معاذ ، حين حكم في بني قريظة : لقد حكم فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة . قال ابن كثير : وهذا مرسل . (انظر : سيرة ابن هشام ٢٥١/٣ ولفظه «حكمت» بدل «حكم») وقال أيضاً : وروى مثله الإمام سعيد بن يحيى بن سعيد الأموي في مغازيه عن أبيه عن محمد بن إسحاق عن أبيه عن معيد بن كعب بن مالك . وروى أيضاً بسند جيد من حديث عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه . قال الخطابي : ومن رواه بالفاء فقد غلط . انظر : غريب الحديث ٢٥٢/٣ رقم ٢٨٩ ، والمعتبر (ق ١/٩٣) .

وقد حكم ذلك بالاجتهاد^(١) .
ص - قالوا : القدرة على العلم تمنع الاجتهاد .

قلنا : ثبت الخيرة بالدليل .

قالوا : كانوا يرجعون [إليه^(٢)]

قلنا : صحيح ، فأين منهم ؟

ش - المانعون من وقوع الاجتهاد ممن عاصره احتجوا

بوجهين :

الأول - أن معاصر الرسول - عليه السلام - يقدر على العلم
بالحكم بأن يرجع إلى النبي - عليه السلام - في الواقعة . والقدرة على
العلم تمنع الاجتهاد .

أجاب بأنه ثبت الخيرة بين المراجعة إلى الرسول - عليه
السلام - وبين الاجتهاد بالدليل . فلا تمنع القدرة على العلم^(٣)
الاجتهاد^(٤) .

الثاني - أن الصحابة كانوا يرجعون إلى النبي - عليه السلام -
في الوقائع . فدل ذلك على عدم جواز الاجتهاد .

(١) قال الزركشي في المعتبر (١/٩٣) : تنبيه - ذكر المصنف (أي ابن الحاجب) تبعا
للأمدي وغيره هذا وما قبله حجاً على وقوع الاجتهاد من الصحابة في عصره
- صلى الله عليه وسلم - وفيه نظر . ثم بين وجوه النظر .

(٢) زيادة من أ ، ط ، ع .

(٣) «العلم» ساقط من أ .

(٤) الأصل : بالاجتهاد .

أجاب بأن رجوعهم إلى النبي - عليه السلام - في الوقائع صحيح ، ولكن لم يدل على منعهم من الاجتهاد .
ص - ﴿ مسألة ﴾ الإجماع على أن المصيب في العقليات واحد .

وأن النافي لملة الإسلام مخطيء ، آثم ، كافر ، اجتهد أو لم يجتهد .

وقال الجاحظ : لا إثم على المجتهد . بخلاف المعاند .
وزاد العنبري : كل مجتهد في العقليات مصيب .
لنا : إجماع المسلمين على أنهم من أهل النار .
ولو كانوا غير آثمين - لما ساغ ذلك .
واستدل بالظواهر .

وأجيب باحتمال التخصيص .
ش - الإجماع منعقد على أن المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد ؛ إذ المطابق لما في نفس الأمر لا يكون إلا واحدا .
وأیضا : الاجماع منعقد على أن النافي لملة الإسلام مخطيء ، آثم ، كافر ، اجتهد أو لم يجتهد ؛ إذ حقيقة (١) دين الإسلام أظهر من الشمس وأبين من النهار . فلا مجال لنفيه (٢) بالاجتهاد أو بغيره .

(١) الأصل ، ب : حقيقة . وهو تحريف .

(٢) ب : لنافيه .

وقال الجاحظ (١) : المجتهد - سواء كان اجتهاده في نفي ملة الاسلام أو في غيره - مخطيء إذا لم يكن مطابقاً للواقع ، ولكن لا آثم عليه . بخلاف المعاند .

وزاد العنبري (٢) على ما قال الجاحظ : إن كل مجتهد في العقليات مصيب (٣) .

واحتج المصنف على أن نافي ملة الإسلام مخطيء ، آثم ، كافر ، اجتهد أو لم يجتهد بأن المسلمين أجمعوا على أن النافي لملة الإسلام من أهل النار ، اجتهد أو لم يجتهد .

فلو لم يكن النافي ملة الإسلام آثماً ، كافراً - لما ساغ الحكم بأنه من أهل النار .

واستدل على أن نافي ملة الإسلام مخطيء آثم ، كافر بظواهر الآيات .

منها - قوله تعالى : (فَوَيْلٌ لِلْمُكْذِبِينَ (٤)) وقوله تعالى :

-
- (١) سبقت ترجمته . في ٦٣٢/١
- (٢) هو أبو الحسن أو أبو الحسن عبدالله أو عبدالله بن الحسن أو الحسين العنبري ، قاضي البصرة ، صدوق مقبول احتج به مسلم في صحيحه في ذكر موت أبي سلمه لكن تكلم في معتقده بسبب البدعة .
مات سنة ١٦٨ هـ . وذكر ابن حجر رجوعه عن معتقداته الفاسدة .
انظر : المعبر (ورقة ٢/١١٦) وتهذيب التهذيب (٧/٧ - ٨) .
- (٣) راجع لمذهب العنبري والجاحظ : المعتمد ٢/٩٨٨ ، والمستصفي ٢/٣٥٩ ، ومسلم الثبوت ٢/٣٧٧ ، وإحكام الأمدي ٤/١٧٨ .
- (٤) ١١ الطور ٥٢ .

(ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ^(١)) . وقوله تعالى : (ذَالِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي
ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ ^(٢)) وقوله : (وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَّا
إِنَّهُمْ هُمُ الْكَاذِبُونَ ^(٣)) .

ووجه الاستدلال بها أنه تعالى ذمهم على اعتقادهم ^(٤)
وتواعدهم بالعقاب . ولو كانوا معذورين - لما كان كذلك .

أجاب عنه باحتمال التخصيص فإنه يحتمل أن يكون المراد هو
المعاند .

ص - قالوا : تكليفهم بنقيض ^(٥) اجتهادهم ، ممتنع عقلا
وسمعا ؛ لأنه مما لا يطاق .

(وأجيب ^(٦)) بأنه كلفهم الإسلام وهو من المتأق المعناد ،
فليس من المستحيل في شيء .

ش - القائلون بأن المجتهدين في نفي ملة الإسلام لا إثم
عليهم قالوا : تكليف الكفار نقيض ما أدى إليه اجتهادهم ممتنع
عقلا وسمعا ؛ لأنه مما لا يطاق ؛ لأنه لا قدرة لهم على نقيض ما أدى
إليه اجتهادهم .

أجاب بأنا لانسلم أن تكليفهم نقيض ما أدى إليه اجتهادهم

* في الأصل وج : المنافى المعتاد .

(١) ٢٧ ص ٣٨ .

(٢) ٢٣ فصلت ٤١ .

(٣) ١٨ المجادلة ٥٨ .

(٤) أ : على اعتقادهم به .

(٥) فيما عدا ط ، ع : نقيض .

(٦) ساقط من أ .

ممتنع . وإنما يكون محالا لو كان نقيض ما أدى إليه اجتهادهم محالا لذاته . وليس كذلك ؛ لأنه ممكن في نفسه بل غايته أن نقيض ما أدى إليه اجتهادهم مناف لما تعودوه^(١) . . والتكليف بالمنافي المعتاد^(٢) واقع فضلا عن أن يكون جائزا .

وذلك لأنهم كلفوا بالإسلام ، وهو من المنافي المعتاد^(٣) وهو الكفر^(٤) . فليس تكليفهم بنقيض ما أدى إليه اجتهادهم من المستحيل في شيء .

ص - ﴿ مسألة ﴾ القطع لا إثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي .

وذهب بشر المريسي والأصم إلى تأييم المخطيء .

لنا : (العلم^(٥)) بالتواتر باختلاف الصحابة المتكرر الشائع من غير نكير ولا تأييم لمعين ولا مبهم .

والقطع أنه لو كان إثم^(٦) لقصت^(٧) العادة بذكره .

واعترض كالقياس .

ش - القطع حاصل بأنه لا إثم على مجتهد مخطيء في حكم شرعي اجتهادي ، أعنى الذي لا قاطع فيه .

(١) (٢، ٢، ١) ب : من المتأني المعتاد .

(٤) «وهو الكفر» ساقط من ب

(٥) ساقط من أ .

(٦) ط : أثم .

(٧) فيما عدا ط ، ع : لاقتضت .

وذهب بشر المريسي (١) والأصم (٢) إلى تأثيم المخطيء (٣) .

لنا : حصل العلم بالتواتر باختلاف الصحابة اختلافا متكررا شائعا من غير تكبير ولا تأثيم بعضهم بعضا ، لا بطريق التعيين ولا بطريق الإبهام .

والقطع حاصل بأنه لو كان إثم لمعين أو مبهم - لقصت العادة بذكره ؛ لأنه من المهات .

واعترض على هذا بمثل ما اعترض على القياس من أنهم أثم بعضهم بعضا في العمل بالاجتهاد وأنكر عليه ، ونقل .

ولو سلم أنه لم ينقل - فلا يدل عدم النقل على عدم الإنكار .

والجواب عنه ههنا كالجواب ثمة .

(١) بشر بن غياث المريسي متكلم مشهور ، تفقه على أبي يوسف القاضي خاصة وسمع من حماد بن سلمة وغيره وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة . يقول بخلق القرآن وكان جهميا . كان أبوه يهوديا . قال أبو زرعة : هو زنديق . قال الشافعي : ناظرت بشرا في القرعة فذكرت حديث عمران بن حصين . فقال هذا قمار . فأتيت أبا البحرني القاضي ، فحكيت له ذلك . فقال يا أبا عبد الله شاهد آخر وأصلبه . مات سنة ست أو ثمان عشرة ومائتين .

انظر : المعتبر ورقة ١/١١٥ طبقات الأسنوي (١/١٤٣) ومراة الجنان (٧٨/٢) والفوائد البهية (٥٤) والجواهر المضية (١/٤٤) والوفيات (١/١٢٧) والبداية والنهاية (١٠/٢٨١) والنجوم الزاهرة (٢/٢٢٨) ، وطبقات المعتزلة للمرتضى ص ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) أبوبكر الأصم من رؤساء المعتزلة ، كان من أفصح الناس وأتقاهم وأورعهم وله تفسير عجيب ، وعنه أخذ ابن عليّة .

انظر : المعتبر ١/١١٦ ، ٢ ، وطبقات المعتزلة للمرتضى ص ٥٦ .

(٣) انظر : المعتمد ٢/٩٤٩ ، والمستصفي ٢/٣٦١ ، والمسلم مع الفواتح ٢/٣٧٩ .

ص - ﴿مسألة﴾ المسألة التي لاقطع فيها ، قال القاضي والجبائي : كل مجتهد [فيها] ^(١) مصيب ، وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد .

وقيل : المصيب واحد .

ثم منهم من قال : لا دليل عليه ، كدفين يصاب ^(٢) .

وقال الاستاذ : إن دليله ظني ، فمن ظفر به - فهو المصيب .

وقال المريسي والأصم : دليله قطعي . . والمخطيء آثم .

ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب .

فإن كان فيها قاطع ، فقصر - فمخطيء آثم ؛ وإن لم يقصر

- فالمختار مخطيء غير آثم .

لنا : لا دليل على التصويب . والأصل عدمه .

وصوب غير معين للإجماع .

وأیضا : لو كان مصيبا - لاجتمع النقيضان ؛ لأن استمرار

قطعه مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره - لوجب

الرجوع . فيكون ظانا عالما بشيء واحد .

ش - اختلفوا في المسألة التي لاقطع فيها .

فقال القاضي والجبائي : كل مجتهد في تلك المسألة مصيب ،

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) الأصل : نصاب ، وهو خطأ .

ولم يكن قبل الاجتهاد حكم فيها ، وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد ، أي يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده .

وقيل : المصيب فيها واحد ؛ لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا معيناً .

ثم اختلفوا فيما بينهم :

فمنهم من قال : لا دليل عليه ، بل هو كدفين يصاب (١) بطريق الاتفاق .
فمن ظفر به فهو المصيب ، ومن لم يصبه فهو المخطيء .
ومنهم من قال : عليه دليل .

ثم اختلفوا فيما بينهم ،

فقال الأستاذ : إن دليله ظني ، فمن ظفر به فهو المصيب ، وله أجران . ومن لم يصبه - فهو مخطيء ، وله أجر واحد .
وقال المريسي والأصم (٢) : دليله قطعي ، والمخطيء آثم .
ونقل عن الأئمة الأربعة : الشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد ، التخطئة والتصويب (٣) .

-
- (١) الأصل : نصاب . وهو خطأ .
(٢) انظر : إرشاد الفحول ٢٥٩ .
(٣) انظر : كشف البزدوي ٢٥/٤ ، واللمع ص ٧٠ ، والتبصرة ص ٧٩ ومابعداها ،
والتمهيد للأسنوي ص ١٦٣ ، ونهاية السؤل والإبهاج ١٧٨/٣ ، ١٧٩ ، وفواتح
الرحموت ٣٨٠/٢ ، وتيسير التحرير ٢٠١/٤ ومابعداها ، وإحكام الأمدي
١٥٩/٤ ، والروضة ١٩٣ .

فإن كان في المسألة دليل قاطع ، فقصر المجتهد في طلبه ، ولم يظفر به ، فمخطىء آثم . وإن لم يقصر فالمختار مخطىء غير آثم .

واحتج (١) المصنف عليه بثلاثة وجوه :

الأول - لا دليل على تصويب الكل . والأصل عدمه . ومالا دليل عليه - لا يجوز القول به .

وصوب واحد غير معين ؛ لأن الإجماع منعقد على أن أحدهما مصيب ، ضرورة استحالة تحطئة الكل .

وتصويب واحد معين ، ترجيح بلا مرجح فتعين (٢) أن يكون المصيب واحدا غير معين (٣) .

الثاني - لو كان مصيبا - لاجتماع النقيضان .

والتالي باطل .

بيان الملازمة أن الكل لو كان مصيبا ، فالمجتهد إذا ظن أن حكم الله في حقه ما أدى إليه اجتهاده ، جزم وقطع بأن الحكم ذلك ، ضرورة علمه بأنه كل مجتهد مصيب .

وإذا قطع - استمر قطعه ؛ إذ الأصل بقاء الشيء على ماكان . واستمرار قطعه مشروط ببقاء ظنه للإجماع على أنه لو ظن غيره -

(١) أ : ثم احتج .

(٢) الأصل : وتعين .

(٣) أ ، زيادة : «لأن الإجماع منعقد على أن أحدهما إلى» .

وجب الرجوع . فيكون ظانا عالما^(١) بشيء واحد في زمان واحد .
فيلزم اجتماع النقيضين ، ضرورة اقتضاء القطع عدم احتمال
النقيض ، والظن احتمال النقيض .

ص - لا يقال : الظن ينتفي بالعلم ؛ لأننا نقطع ببقائه .

ولأنه كان يستحيل ظن النقيض مع ذكره^(٢) .

فإن قيل : مشترك الإلزام ؛ لأن الإجماع على وجوب اتباع
الظن . فيجب الفعل أو يحرم قطعا ،

قلنا : الظن متعلق بأنه الحكم المطلوب ، والعلم^(٣) بتحريم
المخالفة ، فاختلف المتعلقان - فإذا تبدل الظن - زال شرط تحريم
المخالفة .

فإن قيل : فالظن متعلق بكونه دليلا ، والعلم بثبوت
مدلوله . فإذا تبدل الظن - زال شرط ثبوت الحكم .

قلنا : كونه دليلا حكم أيضا . فإذا ظنه - علمه ، وإلاجاز أن
يكون المتعبد به غيره ، فلا يكون كل مجتهد مصيبا^(٤) .
ش - هذا إيراد على الملازمة المذكورة في الدليل الثاني .

توجيهه أن يقال : الملازمة إنما تتم أن لو كان استمرار القطع
مشروطا ببقاء الظن ، وهو ممنوع ؛ لأن الظن ينتفي بالعلم ، ضرورة

(١) أ : غانما .

(٢) فيما سوى ط ع : مع ذكره للعلم .

(٣) أ : والحكم بدل «العلم» .

(٤) أ زيادة : «لأنه لا يستقيم العلم بالمدلول مع احتمال الدليل .

انتفاء احتمال النقيض عند عدم احتمال النقيض . فلا يمكن اجتماع
الظن مع العلم . وما لا يمكن اجتماعه مع الشيء - لا يكون شرطا
له .

أجاب عنه بوجهين :

الأول - أنا نقطع ببقاء الظن عند بقاء الإصابة الموجبة
لاستمرار القطع . فلا يمكن منعه .

الثاني - أنه لو انتفى ظن الشيء بالعلم - لكان يستحيل ظن
نقيض الشيء مع ذكره ، أي مع ذكر الحكم لأجل العلم . فإنه عند
ظن نقيض الشيء يكون الشيء موهوما . وإذا كان الظن ينتفي
بالعلم - فبالحري أن ينتفي الوهم اللازم لظن نقيض الشيء بالعلم .

فيستحيل ظن النقيض مع ذكر الحكم لأجل العلم بالحكم ،
لكنه لا يستحيل ظن النقيض مع ذكر الحكم للإجماع على أنه يجوز
ظن نقيض الحكم عند ذكر الحكم .

فإن قيل : ما ذكرتم من لزوم اجتماع النقيض مشترك الإلزام ؛
فإنه كما يلزم اجتماع النقيضين ^(١) على مذهب تصويب الكل - يلزم
اجتماعهما على تصويب الواحد .

وذلك لأن الإجماع منعقد على أن المجتهد إذا ظن وجوب
الفعل أو حرمة - وجب اتباع ظنه . فيلزم وجوب الفعل أو حرمة
قطعا مع كونه ظانا بالوجوب أو الحرمة . فيلزم أن يكون الشيء

(١) الأصل ، ج : النقيض .

الواحد معلوما مظنوناً (١) في زمان واحد .

أجاب عنه بأنه لم يلزم كون الشيء الواحد معلوماً
مظنوناً (٢) .

وذلك لأن الظن يتعلق بأن الوجوب أو الحرمة هو الحكم
المطلوب . والعلم يتعلق بتحريم مخالفة ذلك الظن ، فاختلف
المتعلقان .

قوله : « فإذا تبدل الظن - زال شرط المخالفة » إشارة إلى
جواب دخل .

توجيهه (٢) أن يقال : متعلق العلم أو الظن واحد . وذلك
لأنه إذا تبدل ظن الحكم - زال العلم بتحريم مخالفته . وهذا يدل
على أن متعلقها واحد .

أجاب بأن الظن شرط العلم بتحريم المخالفة . فإذا تبدل
الظن - زال شرط العلم بتحريم المخالفة . فيزول العلم بتحريم
المخالفة لزوال شرطه ، لا لأن متعلقها واحد .

فإن قيل : على تقدير تصويب الكل لم يلزم اجتماع
النقيضين (٣) ؛ فإن متعلق العلم والظن مختلف ؛ لأن الظن متعلق
بكون الدليل الذي أقامه المجتهد على الحكم دليلاً . والعلم متعلق
بثبوت مدلوله ، وهو الحكم . فاختلف المتعلقان .

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : توهمه .

(٣) الأصل ، ج : النقيض .

وزوال العلم عند تبدل الظن لا يوجب كون المتعلقين واحدا ؛
لأن الظن شرط العلم . وتبدل الشرط يوجب (١) زوال المشروط ،
كما قررتم .

أجاب بأن كون الدليل الذي أقامه المجتهد على الحكم دليلا ،
هو أيضا حكم . فإذا ظنه - لزم أن يكون معلوما ؛ لأنه لو لم يكن
معلوما - لجاز أن يكون المتعبد به غيره . فلا يكون كل مجتهد
مصيبا . وحينئذ يلزم أن يكون كون الدليل دليلا معلوما مضمونا في
حالة واحدة وهو محال .

ص - وأيضا : أطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع
وتكرر ، ولم ينكر .

عن علي وزيد وغيرهما (٢) - رضي الله عنهم - أنهم (٣) خطأوا
ابن عباس في ترك العول ، وخطأهم وقال : من باهلني - باهلته أن
الله لم يجعل في مال واحد نصفان ونصفا وثلاثا .
ش - الثالث - أن الصحابة قد اطلقوا الخطأ في الاجتهاد
كثيرا . وشاع وذاع ، ولم ينكر أحد . فيكون إجماعا منهم على أن
المصيب واحد .

منها ؛ ماروى عن علي وزيد وغيره كابن مسعود - رضي الله
عنهم أنهم خطأوا ابن عباس في ترك العول . وخطأهم ابن عباس ،
وقال : من باهلني ، أي من لاعنني ، لاعتته أن الله لم يجعل في مال

(١) : لا يوجب .

(٢) : فيما عدا ط ، ع : وغيره .

(٣) : الأصل : أنه .

واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً^(١) .

ومنها : ماروي عن ابن عباس أنه قال : ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أبا^(٢) .
ص - واستدل : إن كانا بدليين ، فإن كان أحدهما راجحاً -
تعين ، والإسقاطا .

وأجيب بأن الأمارات ترجح^(٣) بالنسب^(٤) . فكل راجح .
واستدل بالإجماع على شرع^(٥) المناظرة . فلولا تبين^(٦)
الصواب - لم تكن فائدة .

وأجيب : بتبيين الترجيح أو التساوي أو التمرين .
واستدل بأن المجتهد طالب ، ولا مطلوب ، محال . فمن
أخطأه^(٧) ، فهو مخطيء قطعاً .

وأجيب : مطلوبه^(٨) ما يغلب على ظنه ، فيحصل ، وإن كان
مختلفاً .

(١) تقدم تخريجه في مسألة : لو ندر المخالف ، من مسائل الإجماع في ١/٥٥٥

(٢) روى معناه عبدالرزاق في الجامع والبيهقي في السنن بأسانيد عن الشعبي في حديث طويل (كنز العمال ٤٩/١١) .

(٣) ط ، ع : ترجح .

(٤) الأصل : النسبة .

(٥) ع : شرط بدل «شرع» وهو خطأ .

(٦) فيما عدا ج ، ع : تبين .

(٧) ط ، ع : أخطأ .

(٨) أ : مغلوبه .

واستدل بأنه يلزم حل الشيء وتحريمه لو قال مجتهد شافعي
لمجتهدة حنفية : أنت بائن . ثم قال : راجعتك .

وكذا لو تزوج [مجتهد ^(١)] امرأة بغير ولي ، ثم تزوجها بعده
مجتهد بولي .

وأجيب بأنه ^(٢) مشترك الإلزام ؛ إذ لاخلاف في لزومه ^(٣)
اتباع ظنه .

وجوابه أن يرفع إلى الحاكم فيتبع حكمه .
ش - هذه استدلالات أربعة على أنه ليس كل مجتهد
بمصيب :

الأول - أنه إذا اختلف اجتهاد المجتهدين في حكم ، فلا يخلو
إما أن يكون اجتهادهما بدليين أولاً .

فإن كان الثاني - يلزم تخطئة كل واحد من المجتهدين إن لم
يكن واحد منهما بدليل . وتخطئة أحدهما إن كان أحدهما بدليل
والآخر بغير دليل .

وإن كان الأول - فلا يخلو إما أن يكون أحد الدليلين راجحاً
على الآخر أولاً .

فإن كان الأول - تعين كون الأرحح دليلاً ، والآخر خطأ .
فيلزم أن يكون أحدهما مصيباً والآخر مخطئاً .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج ، ط ، ع .

(٢) الأصل : بائن .

(٣) ط ، ع : لزوم .

وإن كان الثاني - تساقط الدليلان . فيلزم أن يكون كل منهما مخطئا .

أجاب بأنه على كل واحد منها أمانة ، والأمارات تترجح بالنسب إلى الأشخاص . فكل أمانة تترجح بالنسبة إلى من يقول بها .

الثاني - الإجماع منعقد على شرع المناظرة . فلو لا تبين الصواب - لم تكن للمناظرة فائدة . وإذا كانت الفائدة تبين الصواب - لم يكن الكل مصيبا .

أجاب بأنا لانسلم أن فائدة المناظرة تبين الصواب ، بل يجوز أن تكون فائدتها تبين ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى ، أو تبين تساويهما ، أو فائدتها تمرين النفس . فإن التمرين يفيد النفس استعدادا تاما لاستنباط الأحكام .

الثالث - أن المجتهد طالب للحكم . وطالب ولا مطلوب ، محال ، لاستحالة طلب المعدوم .

وإذا كان له مطلوب ، فلا بد وأن يكون متقدما على وجود الطلب .

فلا بد من ثبوت حكم قبل (١) ثبوت الطلب . فمن أخطأ ذلك الحكم - مخطيء قطعاً ، فتعين أن يكون المصيب واحداً .

أجاب بأن مطلوبه ما يغلب على ظن المجتهد - ولا يلزم أن

(١) الأصل : فيلزم بدل قبل .

يكون متعينا في نفس الأمر قبل طلبه ، بل يكفي كونه موجودا في
الذهن . فيحصل مطلوب كل وإن كان مختلفا . فيكون الكل مصيبا
لتحقق مطلوبه .

الرابع - أنه لو كان كل واحد مصيبا - يلزم حل الشيء
وتحريمه ، وهو محال .

بيان الملازمة أن المجتهد الشافعي إذا قال لزوجته المجتهدة
الحنفية : أنت بائن . ثم قال : راجعتك . فإنها بالنظر إلى الزوج
تحل المراجعة ، وبالنظر إلى المرأة ، تحرم المراجعة . فيلزم حل
المراجعة وحرمتها .

(١) وكذا لو تزوج مجتهد حنفي امرأة بغير ولي ، ثم تزوجها
بعده مجتهد شافعي بولي - يلزم حل المرأة وحرمتها (١) بالنسبة إلى
كل واحد من الزوجين .

أجاب بأن هذا مشترك الإلزام . فإنه على تقدير أن يكون
المصيب واحدا - يلزم كلاً اتباع ظنه ؛ إذ لاخلاف في لزوم المجتهد
اتباع ظنه . فيلزم أن يكون الشيء الواحد حلالا حراما معا .

ثم قال المصنف : والجواب أن المتبع في مثل ما ذكر هو حكم
الحاكم ، لا اجتهادهما . فيرفع مثل ما ذكر إلى الحاكم فيتبع حكمه .
ص - المصوبة : قالوا : لو كان المصيب واحدا - لوجب
النقيضان ، إن كان المطلوب باقيا (٢) ، أو وجب الخطأ ، إن سقط

(١) ساقط من أ .

(٢) في أ و ج ، العبارة كما تلى : إن كان المطلوب باقيا ، للقطع بأن كل واحد منهما
مطلوب ، لأن هذا الباقي كان مطلوبا مع الحكم بالأول . أو أوجب الخ .

الحكم المطلوب .

وأجيب بثبوت الثاني بدليل أنه لو كان فيها نص أو إجماع ، ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد - وجب مخالفته ، وهو خطأ ، فهذا أجدر .

قالوا : قال : «بأيهم اقتديتم اهتديتم» .

ولو كان أحدهما مخطئا - لم يكن هدياً .

وأجيب بأنه هدى لأنه فعل ما يجب عليه من مجتهد أو مقلد .

ش - احتجت المصوبة بوجهين :

الأول - لو كان المصيب واحدا - لوجب النقيضان ، أو وجب

الخطأ .

والتالي باطل .

أما الملازمة - فلأن المجتهد إذا أدى اجتهاده إلى خلاف الحكم المطلوب - فلا يخلو إما أن يكون الحكم المطلوب باقيا على المجتهد أو سقط عنه .

فإن كان باقيا عليه - يلزم اجتماع النقيضين .

وإن سقط عنه - يلزم وجوب الخطأ ؛ لأن ما أدى إليه اجتهاده

ليس ثابتا في نفس الأمر .

أجاب بالتزام الثاني . فإنه جاز وجوب الخطأ .

وذلك لأنه لو كان في المسألة نص أو إجماع ، وسعى المجتهد

في طلبه ، ولم يطلع عليه بعد استفراغ الوسع في طلبه - وجب عليه الأخذ بموجب ظنه ، مع أن موجب ظنه خطأ بالاتفاق ؛ لكونه مخالفا للنص أو الإجماع .

وإذا وجب الخطأ في صورة وجد النص فيها - فوجب الخطأ فيما نحن فيه أولى ؛ لأنه لانص فيه .

الثاني - أنه - عليه السلام - قال : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم ^(١) » . يقتضي تصويب كل واحد من المجتهدين ؛ لأن الصحابة قد يختلف اجتهادهم . فلو كان بعضهم مخطئا - لم يكن الاقتداء به اهتداء ، بل ضلالة .

أجاب بأن كون الاجتهاد خطأ ، لا ينافي كونه هدى ؛ لأن العمل بالاجتهاد واجب على المجتهد وعلى من قلده . والهدى فعل ما يجب على المكلف ، سواء كان مجتهدا أو مقلدا - فيكون الاقتداء بهم اهتداء ، وإن كان اجتهادهم خطأ .

ص - ﴿ مسألة ﴾ تقابل الدليلين العقليين محال لاستلزامهما النقيضين .

وأما تقابل الأمارات الظنية وتعادلها ^(٢) ، فالجمهور : جائز . خلافا لآحمد والكرخي .

لنا : لو امتنع - لكان لدليل ، والأصل عدمه .
ش - تقابل الدليلين العقليين ، أى القطعيين محال ؛ لأن

(١) تقدم الكلام عليه في مسائل الاجماع .

(٢) ط : تعادلها .

الدليل العقلي يستلزم مدلوله في نفس الأمر . فلو تعادل الدليلان العقليان - يلزم اجتماع النقيضين ، وهو محال .

وأما تقابل الأمارات الظنية وتعادلها ، فالجمهور على أنه جائز . خلافاً لأحمد والكرخي .

دليل الجمهور أن تعادل الأمارات الظنية لو كان ممتنعاً - لكان امتناعه لدليل ؛ إذ لا يكون ممتنعاً لذاته . لكن بحثنا ولم نجد دليلاً دالاً^(١) على امتناع تعادل الأمارات الظنية . والأصل عدمه .
ص - قالوا : لو تعادلا^(٢) - فيما أن يعمل^(٣) بهما أو بأحدهما معينا أو مخيرا ، أولا .

والأول باطل .

والثاني - تحكم .

والثالث - حرام لزيد ، حلال لعمرو من مجتهد واحد .

والرابع كذب ؛ لأنه يقول : لا حلال ولا حرام ، وهو أحدهما .

وأجيب يعمل بهما في أنها وقفا ، أو بأحدهما مخيرا أو لا يعمل بهما .

ولاتناقض إلا من اعتقاد نفي الأمرين ، لافي ترك العمل .

(١) «دالا» ساقط من أ .

(٢) الأصل ، ج : تعالا بدل «تعادلا» .

(٣) الأصل ، ج : فيما أن يكون العمل بهما .

ش - المانعون من جواز تعادل الأمارتين قالوا : لو تعادل الأمارتان - فلا يخلو إما أن يعمل بكل منهما أو يعمل بأحدهما معينة ، أو يعمل بأحدهما على سبيل التخيير ، أو لا يعمل بواحدة منهما . والأقسام بأسرها باطلة .

أما الأول - فلأنه لو عمل بكل منهما - لزم اجتماع النقيضين . وهو باطل .

وأما الثاني - فلأن العمل بأحدهما دون الأخرى ، مع تعادلهما ، يوجب التحكم . وهو باطل .

وأما الثالث - فللزوم الحكم بأن شيئاً واحداً حلالاً لزيد ، حرام لعمره من مجتهد . وهو باطل .

وأما الرابع - فلأنه يلزم منه الكذب والتناقض ؛ فإن قوله : لاحلال ولا حرام يكون كذباً ؛ ضرورة أحدهما ، أعني الحلال أو الحرام في نفس الأمر .

أجاب بأنه يعمل بهما ، لا في إثبات الحكمين المتنافيين ، بل في إثبات أن كل واحدة منهما وقفت الأخرى ، أي منعتهما في ترتب مقتضاها عليهما . فيقف المجتهد عنهما .

أو يعمل بإحدهما على التخيير . ولا امتناع في ذلك ؛ فإنه كما جاز التخيير بالنص ، جاز بالاجتهاد .

أو لا يعمل بواحدة منهما . ولا يلزم الكذب والتناقض ؛ لأن التناقض إنما يلزم من اعتقاد نفي الأمرين في نفس الأمر ، لا من ترك

العمل بهما ؛ فإنه جاز أن يكون أحدهما ثابتا في نفس الأمر ، ولا يعمل بهما .

ص - ﴿ مسألة ﴾ لا يستقيم لمجتهد قولان متناقضان في وقت واحد . بخلاف وقتين ، أو شخصين على قول التخيير^(١) .

فإن ترتبا - فالظاهر ، رجوع .

وكذلك المناظرتان ، ولم يظهر فرق .

وقول الشافعي - رحمه الله - في سبع عشرة مسألة ، فيها قولان .

إما للعلماء . وإما فيها ما يقتضى للعلماء ، قولين لتعادل الدليلين عنده .

وإما لي قولان على التخيير عند التعادل .

وإما تقدم لي فيها قولان .

ش - لا امتناع في صدور القولين المتناقضين من مجتهد واحد في مسألتين ، إذا لم يكن جامع مشترك بينهما ، أو كان ولكن بينهما فرق .

أما في مسألة واحدة - فلا يستقيم أن يصدر قولان عن مجتهد واحد في وقت واحد ، بخلاف وقتين أو شخصين على قول التخيير ؛ فإنه يجوز أن يصدر قولان في مسألة واحدة عن مجتهد واحد في وقتين .

(١) في : ط ، ع : على القول بالتخيير .

وكذلك يجوز صدور قولين متناقضين من مجتهد واحد بالنسبة إلى شخصين ، لكن على قول التخيير .

وإنما بنى جواز صدور قولين متناقضين عند تعدد الشخص على قول التخيير ؛ لأن صدور قولين متناقضين من مجتهد واحد بالنسبة إلى شخصين إنما يستقيم إذا كان التخيير ثابتا في القولين (١) بسبب تعادل الأمارتين .

فإن ترتبا ، أي القولان ، بأن يكون أحدهما في وقت ، والآخر في وقت آخر .

فالظاهر أن القول الأول مرجوع عنه ، والقول الآخر هو قوله .

وكذلك المتناظرتان ، أي حكم المسألتين المتناظرتين اللتين لافرق بينهما ، حكم المسألة الواحدة .

وللشافعي - رضي الله عنه قولان في سبع عشرة مسألة .

وحمل المصنف إما على أنه نقل الشافعي عن العلماء فيها قولين .

وإما على أنه أراد أن في هذه المسائل ما يقتضي للعلماء قولين لتعادل الدليلين عنده .

وإما على أنه أراد أن في هذه المسائل قولين لي على التخيير عند التعادل .

(١) أ : القول .

وإما على أن في هذه المسائل قولين لي على الترتيب .
وإليه الإشارة بقوله : وإما تقدم لي فيها قولان .

ص - ﴿ مسألة ﴾ لا ينقض الحكم في الاجتهاديات منه ولا من
غيره باتفاق ؛ للتسلسل . فتفوت مصلحة نصب الحاكم .
وينقض إذا خالف قاطعا .

فلو (١) حكم على خلاف اجتهاده - كان ذلك باطلا ، وإن
قلد غيره اتفاقا .

فلو تزوج امرأة بغير ولي ، ثم تغير اجتهاده - فالمختار :
التحريم .

وقيل : إن لم يتصل به (٢) حكم .
كذلك المقلد بتغير اجتهاد مقلده .

فلو حكم مقلد بخلاف إمامه (٣) - جرى على جواز تقليد (٤)
غيره .

ش - حكم الحاكم في المسائل الاجتهادية إن لم يكن على
خلاف اجتهاده ، لا ينقض ذلك الحكم ، لا ذلك المجتهد ولا غيره
باتفاق ؛ لأنه لو جاز نقضه (٥) - يلزم التسلسل ؛ لأنه يجوز أن

(١) ط : ولو .

(٢) «به» ساقط من أ .

(٣) ط : بخلاف اجتهاد إمامه .

(٤) الأصل ، ط : تقليده .

(٥) الأصل : نقيضه .

ينقض الحكم الثاني أيضا ، وكذلك الثالث . وهلم جرا .
فيتسلسل ، فيفوت مصلحة نصب الحاكم لاضطراب الحكم .
وينقض بالاتفاق حكم الحاكم إذا خالف دليلا قاطعا نصا أو
إجماعا أو قياسا جليا .

ولو حكم حاكم على خلاف اجتهاده - كان حكمه باطلا ،
سواء كان الحاكم قلد غيره في ذلك الحكم ، أو لم يقلد .
فعلى هذا لو أدى اجتهاد المجتهد إلى صحة التزوج بغير ولي ،
ثم تغير اجتهاده ، هل يجب العمل بالاجتهاد الثاني ، أولا ؟ فيه
خلاف .

والمختار أنه يجب العمل بالاجتهاد الثاني ، فيلزم تحريم
الزوجة .

وقيل : لا يجب العمل بالاجتهاد الثاني إذا اتصل بالاجتهاد
الأول حكم حاكم ، فيلزم حل المرأة إذا اتصل بالاجتهاد الأول
حكم حاكم .

وهو ضعيف ؛ لأن العقد إذا لم يكن صحيحا - لا يصح بحكم
الحاكم .

وكذلك إذا تغير اجتهاد المقلد ، يجب على المقلد العمل
باجتهاده الثاني وترك الأول .

ولو حكم مقلد على خلاف إمامه ، جرى ذلك على جواز
تقليد غيره إذا قلد واحدا .

فإن جوزنا تقليد غيره بعد تقليده - جاز له الحكم بخلاف إمامه .

وإن لم نجوز - لايجوز له الحكم بخلاف إمامه .

ص - ﴿ مسألة ﴾ المجتهد قبل أن يجتهد ممنوع من التقليد .

وقيل : فيما لا يخصه .

وقيل : فيما لا يفوت وقته .

وقيل : إلا أن يكون أعلم منه .

وقال الشافعي : إلا أن يكون صحابيا .

وقيل : أرجح . فإن استووا ، تخير .

وقيل أو تابعا .

وقيل : غير ممنوع .

وبعد الاجتهاد ، اتفاق .

لنا : حكم شرعي ، فلا بد من دليل ، والأصل عدمه .

بخلاف النفي فإنه يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت .

وأیضا : متمكن^(١) من الأصل ، فلا يجوز البدل ، كغيره .

واستدل : لو جاز قبله - لجاز بعده .

(١) الأصل : يتمكن .

وأجيب بأنه بعده حصل الظن الأقوى (١) .

ش - اختلفوا في أن المجتهد هل يجوز له التقليد قبل الاجتهاد أم لا ؟

والمختار عند المصنف أن المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد .

وقيل : إن المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد فيما لا يخصه ، أي فيما يفتى فيه . ولا يكون ممنوعا من التقليد فيما يخصه ، أي فيما يتعلق بنفسه .

وقيل : إنما يجوز التقليد فيما يخصه إذا فات الوقت إن اشتغل بالاجتهاد .

وقيل : المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد ، إلا أن يكون مقلده أعلم منه .

وقال الشافعي : إنما يجوز التقليد إذا كان مقلده صحابيا .

وقيل : يجوز له تقليد الصحابي إذا كان الصحابي أرجح في نظره من غيره - وإن استوا في نظره ، تخير في تقليد من شاء .

وقيل : يجوز للمجتهد التقليد إذا كان مقلده صحابيا أو تابعيا .

وقيل : المجتهد غير ممنوع عن التقليد مطلقا .

(١) الأصل : القوى .

هذا إذا كان التقليد قبل الاجتهاد .

أما إذا كان بعد الاجتهاد فممنوع بالاتفاق .

احتج المصنف على المذهب المختار بوجهين :

الأول - أن جواز تقليد المجتهد حكم شرعي ، فلا بد له من دليل ؛ إذ لا يثبت حكم شرعي بدون دليل . وإلا يلزم تكليف الغافل . لكن بحثنا عنه ولم نجد ما يصلح أن يكون دليلا على جواز تقليد المجتهد . والأصل عدم الدليل .

فإن قيل : هذا معارض بأن عدم جواز تقليد المجتهد أيضا حكم شرعي ، فلا بد له من دليل ، والأصل عدمه .

أجيب بأن عدم الجواز نفي . والنفي يكفي فيه انتفاء دليل الثبوت .

والثاني - أن الاجتهاد أصل ، والتقليد بدل . والمجتهد متمكن من الاجتهاد الذي هو الأصل ، فلا يجوز البدل كغيره . مثل الوضوء والتميم . فإن البدل يصار إليه عند العجز عن الأصل .

واستدل على عدم جواز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد (^١) بأنه لو جاز تقليد المجتهد قبل الاجتهاد ^(١) -) لجاز له التقليد بعده .

والتالي باطل بالاتفاق .

بيان الملازمة أن المانع من التقليد هو تمكن المجتهد من معرفة

(١) . ساقط من ١ .

الحكم بالاجتهاد . وهو مشترك في الحالين . فإن منع ذلك عن التقليد بعد الاجتهاد - منع عن التقليد قبله - وإن لم يكن مانعا عن الاجتهاد بعده - لم يكن مانعا عن الاجتهاد قبله .

أجاب بأن الحاصل بعد الاجتهاد هو الظن الأقوى من الظن الحاصل من التقليد ، فلا جرم منع من التقليد - وقبل الاجتهاد لم يكن الظن حاصلًا فضلًا عن الظن الأقوى ، فلا جرم لا يكون التقليد ممنوعًا .

ص - المجوز : (فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) .

قلنا : للمقلدين ، بدليل (إِنْ كُنْتُمْ) .

ولأن المجتهد من أهل الذكر .

ش - المجوز ، أي القائل بأنه يجوز التقليد للمجتهد قبل الاجتهاد مطلقًا ، احتج بقوله تعالى : (فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لِتَعْلَمُوا)^(١)

ووجه التمسك به أنه تعالى أمر بالسؤال . وأدنى درجة الأمر بالسؤال اتباع المسئول عنه واعتقاد قوله .

أجاب بأن الخطاب وإن كان عامًا ، لكن المراد منه المقلدون بوجهين :

الأول أن الأمر بالسؤال مشروط بعدم العلم ، فلا يدخل تحته

(١) ٤٣ النحل ١٦ .

من هو عالم . والمجتهد قبل الاجتهاد عالم ؛ لأن المراد بالعلم أعم من أن يكون حاصلًا بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل .

والمجتهد قبل الاجتهاد حصل له العلم بالقوة القريبة من الفعل ، فيكون عالماً . فلا يكون داخلاً تحت الخطاب .

الثاني - أن المجتهد من أهل الذكر فيكون مسئولاً ، لاسئلاً . فلا يكون داخلاً تحت المأمورين بالسؤال .

ص - الصحابة . «أصحابي كالنجوم» . وقد سبق .

قالوا : المعتبر الظن ، وهو حاصل .

أجيب بأن ظن اجتهاده أقوى .

ش - القائل بأن المجتهد قبل الاجتهاد يجوز أن يقلد الصحابة ، احتج بقوله - عليه السلام - : «أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم^(١)» .

وقد سبق الكلام على هذا . وهو أنه خطاب مع عوام الصحابة .

وقد احتج المجوز مطلقاً أيضاً بأن المعتبر في جواز العمل ، الظن ؛ وهو حاصل من التقليد .

أجاب بأن ظن اجتهاده أقوى من الظن الحاصل بالتقليد .
والتمكن من الظن الأقوى يمنع التقليد .

(١) تقدم الكلام عليه في مسائل الاجماع في ١/٥٧٢

ص - ﴿ مسألة ﴾ [المختار ^(١)] جواز ان يقال للمجتهد :
احكم بما شئت . فهو صواب .

وتردد الشافعي .

ثم المختار : لم يقع .

لنا : لو امتنع - لكان لغيره ، والأصل عدمه .

ش - يجوز أن يفوض الحكم إلى مشيئة المجتهد من غير أن
يكون له دليل يتمسك به ، بأن يقال له : احكم بما شئت فهو
صواب .

وتردد الشافعي - رضي الله عنه - في جواز التفويض وعدمه
وجوز بعضهم تفويض الحكم إلى مشيئة النبي - عليه السلام -
فقط .

ومنهم من منع التفويض مطلقا .

واختار المصنف الجواز وعدم الوقوع .

واحتج على الجواز بأنه لو امتنع تفويض الحكم إلى مشيئة المجتهد -
لكان امتناعه لغيره ؛ إذ لو امتنع لذاته - للزم من فرض وقوعه
محال ، لكن لا يلزم من فرض وقوعه محال . فيثبت أنه ^(٢) لو امتنع
- لكان لغيره . والأصل عدم الغير ^(٣) .

(١) زيادة من ط ع .

(٢) «أنه» ساقط من أ .

(٣) «والاصل عدم الغير» مكرر في الاصل .

فإن قيل : هذا يناقض ما ذكره في جواز تقليد المجتهد ، وهو أن الامتناع نفي ، والنفي يكفي فيه عدم دليل الثبوت .

أجيب بأن الجواز والامتناع ثم ، للإذن الشرعي في العمل بالتقليد وعدم الإذن . ولاشك أن عدم الإذن يكفي فيه عدم دليل الإذن .

والجواز والامتناع ههنا ، الإمكان العقلي والامتناع العقلي . والأصل في الأشياء الإمكان . والامتناع العقلي يحتاج إلى دليل بدون الإمكان .

ص - قالوا : يؤدي إلى انتفاء المصالح لجهل العبد^(١) .
وأجيب بأن الكلام في الجواز .
ولو سلم - لزم المصالح ، وإن جهلها .

ش - المانعون من جواز تفويض الحكم إلى مشيئة المجتهد قالوا : تفويض الحكم إلى مشيئة المجتهد يؤدي إلى انتفاء المصالح المقصود من شرع الحكم ؛ لأن العباد جاهلون بالمصالح ، فيجوز أن يختار ما ليس بمصلحة .

أجاب بأن الكلام في جواز تفويض الحكم إلى مشيئته ، لا في وقوعه . ولا يلزم من الجواز انتفاء المصالح .

(١) الأصل ، ب ، ج : العبيد .

ولو سلم أن الكلام في الوقوع - لزمت المصالح وإن جهلها العبد ؛ لأن الشرع أخبر عن إصابته فيما يختاره العبد يكون مصلحة .

ص - الوقوع . قالوا : (إِلَّا مَاحَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ) .

وأجيب بأنه يجوز أن يكون بدليل ظني .

قالوا : قال - صلوات الله عليه : «لا يخلت خلاها ولا يعضد شجرها» . فقال العباس : إلا الإذخر . فقال : «الإِ الإِذخر» .

وأجيب بأن الإذخر ليس من الخلا . فدليلة الاستصحاب .

أومنه ولم يرده ، وصح استثناؤه بتقدير تكريره لفهم ذلك . أو منه وأريد ونسخ بتقدير تكريره بوحى سريع .

قالوا : «لولا أن أشق» (١) و«أحجنا هذا لعامنا أو

للأبد» (٢) و«لو قلت نعم - لوجب» (٣) ولما قتل النضر بن الحارث . ثم أنشدته (٤) ابنته :

ماكان ضرك لو مننت وربما .

من الفتى وهو المغيظ المحنق (٥) .

فقال عليه السلام : «لو سمعته ماقتلته» .

(١) «و» ساقط من ط ع .

(٢) الأصل ، ب ، ط ع زيادة : «فقال للأبد» بعد قوله : «أو للأبد» .

(٣) الأصل : أ : لو جبت .

(٤) الأصل : وأنشدت ابنته .

(٥) الأصل ، أ : مخنق .

وأجيب : يجوز (١) أن يكون خير فيه معينا .

ويجوز أن يكون بوحى .

ش - القائلون بوقوع تفويض الحكم إلى مشيئة المجتهد
احتجوا بوجوه :

الأول - قوله تعالى : (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا
مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ (٢)) .

فإن الآية دلت على [أن] (٣) التحريم فوض إلى مشيئته .

أجاب بأنه يجوز أن يكون تحريمه على نفسه بدليل ظني . فإن
الآية دلت على التحريم المطلق ، ولا يدل على التحريم من غير
دليل .

الثاني - أن النبي - عليه السلام - قال يوم فتح مكة : « إن الله
تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والأرض ، لا يُحتلى خلالها ولا
يُعضد شجرها » . فقال العباس : يارسول الله : إلا الإذخر - فقال
عليه السلام - : إلا الإذخر (٤) .

(١) الأصل ، ب ، ج : يجوز .

(٢) ٩٣ - آل عمران - ٣ .

(٣) زيادة من أ .

(٤) روى البخارى في ٢٣ - الجنائز ، ٧٦ - باب الإذخر والحشيش في القبر ، حديث

رقم (١٣٤٩) ٢/٢١٣ عن ابن عباس - رضي الله عنهما عن النبي - صلى الله
عليه وسلم - : قال : حرم الله مكة . فلم تجل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي . أحلت
لي ساعة من نهار . لا يختلى خلاها ، ولا يعضد شجرها ، ولا ينفر صيدها ، ولا
تلتقط لقطتها إلا لمعرف . فقال العباس - رضي الله عنه - : إلا الإذخر لصاغتتا

فهذا استثناء صدر من النبي - عليه السلام - من تلقاء نفسه ،
لا للدليل .

وقوله : لا يخلتلى ، أي لا يقطع . والخلا : مقصوراً : الرطب
من الحشيش ، الواحد : خلاة . والإذخر : نبت ، الواحدة :
[إذخرة (١)] .

وأجاب بأن الإذخر ليس من جنس الخلا . فجاوز إختلائه
ليس مستفاداً من الاستثناء ، بل مستنداً إلى الاستصحاب .
والاستثناء الذي ذكره مؤكِّد للاستصحاب .

ولو فرضنا أن الإذخر من جنس الخلا - يجوز أن لا يكون
الإذخر مراداً ، (٢) فلا يكون داخلاً تحت الخلا في التحريم .
فإن قيل : إذا لم يكن الإذخر مراداً (٢) - لم يصح الاستثناء ؛
فإن عدم الإرادة ينافي صحة الاستثناء (٣) .

أجيب بأننا لو قدرنا أن استثناء النبي - عليه السلام - تكرر
لاستثناء (٤) العباس ، حتى يكون معناه واحداً - صح الاستثناء
وإن لم يرد الرسول - عليه السلام - لفهم العباس إرادة الإذخر .

= وقبورنا . فقال : الإ إذخر .

وفي رواية أبي هريرة : لقبورنا وبيوتنا .

ورواه مسلم في ١٥ - الحج ، ٨٢ - باب تحريم مكة الخ حديث رقم (٤٤٥)

٩٨٦/٢ ، ٩٨٧ ، وأيضاً حديث رقم ٤٤٧ ، ٤٦٤ .

(١) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) ساقط من أ .

(٣) أ زيادة «العباس» بعد «الاستثناء» .

(٤) الأصل ، أ : تكرر الاستثناء .

فيكون صحة الاستثناء لفهم العباس الإرادة ، لا لإرادة الرسول .
ولو سلم أن الإذخر من جنس الخلا ، وأريد منه ، وقدرنا (١)
أن تكرير (٢) الاستثناء لأجل الإرادة - لم يلزم المدعي ؛ فإنه يجوز أن
تثبت حرمة الإذخر بالعام ، ونسخ بوحى سريع .
فإن قيل : النسخ يجب تأخره عن المنسوخ . والوحي السريع -
على تقدير تحققه - غير متأخر عنه ، فلا يكون ناسخا .
أجيب بأن النسخ يجب أن يكون متأخرا عن الحكم .
والوحي السريع وإن كان غير متأخر عن قول الرسول - عليه
السلام - لكنه متأخر عن الحكم ؛ فإن حركة اختلاء الخلا ثابتة قبل
تكلم الرسول - عليه السلام - بحرمة .
الثالث - قوله - عليه السلام : «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم
بالسواك (٣)» . فإنه أسند الأمر إلى نفسه . وهذا يدل على أنه
مفوض إلى اختياره ، وإلا لما أسند إلى نفسه .

(١) أ : وفلانا بدل «قدرنا» .

(٢) الأصل : تكرر .

(٣) روى البخاري في ١١ - الجمعة ، ٨ - باب السواك يوم الجمعة ، حديث رقم (٨٨٧) ٢/٣٧٤ عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم قال : لولا أن أشق على أمتي - أو على الناس - لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة .

ورواه في التمني باب ٢ - وفي الصوم باب ٧ - بألفاظ مختلفة .

ورواه مسلم في ٢ - الطهارة ، ١٥ - باب السواك ، حديث رقم (٤٢) ١/٢٢٠ عن أبي هريرة ولفظه : لولا أن أشق على المؤمنين (وفي حديث زهير : على أمتي) لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة .

الرابع - أنه لما قام سراقه بن مالك بن جعشم ، في حجة الوداع ، وقال : يارسول الله ! أحجنا هذا لعامنا أم للأبد ؟ فقال - عليه السلام - : لو قلت : نعم - لوجب (١) .

ولولا أنه مفوض إلى مشيئته - لما وجب بقوله : نعم .

الخامس أنه لما قتل نضر بن الحارث (٢) - جاءت ابنته [قتيلة (٣)] إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - وأنشدته :

(١) عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال : خطبنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال :

يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا . فقال رجل : أكل عام يارسول الله ؟ فسكت حتى قالها ثلاثا . فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - لو قلت نعم ، لوجبت ولما استطعتم .

رواه مسلم في ١٥ - الحج ، ٧٢ - باب فرض الحج مرة ، حديث رقم (٤١٢) ٩٧٥/٢ .

والسائل : الأقرع بن جالس كما في أبي داود ١٣٩/٢ وغيره من كتب الحديث .

قال ابن كثير في التحفة (٢/٣٠) : ولم أر سياق لفظ الكتاب في شيء من الكتب الستة .

(٢) النضر بن الحارث بن علقمة بن كلدة بن عبد مناف ، صاحب لواء المشركين ببدر وهو ابن خالة النبي - صلى الله عليه وسلم . كان من شياطين قريش وممن كان يؤذي رسول الله - صلى الله عليه وسلم وينصب له العداوة ، وكان قد قدم الحيرة وتعلم بها ، فكان يخلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في كل مجلس ليقول لمن دعاهم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «أنا والله ، يامعشر قريش ، أحسن حديثا منه فهلم إلى فأنا أحدثكم أحسن من حديثه . ونقل ابن هشام أنه هو الذي قال : (سَأَنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللهُ) .

انظر سيرة ابن هشام ١/٣١٥ ، ٣٢٠ - ٣٢٢ ، ٣٧٦ ، ٢٨٢ - ٢٨٥ ، ٤٤/٣ ، ٤٥ ، والبيان والتبيين ٤/٤٣ ، ٤٤ ، والأعلام ٨/٣٣ .

(٣) زيادة من أ ، ج . وقبل : قتيلة أخته ، لابنته .

ما كان ضرك لو مننت وربما .

من الفتى وهو المغيظ المحنق .

فقال - عليه السلام - : لو سمعته - ماقتلته (١) .

ولولا أن قتله مفوض إلى النبي - عليه السلام - لما قال الرسول

- عليه السلام - ذلك .

والمغيظ : غضب كامن للعاجز . يقال : غاظه ، فهو مغيظ .

والحنق (٢) : الغيظ وأحنقه (٣) غيره ، فهو محنق (٤) .

والجواب عن الوجوه الثلاثة : أنه يجوز أن يكون الرسول

- عليه السلام - مخيراً بين الأمرين على التعيين ، على معنى أنه خير

بين أن يأمر بالسواك أو لا يأمر ، وبين أن يأمر بالحج في كل سنة وبين

(١) قال ابن كثير في التحفة (٢/٣٠) لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدر

العظمى ومعه الأسارى فيهم النضر بن الحارث بن كلبه ومر بالصفراء ، أمر

على بن أبى طالب ، فضرب عنق النضر بن الحارث صبوا بين يدي رسول الله

صلى الله عليه وسلم . فقالت قتيلة بنت الحارث أخت النضر ارتجالاً أبياتا منها :

أحمد ولأنت نجل نجبية

في قومها والفحل فحل معرق

ما كان ضرك لو مننت وربما

من الفتى وهو المغيظ المحنق

ولما ابلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الشعر - قال : لو بلغنى هذا قبل

قتله - لمننت عليه .

ومن شاء الاطلاع على جميع الأبيات فليراجع التحفة لابن كثير (٣١ ألف)

وحاشية التفتازاني على شرح العضد ٢/٢٠٣ ، وسيرة ابن هشام ٣/٤٤ ، ٤٥ .

(٢) الأصل ، أ : بالخاء .

(٣) الأصل ، أ : بالخاء .

(٤) الأصل ، أ : بالخاء .

أن لا يأمر . وكذا في قتل نضر بن الحارث . فلا يلزم أن يكون الحكم مفوضا إلى مشيئته .

ويجوز أن يكون قول الرسول - عليه السلام - بالوحي ، لا من تلقاء نفسه . فلا يكون من باب المتنازع فيه .

ص - ﴿ مسألة ﴾ المختار أنه - عليه السلام - لا يُقر على خطأ في اجتهاده .

وقيل : بنفي الخطأ .

لنا : لو امتنع - لكان لمانع ، والأصل عدمه .

وأیضا : (لَمْ أَذْنَتْ) . (مَا كَانَ لِنَبِيِّ) حتى قال : « لو نزل من السماء عذاب - مانجا منه غير عمر » ؛ لأنه أشار بقتلهم .

وأیضا : « إنكم تختصمون إلى ، ولعل أحدكم ألحن بحجته . فمن قضيت له بشيء من مال أخيه ، فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من نار » (١) .

وقال : أنا (٢) أحكم بالظاهر (٣) «

وأجيب بأن الكلام في الأحكام ، لا في فصل الخصومات .

ورد بأنه مستلزم للحكم الشرعي المحتمل .

(١) فيما عدا ط ع : النار .

(٢) أ ، ط : إنما بدل «أنا» .

(٣) «الظاهر» ساقط من أ .

ش - اختلفوا في جواز خطأ الرسول - عليه السلام - في اجتهاده .

والمختار عند المصنف جواز خطئه في الاجتهاد ، ولكن لا يُقَرُّ على خطأ^(١) في اجتهاده .

وقيل بنفي الخطأ عن اجتهاده .

واحتج المصنف على المختار بالمعقول والكتاب والسنة .

أما المعقول - فلأنه لو لم يجز خطؤه في الاجتهاد - لكان لمانع ، ضرورة كونه غير ممتنع لذاته . والأصل عدم المانع . فمن قال بالمانع - فعليه البيان .

وأما الكتاب - فقوله تعالى : (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ) .

فإنه يدل على خطئه في الإذن ، وهو بالاجتهاد ؛ لأنه لو كان بالوحي - لما عاتبه عليه .

وقوله تعالى في أسارى بدر : (مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى^(٢)) حتى قال النبي - عليه السلام : « لو نزل من السماء عذاب - مانجا منه غير عمر^(٣) » . لأنه أشار بقتلهم ، ونهى عن

(١) : خطائه .

(٢) ٦٧ - الأنفال - ٨ .

(٣) قال ابن كثير في التحفة (١/٣١) : هذا الحديث بهذا اللفظ لم أره في شيء من الكتب . وإنما في صحيح مسلم عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال : لما أسروا الأسارى يوم بدر ، قال الله - صلى الله عليه وسلم - لأبي بكر وعمر - رضي

أخذ الفداء .

وذلك يدل على خطئه في أخذ الفداء .

وأما السنة - فقوله - عليه السلام - : «إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إليّ ، ولعل أحدكم ألحن بحجته ، فأقضي على نحو ما أسمع منه . فمن قضيت له بشيء من حق أخيه ، فلا يأخذنه ، فإنما أقطع له قطعة من نار»^(١) .

الله عنهما - ماترون في هذه الأسارى ؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه : يانبي الله : هم بنو العم والعشيرة ، أرى أن تأخذ منهم فدية ، فتكون لنا قوة على الكفار . فعسى الله أن يهديهم للإسلام . فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ماترى يا ابن الخطاب ؟ قلت : لا والله يارسول الله ، ما أرى الذي رأى أبو بكر . ولكن أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم . فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه . - تمكني من فلان - نسيبا لعمر - فأضرب عنقه . فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها . فهوى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما قال أبو بكر ، ولم يهو ما قال عمر . فلما كان من الغد جئت ، فإذا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر قاعدين يبكيان . قلت يارسول الله أخبرني من أي شيء تبكى أنت وصاحبك ؛ فإن وجدت بكاء بكيت ، وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما . فقال - صلى الله عليه وسلم - أبكى للذي عرض على أصحابك من أخذهم الفداء . لقد عرض عذابهم أدنى من هذه الشجرة ، شجرة قريبة من نبي الله - صلى الله عليه وسلم - وانزل الله عز وجل : ماكان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض - إلى قوله - فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا . فأحل الله الغنيمة لهم .

انظر : مسلم ٣٢ - الجهاد ، ١٨ - باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر الخ ، حديث رقم (٥٨) ١٢٨٥/٣ .

(١) روى البخاري في ٩٠ - الحيل ، ١٠ - باب ، حديث رقم (٦٩٦٧) ١٢/٣٣٩ عن أم سلمة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأقضي له على نحو ما أسمع . فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعة من النار .

وذلك يدل على أنه قضي بما لا يكون مطابقا في نفس الأمر ،
فيكون خطأ .

وقوله : «الحن بحجته» أي أفطن لها .

وأیضا : قوله - عليه السلام - : إنما أحكم بالظاهر ، والله
يتولى السرائر^(١) . يدل على جواز خطئه .

وقد أجيب عن هذا بأن هذا الدليل لا يدل على المتنازع فيه ؛
فإن الكلام في جواز خطئه في الأحكام ، لا في فصل الخصومات .
وهذا يدل على جواز خطئه في فصل الخصومات .

ورد هذا الجواب بأن جواز الخطأ في فصل الخصومات يستلزم
جواز الخطأ في الأحكام . وذلك لأن المال المتنازع فيه بين الخصمين
مثلا يحتمل أن يكون حراما على من أباح له النبي - عليه السلام -
فيلزم جواز الخطأ في الحكم الشرعي المحتمل . وهو كونه حلالا
عليه ، اجتهادا .

ص - قالوا : لو جاز - لجاز أمرنا بالخطأ .

وأجيب بثبوته للعوام .

= وفي ٩٣ - الأحكام ، ٢٠ - باب موعظة الإمام للخصوم ، حديث رقم (٧١٦٩)
١٥٧/١٣ .

وفي ٥٢ - الشهادات ، ٢٧ - باب من أقام البينة بعد اليمين ، حديث رقم
(٢٦٨٠) ٢٨٨/٥ .

وروى مثله مسلم في ٣٠ - الأفضية ، ٣ - باب الحكم بالظاهر واللحن
بالحجة ، حديث رقم (٤) ١٣٣٧/٣ .
(١) سبق تخريجه في ٦١٤/١ .

قالوا : الإجماع معصوم ، فالرسول أولى .
قلنا : اختصاصه بالرتبة . واتباع الإجماع له يدفع الأولوية .
فيتبع الدليل .
قالوا : الشك في حكمه مغلٌ بمقصود البعثة .
وأجيب بأن الاحتمال في الاجتهاد لا يخل . بخلاف الرسالة
والوحي .
ش - المانعون من جواز خطئه - عليه السلام - في الاجتهاد
احتجوا بثلاثة وجوه .
الأول - أنه لو جاز خطؤه في الاجتهاد - لجاز : أمرنا بالخطأ ؛
لأننا مأمورون باتباعه .
والثاني باطل ؛ لأن الشارع لا يأمر بالخطأ .
أجاب بمنع انتفاء التالي ؛ فإن (١) الأمر بالخطأ ثابت ..
وذلك لأن العوام مأمورون بمتابعة المجتهد وتقليدهم مع جواز
خطأ المجتهدين وتقليدهم في الاجتهاد ، بل مع وقوع خطئهم .
الثاني - أن أهل الإجماع معصومون (٢) عن الخطأ . فالرسول
- عليه السلام - أولى أن يكون معصوما عنه ؛ لأن الرسول أعلى
مرتبة من أهل الإجماع .

(١) أ : فلان .

(٢) الأصل : معصوم .

أجاب بأن اختصاص الرسول - عليه السلام - برتبة أعلى من رتبة العصمة عن الخطأ في الاجتهاد ، وهي رتبة الرسالة والوحي يدفع أولوية النبي بالعصمة عن الخطأ ؛ فإن الخلو من مرتبة سفلى مع اتصافه بالمرتبة العليا ، لا يوجب نقصا .
وأیضا : وجوب اتباع أهل الإجماع له يدفع الأولوية .

وإذا اندفع الأولوية ، فيتبع الدليل الدال على عصمة الإجماع عن الخطأ وجواز خطئه في الاجتهاد .

الثالث - الخطأ في اجتهاد الرسول - عليه السلام - مغلٌ بمقصود البعثة ؛ لأن المقصود من البعثة اتباع النبي في الأحكام الشرعية المفضية إلى المصالح المقصودة من شرع الأحكام . فلو جاز خطؤه في الحكم - لم تحصل المصالح المقصودة ، فيختل (١) المقصود من البعثة .
أجاب بأن احتمال الخطأ في الاجتهاد لا يخل بالمقصود من البعثة ؛ لأنه لا يُقر على خطئه .

بخلاف احتمال الخطأ في الرسالة والوحي ، فإنه يخل بالمقصود من البعثة ؛ وهو منفي عنه بالاتفاق .

ص - ﴿ مسألة ﴾ المختار أن النافي مطالب (٢) بدليل .

وقيل : في العقلي ، لا الشرعي .

لنا : لو لم يكن - لكان ضروريا نظريا . وهو محال .

(١) الأصل : يختل .

(٢) الأصل : يطالب .

وأيضاً : الإجماع على ذلك في دعوى الوحدانية والقدم ، وهو نفي الشريك ونفي الحدوث .

ث - اختلفوا في أن النافي هل يطالب بالدليل على مانفاه ؟

والمختار أن النافي مطالب ^(١) بالدليل ، سواء كان نافيا لحكم عقلي أو شرعي ، إذا لم يكن النفي ضرورياً .

وقيل : لا يطالب بالدليل مطلقاً .

وقيل : يطالب بالدليل في العقلي لا الشرعي .

واحتج المصنف على المختار بوجهين :

الأول - أن النافي^(٢) لو لم يطالب بالدليل - يلزم أن يكون النفي ضرورياً نظرياً .

والثاني باطل ، والإلزام اجتماع الضدين . وهو محال .

بيان الملازمة أنه لو لم يطالب بالدليل - لكان لكون النفي ضرورياً - والفرض أنه نظري . فيلزم أن يكون ضرورياً نظرياً .

الثاني - الإجماع منعقد على ذلك ، أي المطالبة بالدليل ، في وحدانية الله تعالى ودعوى قدمه . ودعوى الوحدانية ، دعوى نفي الشريك . ودعوى القدم ، دعوى نفي الحدوث . فيكون الإجماع منعقداً على مطالبة النافي بالدليل .

(١) الأصل ، ج : يطالب .

(٢) أ : النفي .

ص - النافي : لو لزم - للزم منكر مدعي النبوة ، وصلاة
سادسة ، ومنكر الدعوى .

وأجيب بأن الدليل يكون استصحابا مع عدم الراجع .
وقد يكون انتفاء لازم .

ويستدل بالقياس [الشرعي ^(١)] بالمانع وانتفاء الشرط على
النفي . بخلاف من لا يخصّص العلة .

ش - النافي ، أي القائل بأن النافي لا يطالب بدليل ، احتج
بأنه لو لزم على النافي الدليل - للزم على منكر مدعي النبوة ،
الدليل .

وللزم أيضا على منكر مدعي صلاة سادسة .

وللزم أيضا على منكر الدعوى ، وهو المدعى عليه .

والتوالي باطلة بالإجماع .

بيان الملازمة أن كل واحد من المنكرين في الصور الثلاث
نافٍ .

أجاب بأن الدليل على النفي ^(٢) قد يكون استصحابا مع عدم
الراجع .

(١) زيادة من أ ، ط ، ع .

(٢) أ : على أن النفي .

(١) وقد يكون الدليل على النفي انتفاء لازم .

وفي الصور الثلاث الدليل الاستصحاب مع عدم
الرافع (١) .

قيل (٢) : لقائل أن يقول : مذكوره ليس جوابا ؛ فإنه بين
[أن (٣)] الدليل على النفي قد يكون استصحابا ، وقد يكون انتفاء
لازم . ولم (٤) يدل على أنه مطالب .

ولعل الجواب أن النافي (٥) في هذه الصور مانع يدفع الدعوى
عن نفسه . والمانع لا يطالب .

بخلاف النافي (٥) إذا كان مدعيا . فإنه مطالب .

والنافي يستدل بالقياس الشرعي على النفي بأن يجعل الجامع
وجود المانع أو انتفاء الشرط .

هذا عند من يجوز تخصيص العلة (٦) ، لجواز (٧) تخلف
الحكم (٨) عن العلة حينئذ .

بخلاف من لم يجوز تخصيص العلة ، لأنه يستحيل تخلف
الحكم عن العلة عنده .

(٢) زيادة من ب ج ، وساقط من أ .

(٣) القائل هو الخنجي . انظر : النقود والردود (٤٦٧ ب) .

(٤) زيادة من أ ، ب ، ج .

(٥) ساقطة من أ . (٨) أ : تخصيص الحكم .

(٥) ساقطة من أ

(٦) أ : العلم .

(٧) أ : بجواز .

التقليد

ص - التقليد والمفتي والمستفتي وما يُستفتى فيه (١) .

فالتقليد : العمل بقول غيرك من غير حجة .

وليس الرجوع إلى الرسول وإلى الإجماع ، والعامي إلى المفتي ، والقاضي إلى العدول ، بتقليد ؛ لقيام الحجة .

ولا مشاحة في التسمية .

والمفتي : الفقيه . وقد تقدم .

والمستفتي . خلافه .

فإن قلنا بالتجزؤ - فواضح .

والمستفتي فيه : المسائل الاجتهادية ، لا العقلية ، على الصحيح .

ش - لما فرغ من الاجتهاد - شرع في التقليد والمفتي ، والمستفتي ، وما يستفتى فيه .

وعرّف التقليد بأنه : العمل بقول غيرك من غير حجة .

فالعمل بقول الرسول ، والعمل بالإجماع ، وعمل العامي

(١) ط : وما استفتى فيه .

بقول المفتي ، وعمل القاضي بقول العدول ، ليس بتقليد ، لقيام الحجة عليها .

أما العمل بقول الرسول - فالحجة عليه ظاهرة .

وأما العمل بالباقي (١) - فالحجة عليه قول الرسول .

ولا مشاحة في تسمية العمل بقول غيرك من غير حجة ، تقليدا .

والمفتي : الفقيه . وقد تقدم تعريف الفقه (٢) ، فيعرف منه الفقيه .

والمستفتي : خلاف المفتي .

فإن قلنا بتجزئ الاجتهاد - فواضح أن كل من كان أعلم من غيره فهو بالنسبة إلى ذلك الغير يجوز أن يكون مفتيا . ويكون ذلك الغير مستفتيا .

وإن لم نقل (٣) بتجزئ الاجتهاد - فالمفتي (٤) من يكون عالما بالجميع .

والمستفتي فيه : هو المسائل الاجتهادية .

وأما المسائل العقلية ، فالصحيح أنه لايجوز التقليد فيها .

(١) الأصل : النافي .

(٢) الأصل : الفقيه .

(٣) الأصل : يقل .

(٤) أ : بالمفتي .

ص - ﴿ مسألة ﴾ لاتقليد في العقليات ، كوجود الباري تعالى .

وقال العنبري بجوازه .

وقيل : النظر فيه حرام .

لنا : الإجماع على وجوب المعرفة .

والتقليد لا يحصّل ، لجواز الكذب .

ولأنه كان يحصل بحدوث العالم [وقدمه (١)] .

ولأنه لو حصل - لكان نظريا (٢) . ولا دليل .

ش - اختلفوا في جواز التقليد في العقليات ، أي في المسائل
الأصولية المتعلقة بالاعتقاد ، كوجود الباري وصفاته .

والمختار أنه لاتقليد في العقليات .

وقال العنبري : يجوز التقليد فيها .

وقيل : الواجب في [مثل (٣)] هذه العقليات ، التقليد .
والنظر فيه حرام .

واحتج المصنف على المختار بأن الإجماع منعقد على وجوب
معرفة الله تعالى ، وما يجوز عليه من الصفات ، وما لا يجوز .

(١) زيادة من ط ، ع .

(٢) الأصل ، أ ، ج : نظرا .

(٣) زيادة من أ ، ب ، ج .

والتقليد لأحصّل المعرفة لثلاثة وجوه .

الأول - أنه يجوز كذب المقلّد ؛ لأنه ليس بمعصوم . وحينئذ لا يكون آتياً^(١) بالواجب . فلو جاز التقليد في المعرفة - لجاز ترك الواجب .

الثاني - لو كان التقليد يحصّل المعرفة - لكان يحصل المعرفة بحدوث العالم ، إذا قلد القائل به . ويحصل المعرفة بقدّم العالم ، إذا قلد القائل به . فيلزم حدوث العالم وقدمه . وهو محال .

الثالث - أن التقليد لو حصّل المعرفة - لكان تحصيل التقليد المعرفة بالنظر .

والتالي باطل .

أما الملازمة - فلأنه لو كان يحصّل المعرفة بالضرورة - لما اختلف فيه ، ولاشترك الجميع فيه . وليس كذلك .
وأما انتفاء التالي - فلأن النظر لا يحصل إلا عن دليل ، والأصل عدمه .

قيل على الوجه الأول : إنه يلزم مثله إن^(٢) لم يجوزه بالتقليد ، لاحتمال خطأ الناظر .

ويمكن أن يجاب عنه بأن خطأ الناظر إنما يحتمل إذا لم يُراع القانون المميز بين النظر^(٣) الصحيح والفاسد .

(١) أ : إثباتا .

(٢) الأصل : أنه .

(٣) الأصل : نظر .

أما عند مراعاته - فلا يحتمل .

وعلى الوجه الثاني : أن النظر أيضا قد يفضى مرة إلى القدم ومرة إلى الحدوث . فلو كان المعرفة بالنظر - يلزم اجتماع النقيضين .

ويمكن أن يجاب عنه بمثل ما أجاب عن الأول .

وعلى الثالث : أنه كما احتاج التقليد في إفادة المعرفة إلى النظر - احتاج النظر أيضا في الإفادة إلى النظر .

ويمكن أن يجاب بأن النظر ، وإن احتاج في كونه مفيدا للمعرفة إلى النظر ، لكن دل دليل على كونه مفيدا .

بخلاف التقليد ، فإنه لم يدل دليل على كونه مفيدا للمعرفة .

والحق أن حصول اليقين في الإلهيات بالنظر صعب جدا ، إلا أنه قد يحصل اليقين بالنظر ، ولا يحصل اليقين من التقليد أصلا ، فالنظر أولى من التقليد .

ص - قالوا : لو كان واجبا - لكانت الصحابة أولى .

ولو كان - لنقل كالفروع .

وأجيب بأنه كذلك ، والإلزم نسبتهم إلى الجهل بالله تعالى ، وهو باطل .

وإنما لم يُنقل لوضوحه وعدم المحوج إلى الإكثار .

قالوا : لو كان لألزم الصحابة العوامَ بذلك .

قلنا : نعم . وليس المراد تحرير الأدلة والجواب عن الشبه .
والدليل يحصل بأيسر نظر .

قالوا : وجوب النظر دوري عقلي . وقد تقدم .

قالوا : مظنة الوقوع في الشبه والضلالة . بخلاف التقليد .

قلنا : فيحرم على المقلد ، أو يتسلسل .

ش - القائلون بأن النظر ليس بواجب في العقليات ، احتجوا

بأربعة وجوه .

الأول - أن النظر لو كان واجبا - لكانت الصحابة أولى

بالنظر . ولو كان النظر واجبا عليهم - لنقل مباحثتهم^(١) ومناظرتهم

في المسائل الأصولية الاعتقادية ، كما نقل مناظرتهم في الفروع . ولما

لم ينقل - دل على أن النظر غير واجب .

أجاب بأنه كذلك ، أي كانت الصحابة أولى [بالنظر^(٢)]

والإلزام نسبتهم إلى الجهل بالله تعالى . وهو باطل قطعاً .

وإنما لم ينقل مناظرتهم ومباحثتهم ، لا لعدم وجوب النظر

عليهم ، بل لوضوح الأمر عندهم في ذلك ، ولعدم المحوج إلى

الإكثار في الكلام والمناظرة ، لنقاء^(٣) سيرتهم وصفاء سريرتهم

ومشاهدتهم الوحي والتنزيل . فإنها أمور تعد النفوس لدرك الأمور

(١) الأصل : مباحثهم .

(٢) زيادة من أ ب ج .

(٣) الأصل : لبقاء .

الإلهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوائب الحسية واللواحق
المادية .

الثاني - لو كان النظر واجبا - لألزم الصحابةُ العوامَ بالنظر .
والتالي باطل ؛ لأنه لم ينقل عن أحد من الصحابة إلام العوام
بذاك .

أجاب عنه بأنهم ألزموا العوام بالنظر .
وليس المراد بالنظر تحرير الأدلة ، وتلخيصها ، والجواب عن
الشبه الواردة على الأدلة ، كما فعله المتكلمون .

ولاشك في أن الدليل الموجب للمعرفة يحصل بأيسر نظر .
الثالث - أن النظر لو كان واجبا - لزم الدور ، وذلك لأن
وجوب النظر نظري فيتوقف على النظر . والنظر يتوقف على وجوب
النظر . فيلزم الدور .

وقد تقدم جواب ذلك في مسألة الحسن والقبح ، وهو أن
النظر لا يتوقف على وجوب النظر .

الرابع - أن النظر مظنة الوقوع في الشبه والضلال . والوقوع
في الشبه والضلالة حرام . ومظنة الحرام حرام . فيكون النظر
حراما .

بخلاف التقليد . فإنه لا يكون مظنة للوقوع في الشبه
والضلالة .

أجاب بأنه إذا كان النظر حراما - يلزم حرمة التقليد أيضا .
وذلك لأن التقليد إما أن يستند إلى النظر أولا .

فإن كان الأول - يلزم حرمة .

وإن لم يستند إلى النظر ، بل استند إلى تقليد آخر ، تسلسل .

ولقائل أن يقول : لانسلم أن التقليد إن لم يستند إلى النظر -
احتاج إلى تقليد آخر . ولم لا يجوز أن يستند التقليد إلى الكشف
والمشاهدة . فلم يحتج إلى تقليد آخر .

ص - ﴿ مسألة ﴾ غير المجتهد يلزمه ^(١) التقليد ، وإن كان
علما .

وقيل : بشرط أن يتبين له صحة اجتهاده بدليله .

لنا : (فَاَسْأَلُوا ^(٢)) وهو عام فيمن لا يعلم .

وأیضا لم يزل المستفتون يتبعون من غير إبداء المستند لهم من
غير نكير .

قالوا : يؤدي إلى وجوب اتباع الخطأ .

قلنا : وكذلك لو أبدى له مستنده .

وكذلك المفتي نفسه .

(١) الأصل : يلزم .

(٢) ط ، ع : فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون .

ش - غير المجتهد يلزمه التقليد في الفروع ، وإن كان عالماً
بغير ماتقلد (١) فيه .

وقيل : إنما يلزم غير المجتهد التقليد إذا تبين له صحة اجتهاده
من تقلده بدليل ذلك الاجتهاد .

واحتج المصنف على الأول بوجهين :

الأول - قوله تعالى : (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ
لَا تَعْلَمُونَ (٢)) . فإنه عام يتناول العامي والعالم الذي لم يعلم ما يقلد
فيه .

الثاني - (أنه (٣)) لم يزل المستفتون يتبعون المفتين من غير
إبداء المفتين مستند اجتهادهم للمستفتين . وشاع وذاع ولم ينكر
عليه أحد . فيكون إجماعاً على اتباع غير المجتهد للمجتهد ، وإن لم
يبين له (٤) دليل صحة اجتهاده .

الشارطون قالوا : لو لم يبين له صحة اجتهاده بدليله - لأدى
إلى وجوب اتباع الخطأ ؛ لأنه إذا لم يبين له (٤) مستند الاجتهاد -
جاز أن يكون اجتهاده خطأ .

أجاب بأن هذا مشترك الإلزام ؛ فإنه لو أبدى المجتهد للمقلد

(١) أ : قلد .

(٢) ٤٣ - النحل - ١٦

(٣) ساقط من أ .

(٤) ساقط من أ .

٧ الأنبياء - ٢١ .

سنده - يجوز أن يكون اجتهاده خطأ . فإن احتمال الخطأ لا يندفع
بذكر السند .

وأيضاً : المفتي نفسه مأمور بالعمل باجتهاده مع جواز خطئه .

ص - ﴿ مسألة ﴾ الاتفاق على استفتاء (١) من عُرف بالعلم
والعدالة أو رآه منتصباً والناس مستفتون معظمون [له (٢)] .

(وعلى امتناعه في ضده (٣) .)

والمختار امتناعه في المجهول .

لنا : أن الأصل عدم العلم .

وأيضاً : الأكثر ، الجهال .

والظاهر أنه من الغالب ، كالشاهد والراوي .

قالوا : لو امتنع لذلك - لامتنع فيمن علم علمه دون
عدالته .

قلنا : ممنوع (٤) .

ولو سلم فالفرق أن الغالب في المجتهدين ، العدالةُ .
بخلاف الاجتهاد .

(١) الأصل : استيفاء .

(٢) زيادة من ط ، ع .

(٣) ساقط من أ .

(٤) فيما عدا ط ع : ممتنع .

ش - اتفقوا على جواز الاستفتاء (١) ممن عرفه (٢) المستفتي
بالعلم والعدالة ، أو رآه منتصبا للإفتاء ، والناس يستفتون منه
ويعظمون له ولإفتائه .

واتفقوا أيضا على امتناع الاستفتاء في ضده ، أي ممن عرف
بالجهل وعدم العدالة ، ولم يره منتصبا للإفتاء ، والناس لا يلتفتون
إليه ، ولا إلى إفتائه .

واختلفوا في جواز الاستفتاء من المجهول (٣) ، أي الذي
لا يعرف بعلم ولا جهل .

والمختار امتناع الاستفتاء منه .

واحتج عليه بأن الأصل عدم العلم .

وبأن أكثر الناس ، الجهال .

فالظاهر أن المجهول من الغالب ، إلحاقا للفرد بالأعم
الأغلب . كالشاهد والراوي . فإنها إذا جهل حالهما - لم يقبل
قولهما .

والقائلون بجواز الاستفتاء من المجهول ، قالوا : لو امتنع
الاستفتاء من المجهول لذلك ، أي للجهل بحاله - لامتنع الاستفتاء
ممن علم علمه دون عدالته .

(١) الأصل : استيفا .

(٢) أ : يعرفه .

(٣) الأصل : المجتهد . وهو خطأ .

والتالي باطل ؛ لأن الناس يستفتون ممن علم علمه وجهل عدالته .

(١) أجاب بأنه يمتنع الاستفتاء ممن علم علمه وجهل عدالته .

ولو سلم الاستفتاء ممن علم علمه وجهل عدالته (١) - فالفرق بينهما ظاهر . فإن الغالب في المجتهدين العدالة . فمن لم يعرف بالعدالة من المجتهدين يلحق (٢) بالعدول منهم إلحاقا للفرد بالأعم الأغلب .

بخلاف الاجتهاد . فإن من لم يعرف بالاجتهاد لا يلحق بالمجتهدين ؛ لأن الغالب الجهال .

ص - ﴿مسألة﴾ إذا تكررت الواقعة - لم يلزم تكرير النظر .
وقيل : يلزم .

لنا : اجتهد ، والأصل عدم أمر آخر .

قالوا : يحتمل أن يتغير اجتهاده .

قلنا : فيجب تكريره أبدا .

ش - إذا اجتهد المجتهد في واقعة وأدى إجهاده إلى حكم معين ، ثم تكررت تلك الواقعة - لم يلزمه تكرير النظر .

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : ملحق .

وقيل : يلزمه .

واحتج على الأول بأنه اجتهد وحصل الظن بمقتضى اجتهاده والأصل عدم أمر آخر يطلع عليه ثانيا . فلم يجب عليه تكرير النظر .
القائلون بوجوب تكرير النظر عند تكرير الواقعة قالوا :
يحتمل أن يتغير اجتهاده باطلاعه على ما لم يطلع عليه أولا . فيجب
تكرير النظر .

أجاب بأن احتمال تغير الاجتهاد (١) لو كان موجبا لوجوب
تكرير النظر - لوجب تكرير النظر أبدا لاحتمال تغير الاجتهاد . ولكن
لم يجب تكرير النظر أبدا بالاتفاق .

ص - ﴿مسألة﴾ يجوز خلو الزمان عن مجتهد (٢) خلافا
للحنابلة .

لنا : لو امتنع - لكان لغيره ، والأصل عدمه .

وقال - صلوات الله عليه - : «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا
ينتزعه ، ولكن يقبض (٣) العلماء حتى إذا لم يُبقِ عالماً اتخذ الناس
رؤساء جهالا ، فسئلوا ، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا» .

قالوا : «لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي
أمر الله أو (٤) «حتى يظهر (٥) الدجال» .

(١) الأصل : ولو .

(٢) الأصل ، ب : المجتهد .

(٣) فيما عدا الأصل وط : يقبض .

(٤) الأصل أ ، ب ، ج : «و» بدل «أو» .

(٥) أ : يأتي بدل «يظهر» .

قلنا : فأين نفي الجواز؟

ولو سلم فدليلنا أظهر .

ولو سلم فيتعارضان ويسلم الأول .

قالوا : فرض كفاية . فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على

الباطل .

قلنا : إذا فرض موت العلماء - لم يمكن .

ش - يجوز خلو الزمان عن المجتهد ، خلافا للحنابلة .

واحتج عليه بوجهين :

الأول - خلو الزمان عن المجتهد ^(١) لم يستلزم محالا لذاته .

فلو امتنع - كان امتناعه لغيره . والأصل عدمه ^(٢) .

والثاني - قوله - صلوات الله عليه - : «إن الله لا يقبض ^(٣)»

إلى آخر الحديث . فإنه يدل [صريحا ^(٤)] على خلو الزمان عن

(١) أ : مجتهد .

(٢) أ ، ب ، ج : عدم الغير .

(٣) أخرج البخارى في ٣ - العلم ، ٣٤ - باب كيف يقبض العلم ، حديث رقم (١٠٠)

١٩٤/١ ، عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال : سمعت رسول الله - صلى الله

عليه وسلم - يقول : إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ، ولكن

يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما ، اتخذ الناس رؤساء جهالا ،

فأفتوا ، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا .

ورواه مسلم في ٤٧ - العلم ، ٥ - باب رفع العلم وقبضه ، حديث رقم (١٣)

٢٠٥٨/٤ .

(٤) زيادة من أ ج .

العلماء .

احتج الحنابلة بوجهين :

الأول - قوله - عليه السلام : «لاتزال طائفة من أمتي^(١)» إلى آخره . فإنه يدل على عدم خلو الزمان عن المجتهد .

أجاب بأن الحديث دل على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ، ولا يدل على نفي جواز خلو الزمان عن المجتهد . وإليه أشار بقوله : «فأين نفي الجواز» .

ولو سلم أن الحديث دال على نفي الجواز - فدليلنا أظهر ؛ لأنه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء . وهذا ليس بصريح في نفي الجواز ؛ لأن القائم بالحق أعم من المجتهد .

ولو سلم أن دليلنا لا يكون أظهر - فيتعارضان ، أي دليلنا ودليلكم ، ويسلم الدليل الأول^(٢) عن المعارض .

الثاني - أن الاجتهاد فرض كفاية . فيستلزم انتفاؤه في عصر من الأعصار ، اتفاق المسلمين على الباطل ؛ لأنه إذا انتفي الاجتهاد في عصر تكون الأمة في هذا العصر متفقين على ترك الواجب . وهو باطل .

أجاب بأنه إذا فرض موت العلماء - لم يمكن الاجتهاد ، وإذا لم يمكن - لا يكون فرض كفاية . فاتفاق الأمة على ترك الاجتهاد في

(١) سبق تخريجه في ١/٥٧٤

(٢) أ : الأول لنا .

عصر لا يكون باطلا .

ص - ﴿ مسألة ﴾ إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ، إن كان مطلعاً على المأخذ ، أهلاً للنظر ، جائز .

وقيل : عند عدم المجتهد .

وقيل : يجوز (١) مطلقاً .

وقيل : لا يجوز .

لنا : وقوع ذلك ، ولم ينكر ، وأنكر من غيره .

المجوز : ناقل ، كالأحاديث .

وأجيب بأن الخلاف في غير النقل .

المانع : لو جاز - لجاز للعامي .

وأجيب بالدليل ، وبالفرق .

ش - اختلفوا في إفتاء من ليس بمجتهد ، إذا أفتى بمذهب مجتهد ، كالفقيه الشافعي الذي ليس بمجتهد إذا أفتى بمذهب الشافعي .

والمختار عند المصنف أنه يجوز إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد إذا كان مطلعاً على مأخذ ذلك المجتهد ، أهلاً للنظر فيها بأن يكون قادراً على التفريع على المأخذ .

(١) «يجوز» ساقط من أ .

وإن لم يكن كذلك - لا يجوز إفتاؤه .

وقيل : يجوز إفتاء المطلع على المآخذ عند عدم المجتهد ،
والإفلا .

وقيل : يجوز إفتاء من ليس بمجتهد مطلقا ، سواء كان مطلعا
على المآخذ ، أولا .

وقيل : لا يجوز مطلقا .

واحتج المصنف على المذهب المختار بأنه وقع الإفتاء من المطلع
على المآخذ في الأعصار ، ولم ينكر عليه أحد . وأنكر السلف على
إفتاء من ليس بمطلع على المآخذ . فيكون إجماعا على جواز إفتاء
المطلع وعدم جواز إفتاء غير المطلع .
احتج المجوز مطلقا بأن غير المجتهد ناقل لما أفتى به ، فيعتبر
نقله كالأحاديث .

أجاب بأن الخلاف في الإفتاء بمذهب غيره ، وهو غير النقل .
أما لو نقل وقال مثلا : قال الشافعي كذا ، وظن المستفتي صدقه -
جاز له الأخذ بنقله .

المانع من جواز إفتاء من ليس بمجتهد بمذهب مجتهد ، قالوا :
لو جاز إفتاء من ليس بمجتهد - لجاز إفتاء العامي ؛ لكون كل واحد
منهما غير مجتهد .

أجاب بأن الجواز والامتناع يتبعان الدليل . والدليل دل على
جواز من ليس بمجتهد إذا كان مطلعا على المآخذ ، أهلا للنظر . ولم

يدل على جواز إفتاء العامي .

وبالفرق . فإن المطلع على المأخذ الذي له أهلية النظر ، يبعد عنه الخطأ لاطلاعه على سند الاجتهاد ، بخلاف العامي .

ص - ﴿ مسألة ﴾ للمقلد أن يقلد المفضول .

وعن أحمد وابن سريج ^(١) : الأرجح متعين .

لنا : القطع بأنهم كانوا يفتون مع الاشتهار والتكرار ^(٢) ولم ينكر .

وأيضاً : قال - عليه السلام - : أصحابي كالنجوم .

واستدل بأن العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره ^(٣) .

وأجيب بأنه يظهر بالتسامع وبرجوع ^(٤) العلماء إليه وغير ذلك .

قالوا : أقوالهم كالأدلة . فيجب الترجيح .

قلنا : لا يقاوم ما ذكرنا ^(٥) .

ولو سلم - فلغسر ترجيح العوام .

قالوا : الظن بقول الأعلم أقوى .

(١) ع : وابن شريح .

(٢) أ : التكرير .

(٣) أ : لمقصوده .

(٤) فيما عدا ط ، ع : ورجوع .

(٥) الأصل ، ب : ما ذكرناه .

قلنا : تقرير ماقدمتموه .

ش - اختلفوا في أن المقلد هل يجوز له أن يقلد المفضول عند وجود الأفضل ؟

والمختار أنه يجوز له تقليد المفضول مع وجود الأفضل .

ونقل عن أحمد وابن سريج أن تقليد الأرحح متعين (١) .

واحتج المصنف على المختار بأن المفضولين من الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم بالمفضولية ، ومع تكرار الافتاء منهم . ولم ينكر عليهم أحد من الصحابة . فيكون إجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الأفضل .

ويقوله - عليه السلام - : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (٢) » . فإنه ظاهر في جواز الاقتداء بكل منهم من غير فرق بين الفاضل والمفضول .

واستدل على جواز تقليد المفضول بأن ترجح الأرحح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي . والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره .

أجاب بأن الترجيح يظهر بالتسامع ، ورجوع العلماء إليه وإقبال الناس عليه في الاستفتاء . وهذا يمكن للعامي .

(١) انظر : مسلم الثبوت مع الفواتح ٤٠٤/٢ ، والروضة ٢٠٧ ، والمسودة ٥٣٨ ومابعدها ومختصر الطوفي ١٨٥ ، وأصول مذهب الإمام أحمد ص ٧٠٠ ومابعدها .

(٢) سبق تخريجه في ٥٧٢/١

المانعون من جواز تقليد المفضول احتجوا بوجهين :
الأول- أن أقوال المفتين بالنسبة إلى المقلد كالأدلة . فكما
وجب العمل بالدليل الراجح^(١) ، وجب تقليد الأفضل .
أجاب بأن هذا الدليل لايقاوم ماذكرنا ؛ لأن ماذكرنا إجماع
وهذا قياس . والقياس لايقاوم الإجماع .
ولو سلم أن القياس يقاوم الإجماع - فالفرق ثابت بين المقيس
والمقيس عليه . فإن المجتهد يقدر على ترجيح الأدلة بعضها على
بعض . والعامي لايقدر ، لعسر الترجيح على العوام .
الثاني- أن الظن بقول الأعلم أقوى من الظن بقول
المفضول .

فتعين اتباع الظن الأقوى .
أجاب بأن هذا تقرير للدليل السابق ، لا دليل آخر .
ص - ﴿مسألة﴾ ولايرجع عنه بعد تقليده اتفاقا .
وفي حكم آخر ، المختار جوازه .
لنا : القطع بوقوعه ، ولم ينكر .
فلو التزم مذهبا معيناً ، كما لك والشافعي - فثالثها كالأول .
ش - اتفقوا على أن العامي إذا قلد مجتهدا في حكم من

(١) أ : الأرجح .

الأحكام - لا يرجع عن ذلك المجتهد في ذلك الحكم إلى غيره من المجتهدين .

واختلفوا في أنه هل يجوز له الرجوع إلى مجتهد آخر في حكم آخر أولا؟

والمختار أنه يجوز للمقلد الرجوع إلى مجتهد آخر في حكم آخر .

والدليل عليه أن القطع حاصل بوقوع الرجوع وعدم الإنكار . فإن العوام لا يزالون يقلدون مجتهدا في حكم ويقلدون غيره في حكم آخر . ولم ينكر عليهم أحد .

أما لو التزم العامي مذهبا ، كمذهب مالك والشافعي ، فهل يجوز له أن يخالف إمامه في بعض المسائل ويقلد غيره؟

فيه ثلاثة مذاهب :

أولها - أنه يجوز مطلقا .

وثانيها - أنه لا يجوز مطلقا .

وثالثها أنه يجوز فيما لم يقلد ولم يعمل به بعد ، ولا يجوز في حكم قلده .

وإليه أشار بقوله : وثالثها كالأول .



الترجيح

ص - الترجيح .

وهو اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها - فيجب تقديمها للقطع عنهم بذلك .

وأورد شهادة أربعة مع اثنين .

وأجيب بالتزامه ، وبالفرق .

ولا تعارض (١) في قطعين .

ولا في قطعي وظني ؛ لانتفاء الظن .

والترجيح في الظنين منقولين أو معقولين ، أو منقول

ومعقول .

ش - لما فرغ من الاجتهاد - شرع في الترجيح ، وذكر أولاً

حدّه ، ثم وجوب العمل به ، ثم أقسامه .

والترجيح هو : اقتران الأمانة بما تقوى به على معارضتها (٢) .

ويجب تقديم الأمانة على معارضتها إذا رجحت ؛ لأننا نقطع أن

الصحابة قدموا بعض الآثار على بعض :

(١) أ : يعارض .

(٢) أ : على ما يعارضها .

منها - أنهم قدموا خبر عائشة بالتقاء الختائين (١) على خبر
أبي هريرة : الماء من الماء (٢) .

وقدموا خبر من روى من أزواجه أنه عليه السلام كان يصبح
جنباً ، وهو صائم ، على خير أبي هريرة : من أصبح جنباً فلا صوم
له (٣) .

(١) سبق تخريجه في ٤٩٦/١ .
(٢) رواه مسلم في ٣ - الحيض ، ٢١ - باب إنما الماء من الماء ، رقم (٨٠) ٢٦٩/١
عن أبي سعيد الخدري ورواه ابوداود في الطهارة ، رقم (٢١٤ ، ٢١٥) ٥٥/١
عن أبي بن كعب .

ورواه ابن ماجه في الطهارة ، ١١٠ - باب الماء من الماء ، رقم (٦٠٧) ١٩٩/١
عن أبي أيوب ورواه الترمذي في أبواب الطهارة ، ٨١ - باب ماجاء أن الماء من
الماء ، رقم (١١٠) ١٨٣/١ عن أبي بن كعب .

وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح . وإنما كان الماء من الماء في أول
الإسلام ثم نسخ بعد ذلك . وهكذا روى غير واحد من أصحاب النبي - صلى الله
عليه وسلم - منهم أبي بن كعب ورافع بن خديج .
والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم ، على أنه إذا جامع الرجل امرأته في
الفرج وجب عليهما الغسل ، وإن لم ينزلا .

قلت : ولم أجد هذا الحديث من رواية أبي هريرة .
(٣) رواه البخارى في ٣٠ - الصيام ، ٢٢ - باب الصائم يصبح جنباً ، رقم
(١٩٢٥ ، ١٩٢٦) ١٤٣/٤ عن عائشة وأم سلمة أن رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ، ثم يغتسل ويصوم .

ثم ذكر البخارى قول أبي هريرة : كذلك حدثني الفضل بن عباس وهن
أعلم - ورواه مسلم في ١٣ - الصيام ، ١٣ - باب صحة صوم من طلع عليه
الفجر وهو جنب ٧٧٩/٢ ، رقم (٧٥) عن أبي بكر قال : سمعت أبا هريرة
يقص ، يقول في قصصه : من أدركه الفجر جنباً فلا يصم .

فذكرت ذلك لعبد الرحمن بن الحارث فأنكر ذلك ، فانطلق عبد الرحمن وانطلقت
معه ، حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة - رضي الله عنهما - فسألتهما عبد الرحمن
عن ذلك . قال : فكلتاهما قالت : كان النبي - صلى الله عليه وسلم - يصبح جنباً
من غير حلم ثم يصوم .

وعورض بأن شهادة أربعة راجحة على شهادة اثنين .
فلو وجب العمل بالراجع - وجب تقديم أربعة على اثنين .
أجاب بالتزامه . فإن عند بعض الأئمة يجب تقديم شهادة
أربعة على شهادة اثنين .

وبالفرق . فإن الشهادة شرعت لدفع الخصومة . فلو اعتبر
الترجيح بالكثرة - لأفضى إلى تطويل الخصومة ، وهو خلاف ما هو
المقصود من شرعها . بخلاف الأمانة .

ولاتعارض^(١) بين قطعيين ؛ لأن القطع بالإيجاب يجب أن
يكون (٢) مطابقا للواقع . فلو قطع بالنفي على تقدير القطع
بالإيجاب - يلزم كون^(٢)) النفي أيضا مطابقا للواقع . فيلزم اجتماع
النقيضين في الواقع وهو محال .

ولاتعارض^(٣) أيضا بين قطعي وظني لانتفاء الظن بأحد
الطرفين عند القطع بالطرف الآخر .

= ثم ساق الحديث وذكر قصة مروان إلى أن قال : فقال أبو هريرة : أما قالتاه
لك ؟ قال : نعم . قال : هما أعلم . ثم رد أبو هريرة ما كان يقول في ذلك إلى
الفضل بن العباس . فقال أبو هريرة : سمعت ذلك من الفضل ، ولم أسمعه من
النبي ، صلى الله عليه وسلم .

وراجع أيضا : شرح معاني الآثار ١٠٢/٢ ونيل الأوطار ٤/٢٩١ وسنن
البيهقي ٤/٢١٣ .

(١) الأصل : يعارض .

(٢) ساقط من أ .

(٣) الأصل : يعارض .

بل التعارض إنما يقع بين الظنين .

وهو إما في منقولين أو في معقولين أو في منقول ومعقول .

ص - (١) الأول - في السند والمتن والمدلول وفي (٢) خارج .

الأول - بكثرة الرواة (٣) لقوة الظن (٤) ، خلافا للكرخي .

وبزيادة الثقة . وبالفطنة والورع والعلم والضبط والنحو . وبأنه

أشتهر بأحدها . بإعتياده على حفظه لانسخته وعلى ذكر لا خط .

و بموافقة (٥) عمله . وبأنه عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل في

المرسلين . وبأن يكون المباشر ، كرواية أبي رافع : «نكح ميمونة وهو

حلال» - وكان السفير بينهما - على رواية ابن عباس - رضی الله

عنها - : «نكح ميمونة وهو حرام» . وبأن يكون صاحب القصة ،

كرواية ميمونة : «تزوجني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن

حلالان» . وبأن يكون مشافها ، كرواية القاسم عن عائشة - رضي

الله عنها - أن بريدة عتقت وكان زوجها عبدا ، على من روى أنه كان

حرا ؛ لأنها عمه القاسم . وأم يكون أقرب عند سماعه ، كرواية ابن

عمر : أفرد عليه السلام ، وكان تحت ناقته حين لبى - وبكونه

من أكابر الصحابة لقربه غالبا ، أو متقدم الإسلام ، أو مشهور

النسب ، أو غير ملتبس بمضعف . وبتحملها (٦) بالغا . وبكثرة

(١) «ص» أى علامة الأصل زيادة من أ ، ب ، ج .

(٢) ع : ومن خارج .

(٣) الأصل ، أ ، ب ، ج : كثره الرواة .

(٤) الأصل : الطعن ، وهو خطأ .

(٥)

(٦) ع : يتحملها .

المزكين أو أعدليتهم أو أوثقتهم . وبالصریح على الحكم والحكم على العمل . وبالتواتر على المسند والمسند على المرسل ، ومرسل التابعي على غيره . وبالأعلى إسنادا . والمسند على كتاب معروف ، وعلى المشهور ، والكتاب على المشهور . ويمثل البخاري (١) ومسلم (٢) على غيره والمسند باتفاق على مختلف فيه . وبقراءة الشيخ وبكونه غير مختلف (٣) . وبالسماع على محتمل وبسكوته (٤) مع الحضور على الغيبة . وبورود صيغة فيه على مافهم . وبما لاتعم به البلوى على الآخر في الأحاد . وبما لم يثبت إنكار لرواته (٥) على الآخر .

ش - (٦) القسم الأول - التعارض بين المنقولين .

وهو إما في السند أو في المتن أو في مدلول اللفظ أو في أمر

(١) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري ، أبو عبدالله ، الإمام الحافظ الشهيد صاحب «الجامع الصحيح» . توفي - رحمه الله - سنة ٢٥٦ هـ . انظر : وفیات الأعيان ٣/٣٢٩ ، وشذرات الذهب ٢/١٣٤ ، وطبقات السبكي ٢/٢١٢ ، وطبقات الحنابلة ١/٢٧١ ، والمنهج الأحمد ١/١٣٣ ، وطبقات المفسرين للدائدي ٢/١٠٠ ، وتهذيب الأسماء واللغات ١/٦٧ ، وطبقات الحفاظ ٢٤٨ .

(٢) هو مسلم بن الحجاج بن مسلم ، أبو الحسين القشيري ، النيبوري ، أحد الأئمة من حفاظ الحديث . وهو صاحب الصحيح المشهور . توفي - رحمه الله - سنة ٢٦١ هـ .

انظر : وفیات الأعيان ٤/٢٨٠ ، طبقات الحفاظ ص ٢٦٠ ، تهذيب الأسماء واللغات ٢/٨٩ ، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٨ ، الخلاصة ٢/٣٧٥ ، وطبقات الحنابلة ١/٣٣٧ والمنهج الأحمد ١/١٤٧ .

(٣) ط : غير مختلف فيه .

(٤) الأصل ، ب ، ج : بكونه .

(٥) الأصل : لروايته . وب ، ج : لراويه .

(٦) «ش» (أي علامة الشرح) زيادة من أ ، ب ، ج .

خارج .

الأول- وهو التعارض في السند .

والترجيح فيه إما بأمور تتعلق بحال الراوي ، أو بحال الرواية ، أو بحال المروي عنه .

الأول- مايتعلق بحال الراوي :

وهو الترجيح بكثرة الرواة . فإن كثرة الرواة مرجحة لقوة الظن بها . خلافا للكرخي .

وبزيادة الثقة والعدالة ، وبزيادة الفطنة ، وبزيادة الورع ، وبزيادة العلم ، وبزيادة الضبط ، وبزيادة علم النحو ، وبأن يكون أشهر بأحد هذه الأمور الستة ، وباعتماد الراوي على حفظه لاعلى نسخة سمع منها .

وباعتماده على ذكر لا على خط . وذلك بأن يكون الراوي ، حال الرواية ذاكر للرواية غير معتمد^(١) في ذلك على خطه أو خط آخر ، وبموافقة الخبر عمل الراوي ؛ لأن خبر من عمل بموافقته أبعد من الكذب من خبر من لم يوافق عمله خبره . وبأنه عرف من حال الراوي أنه لا يرسل إلا عن عدل في المرسلين .

وبأن يكون الراوي مباشرا لما روى ، كرواية أبي رافع أن النبي

(١) أ : غير مقيد وهو خطأ .

- عليه السلام - نكح ميمونة وهو - عليه السلام - حلال (١) ، أي غير محرم . وكان أبو رافع (٢) سفيرا بين الرسول عليه السلام وبين ميمونة (٣) ، فإنه رجح على رواية ابن عباس (٤) : نكح ميمونة وهو محرم (٥) .
وبأن يكون الراوي صاحب القصة ، كراوية ميمونة :

(١) روى الترمذي في ٧ - الحج ، ٢٢ - باب ماجاء في كراهية تزويج المحرم ، حديث رقم (٨٤٠) ١٩٩/٣ عن قتيبة عن حماد بن زيد عن مطر الوراق عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سليمان بن يسار عن أبي رافع - رضي الله عنه - قال : تزوج رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ميمونة وهو حلال ، وكنت أنا الرسول بينهما .

قال الترمذي : حسن ، ولانعلم أحداً أسنده غير حماد عن مطر .

وقد رواه مالك عن ربيعة عن سليمان مرسلًا .

ورواه سليمان بن بلال عن ربيعة مرسلًا .

(٢) هو مولى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - اختلف في اسمه ، توفي في المدينة بعد استشهاده عثمان .

(٣) انظر : الإصابة ٦٧/٤ ترجمة ٣٩١ ، وتهذيب التهذيب ٩٢/١٢ . هي ميمونة بنت الحارث الهلالية ، أم المؤمنين ، كان اسمها «بُرّة» . فسمها النبي صلى الله عليه وسلم : ميمونة . تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذي القعدة سنة سبع لما اعتمر عمرة القضية . ماتت - رضي الله عنها - سنة إحدى وخمسين . وقيل غيره .

انظر : الإصابة ٤١١/٤ - ٤١٣ ، والاستيعاب ٤٠٤/٤ - ٤٠٨ ، وتهذيب التهذيب ٤٥٣/١٢ .

(٤) تقدم ترجمته في ٢٣٧/١

(٥) روى البخارى في ٦٤ - المغازى ، ٤٣ - عمرة القضاء ، حديث رقم (٤٢٥٨)

٥٠٧/٧ عن ابن عباس قال : تزوج النبي - صلى الله عليه وسلم - ميمونة وهو محرم ، وبنى بها وهو حلال ، وماتت بسرف .

ورواه أيضا في ٦٧ - النكاح ، ٣٠ - باب نكاح المحرم ، حديث رقم (٥١١٤)

١٦٥/٩ عن ابن عباس بلفظ : تزوج النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو محرم .

ورواه مسلم في ١٦ - النكاح ، ٥ - باب تحريم نكاح المحرم وخطبته ، حديث

رقم (٤٦) ١٠٢١/٢ ، عن ابن عباس بلفظ : تزوج ميمونة وهو محرم .

تزوجني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن حلالان (١) . فإنها تقدم على رواية ابن عباس ، لكون صاحب القصة أعرف بها من غيره ، وبأن يكون الراوي مشافها فيما سمع ، ليس بينه وبين من يروى عنه حجاب ، كرواية القاسم بن محمد بن أبي بكر (٢) - رضي الله عنهم - عن عائشة - رضي الله عنها - أن بريرة (٣) عتقت وكان زوجها عبدا (٤) .

(١) عن ميمونة : تزوجني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونحن حلالان بسرف . رواه أبو داود ، وهذا لفظه في المناسك ، باب المحرم يتزوج ، حديث رقم (١٨٤٣) ١٦٩/٢ .

ورواه مسلم في ١٦ - النكاح ، ٥ - باب تحريم نكاح المحرم ، حديث رقم (٤٨) ١٠٣٢/٢ عن يزيد بن الأصم حدثتني ميمونة بنت الحارث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تزوجها وهو حلال .

(٢) هو القاسم بن محمد بن أبي بكر ، أبو عبدالرحمن ، كان من سادات التابعين ، من أفضل أهل زمانه علما وأدبا وفقها ، وكان صموتا ، قتل أبوه وبقي يتيما في حجر عائشة . توفي سنة ١٠١هـ وقيل غير ذلك .

انظر : تهذيب التهذيب ٣٣٣/٨ - ٣٣٥ ، وفيات الأعيان ٤١٨/١ ، وصفة الصفوة ٤٩/٢ ، وحلية الأولياء ١٨٣/٢ .

(٣) هي مولاة عائشة . اشتريتها عائشة فأعتقتها . وكانت تخدم عائشة قبل أن تشتريها .

انظر : الاصابة ٢٥٢/٤ .

(٤) روى أبو داود في الطلاق ، باب في المملوكة ، حديث رقم ٢٢٣ عن القاسم عن عائشة أن بريرة خيرها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكان زوجها عبدا . وروى الترمذي في ١٠ - الرضاع ، ٧ - باب ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج ، حديث رقم (١١٥٤) ٤٦١/٣ عن عائشة قالت : كان زوج بريرة عبدا فخيرها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فاخترت نفسها . ولو كان حرا لم يخيرها . وصححه .

قال قاسم بن قطلوبغا في تخريج أحاديث أصول البزودي (ص ٢٠٦) : قلت : قوله : ولو كان حرا لم يخيرها ، من كلام عروة ، بينه النسائي في روايته

فإنه يقدم على رواية من روى أن زوجها كان حرا (١) .
لأن القاسم سمع من عائشة - رضي الله عنها - مشافهة ، لأن عائشة
عمته . بخلاف من روى أنه كان حرا ، فإنه سمع منها من وراء
الحجاب .

وبأن يكون الراوي أقرب ممن يروى عنه عند سماع ما يرويه ،
كرواية ابن عمر (٢) - رضي الله عنهما - أفرد رسول الله - صلى الله
عليه وسلم . وكان ابن عمر تحت ناقة رسول الله - صلى الله عليه
وسلم - حين لبى - عليه السلام (٣) . فإنها تقدم على رواية من

(١) روى الترمذي في ١٠ - الرضاع ، ٧ - باب ماجاء في المرأة تعتق ولها زوج ، رقم
(١١٥٥) ٤٦١/٣ عن الأسود عن عائشة ، قالت : كان زوج بريدة حرا ، فخيرها
رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال : حسن صحيح . وروى البخارى في ٨٥
- الفرائض ، ٢٠ - باب ميراث السائبة ، رقم «٦٧٥٤» ٤٠/١٢ ، ٤١ عن
الاسود عن عائشة . قال الاسود : وكان زوجها حرا . قول الاسود منقطع ، وقول
ابن عباس : «رأيتُه عبدا» أصح .

وروى مسلم في ٢٠ - العتاق ، ٢ - باب إنما الولاء لمن اعتق ، رقم (١٢)
١١٤٣/٢ - قال عبدالرحمن : وكان زوجها حرا . قال شعبة : ثم سألته عن
زوجها . فقال : لا أدري .

قال قاسم بن قطلوبغا في تخريج أحاديث البيهقي ص ٢٠٦ : قد روى
النسائي عن علقمة والأسود أنهما سألا عائشة - رضي الله عنها - عن زوج
بريدة . فقالت : «كان حرا يوم اعتقت» .

(٢) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب ، صحابي جليل ، أفتى الناس في الإسلام ستين
سنة ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يبايعوه بالخلافة فأبى . له في كتب
الحديث (٢٦٣٠) حديثا وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة سنة ٧٣ هـ .
انظر : الأعلام ٢٤٦/٤ ، والإصابة ٣٤٧/٢ ت ٤٨٣٤ ، وتهذيب الأسماء
واللغات ٢٧٨/١ ، والوفيات ٣٠٩/١ ، وأسد الغابة ١٩٠/٢ ، وصفة الصفوة
٥٦٣/١ - ٥٨١ ت ٦٢ ، وتهذيب التهذيب ٣٢٨/٥ - ٣٣١ .

(٣) روى مسلم في ١٥ - الحج ، ٢٧ - باب في الافراد والقران بالحج والعمرة ، حديث
رقم (١٨٤) ٩٠٤/٢ ، ٩٠٥ عن ابن عمر قال : أهللنا مع رسول الله - صلى الله
عليه وسلم - بالحج مفردا . وفي رواية أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أهل
بالحج مفردا . (وليس فيه . «وكان تحت ناقته حين لبى» .)

روى أنه - عليه السلام - قَرَنَ (١) .

وبكون الراوي من أكابر الصحابة لقرب الأكبر غالبا من النبي
دون الأصغر .

وبكون الراوي متقدم الإسلام ، فإن الكذب عنه أبعد - أو
بكونه مشهور النسب ، أو بكونه غير ملتبس في الاسم بضعيف طعن
فيه .

وبتحمل الراوي الرواية حالة البلوغ لزيادة ضبط البالغ
واحتياطه .

وبكثرة مزكي الراوي ، أو بأعدليتهم أو وثوقيتهم بالبحث عن
حاله .

وبتصريح المزكين بالتعديل ، فإنه يقدم على الحكم . وذلك
بأن يكون تزكية أحدهما (٢) بصريح القول وتزكية الآخر (٢)
بالحكم بشهادته .

(٣) والتزكية بالحكم يقدم على التزكية بالعمل . وذلك بأن
يكون تزكية أحدهما بالحكم بشهادته (٣) وتزكية الآخر بالعمل
بروايته .

(١) روى مسلم في ١٥ - الحج ، ٢٧ - باب في الأفراد والقران بالحج والعمرة ، رقم
(١٨٦) ٩٠٥/٢ ، عن بكر بن عبدالله ، حدثنا أنس أنه - صلى الله عليه وسلم -
جمع بينهما ، بين الحج والعمرة . قال : فسألت ابن عمر . فقال : أهللنا بالحج .
فرجعت إلى أنس فأخبرته ما قال ابن عمر . فقال : كأنما كنا صبيانا .

(٢) ساقط من أ .

(٣) ساقط من أ .

الثاني - مايتعلق بحال الرواية .

وهو الترجيح بالمتواتر . فإن المتواتر يُرجح على المسند (١) ؛ لأن المتواتر مقطوع المتن ، والمسند مظنونه .

والمسند يقدم على المرسل ، إن قُبِل الخلاف في قبول المرسل .

ومرسل التابعي يرجح على مرسل غيره ؛ لأن مرسل التابعي قد ترك فيه ذكر الصحابي ، لأن الظاهر رواية التابعي عن الصحابي ، والظاهر في الصحابي ، العدالة ، لقيام الدليل عليها ، بخلاف غير الصحابي .

وبالأعلى إسناداً ، فإنه يقدم على غيره لقلّة الوسائط ، فإنها أبعد عن الكذب .

والمسند عننَةً إلى الرسول - عليه السلام - يرجح على الذي أحيل إلى كتاب معروف .

ويرجح أيضاً على حديث مشهور بين العلماء .

ويرجح ما في كتاب معروف معتبر على الحديث المشهور بين العلماء ؛ لأن العادة تمنع التغيير في الكتاب المعروف .

ويرجح ما في صحيح البخاري ومسلم على غيره ؛ فإن المسند إلى كتاب مشهور بالصحة (٢) أولى من المسند إلى كتاب غير مشهور بالصحة (٢) .

(١) الأصل : المستدل .

(٢) ساقط من أ .

ويرجح المسند باتفاق على الذي اختلف في كونه مسندا .
ويرجح بقراءة الشيخ ، فإن قراءة الشيخ على الحاضرين أولى
من قراءتهم على الشيخ ، لإمكان ذهول الشيخ في الثاني .
ويرجح بكونه غير مختلف روايته ، فإن اختلاف الرواية يدل
على أنه مضطرب الحال . بخلاف ما يكون على طريقة واحدة .
الثالث - يتعلق بحال المروى .

ويرجح بالسماع . فإن المسموع عن النبي - عليه السلام -
يقدم على ما احتمال أن يكون مسموعا .

ويرجح بكونه مع الحضور ، فإن المروي الذي جرى في حضرته
- عليه السلام - ولم ينكر عليه ^(١) ، راجح على ماجرى في غيبته
وعلم به ولم ينكره .

ويرجح بورود صيغة فيه . فإن الذي ورد فيه صيغة لفظ النبي
- عليه السلام - يقدم على ما فهم من فعله . مثل : سها فسجد .

ويرجح بما لاتعم به البلوى في الأحاد - فإن ، ما لاتعم به
البلوى راجح على ماتعم به البلوى ، إذا كانا من الأحاد ، لكونه
أبعد من الكذب مما تعم به البلوى ؛ لأن تفرد الواحد بنقل ماتتوفر
الدواعي على نقله يوهم الكذب .

(١) أ : ولم ينكر عليه أحد . والصحيح ما أثبتناه .

ويرجح بما لم يثبت إنكار لرواته^(١) فإن ما لم يثبت إنكار لرواته^(٢) ، يقدم على ما ثبت إنكار لرواته^(٣) ، سواء كان الإنكار إنكار جحد أو إنكار نسيان .

ص - المتن .

النهي على الأمر . والأمر على الإباحة ، على الصحيح . والنهي [بمثله^(٤)] على الإباحة . والأقل احتمالاً على الأكثر . والحقيقة على المجاز . والمجاز على المجاز بشهرة مصححه أو قوته ، أو قرب جهته أو رجحان دليله أو شهرة استعماله . والمجاز على المشترك ، على الصحيح ، كما تقدم . والأشهر مطلقاً . واللغوي المستعمل شرعاً على الشرعي ، بخلاف المفرد الشرعي . وبتأكيد الدلالة . ويرجح في الاقتضاء بضرورة الصدق على ضرورة وقوعه شرعاً . وفي الإيماء بانتفاء العبث^(٥) أو الحشو^(٦) على غيره . وبمفهوم الموافقة على المخالفة على الصحيح . والاقتضاء على الإشارة ، وعلى الإيماء وعلى المفهوم . وتخصيص العام على تأويل الخاص لكثرة . والخاص ، ولو من وجه ، والعام لم يخص^(٧) على ما خص . والتقييد كالتخصيص . والعام الشرطي على النكرة

-
- (١) أثبت من أ . وفي الأصل : لروايته . وفي ب ، ج : لراويته .
 - (٢) أثبت من أ . وفي الأصل : لروايته . وفي ب ، ج : لراويته .
 - (٣) أثبت من أ . وفي الأصل : لروايته . وفي ب ، ج : لراويته .
 - (٤) زيادة من أ ، ج ، ط ، ع . وانظر شرح العضد وحاشية التفتازاني عليه . (٣١٣ ، ٣١٢/٢) .
 - (٥) ع : البعث ، وهو تصحيف .
 - (٦) ع : الحشر ، تصحيف .
 - (٧) ط : والعام الذي لم يخصص .

المنفية وغيرها . والمجموع باللام ومن وما على الجنس باللام -
والإجماع على النص . والإجماع على ما بعده [في الظني ^(١)] .

ش - لما فرغ من الترجيح بأمر عائدة إلى السند - شرع في
الترجيح بأمر تعود إلى المتن .

فالنهي يرجح على الأمر ؛ لأن المقصود من الأمر حصول
المصلحة ، ومن النهي دفع المفسدة . والاهتمام بدفع المفسدة أشد
من الاهتمام بحصول المصالح .

ولأن محامل^(٢) النهي - وهي الحرمة أو الكراهة - أقل من محامل
الأمر ، وهي الوجوب والندب والإباحة . وكلما المحامل أقل - كان
أبعد عن الاضطراب .

والأمر يرجح على الإباحة على المذهب الصحيح لاحتمال
الضرر على تقدير الترك لو قدم الإباحة . بخلاف العكس لأنه لو
قدم الأمر - لم يحتمل الضرر ؛ لأنه لم يجز تركه .

ومن رجح الإباحة على الأمر - نظر إلى أن الأمر احتمال عدة
معان . بخلاف الإباحة . فكانت الإباحة أقل احتمالا . فيرجح على
الأمر لقلّة الاحتمال .

(١) زيادة مما عدا الأصل .

(٢) الأصل : الحامل .

ويرجح (١) النهي (٢) على الإباحة (٣) بمثل ما قيل في ترجيح الأمر على الإباحة . ويرجح الأقل احتمالاً على الأكثر احتمالاً ، لما مر (٣) .

وما كان ألفاظه حقيقة راجحة على ما كانت ألفاظه مجازاً ؛ لأن الحقيقة مستقلة بالإفادة ، دون المجاز ، فإنه يحتاج إلى القرينة . والمجاز يرجح (٤) على المجاز بسبب شهرة مصحح ذلك المجاز .

وذلك بأن تكون العلاقة بينه وبين الحقيقة أشهر من العلاقة بين المجاز الآخر والحقيقة .

مثل أن يكون أحدهما من باب المشابهة والآخر من باب اسم المتعلق على المتعلق .

أو بقوة مصححه ، بأن يكون مصحح أحد المجازين أقوى من مصحح الآخر ، كإطلاق اسم الكل على الجزء ، وبالعكس فإن العلاقة المصححة في الأول أقوى من العلاقة المصححة في الثاني .

أو بقرب جهة أحد المجازين إلى الحقيقة ، كحمل نفي الذات على نفي الصحة ، فإنه أقرب إليه من نفي الكمال . أو يكون دليل أحد المجازين راجحاً على دليل المجاز الآخر .

-
- (١) أ : ويترجح .
(٢) ب : الأمر يدل «النهي» .
(٣) ساقط من أ .
(٤) أ : راجح .

وذلك بأن تكون القرينة الصارفة في أحدهما قطعية ، وفي الآخر غير قطعية .

أو يكون أحد المجازين مشهور الاستعمال والآخر غير مشهور .

ويرجح المجاز على المشترك على المذهب الصحيح ، كما تقدم في بحث المجاز .

ويرجح الأشهر مطلقا على غير الأشهر .

وإنما قال : مطلقا ليتناول الترجيح بين الحقيقتين إذا كانت إحداهما أشهر ، والترجيح بين الحقيقة والمجاز إذا كان المجاز أشهر من الحقيقة .

وفي رجحان المجاز الأشهر على الحقيقة نظر ؛ لأن المجاز ، وإن كان أشهر ، لكنه على خلاف الأصل . والحقيقة ، وإن كانت أقل شهرة ، لكنها ترجح بأنها الأصل .

(ويرجح اللفظ اللغوي المستعمل شرعا في مفهومه اللغوي على المنقول الشرعي ^(١)) ؛ لأن الأصل موافقة الشرع اللغة .

وهذا بخلاف المنفرد . وهو أن يكون اللفظ مستعملا في اللغة لمعنى ، وفي الشرع لمعنى آخر . فإن المعهود من الشرع إطلاق اللفظ في مفهومه الشرعي .

(١) العبارة في ١ ، بدل العبارة التي ما بين القوسين ، كالتالي :
«ويرجح اللفظ اللغوي المستعمل في معناه في الشرع على المستعمل في معنى شرعي» .

ويرجح (١) أحد المتعارضين بتأكيد الدلالة . مثل أن يكون أحد المتعارضين خاصا عطف على عام تناوله . والمعارض الآخر خاصا ليس كذلك . فإن الخاص المعطوف على العام ، أكد دلالة بدلالة العام عليه . مثل قوله تعالى : (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ) . (٢)

ويرجح في الاقتضاء مايتوقف عليه (٣) ضرورة الصدق . مثل : «رفع عن أمي الخطأ» على مايتوقف عليه ضرورة وقوعه (٤) شرعا أو عقلا . مثل : أعتق عبدك عني . أو صعدت السطح ؛ لأن مايتوقف عليه صدق المتكلم أولى مما يتوقف عليه وقوعه الشرعي أو العقلي ، نظرا إلى بعد الكذب في كلام الشارع .

ويرجح في الإيماء ما لولاه - لكان في الكلام عبث وحشو ، على غيره من أقسام الإيماء . مثل أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يعلل الحكم به - لكان ذكره عبثا أو حشوا . فإنه يقدم على الإيماء بما رتب فيه الحكم بفاء التعقيب ؛ لأن نفي العبث والحشو من كلام الشارع أولى .

ويرجح (٥) أحد المتعارضين في المفهوم ، بمفهوم الموافقة . فإن مفهوم الموافقة راجح على مفهوم المخالفة ، على المذهب الصحيح ؛ لأن دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة أظهر من دلالة على مفهوم

(١) أ : ويترجح .

(٢) ٢٣٨ البقرة ٢ .

(٣) أ : على بدل «عليه» .

(٤) أ : في وقوعه .

(٥) أ : يترجح .

المخالفة . ولذلك (١) لم يقل بمفهوم المخالفة بعض من قال بمفهوم الموافقة .

ويرجح (٢) الاقتضاء على الإشارة وعلى الإيماء وعلى المفهوم .

أما ترجيحه على الإشارة - فلأن الاقتضاء مقصود بإيراد اللفظ صدقا أو حصولا ، ويتوقف الأصل عليه .

بخلاف الإشارة . فإنها لم تقصد بإيراد اللفظ ، وإن توقف الأصل عليها .

وأما ترجيحه على الإيماء - فلأن الإيماء وإن كان مقصودا بإيراد اللفظ ، لكنه لم يتوقف الأصل (عليه) (٣).

وأما ترجيحه على المفهوم - فلأن الاقتضاء مقطوع بثبوته ، والمفهوم مظنون ثبوته - ولذلك لم يقل بالمفهوم بعض من قال بالاقتضاء .

ويرجح تخصيص العام على تأويل الخاص ؛ لأن تخصيص العام كثير وتأويل الخاص ليس بكثير .

ولأن الدليل لما دل على عدم إرادة البعض - تعين كون الباقي مرادا . وإذا دل على أن الظاهر الخاص غير مراد - لم يتعين هذا التأويل .

(١) الأصل : كذلك .

(٢) أ : يترجح .

(٣) ساقط من أ .

ويرجح الخاص على العام .

ويرجح الخاص من وجه على العام مطلقا ؛ لأن الخاص أقوى دلالة من العام . فكذا كل ما هو أقرب منه .

ويرجح العام الذي لم يخصص على العام الذي خصص ؛ لأن العام بعد التخصيص اختلف في كونه حجة . بخلاف العام الباقي على مفهومه .

وحكم المفيد والمطلق حكم الخاص والعام .

ويرجح العام الشرطي ، كمن وما ، على النكرة في سياق النفي ، وعلى غيرها ، كالمحلى باللام ؛ لأن إلغاء العام الشرطي يوجب إلغاء السببية الحاصلة بالشرط أيضا . وإلغاء العام الغير الشرطي لا يوجب - غير إلغائه - مفسدة أخرى . فكان أولى .

ويرجح (١) المجموع المحلى باللام ، ومن وما ، على الجنس المحلى باللام ؛ لأن الجنس المحلى باللام اختلف المحققون في عمومه . بخلاف المجموع باللام ومن وما .

ويرجح الإجماع على النص ؛ لعدم قبول الإجماع النسخ .

ويرجح (٢) الإجماع الظني على إجماع آخر ظني وقع بعده ؛ لقرب الأول من عهد الرسول . وهو يوجب قوة الظن .

ص - المدلول .

(١) أ : يترجح .

(٢) أ : يترجح .

الحظر على الإباحة .

وقيل : بالعكس .

وعلى الذنب [والوجوب ^(١)] لأن دفع المفسد أهم .

وعلى الكراهة .

والوجوب على الذنب .

والمثبت على النافي ، كخبر بلال - رضي الله عنه - : دخل

البيت وصلى .

وقال أسامة : دخل ^(٢) ولم يصل .

وقيل : سواء .

والدارىء على الموجب .

والموجب للطلاق والعق لموافقه النفي .

وقد يعكس لموافقه التأسيس .

والتكليفي على الوضعي بالثواب .

(١) زيادة من أ .

قال التفتازاني (٢/٣١٥) : «قال في المنتهى (١٦٨) : ويرجح الحظر على الذنب بما تقدم في الإباحة ، والحظر على الوجوب لأن الحظر لدفع مفسدة والوجوب لتحصيل مصلحة ، ودفع المفسدة أهم عند العقلاء . وهذا هو الموافق لكلام الأمدى . فمن هنا قيل قد سقط هنا شيء من المتن . فكان الأصل هكذا : وعلى الوجوب ؛ لأن دفع المفسد أهم» .

(٢) الأصل ، ب ، ج : دخل البيت .

وقد يعكس .

والأخف على الأثقل .

وقد يعكس .

ش - لما فرغ من الترجيح العائد إلى المتن - شرع في الترجيح العائد إلى المدلول .

يرجح الحظر على الإباحة ؛ لأن فعل الحظر يستلزم مفسدة .
بخلاف الإباحة ؛ لأنه لا يتعلق بفعلها وتركها مصلحة ولا مفسدة (١) .

ولقوله - عليه السلام - : « ما اجتمع الحلال والحرام ، إلا غلب الحرام الحلال (٢) » .

وقيل : بالعكس ، أي يرجح الإباحة على الحظر ؛ لأن الإباحة تستلزم نفي الحرج الذي هو الأصل .

(١) أ : مفيدة ، وهو خطأ .

(٢) قال الزركشي في المعتبر ٢/٩٦ : لا يعرف مرفوعاً ورواه عبدالرزاق موقوفاً .
انظر : أسنى المطالب ص ١٨٢ . وقال : رواه البيهقي وضعفه ، وفي كلام بعضهم : لا أصل له .

وكشف الخفاء ٢/٢٥٥ ، رقم ٢١٨٦ وقال : قال ابن السبكي في الاشباه والنظائر نقلاً عن البيهقي :

رواه جابر الجعفي عن ابن مسعود ، وفيه ضعف وانقطاع ، وأدرجه ابن مفلح في أول كتابه في الأصول فيما لا أصل له .

وقال العراقي في تخريج أحاديث المنهاج ص ٣٠٧ ، رقم ٨٧ : لم أجد له أصلاً .

وقال ابن السبكي في الابهاج ٢/١٥٨ : لا اعرفه .

ويرجح الحظر على الندب ؛ لأن الندب لتحصيل المصلحة ،
والحظر لدفع المفسدة . ودفع المفسد أهم من تحصيل المصالح .
(١) ويرجح الحظر على الكراهة ؛ لقوله - عليه السلام - :
« ما اجتمع الحلال والحرام » إلى آخره (١) .

ويرجح الحظر على الوجوب ؛ لأن دفع المفسدة أهم .
ويرجح الوجوب على الندب ؛ لأن مع اعتقاد الوجوب يحترز
المكلف عن الترك الذي يحتمل أن يكون التارك مذموماً بسببه .
بخلاف اعتقاد الندب فإنه لا يحترز المكلف عن الترك .

ويرجح (٢) المثبت على النافي لاشتغال المثبت على مزيد فائدة لم
يحصل من النافي ، كخبر بلال أنه - عليه السلام - دخل البيت
وصلى (٣) .

وقال أسامة : إنه - عليه السلام - دخل البيت ولم يصل (٤) .

وقيل : المثبت والنافي سواء ، لا يرجح أحدهما على الآخر ؛
لأن النافي يقوى بموافقه الأصل .

ويرجح الدارء أي الدافع للحد على الموجب للحد ؛ لأن
الدارء يوافق النفي الأصلي .

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : يترجح .

(٣) سبق تخرجه .

(٤) سبق تخرجه .

ولقوله - عليه السلام - : « إدرؤا الحدود بالشبهات (١) » .

ويرجح الموجب للطلاق والموجب للعتق على النافي لهما ؛ لأن الموجب للطلاق والعتق يوافق النفي الأصلي . أعني رفع القيد فيقوى به على النافي للطلاق والعتق .

وقد يعكس في الصور الثلاث أي يرجح الموجب للحد على الدارء ، والنافي للطلاق والعتق على الموجب لهما ؛ لأن الموجب للحد والنافي للطلاق والعتق يوافق التأسيس . وموافقة التأسيس أولى من موافقة النفي الأصلي ؛ لأن التأسيس يفيد فائدة زائدة .

ويرجح (٢) الحكم التكليفي على الحكم الوضعي ؛ (٣) لأن الثواب يحصل بالتكليفي دون الوضعي .

وقد يعكس ، أي يرجح الحكم الوضعي على التكليف (٣) ؛ لأن الخطاب التكليفي يشترط فيه المكلف للخطاب وتمكنه من الفعل .

والوضعي لا يكون كذلك .

ويرجح التكليفي الأخف على الأثقل ؛ لقوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (٤) .

ولقوله - عليه السلام - : « لا ضرر ولا ضرار في

(١) سبق تخريجه في ٧٤٩/١ .

(٢) أ : يترجح .

(٣) ساقط من أ .

(٤) ١٨٥ - البقرة - ٢ .

الإسلام (١) .

وقد يعكس ، أي يرجح الأثقل على الأخف ؛ لأن الأثقل أكثر ثوباً ؛ لقوله - عليه السلام - : «ثوبك على قدر نصبك (٢)» .

ص - الخارج .

يرجح الموافق للدليل آخر ، أو لأهل المدينة ، أو للخلفاء أو للأعلم .

ويرجحان أحد دليلي التأويلين . وبالتعرض للعلة . والعام على سبب خاص في السبب . والعام عليه في غيره . والخطاب شفاها مع العام كذلك . والعام لم يعمل في صورة على غيره . وقيل : بالعكس . والعام بأنه أمس بالمقصود . مثل : (وَأَنْ تَجْمَعُوا

(١) روى ابن ماجه في ١٢ - الأحكام ، ١٧ - باب من بنى في حقه ما يضر جاره ، حديث رقم (٢٣٤٠) ٧٨٤/٢ عن عبادة بن الصامت وابن عباس : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «لا ضرر ولا ضرار» . (دون قوله : في الإسلام) . وقال العراقي في تخريج أحاديث المنهاج (رقم ٧٧) : رواه بهذه الزيادة (أى : «في الإسلام» أبو داود في المراسيل من حديث واسع بن حبان . ووصله الطبراني في الأوسط من روايته عن جابر .

وزكره السيوطي في جمع الجوامع (٩١٣/١) وعزاه إلى مسند أحمد والطبراني عن ابن عباس وإلى الطبراني عن عبادة بن الصامت وإلى أبي نعيم عن ثعلبة بن مالك القرظي .

(٢) روى مسلم ١٥ - الحج ، ١٧ - باب بيان وجوه الإحرام ، رقم (١٢٦) ٨٧٦/٢ ، ٨٧٧ .

عن أم المؤمنين عائشة قالت : قلت : يا رسول الله : يصدر الناس بنسكين واصدر بنسك واحد ؟

قال : انتظري . فإذا طهرت فاخرجي إلى التنعيم فأهلي منه ثم القينا عند كذا وكذا (قال : أظنه قال غدا) ولكنها على قدر نصبك أو (قال) نفقتك .

بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ) عَلَى (أَوْ مَامَلَكْتُ^(١)) . وبتفسير الراوي بفعله أو قوله . ويذكر السبب . وبقرائن تأخره . كتأخر الإسلام ، أو تاريخ مضيق ، أو تشديده^(٢) ، لتأخر التشديدات .

ش - لما فرغ من الترجيح العائد إلى المدلول - شرع في الترجيح العائد إلى خارج .

وهو ترجيح بأمور لا يتوقف عليه الدليل ، لا في وجوده ولا في صحته ودلالته .

يرجح الدليل الموافق لدليل آخر على دليل لا يوافقه دليل آخر ؛ لأن الظن الحاصل من الدليلين أقوى من الظن الحاصل من دليل واحد .

ويرجح الدليل الموافق لعمل أهل المدينة ، أو لعمل الخلفاء الراشدين ، أو لعمل الأعلام على غيره . فإن أهل المدينة أكثر صحبة . وكذا الخلفاء الراشدون والأعلام أحفظ بمواقع الخلل وأعرف بدقائق الأدلة .

ويرجح أحد التأويلين على الآخر برجحان دليله على دليل التأويل الآخر .

ويرجح أحد الحكمين بالتعرض لعلته على الحكم الذي لم يتعرض لعلته ؛ لأن الحكم الذي تعرض لعلته أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع ؛ لأن النفس له أقبال بسبب تعقل المعنى .

(١) ط ع زيادة : أيانكم .

(٢) ب : أو لتأخره بدل «أو تشديدا» . وفي ع : تشديد .

ويرجح العام الوارد على سبب خاص على العام المطلق في حكم ذلك السبب ؛ لأن العام الوارد على السبب الخاص كالتخصص بالنسبة إلى ذلك السبب . والخاص يقدم على العام .

ويرجح العام المطلق على العام الوارد على سبب خاص في حكم غير السبب ؛ لأنه اختلف في عموم العام الوارد على السبب ، ولم يختلف في عموم العام المطلق .

والخطاب شفاها إذا عارض عاما ، لم يكن بطريق المشافهة ، فيرجح الخطاب بالمشافهة فيمن خوطب شفاها . ويرجح العام عليه في غير من خوطب شفاها .

ويرجح العام الذي لم يعمل به في صورة على العام الذي عمل به في صورة ؛ لأنه لايلزم من العمل بالعام الذي لم يعمل به في صورة إهمال أحد الدليلين . ولو عمل بالعام الذي عمل به في صورة - لزم إهمال الآخر بالكلية .

وقيل بالعكس ، أي يرجح العام الذي عمل به في صورة على العام الذي يعمل به في صورة ؛ لأن العام المعمول به يقوى باعتبار العمل به .

وإذا تعارض عامان أحدهما أمس بالمقصود ، بأن قصد به بيان الحكم المختلف فيه ، والعام الآخر بخلافه ، فالعام الذي هو أمس بالمقصود يرجح على العام الآخر .

مثل قوله تعالى : (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ^(١)) فإنه يرجح على قوله تعالى : (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ^(٢)) فإن الأول قد ورد في بيان تحريم الجمع بين الأختين بخلاف الثاني .

ويرجح الحديث الذي فسره الراوي بفعله أو قوله على الحديث الذي لم يفسره الراوي بواحد منها ، لاشتغال الأول على فائدة زائدة .

ويرجح أحد الحديثين على الآخر بذكر السبب . فإن الحديث الذي ذكر الراوي (السبب) ^(٣) معه راجح على ما لم يذكر السبب معه ؛ لأن ذكر السبب يدل على زيادة اهتمام الراوي بالرواية .

ويرجح أحد الخبرين على الآخر بقرائن تأخره ، كتأخر إسلام الراوي ؛ لأن الظاهر تأخر رواية متأخر الإسلام عن إسلامه . بخلاف رواية الآخر لجواز تقدمها على إسلام متأخر الإسلام .

ويرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق على غيره ؛ لأن تضيق التاريخ قرينة دالة على تأخره .

وكذا يرجح أحد الخبرين على الآخر بكونه متضمنا لتشديد ؛ لأن التشديد قرينة دالة على تأخره - فإن التشديد في آخر عهد الرسول - عليه السلام - (والتخفيف في أول عهده ^(٤)) .

(١) ٢٣ النساء ٤ .

(٢) ٣ النساء ٤ .

(٣) ساقط من أ .

(٤) ساقط من أ .

ص - المعقولان ، قياسان (١) أو استدلال .

فالأول أصله وفرعه ومدلوله وخارج .

الأول بالقطع ، وبقوة دليhle . وبكونه لم ينسخ باتفاق ، وبأنه على سنن القياس وبدليل خاص على تعليله .

ش - لما فرغ من بيان الترجيح بين منقولين - شرع في بيان الترجيح بين معقولين .

والمعقولان إما قياسان أو استدلالان .

وترجح أحد القياسين (٢) على الآخر قد يكون بما يعود إلى أصله وإلى فرعه وإلى مدلوله - وهو ما يقتضيه القياس - وإلى خارج .

والأول - وهو ما يعود إلى أصله - على قسمين :

الأول - ما يعود إلى حكمه .

والثاني - ما يعود إلى علته .

وما يعود إلى حكم الأصل خمسة :

الأول - الترجيح بالقطع . فيرجح القياس الذي يكون حكم الأصل فيه مقطوعاً على القياس الذي لم يقطع حكم أصله .

الثاني - الترجيح بقوة دليhle . فيرجح القياس الذي دليل حكم أصله أقوى وإن لم يكن مقطوعاً ، على القياس الذي لم يكن دليل حكم

(١) أ : «و» بدل «أو» .

(٢) الأصل : أحد القياس .

الأصل فيه كذلك .

الثالث - الترجيح يكون حكم الأصل لم ينسخ باتفاق .
فيرجح القياس الذي لم ينسخ حكم أصله باتفاق على القياس الذي
اختلف في نسخ حكم أصله .

الرابع - الترجيح يكون حكم الأصل على سنن القياس -
فالقياس الذي يكون حكم أصله جاريا على سنن القياس ، راجح
على القياس الذي لا يكون كذلك .

الخامس - الترجيح بدليل خاص على تعليل حكم أصله .
فالقياس الذي دل دليل على تعليل حكم أصله ، يرجح على ما ليس
كذلك .

ص - وبالقطع بالعلة أو بالظن الأغلب . وبأن مسلكها
قطعي ، أو أغلب ظنا . والسبر على المناسبة لتضمنه انتفاء
المعارض . ويرجح بطريق نفي الفارق في القياسين . والوصف
الحقيقي على غيره . والثبوت على العدمي - والباعثة على الأمانة .
والمنضبطة والظاهرة والمتحدة على خلافها . والأكثر تعديا والمطرده
على المنقوضة . والمنعكسة على خلافها . والمطرده فقط على المنعكسة
فقط . وبكونه جامعا للحكمة ، ما نعالها على خلافه والمناسبة على
الشبهية . والضرورية الخمسة على غيرها . والحاجية على
التحسينية . والتكميلية من الخمسة على الحاجية . والدينية على
الاربعة . وقيل بالعكس . ثم مصلحة النفس ، ثم النسب ، ثم
العقل ، ثم المال . ويقوة موجب النقض من مانع أو فوات شرط ،

على الضعف والاحتمال . وبانتفاء المزاحم لها في الأصل .
وبرجحائها على مزاحمها . والمقتضية للنفي على الثبوت . وقيل
بالعكس . وبقوة المناسبة والعامّة في المكلفين على الخاصّة .

ش - بعد الفراغ بأمور تعود إلى حكم الأصل شرع في
الترجيح بأمور تعود^(١) إلى علة الأصل .

يرجح أحد القياسين على الآخر بالقطع بالعلة فإن مقطوع
العلة راجح على ماهو مظنون .

وكذلك يرجح بالظن الأغلب . وذلك بأن يكون وجود
العلتين في القياسين مضمونا ، لكن^(٢) وجودها في أحدهما مظنون
بالظن الأغلب .

ويرجح القياس الذي يكون مسلك علته قطعيا على القياس
الذي لا يكون كذلك .

وكذا يرجح القياس الذي يكون مسلك علته مضمونا بالظن
الأغلب على ما لا يكون كذلك .

ويرجح القياس الذي استنبط^(٣) عليه وصفه (بالسبر على
القياس الذي استنبط^(٤)) عليه وصفه بالمناسبة لتضمن السبر انتفاء
المعارض في الأصل . بخلاف المناسبة .

(١) أ : بأمر يعود .

(٢) الأصل : لكنه .

(٣) أ : يستنبط .

(٤) مطموس في الأصل .

ويرجح أحد القياسين (١) على الآخر بطريق نفي الفارق بين الأصل والفرع . فالقياس (٢) المقطوع بنفي الفارق فيه بين الأصل والفرع راجح على القياس الذي يكون نفي الفارق فيه مضمونا .
(وكذا القياس الذي يكون نفي الفارق فيه مضمونا بالظن الأغلب راجح على الذي يكون نفي الفارق فيه مضمونا (٣)) بالظن الغير الأغلب .

ويرجح الوصف الحقيقي على غير الحقيقي .

ويرجح الوصف الثبوتي على العدمي .

ويرجح العلة الباعثة على الأمانة .

ويرجح العلة المنضبطة والعلة الظاهرة والعلة المتحدة على غير المنضبطة والخفية والمتعددة .

ويرجح ماهو أكثر تعديا على ماهو أقل تعديا ؛ لأن زيادة التعدي توجب زيادة الفائدة ، فهو أولى .

ويرجح العلة المطردة على العلة المنقوضة .

ويرجح العلة المنعكسة على غير المنعكسة ؛ لأن الانعكاس وإن لم يفد العلية لكن يقويها .

(١) الأصل : القياس .

(٢) أ : والقياس .

(٣) ساقط من أ .

ويرجح المطردة فقط على المنعكسة فقط ؛ لأن الطرد (١) في العلل أقوى من العكس . ولهذا اشترط في العلية الاطراد ولم يشترط الانعكاس .

ويرجح أحد القياسين على الآخر بكون وصفه جامعا للحكمة مانعا لها على ما لا يكون كذلك .

ويرجح قاس المناسبة على قياس الشبه ؛ لزيادة غلبة الظن بعلية (٢) الوصف المناسب .

وترجح (٣) الضرورية الخمسة ، التي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال ، على غيرها .

ويرجح ما وقع في محل الحاجة على ما وقع في محل التحسين والتزين .

ويرجح ما وقع في محل التكملة من الخمسة الضرورية على ما وقع في محل الحاجة ، وإن كان من أصول الحاجة .

ويرجح من أقسام الخمسة الضرورية ، الدينية (٤) على الأربعة الباقية ؛ لأن ثمرة الدينية أكمل الثمرات (٤) ، وهي السعادة الأخروية .

وقيل بالعكس ، أي ترجح الأربعة الباقية على الدينية ؛ لأن

(١) الأصل : المطردة .

(٢) الأصل : بغلبة .

(٣) أ : يترجح .

(٤) ساقط من أ .

حق الله تعالى على المساهلة بخلاف حقوق الناس . ولهذا قدم القصاص على قتل الردة إذا اجتمعا .

وترجح مصلحة النفس على الثلاثة الباقية ؛ لأن حفظ الباقية لأجل حفظ النفس .

ثم النسب يرجح على العقل ؛ لأن حفظ النسب أشد تعلقا ببقاء النفس من حفظ العقل .
ثم العقل يرجح على المال ؛ لأن العقل ملاك التكليف بخلاف المال .

(١) ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض علته - من وجود مانع أو فوات شرط - قويا على القياس الذي يكون موجب نقض علته ضعيفا ؛ لأن قوة موجب النقض دليل على قوة العلة المنقوضة (١) .

ويرجح القياس الذي يكون موجب نقض علته محققا ، على القياس الذي يكون موجب نقض علته محتملا .

ويرجح القياس الذي قد انتفى مزاحم علته في الأصل على مالم ينتف مزاحم علته فيه ؛ لأن انتفاء مزاحم العلة يفيد غلبة الظن بالعلة .

ويرجح القياس الذي يكون علته راجحة على مزاحمها في الأصل على ما لا يكون علته راجحة على مزاحمها .

(١) ساقط من ١

وترجح العلة المقتضية للنفي على العلة المقتضية للثبوت ؛ لأن المقتضية للنفي مؤيدة بالأصل .

وقيل بالعكس ، أي ترجح العلة المقتضية للثبوت على العلة المقتضية للنفي ؛ لأن المقتضية للثبوت تفيد حكمها شرعيا لم يعلم بالبراءة الأصلية . بخلاف المقتضية للنفي فإنها تفيد ما علم بالبراءة الأصلية . وما فائدته شرعية راجح على غيره .

ويرجح أحد القياسين على الآخر بقوة المناسبة ؛ لأن قوة المناسبة تفيد قوة ظن العلية .

ويرجح القياس الذي يكون علته ^(١) عامة في المكلفين ، أي متضمنة لمصلحة عموم المكلفين ، على القياس الذي يكون علته خاصة ببعض المكلفين ؛ لأن ما تكون فائدته أكثر ، أولى .

ص - الفرع يرجح بالمشاركة في عين الحكم ، وعين العلة على الثلاثة ، وعين أحدهما على الجنسين ، وعين العلة خاصة على عكسه ، وبالقطع بها فيه . ويكون الفرع بالنص جملة لاتفصيلا .
ش - هذا هو الترجيح العائد إلى الفرع .

يرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لأصله في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة ، أي على ما يكون فرعه مشاركا لأصله في جنس الحكم وجنس العلة ، وفي جنس الحكم وعين العلة ، وبالعكس ؛ لأن المشاركة كلما كانت أخص - كان الظن بالعلية

(١) الأصل : علة .

أقوى .

ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لأصله في عين أحدهما ، أي عين العلة أو عين الحكم على القياس الذي يكون فرعه مشاركا لأصله في الجنسين ، أي جنس العلة و جنس الحكم ، لما مر .

ويرجح القياس الذي يكون فرعه مشاركا لأصله في عين العلة على عسكه ، أي على القياس الذي يكون فرعه مشاركا لأصله في عين الحكم ؛ لأن العلة أصل الحكم المتعدى . فاعتبار ما هو معتبر في خصوص العلة أولى من اعتبار ما هو معتبر في خصوص الحكم . ويرجح القياس (الذي ^(١)) تكون العلة في فرعه مقطوعا على القياس الذي يكون علته في الفرع مظنونة .

ويرجح القياس الذي ثبت حكم الفرع فيه بالنص جملة لاتفصيلا على القياس الذي لم يثبت حكم الفرع فيه بالنص . وإنما قيد النص بقوله «جملة لاتفصيلا» ؛ لأنه لو ثبت حكم الفرع بالنص على ^(٢) سبيل التفصيل - لم يكن ثابتا بالقياس ، كما مر في شرط حكم الفرع .

والترجيح العائد إلى المدلول ، أعنى حكم الفرع ، والعائد إلى أمر خارج ، على قياس ماسلف . ولهذا لم يتعرض المصنف لهما .

(١) ساقط من أ .

(٢) أ : «لا» بدل «على» .

ص - المنقول والمعقول .

يرجح الخاص (بمنطوقه ^(١)) .

والخاص لا (بمنطوقه ^(٢)) درجات .

والترجيح فيه حسب مايقع للناظر .

والعام مع القياس تقدم .

ش - بعد الفراغ من ترجيح المعقولين - شرع في ترجيح المنقول والمعقول إذا تعارضا .

إذا وقع التعارض بين القياس والمنقول الذي هو الكتاب والسنة - فإن كان المنقول خاصا ، ودل على المطلوب بمنطوقه ، يرجح على القياس ؛ لكون المنقول أصلا بالنسبة إلى القياس .
ولأن المنقول مقدماته أقل ، فيكون أقل خلا .

وإن كان المنقول خاصا ودل على المطلوب لا بمنطوقه - فهو يقع على درجات ؛ لأن الظن الحاصل من المنقول الذي دل على المطلوب لا بمنطوقه ، قد يكون أقوى من الظن الحاصل من القياس ، وقد يكون مساويا له ، وقد يكون أضعف . فالترجيح فيه حسب مايقع للناظر . فله أن يعتبر الظن الحاصل منه ومن القياس ، ويأخذ بأقوى الظنين .

(١) فيما عدا ط ع : بمنظومه .

(٢) فيما عدا ط ع : بمنظومه .

وإن كان المنقول عاما فحكمه مع القياس قد تقدم الكلام عليه في باب الخبر . فلا حاجة إلى أعادته .

ص - وأما الحدود السمعية فترجح بالألفاظ الصريحة على غيرها . ويكون المعرف أعرف . وبالذاتي على العرضي ، وبعمومه على الآخر لفائدته . وقيل بالعكس للاتفاق عليه . وبموافقته (١) النقل الشرعي أو اللغوي أو قربه ، وبرجحان طريق اكتسابه ، وبعمل المدينة ، أو الخلفاء الأربعة أو العلماء ، ولو واحدا . وبتقرير حكم الحظر أو حكم النفي . وبدرء الحد .

ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر . وفيما ذكر إرشاد لذلك .

ش - الأمارات المفضية إلى التصديقات ، كما يقع التعارض فيها ، ويرجح بعضها على بعض ، كذلك الحدود السمعية يقع التعارض فيها ، ويرجح بعضها على بعض .

ولما كان التعارض والترجيح في الأول هو الكثير الغالب في الشرع - قدمه على التعارض والترجيح في الثاني الذي هو القليل المغلوب في الشرع .

والترجيح في الحدود السمعية إما باعتبار اللفظ ، أو . باعتبار المعنى ، أو باعتبار أمر خارج .

أما باعتبار اللفظ - فيرجع الحد المذكور بالألفاظ الصريحة التي

(١) فيما عدا ط ، ع : وبموافقة .

لا إيهام فيها على غيره ، أي على ما يكون مذكورا بألفاظ مجازية أو مشتركة أو وحشية .

وأما باعتبار المعنى - فيرجح التعريف بمعرف أعرف على ما لا يكون كذلك .

ويرجح التعريف بالذاتي على التعريف بالعرضي .

ويرجح التعريف بعموم^(١) الحد على ما لا يكون كذلك . وذلك بأن يكون أحد التعريفين متناولا لمحدود التعريف الآخر وزيادة . فإنه يقدم ما اشتمل على المحدود الآخر وزيادة ؛ لزيادة فائدته .

وقيل بالعكس ؛ لأن مدلول الأخص متفق عليه ، ومدلول الأعم مختلف فيه للاختلاف فيما زاد على مدلول^(٢) الآخر . والمتفق على مدلوله أولى من المختلف فيه .

وأما باعتبار الخارج - فيرجح التعريف الذي يكون موافقا للنقل الشرعي أو اللغوي ، أو قريبا من النقل الشرعي أو اللغوي على ما لا يكون كذلك .

ويرجح أحد التعريفين على الآخر برجحان طريق اكتسابه ، بأن يكون طريق اكتسابه قطعيا ، وطريق اكتساب^(٣) الآخر ظنيا .

(١) أ : لعموم .

ج : بعمومه .

(٢) أ : المدلول .

(٣) الأصل : الاكتساب .

ويرجح أحد التعريفين على الآخر بكونه موافقا لعمل أهل المدينة ، أو عمل الخلفاء الراشدين ، أو عمل العلماء .

ويرجح أيضا أحد التعريفين على الآخر بكونه موافقا لعمل عالم واحد .

ويرجح أحد التعريفين على الآخر بكونه مقرر الحكم الحظر ، أو مقرا لحكم النفي .

ويرجح أيضا أحد التعريفين على الآخر بدرء الحد ، بأن يلزم من العمل به درء الحد دون العمل بالآخر .

ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر .

وذلك بأن يكون أحد الدليلين أو أحد التعريفين مشتملا على جهتين من جهات الترجيح أو أكثر ، والآخر مشتملا على الأقل ، أو مثله .

وفيما ذكرنا من الجهات المفردة ارشاد لما يتركب منها .

(والحمد لله الذي أمهلنا للاتمام والصلاة والسلام على خير الأنام محمد عليه الصلاة والسلام وعلى آله وأصحابه الغر الكرام (١) .)

(١) الكلمات الختامية مختلفة في النسخ ولكن يبدو من نسخة ج أن العبارة التي بين القوسين هي من الشارح نفسه . رحمه الله وإيانا وجميع المسلمين . أمين .



الفهارس

فهرس الآيات الكريمة

فهرس الأحاديث الشريفة

فهرس الفرق

فهرس الأعلام

فهرس المراجع

تصويب أخطاء

تنبيه

فهرس الآيات الكريمة

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
(البقرة - ٢)		
سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ..	٦	١ ٤١٨
	يس/١٠	
ذهب الله بنورهم	١٧	٣ ٩٠
والله بكل شيء عليم	٢٩	٢ ١٢١
وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم	٣١	١ ٢٨١
أهبطوا	٣٨ ، ٣٦	٢ ٢١٥
	الأعراف/٣٤	
وادخلوا الباب سجدا وقلوا حطة	٥٨	١ ٢٦٧
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة	٦٧	١ ٤٧٥
وما كادوا يفعلون	٧١	٢ ٤٠١
ما ننسخ من آية أو ننسها	١٠٦	٢ ٥٢٢
وكذلك جعلناكم أمة وسطا	١٤٣	١ ٥٢٤
فول وجهك شطر المسجد الحرام	١٤٤	٢ ٥٤٣
فاستبقوا الخيرات	١٤٨	٢ ٤٧
	المائدة/٤٨	
إن الصفا والمروة من شعائر الله	١٥٨	١ ٢٧٠
إن الذين يكتفون	١٧٤ ، ١٥٩	١ ٦٧٩
كتب عليكم القصاص	١٧٨	٢ ١٩٧

الجزء الصفحة	الآية	السورة مع الرقم
٤٧٧	٢	١٨٧ ثم أتموا الصيام إلى الليل
١١٩	٣	١٧٩ ولكم في القصاص حياة
٥١٢	٢	١٨٠ .. آية الموارث (الوصية للوالدين والأقربين)
٣٨٩	١	١٨٣ كتب عليكم الصيام
٣٣٦	١	١٨٥ فمن شهد منكم الشهر فليصمه
٥٢٧	٢	١٨٥ يريد الله بكم اليسر
٤٣٥	٢	١٨٧ أحل لكم ليلة الصيام الرفث
٥٤	٢	١٨٧ هن لباس لكم وأنتم لباس لهن
٥٤٤	٢	١٨٧ فالآن باسروهن
٢٣٤	١	١٩٤ فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
٣١٢	٢	٢٢١ ولا تنكحوا المشركات
٩٩	٣	٢٢٢ ولا تقربوهن حتى يطهرن
١٩٩	٢	٢٢٨ وبعولتهن أحق بردهن
٤٧٤	١	٢٢٨ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء
٤٤٦	٢	٢٢٩ فإن خفتن ألا يقيما حدود الله
٤٤٥	٢	٢٣٠ .. فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره
٥٣٥	٢	٢٣٣ والوالدات يرضعن أولادهن
٣١١	٢	٢٣٤ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا
٣٦٢	٢	٢٣٧ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح
٢٣٧	٢	٢٣٧ فنصف ما فرضتم
٥٦٦	٢	٢٣٨ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
٣٢٦	١	٢٥٥ لا إله إلا هو الحي القيوم

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
-----------------	-------	--------------

واستشهدوا شهيدين من رجالكم	٢٨٢	٢ ٥٧٢
والله على كل شيء قدير	٢٨٤	٢ ٢٣٨
لا يكلف الله نفساً إلا وسعها	٢٨٦	٢ ٢٨

(آل عمران - ٣)

آيات محكمات هن متشابهات	٧	١ ٤٧٤
والراسخون في العلم	٧	١ ٤٧٥
إن الدين عند الله الإسلام	١٩	١ ٢٢٦
تؤتي الملك من تشاء وتدلل من تشاء ..	٢٦	١ ١٧٨
ومكروا ومكر الله	٥٤	١ ٢٠٠
ومن أهل الكتاب من إن تأمنه الآية	٧٥	٢ ٤٤١
ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه	٨٥	١ ٢٢٦
كل الطعام كان حلالاً لبني إسرائيل	٩٣	٣ ٣٣٦
ولله على الناس حج البيت	٩٧	٢ ٣٠٧
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر	١٠٤ ، ١١٤	١ ٥٩٩
التوبة/٧١		

لا تأكلوا الربوا أضعافاً مضاعفة	١٣٠	٢ ٤٧٤
سارعوا إلى مغفرة من ربكم	١٣٣	٢ ٤٧
إن الناس قد جمعوا لكم	١٧٣	٢ ٢٤٥
ربنا إنك من تدخل النار فقد أخصيت	١٩٢	١ ٢٢٩

(النساء - ٤)

أو ما ملكت أيمانكم	٣	٣ ٣٩٧
--------------------------	---	-------

الجزء	الصفحة	الآية	السورة مع الرقم
-------	--------	-------	-----------------

١١٤	٢	١١	يوصيكم الله في أولادكم
١٢٨	٢	١١	فإن كان له إخوة فلأمه السدس
٣٦٣	٢	٢٣	حرمت عليكم أمهاتكم
٤٤٥	٢	٢٣	وربائبكم اللاتي في حجوركم
٣٩٧	٣	٢٣	وأن تجمعوا بين الأختين
٣٢٠	٢	٢٤	وأحل لكم ما وراء ذلكم
٥٢٧	٢	٢٨	يريد الله أن يخفف عنكم
٤٣٧	١	٤٣	لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى
٥٤٣	١	٥٩	وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ..
١٤٨	٣	٨٢	ولو كان من عند غير الله لوجدوا الآية
٣٥٧	٢	٩٢	ومن قتل مؤمناً خطأً
٤٦٤	٢	١٠١	فليس عليكم جناح أن تقصروا
٢٩٥	٣	١٠٥	إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله
٥٣٧	١	١١٥	ومن يشاقق الرسول المؤمنين

(المائدة - ٥)

١٥	٢	٢	وإذا حللتم فاصطادوا
٢٢١	٢	٢	إن الله يحكم ما يريد
٢٦٣	٢	٣	حرمت عليكم الميتة
٣٢٧	١	٦	إذا قمتم إلى الصلوة إلى المرافق
٤٩٨	١	٦	وإن كنتم جنباً فاطهروا

السورة مع الرقم	الآية	الجزء	الصفحة
وامسحوا برؤوسكم	٦	٢	٣٦٥
من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل	٣٢	٣	٨٩
ولهم في الآخرة عذاب عظيم (في قُطَاع			
الطريق)	٣٣	١	٢٢٩
وجاهدوا	٣٥	٢	٢١٧
التوبة/٨٦،٤١			
الحج/٧٨			
(آية السرقة) والسارق والساوقة . الآية	٣٨	٢	١١٤
النفس بالنفس	٤٥	٣	٢٧١
احكم بينهم بما أنزل الله	٤٨		١٦٠
أن احكم بينهم بما أنزل الله	٤٩		١٦٠
بلغ ما أنزل إليك	٦٧	١	٥٠٠
فصيام ثلاثة أيام	٨٩	١	٤٧٣
إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة			
والبغضاء	٩١	٢	١١٩
فكفارته إطعام عشرة مساكين	٩٢	١	٣٤٧

(الأنعام - ٦)

إن يتبعون إلا الظن	١١٦	١	٧٠٠
يونس/٦٦ ،			
النجم/٢٨،٢٣			
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه	١٢١	٣	١٨٣

السورة مع الرقم	الآية	الجزء	الصفحة
-----------------	-------	-------	--------

قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم

الآية ١٤٥ ٢ ٥٣٩

فاتبعوا ١٥٣ ١ ٤٩١

وفي مواضع

(الأعراف - ٧)

اسجدوا ١١ ٢ ٢٤

ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ١٢ ٢ ٢٤

ماذا تأمرون ١١٠ ٢ ١٥

الشعراء/٣٥

قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم ١٥٨ ٢ ٢٢١

وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ١٤٥ ٣ ٢٨٣

واختار موسى من قومه سبعين رجلا ١٥٥ ١ ٦٥١

قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ١٦١ ١ ٢٦٧

ولقد ذرأنا لجهنم ١٧٩ ٣ ٩٠

(الأنفال - ٨)

واعلموا أن ما غنمتم من شيء ٤١ ٢ ٣٩٥

يا أيها النبي حسبك الله الآية ٦٤ ١ ٦٥٠

إن يكن منكم عشرون صابرون ٦٥ ١ ٦٥٠

ما كان لنبي أن يكون له أسرى ٦٧ ٣ ٣٤٢

(التوبة - ٩)

اقتلوا المشركين ٥ ٢ ٤٠٨

السورة مع الرقم	الآية	الجزء	الصفحة
قاتلوا الذين لا يؤمنون	٢٩	٣	١١٩
والذين يكتزون الذهب والفضة	٣٤	٢	٤٣٣
عفا الله عنك لم أذنت لهم	٤٣	٣	٢٩٤
ومنهم من يلمزك في الصدقات	٥٨	٢	٤٣٠
إنما الصدقات للفقراء والمساكين	٦٠	٢	٤٢٩
تأمرون بالمعروف	٧١	١	٥٩٩
إن تستغفر لهم سبعين مرة	٨٠	٢	٤٦٢
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا	٨٢	١	١٧٨
خذ من أموالهم صدقة	١٠٣	٢	٢٣١
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة	١٢٢	١	٣٤٤

(يونس - ١٠)

قال الذين لا يرجون لقاءنا .. قل ما يكون لي

أن أبدله	١٥	٢	٥٥١
فأجمعوا أمركم	٧١	١	٥٢١

(هود - ١١)

لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن	٣٦	١	٤٢٢
-------------------------------------	----	---	-----

(يوسف - ١٢)

واسأل القرية	٨٢	١	٢٣٤
وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين	١٠٣	٢	٢٧٤

السورة مع الرقم	الآية	الجزء	الصفحة
-----------------	-------	-------	--------

(الرعد - ١٣)

٥٧٧	٢	٣٩ يحو الله ما يشاء ويثبت
-----	---	----	------------------------------

(ابراهيم - ١٤)

٢٨٤	١	٤ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه
٥٢١	٢	٢٧ يفعل الله ما يشاء

(الحجر - ١٥)

٢٤٤	٢	٩ إنا له لحافظون
			فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
٤٥	٢	٢٩ الآية
٢٧٤	٢	٤٢ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان

(النحل - ١٦)

١٥	٢	٤٠ كن فيكون
٣٥٨/٣٣١	٣	٤٣ فاسئلوا هل الذكر إن كنتم لاتعلمون
٣١٤	٢	٤٤ لتبين للناس ما نزل إليهم
٥٤٣	١	٨٩ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
١٧٥	١	١٢٠ إن إبراهيم كان أمة

(الإسراء - ١٧)

٣٠٤	١	١٥ ومما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
٢٣٢	٢	٢٣ فلا تقل لهما أف

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
-----------------	-------	--------------

قسطاس	٣٥ (وفي	١ ٢٣٨
	مواضع أخرى)	
ولا تقف ما ليس لك به علم	٣٦	١ ٦٦٠
ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن الآية	٧٤	٣ ٨٩
أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية	٧٨	١ ٣٢٧
فتهجد به نافلة لك	٧٩	٢ ٢٠٥

(الكهف - ١٨)

ولاتقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا الآية	٢٣	٢ ٢٧٠
استبرق	٣١ (وفي	١ ٢٣٨
	مواضع أخرى)	
جدارا يريد أن ينقض فأقامه	٧٧	١ ٢٣٤

(طه - ٢٠)

أقم الصلوة لذكري	١٤	٣ ٢٧١
أف عصيت أمري	٩٣	١ ٣٩٥
إنما إلهكم الله	٩٨	٢ ٤٨٢
فنسي ولم نجد له عزما	١١٥	١ ٤١٢

(الأنبياء - ٢١)

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا	٢٢	٢ ٢٥٣
إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم	٩٨	٢ ٤٠١

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
-----------------	-------	--------------

..... إن الذين سبقتم لهم منا الحسنی	١٠١	٢ ٤٠١
..... وما أرسلناك إلا رحمة للعالمین	١٠٧	٣ ١٠٨

(الحج - ٢٢)

..... ألم تر أن الله يسجد له من في السموات الآية	١٨	٢ ١٦٧
..... فإذا وجبت جنوبها الآية	٣٦	١ ٣٣٣
..... يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا	٧٧	١ ٢٦٩

(المؤمنون - ٢٣)

..... افتري على الله	٣٨	٣ ٢٩٧
..... ثم أرسلنا رسلنا تترأ	٤٤	١ ٦٤٠

(النور - ٢٤)

..... الرانية والزاني فاجلدوا الآية	٢	١ ٣٢٧
..... والذين يرمون المحصنت .. فاجلدوهم ثمانين جلدة	٤	٢ ٢٨٧
..... (آية اللعان) والذين يرمون أزواجهم الآية .	٦	٢ ١٥٥
..... إن أردن تحصنا	٣٣	٢ ٤٧٦
..... المشكوة	٣٥	١ ٢٣٧
..... فليحذر الذين يخالفون عن أمره الآية	٦٣	٢ ٢٥

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
-----------------	-------	--------------

(الفرقان — ٢٥)

٢٩٧	٣	٤	افتراه
			ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ...
٤٢٧	١	٦٨	ومن يفعل ذلك يلق أثاما

(الشعراء — ٢٦)

١٣٠	٢	١٥	إنا معكم مستمعون
١٥	٢	٣٥	ماذا تأمرون

(النمل — ٢٧)

٤٦٢	١	٣٠	إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم
-----	---	----	---

(العنكبوت — ٢٩)

١٣٧	٢	٤١	فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما
-----	---	----	--

(الروم — ٣٠)

٣٢٩	١	٢	الم غلبت الروم في أدنى الأرض
٢٨٣	١	٢٢	واختلاف ألسنتكم

(لقمان — ٣١)

٤٣٥	٢	١٤	وفصاله في عامين
-----	---	----	-----------------------

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
-----------------	-------	--------------

(الاحزاب — ٣٣)

٤٩٢	١	٢١	لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ...
٢١٣	٢	٣٥	إن المسلمين والمسلمات
٤٨٨	١	٣٧	فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
٢٠٥	٢	٥٠	خالصة لك من دون المؤمنين
١٦٧	٢	٥٦	إن الله وملائكته يصلون على النبي

(سبأ — ٣٤)

٥٠٦	٢	٣	لايعزب عنه مثقال ذرة
٦٣٣	١	٨	أفترى على الله كذباً أم به جنة
٢٠٨	٢	٢٨	وما أرسلناك إلا كافة للناس

(يس — ٣٦)

٤١٨	١	٧	لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ...
-----	---	---	---

(الصافات — ٣٧)

٤١٩/٣٢٦	١	٩٦	والله خلقكم وما تعملون
٤٤٦	١	١٠٢	إني أرى في المنام أني أذبحك
٥١٥	٢	١٠٢	أفعل ما تؤمر
٥١٥	٢	١٠٧	وفديناه بذبح عظيم

(ص — ٣٨)

٣٠٦	٣	٢٧	ذلك ظن الذين كفروا
-----	---	----	--------------------------

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
فإذا سويته ونفخت فيه من روحي الآية	٧٢	٢ ٤٥
(الزمر - ٣٩)		
واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم	٥٥	٣ ٢٨٥
الله خالق كل شيء	٦٢	٢ ٢٣٠
لئن أشركت ليحبطن عملك	٦٥	٢ ٢٠١
والسماوات مطويات بيمينه	٦٧	١ ٤٧٥
(فصلت - ٤١)		
ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم	٢٣	٣ ٢٠٦
اعملوا ما شئتم	٤٠	٢ ١٥
أعجمي وعربي	٤٤	١ ٢٣٩
(الشورى - ٤٢)		
وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ...	١٠	١ ٥٤٤
ليس كمثلته شيء	١١	١ ٢٣٣
جزاء سيئة سيئة مثلها	٤٠	١ ٢٣٥
(الأحقاف - ٤٦)		
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا	١٥	٢ ٤٣٥
(الفتح - ٤٨)		
يد الله فوق أيديهم	١٠	١ ٤٧٥
والذين معه أشداء على الكفار الآية	٢٩	١ ٧١٣

الجزء الصفحة	الآية	السورة مع الرقم
--------------	-------	-----------------

(الحجرات — ٤٩)

٦٧٩	١	٦ إن جاءكم فاسق بنبأ الآية
٢٢٧	١	١٤ قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا

(الذاريات — ٥١)

٢٢٧	١	٣٦ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين .. فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
٨٩	٣	٥٦ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون

(الطور — ٥٢)

٣٠٥	٣	١١ فويل للمكذبين
-----	---	------------------------

(النجم — ٥٣)

٤٥٥	١	٣ وما ينطق عن الهوى
٦٦٠	١	٢٨ إن يتبعون إلا الظن ... وإن الظن لا يغني من الحق شيئا

(الرحمن — ٥٥)

٤٦٧	١	١٣ فبأي آلاء ربكما تكذبان (كررت ٣١ مرة)
-----	---	---

(الواقعة — ٥٦)

٩٠	٣	٢٤ جزاء بما كانوا يعملون
----	---	--------------------------------

الأحقاف ١٤

السورة مع الرقم	الآية	الجزء الصفحة
-----------------	-------	--------------

(المجادلة — ٥٨)

والذين يظاهرون من نسائهم	٢	٢	١٥٤
فإطعام ستين مسكينا	٤	٢	٤٢٣
آية تقديم الصدقة بين يدي الرسول	١٣، ١٢	٢	٥١٢
ويحسبــــــــــــــــون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون	١٨	٣	٣٠٦

(الحشر — ٥٩)

فاعتبروا يا أولي الأبصار	٢	١	٥٣٨
وما آتاكم الرسول فخذوه الآية	٧	١	٤٩١
كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم	٧	٣	٨٩
لايستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة	٢٠	٢	١٧٠

(الجمعة — ٦٢)

إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة	٩	٢	٢١٧
فإذا قضيت الصلوة فانتشروا	١٠	٢	٧٣

(المنافقون — ٦٣)

إذا جاءك المنافقون قالوا لكاذبون	١	١	٦٣٥
---	---	---	-----

(الطلاق — ٦٥)

يا أيها النبي إذا طلقتم النساء	١	٢	٢٠٤
وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ...	٤	٢	٣١١

السورة مع الرقم	الآية	الجزء	الصفحة
-----------------	-------	-------	--------

وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن	٦	٢	٤٤٥
أسكنوهن من حيث سكنتم	٦	٢	٣٢٣

(التحريم — ٦٦)

لا يعصون الله ما أمرهم	٦	١	٣٩٥
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا	٨	١	٢٢٩

(القلم — ٦٨)

عتل بعد ذلك زنيم	١٣	٣	٨٩
------------------------	----	---	----

(الجن — ٧٢)

ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم	٢٣	١	٣٩٥
--	----	---	-----

(المزمل — ٧٣)

يا أيها المزمل قم الليل	١	٢	٢٠١
-------------------------------	---	---	-----

(المدثر — ٧٤)

لم نك من المصلين	٤٣	١	٤٢٨
------------------------	----	---	-----

(المرسلات — ٧٧)

ويل يومئذ للمكذبين	٢٤، ١٩، ١٥	١	٤٦٧
--------------------------	------------	---	-----

٣٧، ٣٤، ٢٨
٤٩، ٤٧، ٤٥، ٤٠

الجزء الصفحة	الآية	السورة مع الرقم
٢٤	٢	٤٨ وإذا قيل لهم اركعوا
(الانفطار — ٨٢)		
٢٣٣	٢	١٣ إن الأبرار لفي نعيم
(الليل — ٩٢)		
٢١١	١	٧ فأما من أعطى واتقى
(العلق — ٩٦)		
٣٩٧	٢	١ اقرأ باسم ربك الذي خلق
(البينة — ٩٨)		
٢٢٦	١	٥ وما أمروا إلا ليعبدوا الله ... دين القيمة ...
(الزلزلة — ٩٩)		
٤٤١	٢	٧ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
(الفيل — ١٠٥)		
٢٣٨	١	٤ سجيل

* * *

فهرس الأحادس الشرففة والآثار

الصفحة	الجزء	الحديث
		(أ)
١١٥	٢ الأئمة من قرش
		آفة الظهار في حدس سلمة بن صخر = أنت بذك
		آفة اللعان في هلال بن أمفة = البفنة أوحد في ظهرك
٢٢٥	٢ إباحة النكاح له — <small>صلى الله عليه وسلم</small> — بغير ولي ولا شهود
٢٧٠	١ ابدأوا بما بدأ الله به
٢٠	٣ أتخلفون خمسين يمفنا
١٣٠	٢ الاثنان فما فوقهما جماعة
	 اجتهد رأيي — كيف تقضي
	 إجماع غير ابن عباس على العول = العول
١٣١	٢ الأخوان إخوة (زفد بن ثابت)
	 ادخار لحوم الاضاحي = نهفتمكم
٧٤٩	١ ادرأوا الحدود بالشبهات
٣٢٨	٢ إذا أتى أحدكم الغائط فلا فسقبل القبلة
٤٤٨	٢ إذا اختلف المتبايعان
٧٤٧	١ إذا اسفقظ أحدكم من نومه فلا فغمس فده الحدس
٢٨	٢ إذا أمرتمكم بأمر فأتوا منه ما اسفقعم
٤٩٦	١ إذا جاوز الختان الختان فسقد وحب الفسل

الصفحة	الجزء	الحديث
٦٧٦	١	إذا استأذن أحدكم على صاحبه الحديث
٣٣٣	١	إذا وجب المريض فلا تبكين باكية
		إذا وقعت فارة في السمن = ألقوها
		إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم = طهور إناء أحدكم
١٥٦	٣	أرأيت لو اشترك نفر في سرقة (قول على لعمر)
٩٧	٣	أرأيت لو تمضمضت ؟
٥٠٤	١	استبشار الرسول — عليه السلام — بقول المدلجي
٥٧٢	١	أصحابي كالنجوم الحديث
		إفراد الحج = من أراد
٣٧٩	٣	أفرد — عليه السلام — بالحج
٢٩٦	٣	أفضل العبادات أحمرها
٥٧٢	١	اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر
		(حديث) الأقرع بن جالس = لو قلت نعم لوجبت
٣١٦	٣	ألا يتقي الله زيد بن ثابت (قول ابن عباس)
٦٨١	١	أكما يقول ذو اليمين
		ألسنا نتوضؤ بالماء الحميم (قول ابن عباس) = توضؤا مما
		مست النار
		ألعامنا هذا أم للأبد = لو قلت نعم
٥٨٩	١	ألقوها وما حولها
		الأماكن المنهي عنها للصلاة = نهى رسول الله ﷺ
١٨٧	٢	أما أنا فأفيض الماء
٦٠١	١	أم الولد (اختلاف الصحابة في جواز بيعها)

		أمر أصحابه بالتمتع ولم يتمتع = لولا أن معي الهدي
٦٦٦	١	أمر بلال أن يشفع الأذان الحديث
٣٨٩	٢	أمر في القران بطواف واحد
١١٥	٢	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا
٤١٩	٢	أمسك أربعاً وفاروق سأمرهن
٤٢١	٢	أمسك أيتهما شئت
١٦١	٣	إن أخذتم بالقياس (قول الشعبي)
١٨٧	٢	أنا أفعل ذلك
٦٦٤	١	انشقاق القمر
٥٦٧	١	إن الإسلام ليأرز إلى المدينة الحديث
٢٢٥	٢	إن الله أنكحني في السماء
٣٦٣	٣	إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً
٥٦٦	١	إن المدينة تنفي خبيثها الحديث
١٥٠	٢	إن الماء لا ينجسه شيء
٦٧٧	١	إن الميت ليعذب ببكاء أهله
٣٧٩، ٣٧٨	٣	أن بريرة اعتقت
١٥٤	٢	أنت بذاك (حديث سلمة بن صخر في الظهار)
٨٦	٣	أنت عليّ حرام (اختلاف الصحابة في حكم هذا القول)
٥٥٥	١	انتفاض الوضوء بالنوم (اختلاف الصحابة)
		انتفاض الوضوء بمس الذكر = من مس ذكره
٤١١	٢	أنكر <small>صلى الله عليه وسلم</small> قتل النساء والصبيان
٩٦	٢	إنما ذلك عرق

	 إنما أحكم بالظاهر = نحن نحكم
٤٨٣	٢ إنما الأعمال بالنيات
٣٤٣	٣ إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي
٣٩٦	٢ إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد
٤٨٣	٢ إنما الولاء لمن اعتق
٨٨	٣ إنما جعل الاستئذان لأجل البصر
٣٧٢	٣ إنه — عليه السلام — كان يصبح جنباً
٣٨٠	٣ أنه عليه السلام جمع بين الحج والعمرة
١٧٢	٣ إنه إذا شرب سكر (قول علي)
٥٧١	١ إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا
٣٨١	٢ إني إذا لصائم
٤٨١	١ إني ذاكر لك أمراً
٤٨٢	١ إني لست كأحدكم
٢٦٨	٣ أول ما بدء به — <small>ﷺ</small> — من الوحي
٥٣٧	٢ أول ما قدم — <small>ﷺ</small> — المدينة
١٥٩	٣ إياكم وأصحاب الرأي (قول عمر)
١٥٩	٣ أي أرض تقلني (قول أبي بكر)
٤٢٥	٢ أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها
١٥١	٢ أيما إهاب دبغ فقد طهر
٥٥١	٢ أين الذي سألتني عن العمرة آنفاً
١٥٠	٢ أيقص الرطب إذ جف

(ب)

٢٧١	١ بئس الخطيب أنت
٧٤٥	١ البحر طهور ماؤه
٣٩٧	٢ (حديث) بدء الوحي
٣٧٨	٣ (حديث) بريرة
٢٠٨	٢ بعثت إلى الأسود والأحمر
٢١١	٢ بعد تشهد (شهادة خزيمية)
١٥٥	٢ البينة أو حد في ظهره
٥٣٧	٢ بينا الناس بقاء في صلاة الصبح

(ت)

٢١٠	٢ تجزئك ولا تجزىء أحدا بعدك
	 تحريم ادخار لحوم الأضاحي = نهيتكم
	 تحكيم سعد في بني قريظة = قوموا إلى سيدكم
	 تحويل القبلة = بينا الناس في قباء
	 تخصيصه — <small>صلى الله عليه وسلم</small> — بالضحي والوتر = ثلاث هن
٤٨٢	١ تخصيصه — <small>صلى الله عليه وسلم</small> — بالزيادة على أربع نسوة
٢١١	٢ تخصيص خزيمية بقبول شهادته
	 تخييره — <small>صلى الله عليه وسلم</small> — أزواجه = إني ذاكر لك أمرا
	 التخيير بين الصوم والفدية = لما نزلت
	 ترك البسملة = صليت خلف النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small>
٣٧٧	٣ تزوج ميمونة = وبنى بها حلالا

الجزء	الصفحة	الحديث
٣	٣٧٧	تزوج ميمونة وهو محرم
٣	٣٧٨	تزوجني ونحن حلالان ، رواية ميمونة
		تسيح الحصى في يده عليه السلام = كنت رجلا
		تسليم الغزاة = كنت مع النبي ﷺ
١	٥٨٨	تقديم النبي عليه السلام أبا بكر في الصلاة
١	٦٧٥	التوجه إلى بيت المقدس = صلى
١	٦٧٥	توريث أبي بكر الجدة
٣	١٥٥	توريث عمر المبتوتة
١	٧٥٦	توريث عمر المرأة من دية زوجها
٣	١٥٦	توريث الجد مع الإخوة (اختلاف الصحابة)
١	٧٥٦	توضؤ مما مست النار ومخالفة ابن عباس
		تولية عبدالرحمن عليا وعثمان = ولي عبدالرحمن عليا
(ث)		
٢	٢٢٤	ثلاث هن عليّ فرائض
٣	٣٩٤	ثوابك على قدر نصيبك
(ح)		
		الحبس في البيوت = خذوا عني خذوا عني
		حجب الأم بالأخوين = كيف تحجب
		حجة الوداع = أمراً صحابه بالتمتع ولم يتمتع
٣	٩٦	حجي عنه (حديث الخثعمية)
		حد شارب الخمر = إنه إذا شرب

- (حديث) ما عز = لما أتى
 (حديث) معاذ = كيف تقضي
 (حديث) فاطمة بنت قيس = ليس لها سكنى ولا نفقة
 ٢٠٦ ٢ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
 حنين الجذع = كان رسول الله - ﷺ - يقوم يوم الجمعة

(خ)

- ٥٦٠ ١ خالف شريح عمر وعلياً في اجتهاد
 خبر ذي اليمين = أكما يقول ذو اليمين
 (حديث) الخثعمية = حجبي عنه
 ٥٧٣ ١ خذوا شطر دينكم عن الحميراء
 ٥٢٥ ٢ خذوا عني خذوا عني (نسخ الحيس في البيوت بالحد)
 ٤٨٣ ١ خذوا عني مناسككم
 خلعه - ﷺ - النعال في الصلاة = لم خلعتم
 خلق الماء طهوراً = إن الماء طهور
 ٤٦٧ ٢ خمس رضعات يحرم من

(د)

- دعي الصلاة أيام أقرائك = إنما ذلك عرق
 ٧٥٦ ١ دية الأصابع (اثر عمر)

(ذ)

٧٤٦	١	الذهب بالذهب
		أما يقول ذو اليمين
		ذووا القرى بنو هاشم = إنما بنو المطلب
١٨٤	٣	ذكر الله على قلب المؤمن سمي أو لم يسم

(ر)

		الربا في الأشياء الستة = الذهب بالذهب
٥٢٥	٢	رجم المحصن
١٧٥	٢	رفع عن أمي الخطأ والنسيان
٤٩١	٢	رفع القلم عن ثلاث
٧٤٧	١	رفع اليمين عند الركوع

(ز)

		(قصة) ابن الزبيري = ما أجهلك بلغة قومك
٢٠٩	٢	زنا ما عزر فرجم
٥٧١	٢	زيادة التغريب على الجلد
٩١	٣	زملوهم بكلمتهم

(س)

٥٤٠	١	سألت الله أن لا يجتمع أمي على الضلالة فأعطانها
٥٦١	١	سئل أنس عن شيء فقال : سلوا مولانا الحسن

		سئل الحسن بن علي عن مسألة فقال : سلوا الحسن
٥٦١	١ البصري
٥٦٢	١	سئل ابن عباس عن النذر بذبح الولد فأشار إلى مسروق
٥٦٢	١	سئل ابن عمر عن فريضة فقال : سلوا سعيد بن جبير
		سرقه المجن = قطع
		سرقه رداء صفوان = فهلا قبلي
٤٦٥	١	سرق الشيطان من الناس آية (قول ابن عباس)
		(حديث) سلمة بن صخر في الظهر = أنت بذاك
٤٠٩	٢	سئوا بهم (المجوس) سنة أهل الكتاب
١٨٧	٢	سها رسول الله — ﷺ — فسجد
		سؤال الأقرع في الحج = لو قلت نعم
٤٩٦	١	سؤال عمر عائشة عن الغسل بغير الإنزال = إذا جاوز
		سؤال عمر عن قبلة الصائم = رأيت لو تميمضت ؟
		سؤال اليهود عن أهل الكهف = غدا أجيبكم

(ش)

		شهادة خزيمة = بم تشهد ؟
٥٣٠	٢	الشيخ والشيخة إذا زنيا

(ص)

٤٦٤	٢	صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
١٨٤	٢	صلى — عليه السلام — إذا دخل البيت

الصفحة	الجزء	الحديث
١٨٤	٢ صلى — عليه السلام — بعد غيبوبة الشفق
٢٦٩	١ صلوا كما رأيتموني أصلي
٦٦٧	١ صليت خلف النبي ، صلى الله عليه وسلم (حديث أنس) .
٥٤٤	٢ صوم عاشوراء

(ط)

٣٨٩	٢ طاف قارنا طوافين
٣٣١	٢ طهور إناء أحدم إذا ولغ الكلب فيه
٣٧٨	٢ الطواف بالبيت صلاة

(ع)

٥٦٣	١ عدة الحامل للوفاة (اختلاف ابن عباس وأبي هريرة)
٥٣١	٢ عشرة رضعات يحرم
٥٧٢	١ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
٥٥٥	١ العول (اختلاف الصحابة فيه)
٥٧٨		

(غ)

٢٧٠	٢	غدا أجيبكم (سؤال اليهود عن أهل الكهف) الغسل إلى المرافق = هكذا رأيت الغسل من الجنابة = أما أنا (حديث) غيلان بن سلمة = أمسك أربعاً
-----	---	---

(ف)

		فعلته أنا ورسول الله ﷺ = إذا جاوز
١٥٣	٢	فهلا ، كان قبل أن تأتيني به (سرقة رداء صفوان)
٧٤٢	١	أربعين شاة شاة
		(حديث) فيروز الديلمي = أمسك أيهما شئت
٣١٦	٢	فيما سقت السماء العشر

(ق)

		قال جبريل : اقرأ = أول ما بدىء
٧٣٤	١	قال — ﷺ — كذا أو نحوه (قول ابن مسعود)
		القاتل لا يرث = لا يرث القاتل
		قتال أبي بكر ما نعي الزكاة = لما توفي رسول الله ﷺ
		قتل الذمي = من قتل نفسا
		قتل العبد = قتل لخالد
		قتل المرأة = أنكر — ﷺ —
١٨٩	٢	قضى — ﷺ — بالشفعة للجار
٧٣٨	١	قضى — ﷺ — باليمين مع الشاهد
٤٨٣	١	قطع اليد من الكوع
١٥٣	٢	قطع في مجن
٤١١	٢	قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفا
		قول علي لعمر لما شك في قتل الجماعة بالواحد = أرأيت لو
		اشترك

الصفحة	الجزء	الحديث
٣٠٢	٣	قوموا إلى سيدكم (تحكيم سعد في بني قريظة) القسامة = أتخلفون

(ك)

١٨٥	٢	كان — عليه السلام — يجمع بين الصلاتين في السفر
٦٠١	١	كان ينهي عن المتعة (عثمان)
٥٤٣	٢	كانوا لا يقربون النساء رمضان كله
٦٩٨	١	الكبائر
٢٢٤	٢	كخ كخ ارم بها
٢٧٥	٢	كلكم جائع إلا من أطعمته
٦٦٥	١	كنت رجلا اتبعت خطوات الرسول — <small>صلى الله عليه وآله</small> — (تسييح الحصا)
٢٦٦	١	كنت مع النبي — <small>صلى الله عليه وآله</small> — في بعض سكك المدينة (تسليم الغزاة)
٧٥٥	١	كنت بين ضرتين
٥٤١	٢	كنت نهيتكم عن زيارة القبور
٣١٥	٢	كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث (قول ابن عباس)
١٢٨	٢	كيف تحجب الأم بالأخوين؟ (قول ابن عباس لعثمان)
٥٤٥	١	كيف تقضي؟ (حديث معاذ)
٧٥٧	١	كيف نصنع بالمهراس (قول عائشة وابن عباس)

(ل)

٤٥٢	٢ لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا
	 لا تتبعوا البر بالبر = الذهب بالذهب الحديث
٧٤٥	١ لا تتبعوا الثمار حتى ترهي
٢٤	٣ لا تتبعوا الطعام بالطعام
٢٢١	٣ لا تعذبوا بعذاب الله
٥٢٤	١ لا تجتمع أمتي على الضلالة
٥٧٤	١ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتي أمر الله الحديث ..
٥٧٤	١ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يظهر الدجال
	 لا تنكح المرأة على عمتها = نهى رسول الله ﷺ الحديث ...
٣٧١	٢ لا صلاة إلا بطهور
٤٢٧	٢ لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
٣٩٤	٣ لا ضرر ولا ضرار
	 لأنأكل الصدقة = كخ كخ ارم بها
٦٧٧	١ لا ندع كتاب ربنا (قول عمر في حديث فاطمة بنت قيس) .
٣٠١	٣ لاها الله إذا لانعمد
٥٤٨	٢ لا وصية لوارث
٣٣٦	٣ لا يختلى شوكها
٣٢٠	٢ لا يرث القاتل ولا الكافر
١٩٦	٢ لا يقتل مسلم بكافر
٩٩	٣ لا يقضي القاضي وهو غضبان
٩٨	٣ للرجال سهم وللنساء سهمان

		لقد حكمت بحكم الله = قوموا إلى سيدكم
٤٩٣	١	لِمَ خَلَعْتُمْ نَعَالَكُمْ
٢٠٩	٢	لَمَا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ
١١٥	٢	لَمَا تَوَفَّى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ (قتال أبي بكر مانعي الزكاة)
٥٢٤	٢	لَمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ : «وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ»
١٦٠	٣	لَوْ كَانَ الدِّينَ بِالقِيَّاسِ (قول علي)
		لو استقبلت من أمري ما استدبرت = لولا أن معي الهدى ..
٤٠١	٢	لو ذبحوا بقرة ما لأجزأتهم (قول ابن عباس)
٣٤٠	٣	لو سمعته ما قتلته
٣٣٩	٣	لو قلت نعم لوجبت
		لو كنت أنا لم أحرقهم (قول ابن عباس) = لانعذبوا
٣٩٥	١	لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك
٤٩٤	١	لولا أن معي الهدى لأحللت
		لولا هذا لقضينا فيه برأينا (قول عمر) = كنت بين ضرتين ..
٣٤٢	٣	لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه غير عمر
١٢٨	٢	ليس الأخوان إخوة (ابن عباس)
٣١٦	٢	ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة
٦٧٧	١	ليس لها سكنى ولا نفقة
٣٨٧	٢	ليس الخبر كالمعاينة
٤٥١	٢	لِيَّ الوَاجِدِ يَحُلُّ عَقوبته وعرضه

(م)

٩٣	٣ ما أهلكك ؟ (مواقعة الأعرابي)
٣٧٢	٣ الماء من الماء
٣٩١	٣ ما اجتمع الحلال والحرام
٤٠١	٢ ما أجهلك بلغة قومك (حديث) ما عز = لما أتى ما كذب ولكنه وهم (قول عائشة) = إن الميت ليعذب ...
٢١٤	٢ ما نرى الله ذكر إلا الرجال مباشرة الصائم بالليل = كانوا لا يقربون (حديث) المدلجي = استبشار
٢٨٦	٣ ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
٤٣٥	٢ ما رأيت من ناقصات عقل ودين
٤٥١	٢ مظل الغني ظلم
٦٦٧	١ من أراد أن يهل بحج وعمرة فليفعل
٧٢١	١ من أصبح جنبا فلا صوم له
٢٢١	٣ من بدل دينه فاقتلوه
٢٦٨	٢ من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
٣٨٨	١ من غصب شبرا من الأرض
٧٢	٣ من قاء أو رعف فليتوضأ
٣٩٥	٢ من قتل قتيلا فله سلبه
٤١١	٢ من قتل نفسا معاهدا
٧٤٧	١ من مس ذكره فليتوضأ

الصفحة	الجزء	الحديث
٢٧١	٣	من نام عن صلاة أو نسيها مواقعة الأعرابي = ما أهلكك
(ن)		
١١٦	٢	نحن معاشر الأنبياء لا نورث
٦١٤	١	نحن نحكم بالظاهر النذر بذبح الولد (ابن عباس ومسروق) = سئل ابن عباس .. النساء ناقصات عقل ودين = ما رأيت من ناقصات
٥٣٠	٢	نسخ الاعتداد بالحوال نسخ تحريم ادخار لحوم الأضاحي = نهيتكم عن لحوم الأضاحي نسخ التخيير بين الصوم والفدية = لما نزلت نسخ الجلد في حق المحسن = رجم المحسن نسخ الحبس في البيوت بالحد = خذوا عني خذوا عني
٥٤٤	٢	نسخ صوم عاشوراء نسخ القبلة = أول ما قدم
٥٢١	٢	نسخ وجوب الإمساك بعد الفطر
٧١٩	١	نضر الله امرءاً سمع مقالتي نكح ميمونة وهو حلال = تزوج نكح ميمونة وهو محرم = تزوج
٣٢٠	٢	نهى رسول الله - ﷺ - أن تنكح المرأة على عمتها الحديث

٣٨٣	١ نهى رسول الله — ﷺ — أن يصلي في سبع مواطن
١٨٩	٢ نهى رسول الله — ﷺ — عن بيع الغرر
٥٣٩	٢ نهى رسول الله — ﷺ — عن أكل كل ذي ناب من السباع
٣٨٩	١ نهى رسول الله — ﷺ — عن صومي العيد
٣٢٨	٢ النهي عن استقبال القبلة عند قضاء الحاجة
٣٢٨	٢ النهي عن كشف العورة عند قضاء الحاجة
١٠٢	٢ نهيت الحائض عن الصلاة والصوم
٥٢٢	٢ نهيتكم عن لحوم الأضاحي

(هـ)

٤٨٤	١ هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
		(حديث) هلال بن أمية في اللعان = البينة أو حد في ظهرك

(و)

		وجوب ركعتي الفجر وركعتي الضحى ووجوب الأضحى =
		ثلاث هنَّ على فرائض
		وصاله — ﷺ — في الصوم = إني لست كأحدكم
١٥٨	٢ الولد للفراش
٤٦٢	٢ والله لأزيدن على السبعين
٢٧٠	٢ والله لأغزون قريشا
		(حديث) ولو غ الكلب = طهور إناء أحدكم

الجزء الصفحة

الحديث

٢٧٩ ٣ ولي عبد الرحمن عليا
وما أقرأ = بدء الوحي

(ي)

٥٤٠ ١ يد الله على الجماعة
٢٦٧ ٢ يصح الاستثناء وإن طال شهرا (عند ابن عباس)

فهرس الفرق

٢٩٠/١	١ — البراهمة
٥٣٠/١	٢ — الخوارج
٤٧٨/١	٣ — الروافض
٦٤١/١	٤ — السمنية
٥٣٠/١	٥ — الشيعة
٢٩٠/١	٦ — الكرامية
٤٠٩/٢	٧ — المجوس
٢١٦/١	٨ — المعتزلة
٣١٧/١	٩ — معتزلة بغداد
٣١٧/١	١٠ — معتزلة بصره

فهرس الأعلام

الجزء الصفحة

(أ)

		ابن أبان = عيسى
١٤٤	٢	إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان ، أبو ثور البغدادي
٥٢٥	١	إبراهيم بن سيار ، النظام
		إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ، أبو اسحاق الأسفرائيني ،
٢٣٠	١	الأستاذ
٧٦٤	١	إبراهيم النخعي
٢٧٣	١	أحمد بن حنبل ، الإمام
٣٩٣	١	أحمد بن علي ، أبو بكر الرازي الجصاص
٢٥٦	١	أحمد بن عمر بن سريج
٥٠٥	٢	أحمد بن يحيى (ابن الراوندي)
		الأخفش = سعيد بن مسعد
٥٠٤	١	أسامة بن زيد
		أبو اسحاق الأسفرائيني الأستاذ = إبراهيم بن محمد
١٧٢	١	اسماعيل بن حماد ، الجوهرى ، اللغوي
٢٦٢	٣	إسماعيل بن يحيى ، المزني
		الأشعري = علي بن إسماعيل
٣٠٨	٣	الأصم ، أبو بكر

		الأصمعي = عبد الملك بن قريب
		إمام الحرمين = عبد الملك ، أبو المعالي
١٧٧	١	امروُ القيس
٥٣٩	١	أنس بن مالك

(ب)

		الباقلاني = محمد بن الطيب
		البخاري = محمد بن إسماعيل
٣٧٨	٣	بريره
٣٠٨	٣	بشر المريسي
		البصري أبو عبدالله = محمد بن أحمد
		البصري = الحسن بن يسار
		البعوي = حسين بن مسعود
		أبو بكر ابن الباقلاني = محمد بن الطيب
		أبو بكر الدقاق = محمد بن محمد
		أبو بكر الرازي = أحمد بن علي ، الجصاص
		أبو بكر الصديق = عبدالله بن عثمان
		البلخي = عبدالله بن أحمد ، الكعبي ، أبو القاسم

(ث)

		أبو ثور = إبراهيم بن خالد
--	--	---------------------------------

(ج)

	 الجاحظ = عمرو بن بحر
٦٤٢	١ جاليتوس
	 الجبائي (أبو علي) = محمد بن عبد الوهاب
	 الجبائي (أبو هاشم) = عبد السلام بن محمد
	 ابن جبير = سعيد بن جبير
	 الجرجاني = عبد القاهر
	 ابن جرير الطبري = محمد بن جرير
	 الجصاص = أحمد بن علي
	 ابن جني = عثمان
	 الجوهري اللغوي = اسماعيل بن حماد
	 أبو جهل = عمرو بن هشام

(ح)

٥٤١	١ حاتم الطائي
٥٤٠	١ حذيفة بن اليمان
٥٦١	١ الحسن بن علي
٥٥٩	١ الحسن بن يسار البصري
	 أبو الحسن الأشعري = علي بن إسماعيل
٤٨٥	١ الحسن بن الحسين ، أبو علي ، ابن أبي هريرة
٢٢١	٢ الحسين بن الحسن بن محمد ، الحلبي ، الجرجاني
٤٨٥	١ الحسين بن صالح بن خيران

الجزء الصفحة

٥٧	١ الحسين بن عبدالله ، ابن سينا
٥٦٩	١ الحسين بن علي
٦٠٣	١ الحسين بن مسعود بن محمد البغوي
	 أبو الحسين البصري = محمد بن علي بن الطيب
	 أبو الحسين الخياط = عبدالرحيم بن محمد
	 الحليمي = الحسين بن الحسن بن محمد
٤٧٠	١ حمزة ، القاريء
٧٥٥	١ حمل بن مالك
	 أبو حنيفة = النعمان بن ثابت

(خ)

	 ابن الخلال = محمد بن الخلال
٤٧٠	٢ الخليل بن أحمد الفراهيدي
	 ابن خيران = الحسين بن صالح

(د)

١٥٣	٣ داؤد الظاهري
	 ابن داؤد = محمد بن داؤد
	 الدبوسي أبو زيد = عبدالله أو عبيدالله بن عمر
	 الدقاق = محمد بن محمد بن جعفر ، أبو بكر

(ذ)

٧٣٨	١ ذكوان بن سمان
-----	---	---------------------

(ر)

		الرازي (الحنفي) = أحمد بن علي ، أبو بكر الجصاص ...
		الرازي (فخر الدين) = محمد بن عمر
٣٧٧	٣	أبو رافع ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم
		ابن الراوندي = أحمد بن يحيى
٧٣٩	١	ربيعة الرأي

(ز)

		ابن الزبيري = عبدالله بن قيس
١٥٩	٢	زعة
		الزهري = محمد بن مسلم
٥٠٤	١	زيد بن حارثة
		أبو زيد الدبوسي = عبدالله أو عبيدالله بن عمر

(س)

		ابن سريج = أحمد بن عمر
٢٩٩	٣	سعد بن معاذ
١٥٩	٢	سعد بن أبي وقاص
٥٣٩	١	أبو سعيد الخدري ، سعد بن مالك
		ابن سعيد = عبدالله بن سعيد
٥٦٠	١	سعيد بن جبير
٤٥٣	٢	سعيد بن مسعد ، الأنخفش
٥٥٩	١	سعيد بن المسيب

الجزء الصفحة

١٥٥	٢ سلمة بن صخر
٥٦٢	١ أبو سلمة بن عبدالرحمن
	 سهل بن أبي صالح = ذكوان بن سمان
	 سيويه = عمرو بن عثمان
	 ابن سيرين = محمد بن سيرين
	 ابن سينا = الحسين بن عبدالله

(ش)

	 الشافعي = محمد بن إدريس ، الإمام
٥٥٩	١ شريح بن الحارث (القاضي شريح)
	 الشريف المرتضي = علي بن أحمد
	 الشعبي = عامر بن شرحبيل
٥٥٩	١ شقيق بن سلمة (أبو وائل)

(ص)

١٥٣	٢ صفوان
	 الصيرفي = محمد بن عبدالله

(ع)

٤٩٦	١ عائشة أم المؤمنين
٤٧٠	١ عاصم (القاري)
٥٦٠	١ عامر بن شرحبيل ، الشعبي
	 ابن عامر (القاري) = عبدالله بن عامر
٢٧٦	١ عباد بن سليمان الضمري

الجزء الصفحة

٦١٨	١	عبدالجبار ، القاضي
٢٧٩	٣	عبدالرحمن بن عوف
٥٥٦	١	عبدالرحيم بن محمد (الخياط)
٢٧٩	١	عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب ، الجبائي ، أبو هاشم ..
٢٠٥	١	عبدالقاهر الجرجاني
٣٧٢	١	عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي ، أبو القاسم ...
٦٨٨	١	عبدالله بن الزبير
١٥٩	٢	عبدالله بن زمعة
٤٤١	١	عبدالله بن سعيد
٤٧٠	١	عبدالله بن عامر القاريء
٢٣٧	١	عبدالله بن عباس
٥٦٩	١	عبدالله بن عثمان ، أبو بكر الصديق
٥٣٩	١	عبدالله بن عمر
٥٥٥	١	عبدالله بن قيس بن سليم
٤٠١	٢	عبدالله بن قيس ، ابن الزيعري
٤٧٠	١	عبدالله بن كثير ، القاري
٧٣٤	١	عبدالله بن مسعود
		أبو عبدالله البصري = محمد بن أحمد
٣٠٥	٣	عبدالله أو عبيد الله ، أبو الحسن أو الحسين العنبري
١١٣	٣	عبدالله أو عبيدالله بن عمر ، أبو زيد الدبوسي
٤٧٠	٢	عبدالمملك بن قريب ، الأصمعي
		عبدالمملك بن عبدالله بن يوسف الجويني ، أبو المعالي إمام
٤٠	١	الحرمين

٣٥٨	١	عبيدالله بن الحسن بن دلال ، أبو الحسن الكرخي
		أبو عبيد = القاسم بن سلام
		أبو عبيدة = معمر بن المثني
١٥٩	٢	عتبة بن أبي وقاص
٥٧٠	١	عثمان بن عفان
٣٦٦	٢	عثمان بن جني النحوي
٦٩٤	١	عدي بن حاتم
٢٣٧	١	عكرمة بن عبدالله
٢٨٠	٢	علي بن أحمد الشريف المرتضي
٤٧	١	علي بن إسماعيل ، أبو الحسن الأشعري
٥٤١	١	علي بن أبي طالب
٤٧١	١	علي بن حمزة الكسائي
		أبو علي الجبائي — محمد بن عبدالوهاب
		أبو علي بن الخلال = محمد بن الخلال
		أبو علي بن أبي هريرة = حسين بن الحسين
٦٩٤	١	عمار بن ياسر
٥٦٠	١	عمر بن الخطاب
٦٣٢	١	عمرو بن بحر ، الجاحظ
٢٥٠	٢	عمرو بن عثمان بن قنبر ، سيويه
٥٣٩	١	عمرو بن مسعود
٤٢١	١	عمرو بن هشام ، أبو جهل
٤٧٠	١	أبو عمرو القاري
		العنبري = عبدالله

الجزء الصفحة

٤٧٠ ١ عيسى بن أبان

(غ)

..... الغزالي = محمد بن محمد

٤١٩ ٢ غيلان بن سلمة

(ف)

٥٦٩ ١ فاطمة الزهراء

٦٧٦ ١ فاطمة بنت قيس

٧٢١ ١ فضل بن عباس

..... ابن فورك = محمد بن الحسن

٤٢١ ٢ فيروز الديلمي

(ق)

٤٥٠ ٢ القاسم بن سلام ، أبو عبيد

٣٧٨ ٣ قاسم بن محمد بن أبي بكر

..... القاشاني = محمد بن إسحاق

..... القفال = محمد بن علي

(ك)

..... ابن كثير = عبدالله بن كثير القاريء

..... الكرخي = عبيد الله بن الحسن

..... الكسائي = علي بن حمزة

..... الكعبي = عبدالله بن أحمد البلخي ، أبو القاسم

(ل)

٢٧٣ ١ الليث بن سعد

(م)

٢٧٤ ١ مالك بن أنس ، الإمام

٦٤٤ ١ محمد بن أحمد بن محمد ، أبو عبدالله البصري

٢٧٣ ١ محمد بن إدريس ، الإمام الشافعي

٦٧٢ ١ محمد بن إسحاق ، القاشاني

٣٧٥ ٣ محمد بن إسماعيل ، البخاري

٥٠٣ ٢ محمد بن بحر المعتزلي ، أبو مسلم الأصفهاني

٥٥٦ ١ محمد بن جرير الطبري

٥٨١ ١ محمد بن الحسن بن فورك

٤٨٥ ١ محمد بن الخلال ، أبو علي

٦٧٢ ١ محمد بن داؤد الظاهري

٥٩٧ ١ محمد بن سيرين

٢١٥ ١ محمد بن الطيب ، القاضي أبو بكر الباقلائي

٣٨٤ ٢ محمد بن عبدالله البغدادي ، أبو بكر الصيرفي

٢٩١ ١ محمد بن عبد الوهاب بن سلام ، أبو علي الجبائي

٦٧٣ ١ محمد بن علي ، القفال

٦٧٢ ١ محمد بن علي بن خلف الظاهري

٩٢٦ ١ محمد بن علي بن الطيب ، أبو الحسين البصري

٤١ ١ محمد بن عمر بن الحسين ، الفخر الرازي

الجزء الصفحة

٤٧٩	٢	محمد بن محمد بن جعفر ، أبو بكر الدقاق
٤٠	١	محمد بن محمد بن محمد ، الامام الغزالي
٧١٢	١	محمد بن مسلم ، الزهري
٦٧٥	١	محمد بن مسلمة
		المزني = إسماعيل بن يحيى
٥٥٩	١	مسروق بن الأجدع
٣٧٥	٣	مسلم الإمام
		أبو مسلم الأصفهاني = محمد بن بحر
		ابن المسيب = سعيد بن المسيب
٥٤٤	١	معاذ بن جبل
٤٧١	٢	معمر بن المثنى أبو عبيدة
٦٧٥	١	المغيرة بن شعبة
		أبو موسى الأشعري = عبدالله بن قيس
٣٧٧	٣	ميمونة ، أم المؤمنين

(ن)

٤٧٠	١	نافع ، القارى
		النخعي = إبراهيم
٣٣٩	٣	النضر بن الحارث
		النظام = إبراهيم بن سيار
٦٨٨	١	النعمان بن بشير
٣٦٧	١	النعمان بن ثابت ، الإمام أبو حنيفة

الجزء الصفحة

٢٤٥	٢ نعيم بن مسعود
١٥٣	٣ النهرواني

(هـ)

	 أبو هاشم الجبائي = عبدالسلام بن محمد
٥٣٩	١ أبو هريرة
	 ابن أبي هريرة = الحسن بن الحسن
١٥٦	٢ هلال بن أمية

(و)

	 أبو وائل = شقيق بن سلمة
--	--	-------------------------------

(ي)

٤٦٥	٢ يعلي بن أمية
٧٤٠	١ أبو يوسف ، يعقوب بن ابراهيم

فهرس المراجع

(أ)

* الإبهاج في شرح المنهاج ، للسبكي ، تقي الدين ، علي بن عبدالكافي
(ت ٧٥٦ هـ) وولده تاج الدين ، عبدالوهاب (ت ٧٧١ هـ)
المكتبة المحمودية بمصر .

* الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر
ت ٩١١ هـ)
دار الفكر ببيروت .

إتمام الوفاء في سيرة الخلفاء ، للشيخ خضري بك
المكتبة التجارية الكبرى ، بمصر .

* الإحكام في أصول الأحكام ، للآمدي ، سيف الدين علي بن علي بن
محمد (ت ٦٣١ هـ)
تعليق عبدالرزاق عفيفي .

مؤسسة النور بالرياض ، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ .
* الإحكام في أصول الأحكام ، لابن حزم ، الظاهري ، أبي محمد علي بن
أحمد (ت ٤٥٦ هـ)
مطبعة الامتياز بالقاهرة الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ .

* أخبار أبي حنيفة وأصحابه ، للكتاني ، محمد بن جعفر
(ت ١٣٤٥ هـ) .

أصح المطابع بكراتشي ، باكستان ، ١٣٧٩ هـ .
* أخبار الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) للقفاي جمال الدين
علي بن يوسف بن إبراهيم الوزير (ت ٦٤٦ هـ)
مطبعة السعادة بالقاهرة ١٣٢٦ هـ .

* الاختيار لتعليل المختار ، للموصلي ، عبدالله بن محمود بن مودود
(ت ٦٨٣ هـ)
تعلق محمود أبو دقيقة .
دار المعرفة ببيروت لبنان .

* أدب القاضي للماوري ، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري
(ت ٤٥٠ هـ)
تحقيق محي هلال السرحان
مطبعة الإرشاد ببغداد .

* الأربعين في أصول الدين للإمام الرازي (ت ٦٠٦ هـ)
مطبعة كردستان العلمية بمصر ١٣٢٨ هـ .
* إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، للشوكاني ، محمد
ابن علي (ت ١٢٥٩ هـ)
مصطفى الحلبي ، بالقاهرة ١٣٥٦ هـ .

* أساس البلاغة للنمخشري ، جاد الله ، محمود بن عمر الخوارزمي
(ت ٥٣٨ هـ)

مطبعة دار الكتب ١٩٧٢ م .

- * أسباب النزول ، للواحدى النيسابورى ، على بن أحمد (ت ٤٦٨ هـ)
تحقيق السيد أحمد صقر
مصطفى الحلبي ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٧ هـ .
- * الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، لابن عبدالبر ، التمري ، أبي عمر
يوسف بن عبدالله بن محمد (٤٦٣ هـ)
مطبعة السعادة بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٢٨ (بهامش الإصابة)
* أسد الغابة في معرفة الصحابة ، لابن الأثير الجزري ، عز الدين
أبي الحسن على بن محمد (ت ٦٣٠ هـ)
المطبعة الوهية ١٣٨٠ هـ .
- * الإسلام والحضارة العربية ، لمحمد كرد علي
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، بالقاهرة .
- * أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب ، للحوث البيروني ، محمد
ابن السيد درويش .
طبع مصطفى الحلبي بمصر ١٣٤٦ هـ
- * الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا ، أبي علي
تحقيق الدكتور سليمان دنيا
دار المعارف ، بمصر ١٩٧١ م .
- * الأشباه والنظائر ، لابن نجيم ، زين العابدين بن ابراهيم (ت ٩٧٠ هـ)
دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٠ هـ .
- * إشراق الأبصار في تخرىج أحاديث نور الأنوار ، لوحيد الزمان بن مسيح
الزمان (كان حيا في ١٢٨٧ هـ)
المطبع المصطفائي بالهند ١٢٨٨ هـ .

* الإصابة في تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢ هـ)

مطبعة السعادة بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ .

* أصول البزدوي ، للبزدوي ، فخر الإسلام ، علي بن محمد بن الحسين (ت ٤٨٢ هـ)

أصح المطابع ، بكراتشي باكستان .

* أصول السرخسي ، للسرخسي ، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت ٤٩٠ هـ) .

تحقيق أبي الوفاء الأفغاني .

دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت .

* أصول الفقه ، للجصاص ، الرازي ، أبي بكر أحمد بن علي (ت ٣٧٠ هـ)

مخطوط

* أصول الفقه للشيخ محمد الخضري بك

مكتبة التجارية الكبرى بمصر ، الطبعة الثالثة ، ١٣٥٨ هـ

* الأصول والضوابط ، للإمام النووي ، يحيى بن شرف بن مري (ت ٦٧٦ هـ)

تحقيق د . محمد مظهر بقا .

نشر بمجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة

المكرمة الدور الثالث عام ١٤٠٠ هـ من ٣٦٧

* أصول الكرخي ، لعبيد الله بن الحسن بن دلال بن دهم (ت ٣٤٠ هـ)
أصح المطابع بكراتشي ، باكستان

- * أصول مذهب الإمام أحمد ، للدكتور التركي ، عبدالله بن عبدالمحسن
 مطبعة جامعة عين شمس بالقاهرة ١٣٩٤ هـ
- * الأعلام للزركلي ، خير الدين ، الطبعة الرابعة ١٩٧٩ م ،
 دار العلم للملايين ، بيروت .
- * إعلام الموقعين من رب العالمين ، لابن قيم الجوزية ، شمس الدين أبي
 عبدالله محمد بن أبي بكر القيم (ت ٧٥١ هـ)
 دار الجيل ببيروت
- * أعلام النساء ، لعمر رضا الكحالة ،
 المطبعة الهاشمية بدمشق الطبعة الثانية ١٣٧٨ هـ .
- * أمالي المرتضى ، الشريف علي بن الحسين الموسوي (كان حيا
 في ٨٩٥ هـ)
 تعليق محمد بدر الدين النعساني
 مطبعة دار السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ
- * إمتاع الأسماع ، للمقريزي تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥ هـ)
 مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١ م
- * إمتاع العقول بروضة الرسول ، لعبد القادر شيبه الحمد
 الرياض ١٣٨١ هـ
- * أمراء البيان ، محمد كرد علي ، محمد بن عبدالرزاق بن محمد
 (ت ١٣٧٢ هـ)
 مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة ١٣٥٥ هـ
- * إنباه الرواة على أنباء النحاة ، للقفطي جمال الدين علي بن يوسف
 (ت ٦٤٦ هـ)

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم
دار الكتب بالقاهرة ١٣٧٤ هـ .

* أنوار الحلك حاشية على شرح ابن الملك للمنار ، لابن الحلبي ،
رضي الدين محمد بن إبراهيم (ت ٩٧١ هـ) .
مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ (مع شرح ابن الملك) .
* إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، للبغدادي ، إسماعيل
باشا بن محمد أمين (ت ١٣٣٩ هـ)
مكتبة المثني ببغداد .

(ب)

* بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للكاساني ، علاء الدين ، ملك
العلماء ، أبي بكر مسعود (ت ٥٨٧ هـ)
دار المكتب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ .
* بدائع المنز في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن ، للساعاتي ، أحمد
عبدالرحمن البناء ،
دار الأنوار بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ .
* البداية والنهاية في التاريخ ، لابن كثير ، إسماعيل بن عمر بن كثير
القرشي (ت ٧٧٤ هـ) .
مكتبة المعارف ببيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٦ م .
* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ، للشوكاني محمد بن علي
مطبعة السعادة بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٤٨ هـ .
* بديع النظام ، لابن الساعاتي أحمد بن علي بن ثعلب ، مظفر الدين
(ت ٦٩٤ هـ) .

مخطوط .

* البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين ، الجويني ، عبدالمملك بن أبي

محمد عبدالله بن يوسف (ت ٤٧٨ هـ) .

تحقيق عبدالعظيم الديب ، مطابع الدوحة ١٣٩٩ هـ .

بروكلمان

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، للسيوطي ، جلال الدين

عبدالرحمن

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم

عيسى الحلبي بالقاهرة ١٣٨٤ هـ .

* البلاذري = فتوح البلدان

* البلغة في تاريخ أئمة اللغة ، للفيروزآبادي ، محمد بن يعقوب

(ت ٨١٧ هـ)

تحقيق محمد المصري .

طبع دمشق ١٩٧٢ م .

* البيان والتبيين ، للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥)

تحقيق عبدالسلام محمد هارون .

مكتبة الخانجي ١٣٩٥ هـ .

(ت)

* تاج التراجم في طبقات الحنفية ، لابن قطلوبغا ، الحافظ أبي العدل ،

زين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت ٨٧٩ هـ)

مطبعة العاني ببغداد ١٩٦٢ م .

* تاج العروس ، لمرتضي الزبيدي (ت ١٢٥٠ هـ) .

من منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت .

* تاريخ الإسلام للذهبي ، شمس الدين أبي عبدالله بن أحمد بن عثمان
(ت ٧٤٨ هـ) .

دار صادر بيروت لبنان

* تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي الحافظ أبي بكر ، أحمد بن علي
(ت ٤٦٣ هـ) .

دار المكتب العربي ببيروت .

* تاريخ التشريع الإسلامي ، للخضري بك ، الشيخ محمد

المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، الطبعة الثامنة ١٣٧٨ هـ

* تاريخ ابن أثير (الكامل) لابن أثير عز الدين أبي الحسن علي بن محمد
(ت ٦٣٠ هـ) .

دار صادر ببيروت ١٣٨٥ هـ .

* تاريخ الخلفاء ، للسيوطي .

تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد

المكتبة التجارية الكبرى ، بمصر ، الطبعة الرابعة ١٣٨٩ هـ

* تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس ، للديار بكري ، حسن بن محمد
ابن الحسين (ت ٩٦٦ هـ)

مؤسسة شعبان ببيروت .

* تاريخ علماء بغداد (منتخب المختار) للتقي الفاسي المكي السلامي ،

محمد بن رافع (ت ٧٧٤ هـ)

طبع بغداد ١٣٥٧ هـ .

* تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك) لابن جرير ، أبي جعفر محمد

ابن جرير (ت ٣١٠ هـ)

- دار الفكر بيروت ١٣٩٩ هـ .
- * تاريخ الفرق الإسلامية لعل مصطفى الغرابي
مطبعة السعادة بمصر
- * تاريخ اليعقوبي ، لأحمد بن إسحاق (ت ٢٩٢ هـ)
دار صادر بيروت ١٣٧٩ هـ
- * تأسيس النظر للدبوسي ، أبي زيد عبدالله بن عمر بن عيسى
(ت ٤٣٠ هـ)
- قرآن محل ، بكراتشي ، باكستان .
- * التبصرة في أصول الفقه ، لأبي إسحاق الشيرازي ، إبراهيم بن علي
ابن يوسف الفيروزآبادي (ت ٤٧٦ هـ) .
- تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو
دار الفكر بدمشق ١٤٠٠ هـ
- * تجريد أسماء الصحابة ، للذهبي ، شمس الدين
نشر شرف الدين الكتبي ، بومباي ، الهند ١٣٨٩ هـ
- * التحرير في أصول الفقه ، لابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبدالواحد
ابن عبدالحميد (ت ٨٦١ هـ) .
- مصطفى الحلبي بمصر ١٣٥١ هـ
- * تحفة الأحوزي ، شرح سنن الترمذي ، للمباركفوري ، محمد عبدالرحمن
ابن الحافظ عبدالرحيم
- نش دار الكتب العربي بيروت ، لبنان
- * تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ، لابن كثير ، الحافظ
اسماعيل بن عمر
مخطوط

* تخریج أحادیث أصول البرزدي ، لابن قطلوبغا
أصح المطابع بكراتشي ، باكستان (على هامش أصول البرزدي) .
* تخریج أحادیث المنهاج ، للعراقي ، الحافظ عبدالرحيم بن الحسين
(ت ٨٠٤ هـ)

تحقیق ، صبحي البارري السامرائي .
طبع بمجلة مركز البحث العلمي ، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ،
العدد الثاني عام ١٣٩٩ هـ
* تخریج الفروع على الأصول ، للزنجاني ، شهاب الدين محمود بن أحمد
(ت ٦٥٦) .

تحقیق الدكتور محمد أديب صالح
مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨٢ هـ
* تذكرة الحفاظ ، للذهبي ، الحافظ شمس الدين محمد بن احمد
(ت ٧٤٧ هـ)

دار إحياء التراث العربي بيروت
* تسهيل الوصول الى علم الأصول للمحلاوي محمد عبدالرحمن عيد
مصطفى الحلبي ، ١٣٤١ .

* التعريفات للجرجاني ، العلامة ، علي بن محمد الشريف
(ت ٨١٦ هـ)

مكتبة لبنان بيروت ١٩٦٩ م .
* تفسير ابن كثير ، للحافظ عماد الدين ، أبي الفداء ، اسماعيل بن كثير
القرشي (ت ٧٧٤ هـ)
المكتبة التوفيقية بمصر .

* تفسري البحر المحيظ ، لأبي حيان الأندلسي محمد بن يوسف
(ت ٧٥٤ هـ)

دار الفكر ، الطباعة الثانية ١٤٠٣ هـ .
* تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ، لابن جرير
الطبري ، أبي جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠ هـ) .

مطبعة مصطفى الحلبي بمصر ، الطبعة الثانية ، ١٣٨٨ هـ
* تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) لأبي عبدالله محمد بن أحمد
القرطبي (ت ٦٧١ هـ)

دار الكتب المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٣٥٦ هـ .
* التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ، للرازي ، الإمام فخر الدين
محمد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ)

دار الكتب العلمية الطبعة الثانية ، طهران .
* تفسير الكشاف (الكشاف عن حقائق التنزيل) للزمخشري جارالله
محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ)

طبع بولاق ١٣١٨ هـ .
* تقريب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي بن حجر
(ت ٨٥٢ هـ) نشر محمد سلطان الثمناكاني ،

دار المعرفة بيروت .
* تلخيص الحبير في تخریج أحاديث الرافعي الكبير ، لابن حجر العسقلاني
أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢ هـ) بتحقيق السيد عبدالله
هاشم اليماني المدني بالمدينة المنورة ١٣٨٤ هـ .

* التلويح على التوضيح ، للتفتازاني ، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر

(ت ٧٩١ هـ)

مطبعة محمد علي صبيح بمصر ، ١٣٧٧ هـ .

* التمهيد في تخرىج الفروع على الأصول ، للأسنوي ، عبدالرحيم

ابن الحسن (ت ٧٧٧ هـ)

مكتبة دار الإشاعة الإسلامية بمكة المكرمة ، ١٣٨٧ هـ .

* تنقيح الفصول ، للقرافي ، شهاب الدين ، أبي العباس ، أحمد بن

إدريس (ت ٦٨٤ هـ) تحقيق طه عبدالرؤف سعد .

مكتبات الكليات الأزهرية ودار الفكر ، الطبعة الأولى ،

١٣٩٣ هـ .

* التوضيح في حل غوامض التنقيح ، لصدر الشريعة ، عبيد الله

ابن مسعود (ت ٧٤٧ هـ)

مطبعة محمد علي صبيح بمصر ، ١٣٧٧ هـ .

* تهذيب الأسماء واللغات ، للنووي ، الحافظ أبي زكريا محي الدين بن

شرف (ت ٦٧٦ هـ)

إدارة الطباعة المنيرية بمصر .

* تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلاني ، أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ)

دار صادر ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٦ هـ .

* تهذيب ابن عساكر ، لأبي القاسم علي بن الحسين (ت ٥٧١ هـ)

دار المسيرة ببيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ .

* تيسير التحرير ، لأمير بادشاه الحسيني ، محمد أمين (ت حوالي

٩٨٧ هـ) مصطفى الحلبي ، ١٣٥٠ هـ .

(ج)

- * جامع بيان العلم وفضله ، لابن عبدالبر النمري ، أبي عمر يوسف بن عبدالبر (ت ٤٦٣ هـ) بتصحيح عبدالرحمن محمد عثمان مطبعة العاصمة بالقاهرة الطبعة الثانية ١٣٨٨ هـ .
- * جمع الجوامع ، للسبكي ، تاج الدين ، عبدالوهاب (ت ٧٧١ هـ) المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- * جمع الجوامع ، للسيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١ هـ)
- الهيئة المصرية العامة للكتاب ، نسخة مصورة عن مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٩٥ .
- * جمهرة أنساب العرب ، لابن حزم ، الظاهري ، أبي محمد علي بن أحمد (ت ٤٥٦ هـ) .
- دار المعارف بمصر الطبعة الرابعة .
- * جمهرة نسب قریش وأخبارها ، للزبير بن بكار (ت ٢٥٦ هـ) بتحقيق محمود محمد شاكر دار العروبة ، بالقاهرة .
- * الجواهر المضيئة في تراجم الحنفية ، للقشبي ، عبدالقادر ، محي الدين (ت ٧٧٥ هـ)
- طبع حيدر آباد الهند ، الطبعة الأولى ، ١٣٣٢ هـ .

(ح)

- * حاشية على شرح العضد ، لتفتازاني ، سعد الدين ، مسعود بن عمر
ابن عبدالله (ت ٧٩١ هـ)
مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة .
- * حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن الملك ، للرهاوي ، يحيى المصري
مطبعة عثمانية ١٣١٥ (مع شرح ابن الملك) .
- * حاشية عزمي زاده على شرح المنار لابن الملك ، لمصطفى بن بير علي
ابن محمد (ت ١٠٤٠ هـ)
مطبعة عثمانية ١٣١٥ هـ (مع شرح ابن الملك) .
- * حاشية على شرح العضد للجرجاني ، السيد الشريف (ت ٨١٦ هـ)
مكتبة الكليات الأزهرية .
- * حاشية على شرح المنار لابن الملك ، لابن الحلبي ، رضي الدين محمد
إبراهيم (ت ٩٧١ هـ) .
مطبعة عثمانية ١٣١٥ (مع شرح ابن الملك) .
- * حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، للسيوطي جلال الدين
عبدالرحمن (ت ٩١١ هـ) .
دار الكتب العربية بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ .
- * حسن الصحابة في شرح أشعار الصحابة ، لعلي فهمي المستاري .
طبع آستانه ١٣٢٤ هـ .
- * حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، لأبي نعيم الأصبهاني ، الحافظ ،

- أحمد بن عبدالله (ت ٤٣٠ هـ) .
 مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٥٢ هـ .
 * أبي حنيفة ، للاستاذ أبي زهرة .
 دار الفكر .
 * الحيوان ، للجاحظ ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥ هـ) .
 مصطفى الحلبي ، بمصر ، الطبعة الثانية .

(خ)

- * خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، للبغدادى ، عبدالقادر بن عمر
 (ت ١٠٩٣ هـ) .
 تحقيق عبدالسلام محمد هارون .
 دار المكتب العربي ، ١٣٨٧ هـ .
 * الخصائص الكبرى للسيوطي جلال الدين عبدالرحمن .
 دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٣٨٨ هـ .
 * الخطط المقرئية (كتاب المواعظ والاعتبار) للمقرئى ، تقي الدين أبى
 العباس أحمد بن على (ت ٨٤٥ هـ)
 دار صادر بيروت ، لبنان .
 * الخلاصة = خلاصة تدهيب تهذيب الكمال فى أسماء الرجال ،
 للخزرجى الأنصارى الحافظ ، صفى الدين أحمد بن عبدالله
 (ت ٩٢٣ هـ) .
 مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ، الطبعة الثالثة ١٣٩٩ هـ .

(د)

* المدارس في تاريخ المدارس ، للنعمي عبدالقادر بن محمد بن عمر
(ت ٩٢٧ هـ) .

من مطبوعات المجلس العلمي بدمشق .
مطبعة الترقى بدمشق ١٣٦٧ هـ .

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ، لابن حجر العسقلاني ، أحمد بن
علي (ت ٨٥٢ هـ)
مطبعة المدني بالقاهرة ١٣٨٧ هـ .

* الدر المنثور ، للسيوطي ، جلال الدين عبدالرحمن (ت ٩١١ هـ)
دار المعرفة بيروت ، لبنان .

* دلائل النبوة ، لأبي نعيم ، أحمد بن عبدالله (ت ٤٣٠ هـ)
طبع حيدر آباد الهند ١٣٢٠ هـ .

* الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، لابن فرحون ، القاضي
برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد ، المالكي (ت ٧٩٩ هـ)
تحقيق الدكتور محمد الأحمدى أبي النور .
دار التراث للطبع والنشر بالقاهرة ، ١٣٩٤ هـ

* ديوان أبي العتاهية ، إسماعيل بن القاسم بن سويد (ت ٨٢٦ م)
المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩١٤ م .

(ذ)

* ذكر أخبار أصبهان ، للأصبهاني ، الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبدالله
(ت ٤٣٠ هـ)

طبع ليدن ، مطبعة بريل ١٩٣٤ م .

* ذيل المذئيل في تاريخ الصحابة والتابعين ، للطبري ابن جرير
(ت ٣١٠ هـ) (في آخر كتابه تاريخ الأمم والملوك) .

* ذبول تذكرة الحفاظ ، لأبي المحاسن الحسيني الدمشقي ، ومحمد بن فهد
المكي ، والسيوطي .

تصوير دار إحياء التراث العربي عن طبعة وزارة المعارف الحكومية
بالهند .

(ر)

* رد المختار ، لابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز
(ت ١٢٥٢ هـ) .

مصطفى الحلبي ، الطبعة الثانية ١٣٨٦ هـ .

* الرسالة للإمام الشافعي ، محمد بن إدريس ، أبي عبدالله (ت ٢٠٤ هـ)
تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر .

مصطفى الحلبي بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٥٨ هـ .

* الرسالة المستطرفة ، للكتاني ، محمد بن جعفر (ت ١٣٤٥ هـ)

دار الفكر بدمشق ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٣ هـ

* رغبة الأمل من كتاب الكامل للمرصفي سيد بن علي
(ت ١٣٤٦ هـ)

مطبعة النهضة بمصر ١٣٤٦ هـ

* رفع الحاجب ، للسبكي ، تاج الدين عبدالوهاب (ت ٧٧١ هـ)

مخطوط .

- * الروضة = روضة المناظر وجنة المناظر ، لابن قدامة ، موفق الدين المقدسي ، عبدالله بن أحمد بن قدامه (ت ٦٢٠ هـ)
 الناشر : قصي محب الدين الخطيب بالقاهرة ، ١٣٩٥ هـ .
- * روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، للخوانساري محمد باقر الموسوي (ت ١٣١٣ هـ)
 مكتبة إسماعيليان ، طهران ، ١٣٩٠ هـ .
- * الروضتين (كتاب الروضتين في أخبار الدولتين) لأبي شامه المقدسي ، شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل (ت ٦٦٥ هـ)
 طبع دار الجيل ببيروت ١٩٦٢ م .
- * الروض الأنف ، للسهيلى عبدالرحمن بن الله بن أحمد بن أصبغ (ت ٥٨١ هـ)
 طبع بمصر ١٣٣٢ هـ .
- * الرياض النظرة ، لمحب الدين الطبري ، أبي جعفر أحمد بن محمد (ت ٦٩٤ هـ) .
 الطبعة الأولى ، بتصحيح النعساني ، طبع الخانجي بمصر .

(ز)

- * الزواجر عن اقتراف الكبائر ، للهيثمي ، أبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي (ت ٩٧٤ هـ)
 مكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٦ هـ .

(س)

- * سلم الوصول لشرح نهاية السؤل للشيخ المطبعي ، محمد بجيت بن حسين (ت ١٣٥٤ هـ)
عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٢ م
- * سلسلة الأحاديث الضعيفة ، للألباني محمد ناصر الدين .
المكتب الإسلامي بدمشق ، الطبعة الرابعة ١٣٩٨ هـ
- * سنن الترمذي ، لأبي عيسى ، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي
(ت ٢٧٠ هـ)
تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر
مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٣٥٦ هـ .
- * سنن الدار قطني لعلي بن عمر (ت ٣٨٥ هـ)
بتحقيق السيد بن عبدالله هاشم
دار المحاسن للطباعة بالقاهرة ، ١٣٨٦ هـ .
- * سنن الدارمي ، لأبي محمد بن عبدالرحمن بن الفضل (ت ٢٥٥ هـ)
تحقيق محمد أحمد دهمان .
دار إحياء السنة النبوية .
- * سنن أبي داود ، للسجستاني ، سليمان بن أشعث (ت ٢٥٧ هـ)
تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد .
دار إحياء السنة النبوية .
- * سنن سعيد بن منصور بن شعبه ، المروزي (ت ٢٢٧ هـ)
تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي .

* مطبعة علمي بريس ، ماليكاون ، الهند ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٨ هـ
* السنن الكبرى ، للبيهقي ، أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي
(ت ٤٥٨ هـ)

دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد ، الهند ، الطبعة الأولى ،
١٣٥٥ هـ .

* سنن ابن ماجة لمحمد بن يزيد (ت ٢٧٣ هـ)
تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي .

مطبعة عيسى الحلبي بمصر ، ١٣٧٢ هـ .

* سنن النسائي ، لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣ هـ)

المطبعة المصرية ، الطبعة الأولى ، ١٣٤٨ هـ

* سير أعلام النبلاء ، للذهبي ، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد
(ت ٧٤٧ هـ)

مؤسسة الرسالة ببيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ .

* سيرة ابن هشام = السيرة النبوية ، لابن هشام ، أبي محمد عبدالملك

إبن هشام بن أيوب (ت ٢١٣ أو ٢١٨ هـ)

تحقيق مصطفى سقاء وغيره .

دار القلم ببيروت .

(ش)

* الشافعي للأستاذ أبي زهرة .

دار الفكر العربي ، ١٩٧٨ م .

* شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمخولف محمد حسنين
(ت ١٣٥٥ هـ)

تصوير بالأوفست عن الطبعة الأولى ١٣٤٩ هـ .
* شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلي ، عبدالحلي
(ت ١٠٨٩ هـ)

المكتب التجاري ، ذخائر التراث العربي ببيروت .
* شرح التنقيح ، للقرافي ، شهاب الدين ، أحمد بن إدريس
(ت ٦٨٤ هـ) .

تحقيق طه عبدالرؤف سعد .
مكتبات الكلية الأزهرية ودار الفكر ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٣ هـ
* شرح السنة ، للبغوي ، حسين بن مسعود (ت ٥١٦ هـ)
تحقيق شعيب الأرنؤوط .

المكتب الاسلامي ببيروت ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٦ هـ .
* شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام عبدالله بن
يوسف (ت ٧٦١ هـ) .

المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ١٣٨٥ هـ .
* شرح الكوكب المنير ، لابن النجار ، الفتوحى ، الحنبلي ، محمد بن
أحمد بن عبدالعزيز (ت ٩٧٢ هـ)

تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد .
دار الفكر بدمشق ، ١٤٠٠ هـ

(من مطبوعات مركز البحث العلمي ، بجامعة أم القرى ، بمكة
المكرمة)

* شرح المحلي على جميع الجوامع ، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي
(ت ٨٦٤ هـ)

عيسى الحلبي بالقاهرة (مطبوع على هامش حاشية البناني)

* شرح مختصر المنتهى لعضد الدين الايجي (ت ٧٥٦) .

نشر مكتبات الكلية الأزهرية ١٣٩٣ هـ .

* شرح معاني الآثار ، للإمام الطحاوي ، أبي جعفر أحمد بن محمد بن
سلامة (ت ٣٢١ هـ)

تحقيق محمد سيد جاد الحق .

مطبعة الأنوار المحمدية بالقاهرة .

* شرح المغني ، للخبازي ، جلال الدين أبي محمد عمر بن محمد
(ت ٦٩١ هـ)

مخطوط

* شرح المغني ، لسراج الهندي ، عمر بن إسحاق بن أحمد

الغزنوي الشيلي (ت ٧٧٣ هـ)

مخطوط .

* شرح المفصل ، لابن يعيش (ت ٦٤٣ هـ) .

إدارة الطباعة المنيرية .

* شرح المنار ، لابن الملك ، عبداللطيف بن عبدالعزيز ، عز الدين

(ت ٨٠١ هـ)

مطبعة عثمانية ١٣١٥

* شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر ، لابن حجر العسقلاني .

مطابع الرشيد بالمدينة المنورة .

* شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي .

بتحقيق محمد سعيد أوغلي

دار إحياء السنة النبوية .

* الشريعة للأجري ، أبي بكر محمد بن الحسين (ت ٣٦٠ هـ)

مطبعة السنة المحمدية الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ

* الشعر والشعراء لابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)

تحقيق الاستاذ احمد محمد شاكر

عيسى الحلبي بالقاهرة ، ١٣٦٤ هـ

(ص)

* صبح الأعشى ، للقلقشندي ، أبي العباس أحمد بن علي (ت ٨٢١ هـ)

المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٣١ هـ

* الصحاح ، للجوهري ، إسماعيل بن حماد (ت في حدود ٤٠٠ هـ)

تحقيق أحمد عبدالغفور عطار

دار العلم للملايين ، بيروت الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ

* صحيح البخاري ، للإمام الحافظ ، محمد بن إسماعيل أبي عبدالله

(ت ٢٥٦ هـ) (مع فتح الباري)

المطبعة السلفية بالقاهرة .

* صحيح مسلم ، لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، أبي الحسين

(ت ٢٦١ هـ)

تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي .
عيسى الحلبي بالقاهرة ، ١٣٧٤ هـ
* صفة الصفوة ، لابن الجوزي ، جمال الدين ، أبي الفرج ، عبدالرحمن
ابن علي (ت ٥٩٧ هـ) .
تحقيق محمد فاخوري وتخرىج الأحاديث محمد رواس قلعه جي
دار الوعي بحلب ، الطبعة الأولى بمطبعة الأصيل ، ١٣٨٩ هـ

(ض)

* ضبط الأعلام ، لأحمد تيمور باشا ، أحمد بن إسماعيل (ت ١٣٤٨ هـ)
دار إحياء الكتب العربية ، بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٦٦ هـ
* الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ، للسخاوي ، الحافظ ، شمس
الدين (ت ٩٠٢ هـ)
دار مكتبة الحياة ببيروت

(ط)

* طبقات الحفاظ ، للسيوطي ، جلال الدين (ت ٩١١ هـ)
تحقيق علي محمد عمر
مكتبة وهبة بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ .
* طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء الحنبلي
(ت ٥٢٦ هـ)

- مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧١ هـ
- * الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، للتميمي عبدالقادر الداري الغزي ،
تقي الدين (ت ١٠٠٥ هـ)
تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو
لجنة إحياء التراث الإسلامي بالقاهرة ١٣٩٠ هـ .
- * طبقات الشافعية للأسنوي ، جمال الدين عبدالرحيم (ت ٧٧٢ هـ)
مطبعة الإرشاد ببغداد ، الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ
- * طبقات الشافعية ، لابن قاضي شهبة (ت ٨٥١ هـ)
تحقيق الدكتور عبدالعليم خان
طبع حيدر آباد ، الهند ، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ
- * طبقات الشافعية ، للعبادي ، محمد بن أحمد (ت ٤٥٨ هـ)
طبع ليدن ١٩٦٤ م .
- * طبقات الشافعية ، للحسيني ، أبي بكر بن هداية الله
(ت ٩٧١ هـ) .
- دار الآفاق الجديدة ببيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ م .
- * طبقات الشافعية الكبرى ، للسبكي ، تاج الدين عبدالوهاب بن علي
ابن عبدالكافي (ت ٧٧١ هـ)
تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو ، ومحمود الطناحي .
عيسى الحلبي بالقاهرة الطبعة الأولى ، ١٣٨٤ هـ
- * طبقات الفقهاء ، للشيرازي ، أبي اسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي
(ت ٤٧٦ هـ)
تحقيق الدكتور إحسان عباس .

- نشر دار الرائد العربي ببيروت ١٩٧٠ م
- * الطبقات الكبرى ، محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ)
دار صادر بيروت ١٣٨٠ هـ .
- * طبقات المعتزلة للمرتضي . ت (٤٣٦ هـ)
تحقيق فيلرز
ط بيروت ١٩٦١ م .
- * طبقات المفسرين للسيوطي الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي
بكر (ت ٩١١ هـ)
مكتبة وهبة بالقاهرة ١٣٩٦ هـ .
- * طبقات المفسرين ، للدأودي ، الحافظ شمس الدين ، محمد بن علي بن
أحمد (ت ٩٤٥ هـ)
تحقيق علي محمد عمر
مطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة ، ١٣٩٣ هـ .
- * طبقات النحويين واللغويين ، للزيدي ، أبي بكر محمد بن الحسن
الأندلسي (ت ٣٧٩ هـ)
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .
دار المعارف بمصر ١٩٧٣ هـ .

(ع)

- * العبر في خبر من غير ، للذهبي ، الحافظ شمس الدين ، محمد بن أحمد
ابن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)

تحقيق صلاح الدين المنجد

طبع الكويت ١٩٦٠ م

* العدة ، للقاضي أبي يعلى ، محمد بن الحسين (ت ٤٥٨ هـ)
بتحقيق أحمد سير المباركي .

مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٠ هـ

* عصر سلاطين المماليك ، محمود رزق سليم .

مطبعة الآداب ١٣٨١ - ١٣٨٥ هـ

* العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ، للمكي الفاسي ، أبي الطيب ،
التقي ، محمد بن أحمد بن الحسيني (ت ٨٣٢ هـ)
تحقيق فؤاد سيد

مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة

* عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ، لمحمد بن
يوسف الدمشقي الصالحي (ت ٩٤٢ هـ) .

تحقيق أبي الوفاء الأفغاني

طبع بجيدر آباد الهند

* عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين ، للدكتور
أحمد نور سيف .

الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ

* عيون التاريخ للكتبي ، محمد شاکر .

مكتبة النهضة بالقاهرة .

(غ)

- * غاية التحقيق ، شرح الحسامي ، لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠ هـ)
طبعة نوالكشور الكنؤ الهند ١٩٠٦ م طبع الحجر
القاهرة ١٩٣٢ م
- * غاية النهاية في طبقات القراء ، للجزري شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد (ت ٨٣٣ هـ)
طبعة القاهرة ١٩٣٢ م .
- * غاية الوصول ، لتركيا الأنصاري ، شيخ الإسلام (ت ٩٢٦ هـ)
عيسى الحلبي بمصر
- * غريب الحديث ، لأبي عبيد ، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ)
طبع حيدر آباد الهند ١٣٨٤ هـ

(ف)

- * فتح الغفار بشرح المنار ، لابن نجم ، زين الدين عمر بن إبراهيم (ت ١٠٠٥ هـ)
مصطفى الحلبي ١٣٥٥ هـ
- * فتح الباري ، لابن حجر العسقلاني
المطبعة السلفية بالقاهرة .
- * فتح القدير ، لابن الهمام ، كمال الدين محمد بن عبدالواحد

(ت ٨٦١ هـ)

دار إحياء التراث العربي بيروت .

* الفتح المبين في طبقات الأصوليين ، للأستاذ عبدالله مصطفى المراغي

(ت ١٣٦٣ هـ)

الناشر محمد أمين دمج وشركاه بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٤ هـ

* فتوح البلدان ، للبلاذري ، أحمد بن يحيى (ت ٢٧٩ هـ)

تحقيق رضوان محمد رضوان

المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٠ هـ

* الفرق بين الفرق ، لعبد القادر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)

دار الآفاق الجديدة بيروت مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ

* فرق وطبقات المعتزلة ، للقاضي عبدالجبار بن أحمد (ت ٤١٥ هـ)

تحقيق الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد

دار المطبوعات الجامعية بمصر ، ١٣٩٢ هـ .

* الفروق ، للقرافي ، أبي العباس ، شهاب الدين أحمد بن إدريس ،

الصنهاجي (ت ٦٨٤ هـ)

دار المعرفة بيروت .

* الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم محمد علي بن أحمد

الأندلسي الظاهري (ت ٤٥٦ هـ)

مكتبة المثني ببغداد .

* فصول البدائع في أصول الشرائع ، للفناري ، شمس الدين محمد بن حمزة

ابن محمد (ت ٨٣٤ هـ)

مطبعة شيخ يحيى أفندي ، بإستانبول ١٢٨٩ هـ
* فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، للبلخي ، أبي القاسم
(ت ٣١٩ هـ) والقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) والحاكم الجشمي
(ت ٤٩٤ هـ)
تحقيق فؤاد سيد .

الدار التونسية بتونس ١٣٩٣ هـ
* الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي أحمد بن علي (ت ٤٦٣ هـ)
بتعليق إسماعيل الأنصاري
دار إحياء السنة النبوية ١٣٩٥ هـ
* فوات الوفيات للكتبي ، محمد بن شاكر بن أحمد (ت ٧٦٤ هـ)
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد .

مطبعة السعادة ١٩٥١ م
* فواتح الرحموت ، شرح مسلم الثبوت ، لبحر العلوم ، محمد عبد العلي
ابن نظام الدين (ت ١٢٣٥ هـ)
مكتبة المثني ببيروت (مع المستصفي)
* الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، للكنوي ، عبد الحلي ، أبي الحسنات
(ت ١٣٠٤ هـ)
دار المعرفة ببيروت

* الفهرست ، لابن نديم ، الوراق ، أبي الفرج ، محمد بن إسحاق
(ت ٣٨٠ هـ)
دار الفكر ببيروت .

* فهرس المخطوطات العربية لمكتبات إستانبول .

* فهرس المخطوطات العربية بمكتبة جامعة برنستن .
* فيض القدير شرح الجامع الصغير لمحمد عبدالرؤف المناوي (ت)
١٠٣١ هـ) .

مصطفى محمد بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٥٦ هـ .

(ق)

* القاموس المحيط للفيروزآبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب
(ت ٨١٧ هـ)

مصطفى الحلبي بالقاهرة ، ١٣٧١ هـ .

* القرى لقاصد أم القرى لمحج الطبري ، أحمد بن عبدالله
(ت ٦٩٤ هـ)

مكتبة الحلبي بالقاهرة ١٣٩٠ هـ

* قواعد الأصول ومعاهد الفصول ، لصفى الدين البغدادي ، عبدالمؤمن
ابن عبدالحق (ت ٧٣٩ هـ)

المكتبة الهاشمية بدمشق .

(ك)

* الكاشف للذهبي .

دار النصر للطباعة ، الطبعة الأولى ١٣٩٢ هـ .

* الكافي الشاف بتخرير أحاديث الكشاف ، لابن حجر العسقلاني

ملحقاً بالجزء الرابع من تفسير الكشاف ، طبع مصطفى محمد

بمصر ١٣٥٤ هـ

* الكامل للمبرد ، أبي العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٦ هـ)
تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم و/السيد شحاته
مطبعة نهضة مصر بالقاهرة .

* كتاب التمهيد ، لابن الباقلاني ، أبي بكر محمد بن الطيب .
بتصحيح يوسف اليسوعي ،
المكتبة الشرقية ببيروت ١٩٥٧ م

* كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، للمقريزي تقي الدين أحمد بن علي
(ت ٨٤٥ هـ)

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٧١ م
* كتاب السنة ، لأبي عاصم ، أبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك
ابن قخلد الشيباني (ت ٢١٢ هـ)

تحقيق محمد ناصر الدين الألباني
المكتب الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ

* كشاف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي ، محمد أعلى الفاروقي
(ت ١١٥٨ هـ)

تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع

المؤسسة المصرية العامة للتأليف ١٣٨٣ هـ

* كشف الأسرار عن أصول البزدوي ، للبخاري علاء الدين عبدالعزيز بن
أحمد (ت ٧٣٠ هـ)

دار الكتاب ببيروت

* كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة

- الناس ، للعجلوني إسماعيل بن محمد (ت ١١٦٢ هـ)
 مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٣ هـ
 * كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، لحاجي خليفة ، كاتب
 جلبي ، مصطفى بن عبدالله (ت ١٠٦٧ هـ)
 مكتبة المثني ، طبع بالأوفست .
 * كنز العمال ، لعلي المتقي بن حسام الدين ، علاء الدين الهندي
 (ت ٩٧٥ هـ)
 مطبعة البلاغة بحلب ، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ
 * كنوز الأجداد ، لمحمد كرد علي ، محمد بن عبدالرزاق بن محمد
 (ت ١٣٧٢ هـ)
 طبع بدمشق ١٣٧٠ هـ

(ل)

- * اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير الجزري علي بن محمد
 (ت ٦٣٠ هـ)
 دار صادر بيروت ١٤٠٠ هـ
 * لباب النقول ، للسيوطي .
 مصطفى الحلبي بمصر ، الطبعة الثانية
 * لسان العرب ، للإفريقي ، ابن منظور ، جمال الدين ، محمد بن مكرم
 (ت ٧١١ هـ)
 طبع دار صادر بيروت ١٣٧٤ هـ

- * لسان الميزان لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (ت ٨٥٢ هـ)
 مؤسسة الأعلمي ببيروت ١٣٩٠ هـ
 * اللمع في أصول الفقه للشيرازي ، أبي اسحاق ، علي بن إبراهيم
 الفيروزآبادي (ت ٤٧٦ هـ)
 مصطفى الحلبي بالقاهرة ، الطبعة الثالثة ١٣٧٧ هـ

(م)

- * مالك ، للاستاذ أبي زهرة
 دار الفكر العربي .
 * المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ، للبستي ، أبي حاتم ،
 الحافظ ، محمد بن حبان بن أحمد (ت ٣٥٤ هـ)
 تحقيق محمود إبراهيم زايد
 دار الوعي بحلب ، الطبعة الأولى ١٣٩٦ هـ
 * مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للهيثمي ، الحافظ ، أبي بكر ، نور الدين
 علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧ هـ)
 دار الكتاب العربي ببيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٦٧ م .
 * المجموع شرح المهذب ، للنووي ، الحافظ أبي زكريا ، محي الدين بن
 شرف (ت ٦٧٦ هـ)
 المكتبة العالمية بالفجالة ، بمصر
 * المحصول في علم أصول الفقه ، للإمام الرازي ، فخر الدين محمد بن
 عمر بن الحسين (ت ٦٠٦ هـ)

تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني
من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض .
* المحلي ، لابن حزم الأندلسي ، أبي محمد ، علي بن أحمد بن سعيد
(ت ٤٥٦ هـ)

تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر .
من منشورات المكتب التجاري ببيروت .
* المختار للموصلي عبدالله بن محمود
تعليق محمود أبو دقيقة
دار المعرفة ببيروت لبنان
* المختصر في أصول الفقه ، لابن اللحام البعلي ، علاء الدين أبي الحسن ،

علي بن محمد بن علي (ت ٨٠٣ هـ)
تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا
دار الفكر بدمشق .
(من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة الملك عبدالعزيز بمكة
المكرمة)

* مختصر الطوفي ، لسليمان بن عبدالقوي (ت ٧١٦ هـ)
مؤسسة النور بالرياض ١٣٨٣ هـ
* المختصر في أخبار البشر ، لأبي الفداء ، عماد الدين ، إسماعيل بن علي
(ت ٧٣٢ هـ)

دار المعرفة ببيروت ، لبنان .
* مختصر المنتهى ، لابن الحاجب ، عثمان بن أبي بكر (ت ٦٤٦ هـ)
مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٣٩٣ هـ .

* المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، لابن بدران ، عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى (ت ١٣٤٦ هـ)
دار الطباعة المنيرية بالقاهرة .

* مرآة الجنان وعدة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان ،
لليافعي اليمني عبدالله بن أسعد (ت ٧٦٨ هـ)
مؤسسة الأعلمي ببيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ .
* مرآة الأصول ، لملا خسرو ، محمد بن فراموز (ت ٨٨٥ هـ)
طبع إستانبول

* مروج الذهب ، للمسعودي ، علي بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ)
بتحقيق محمد محي الدين عبدالحميد
مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٦٤ .

* المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، للسيوطي .
تحقيق أحمد جاد المولى
طبع عيسى الحلبي بمصر .

* المستدرک علی الصحیحین ، للحاکم ، الحافظ ، أبي عبدالله ، محمد بن
عبدالله النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)
دار الفكر ببيروت .

* المستصفي من علم الأصول للإمام الغزالي ، أبي حامد ، محمد بن
محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ)
مكتبة المثني ببيروت .

* مسلم الثبوت ، لمحبة الله بن عبدالشكور (ت ١١١٩ هـ)
مكتبة المثني ببيروت (مطبوع مع المستصفي) .

* مسند الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)

الطبعة الأولى ، ١٣٨٩ هـ .

* مسند الإمام الشافعي ، أبي عبدالله محمد بن إدريس

(ت ٢٠٤ هـ) .

دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ

* المسودة في أصول الفقه ، لثلاثة من أئمة آل تيمية ، (١) مجد الدين

أبي البركات عبدالسلام (ت ٦٥٣ هـ) (٢) شهاب الدين ، أبي

المحسن ، عبدالحليم بن عبدالسلام (ت ٦٨٢ هـ) (٣) شيخ

الاسلام تقي الدين ، أبي العباس أحمد بن عبدالحليم

(ت ٧٢٨ هـ) .

جمعها وبيضاها أحمد بن محمد بن أحمد ، الحراني ، الدمشقي

(ت ٧٢٨ هـ)

مطبعة المدني بالقاهرة .

* مصنف عبدالرزاق ، لعبدالرزاق بن همام ، الصنعاني (ت ٢١١ هـ)

تحقيق الأستاذ حبيب الرحمن الأعظمي .

من منشورات المجلس العلمي بكراتشي ، باكستان ، الطبعة الأولى ،

١٣٩٠ هـ .

* المعارف ، لابن قتيبية ، أبي محمد ، عبدالله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ)

تحقيق الدكتور ثروت عكاشة .

دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية .

* معالم السنن ، للخطابي .

تحقيق محمد حامد الفقي

مكتبة السنة المحمدية .

* المعتر في تخرج أحاديث المنهاج والمختصر ، للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (ت ٧٩٤ هـ)
مخطوط .

* المعتمد لأبي الحسين البصري ، محمد بن علي بن الطيب
(ت ٤٣٦ هـ)

تحقيق الدكتور محمد حميد الله .

المطبعة الكاثوليكية ببيروت ، ١٩٦٤ م

* معجم الأدياء للحموي ياقوت بن عبدالله (ت ٦٢٦ هـ)
طبع الدكتور أحمد فريد الرفاعي
مطبعة المأمون بالقاهرة .

* معجم البلدان ، لياقوت بن عبدالله الحموي (ت ٦٢٦ هـ)
مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٣ هـ .

* معجم ما استعجم للبكري الأندلسي أبي عبيد عبدالله بن عبدالعزيز
(ت ٤٨٧ هـ) .

مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ١٣٦٤ هـ .

* معجم المطبوعات ، ليوسف إيان سركيس (ت ١٣٥١ هـ)
مطبعة سركيس بمصر ، ١٣٤٦ هـ .

* معجم المؤلفين ، لعمر رضا كحالة .

دار إحياء التراث العربي ببيروت .

* المعجم الوسيط ، لابراهيم مصطفى وآخرين .

مجمع اللغة العربية ، مطبعة مصر بالقاهرة ، ١٣٨٠ خ

* المعدن ، شرح أصول الشاشي ، لصفي بن نصير الهندي .

مخطوط .

* معرفة القراء الكبار للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان
(ت ٧٤٨ هـ)

تحقيق محمد سيد جاد الحق .

دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ .

* المعلقات السبع (شرح المعلقات السبع بتحقيق عبدالسلام محمد
هارون)

الطبعة الثانية دار المعارف بمصر .

* المغني في أصول الفقه ، للخبازي عمر بن محمد ، الخجندي
(ت ٦٧١ هـ)

تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا .

من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة
(١٤٠٣ هـ)

* مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، لطاش كبري زاده ، أحمد بن
مصطفى (ت ٩٦٨ هـ)

تحقيق كامل بكري وعبدالوهاب أبي النور .

مطبعة الاستقلال بالقاهرة ، ١٩٦٨ م

* المقاصد الحسنة للسخاوي شمس الدين محمد بن عبدالرحمن
(ت ٩٠٢ هـ)

تحقيق عبدالله بن محمد الصديق .

مكتبة الخانجي بمصر ، ١٣٧٥ هـ

* مقالات الإسلاميين للأشعري ، علي بن إسماعيل (ت ٣٣٠ هـ)

تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد .

مكتبة النهضة العربية بالقاهرة الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ .

* الملل والنحل ، للشهرستاني ، أبي الفتح ، محمد عبدالكريم

(ت ٥٤٨ هـ) (على هامش الفصل في الملل لابن حزم)

مكتبة المثني ببغداد .

* منار الأنوار ، للنسفي ، حافظ الدين ، أبي البركات ، عبدالله بن

أحمد بن محمود (ت ٧١٠ هـ)

طبع بولاق ، الطبعة الأولى ١٣١٦ هـ .

* مناقب الإمام الأعظم ، للموفق بن أحمد المكي (ت ٥٦٨ هـ)

طبع بجيدر آباد ، الهند .

* مناقب الإمام الأعظم ، للكردي ، محمد بن محمد (ت ٦٤٢ هـ)

طبع بجيدر آباد ، الهند .

* مناقب الامام أحمد بن حنبل ، لابن الجوزي ، أبي الفرج عبدالرحمن

(ت ٥٩٧ هـ)

تحقيق الدكتور التركي ، عبدالله بن عبدالمحسن والدكتور علي محمد

عمر .

مكتبة الخانجي بمصر ١٣٩٩ هـ .

* مناقب الشافعي ، للبيهقي ، أحمد بن الحسين بن علي ، المحدث

(ت ٤٥٨ هـ)

تحقيق السيد أحمد صقر .

مكتبة دار التراث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩١ هـ .

* مناقب الشافعي ، للامام الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر بن

الحسين (ت ٦٠٦ هـ)

المكتبة العلامية بمصر .

* مناهج العقول في شرح منهاج الأصول ، للبدخشي ، محمد بن الحسن
مطبعة محمد علي صبيح بمصر (مطبوع مع نهاية السؤل)
* مناهل العرفان ، للزرقاني ، محمد عبدالعظيم .

دار إحياء الكتب العربية الطبعة الثالثة ، ١٣٧٣ هـ .

* المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي ، عبدالرحمن بن علي
(ت ٥٩٧ هـ)

طبع حيدر آباد ، الهند ١٣٥٨ هـ .

* المنتهى = منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ، لابن
الحاجب ، عثمان بن عمر بن أبي بكر (ت ٦٤٦ هـ)
مطبعة السعادة ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٦ هـ .

* منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي أبي داؤد ، للساعاتي أحمد
عبدالرحمن البنا ،

المطبعة المنيرية الطبعة الأولى ١٣٧٢ هـ .

* منهاج السنة ، لابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم (ت ٧٢٨ هـ)
تحقيق محمد رشاد سالم .
مكتبة دار العروبة .

* منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ناصر الدين عبدالله بن
عمر (ت ٦٨٥ هـ)

المكتبة المحمودية بمصر ، ١٣٤٠ هـ .

* المنخول من تعليقات الأصول للغزالي ، الامام

- تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو
دار الفكر بدمشق ، الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـ .
- * المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ، للعلمي ، مجير
الدين ، عبدالرحمن بن محمد (ت ٩٢٨ هـ) .
مطبعة المدني بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ .
- * الموافقات في أصول الأحكام للشاطبي ، أبي إسحاق إبراهيم بن
موسى ، اللخمي (ت ٧٩٠ هـ)
المكتبة التجارية الكبرى بمصر .
- * الموطأ ، للإمام مالك بن أنس ، الاصبحي (ت ١٧٩ هـ)
تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي .
عيسى الحلبي بالقاهرة ، ١٣٧٠ هـ .
- * موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان ، للهيثمي ، الحافظ ، نور الدين
على بن أبي بكر .
المطبعة السلفية .
- * ميزان الأصول ، لعلاء الدين السمرقندي (ت ٥٥٣ هـ)
مخطوط .
- * ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ، الحافظ أبي عبدالله محمد
ابن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)
تحقيق علي محمد البجاوي .
عيسى الحلبي بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٣٨٢ هـ .
- (ن)
- * النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، للأتابكي ، يوسف بن تغري

- بردي (ت ٨٧٤ هـ) .
- دار الكتب المصرية ، الطبعة الأولى ١٣٥٣ هـ .
- * نسمات الأسحار ، حاشية على شرح إفاضة الأنوار على المنار ، لابن
عابدين ، محمد أمين (ت ١٢٥٢ هـ)
طبع آستانة ١٣٠٠ هـ .
- * نصب الراية لأحاديث الهداية ، للزيلعي ، الحافظ ، جمال الدين عبدالله
يوسف (ت ٧٦٢ هـ)
- دار إحياء التراث العربي ببيروت ، الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ .
- * النقود والردود ، للبابرتي ، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود
(ت ٧٨٦ هـ)
مخطوط .
- * النقود والردود ، للكرماني ، شمس الدين ، محمد بن يوسف
(ت ٧٨٦ هـ) .
مخطوط .
- * نكت الهميان في نكت العميان ، للصفدي ، صلاح الدين خليل بن
أيك (ت ٧٦٤ هـ) .
طبع ١٩١١ م .
- * نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول ، للأسنوي ، عبدالرحيم بن الحسن
(ت ٧٧٧ هـ) .
- المكتبة المحمودية التجارية بمصر ١٣٤٠ هـ .
- * نور الأنوار ، شرح المنار ، لملاجيون ، الشيخ أحمد (ت ١١٣٠ هـ)
المطبعة الكبرى ببولاق ، الطبعة الأولى ١٣١٦ هـ .

* نيل الأوطار ، شرح منتقى الأخبار ، للشوكاني ، محمد بن علي بن حمد
(ت ١٢٥٠ هـ)

مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٣٩٨ هـ .

(هـ)

* الهداية ، للمرغيناني ، برهان الدين ، علي بن عبد الجليل
(ت ٥٩٣ هـ)

دار إحياء التراث العربي (مع شرحه فتح القدير) .

* هدية العارفين ، لاسماعيل بن محمد أمين الباباني (ت ١٣٣٩ هـ)
مكتبة المثني ببغداد ، طبع الأوفست .

(و)

* الوافي بالوفيات ، للصفدي ، خليل بن أيك (ت ٧٦٤ هـ) .

باعتناء هلموت ريتز ١٤٠١ هـ

الورقات ، لإمام الحرمين الجويني .

مصطفى الحلبي بمصر ١٣٥٦ هـ .

* الوفيات = وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، لابن خلكان ، أبي

العباس ، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت ٦٨١ هـ) .

دار صادر بيروت ١٣٩٨ هـ .

(ي)

* يتيمة الدهر ، للثعالبي أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل

(ت ٤٣٠ هـ)

المطبعة الحنفية بدمشق ١٣٠٣ هـ .

★ ★ ★ ★ ★

تصويب أخطاء وقعت في الجزء الأول

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
العنوان	—	شمسُ	شمس
»	—	أبو	أبى
٣١ (المقدمة)	٨	أنها	أنهما
٢٧	حاشية (١)	ستين وثلاثين	ست وثلاثين
٢٢٧	حاشية (١)	١٥ — الذاريات — ٣٦ — ٣٦ — الذاريات — ٥١	
٣١٣	١٣	مذهب	مذهبنا
٣٣٧	حاشية السطر الأخير	والإبهام	والإبهاج
٣٩٠	٨	صوم	الصوم
٥٩٠	٧	الثالث	الثلث
٦٤٤	حاشية (٢)	٤٨١	٤٨٢
٦٦٠	حاشية (٢)	٢٣ — النجم	٢٨ — النجم
٦٩٢	١٣	ظن	لايظن
٧١٤	حاشية (١)	٦٧١	٥٧٢
٧٢٥	حاشية (١)	—	في ص ٥٧٢
٧٣٥	حاشية (٥)	—	في ص ٧١٩
٧٥٤	١٠	ولى	وفي
٧٥٦	حاشية سطر ١٥	تقدم	تقدم في ٧٤٧
٧٥٨	حاشية (٢)	—	في ص ٥٤٥

تنبيه

١ - قلت في صفحة (٤٠) من مقدمة التحقيق إن مخطوطه كتاب (بيان المختصر) في جزء واحد ، وانه في الطبع يأتي في جزئين . ولكن الظروف الطباعية اقتضت أن يكون في ثلاثة أجزاء ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله .

٢ - وقع خطأ في غلاف الجزء الثاني « الداخلي » في اسم المؤلف ، وصوابه : أحمد بن أبي بكر ابن علي .